

JUSSI KOTKAVIRTA

# MCDOWELL, KANT JA TRANSSEN- DENTAALI- FILOSOFIAN VARJO

*John McDowellin keskeinen pyrkimys teoksessa Mind and World on muotoilla uusi näkemys käsitteiden toiminnasta mielen suhteessa maailmaan. Hän pyrkii ylittämään modernia filosofiaa hallinneen dualismin, jossa tämän suhteen subjektiivisia ja objektiivisia ainesosia ei ole onnistuttu yhdistämään toisiinsa, vaan mielen suhde maailmaan on käsitteellistetty viime kädessä joko idealistisesti tai naturalistisesti. McDowellille tärkeä esimerkki edellisestä Donald Davidsonin koherentismi, jälkimmäisesä taas Gareth Evansin realismi (3-23)<sup>1</sup>. Subjektivismissa auki jää se, miten mieli ylittää kohtaa maailman, kun taas objektivismissa maailma on viime kädessä yksinkertaisesti annettu mielelle.*

**M**cDowell itse pyrkii välttämään sekä koherentismin että ”annetun myyttiin” sallimalla ulkomaailman aidosti kontrolloida mielen toimintaa, mutta sijoittamalla tämän kontrollin rationaaliseen ”perusteiden avaruuteen” (Sellars). Keskeisiä ajatusrakenteita hänen pyrkimyksessään yhdistää mielen reseptiivisyys ja spontaanisuus uudella tavalla toisiinsa ovat toisen luonnon sekä Bildungin eli sivistyksen käsitteet. Yllättävästi McDowell vetoaa erityisesti Hans-Georg Gadameriin kun hän esittää miten ainoastaan kulttuurin ja sivistyksen puitteissa mieli voi olla avoin maailmalle ja samalla rationaalinen (erit. 115-119).

Yhdistäessään maailman annettuuden mielelle sekä perusteiden avaruuden McDowell katsoo seuraavansa Sellarsin ohella ennen muuta Kantin näkemystä, jonka mukaan ”ajatukset ilman sisältöä ovat tyhjiä; intuitiot

ilman käsitteitä ovat sokeita”.<sup>2</sup> Kantin tavoin hän ajattelee, että kokemuksen sisällöt ovat aina jollakin tavoin käsitteellistettyjä. Kun joku muodostaa jostakin kokemuksen hän ”takes in, for instance sees, *that things are thus and so*” (s. 9). McDowell ei kuitenkaan esitä mitään varaukse- tonta paluuta Kantiin. Hänen tapansa lukea Kantia perustuu P.F. Strawsonin tunnettuun teokseen *The Bounds of Sense*<sup>3</sup>, jonka mukaan Kantin ensimmäisessä kritiikissä on kaksi puolta. Sen sisältämä tiedollisen kokemuksen analyysi on tärkeä, mutta Kantin transsendentaalinen idealismi sekä siihen kuuluva erottelu ilmiöiden ja yliaistillisten olioiden sinänsä välillä ei ole hyväksyttävissä.

Mutta onko Kant ilman transsendentaalista idealismia<sup>4</sup> ylipäättään enää Kant? Voiko Kantin kokemuksen analyysin irrottaa hänen kritiikkinsä kokonaisuudesta? McDowell rakentaa kirjansa myönteisille vastauksille näihin kysymyksiin, mutta epäileviäkin puheenvuoroja on esitetty.<sup>5</sup> Pyrin seuraavassa lyhyesti osoittamaan, missä mielessä Strawsonin ja McDowellin tapa ottaa Kantista vain yksi puoli ja jättää loput on kantilaisesta näkökulmasta ongelmallinen ja mitä tästä seuraa. Tuon myös esiin joitakin Kantin tietoteorian tulkintaa koskevia erimielisyyksiä.

Tarkoitukseni ei suinkaan ole kiistää McDowellin epistemologisen ja mielenfilosofisen avauksen tärkeyttä. Pikemminkin pyrin paikantamaan McDowellin näkemystä tarkastelemalla hänen suhdettaan Kantiin. Käsitteisen on, että hänen näkemyksensä on selvästi kauempana Kantin ajatuksista kuin hän kirjassaan antaa ymmärtää.<sup>6</sup> Toisaalta Kantin kriittisestä filosofiasta olisi nähdäkseni mahdollista rakentaa myös sellaista mielenfilosofista kokonaiskuvaa, joka on lähempänä McDowellin pyrkimyksiä kuin hänen oma rekonstruktionsa Kantista. Tällöin pitäisi kuitenkin ottaa vakavammin hänen transsendentaalinen idealisminsa kehiksenä, johon Kantin kolme kritiikkiä sijoittuvat.

#### RESEPTIIVISYYS JA SPONTAANISUUS

McDowell hahmottaa pyrkimyksensä kytkeä toisiinsa aistillisuus ja ymmärrys tai reseptiivisyys ja spontaanisuus nimenomaan Kantin kautta. Yleisemminkin hänen diagnoosinsa nykyfilosofian oskillaatiosta koherentismin ja annetun myytin välillä muistuttaa paljon Kantin tapaa esittää transsendentaalinen idealismi ainoana mahdollisena tapana pysäyttää skeptismin ja dogmatismen eri versioiden välinen liike.<sup>7</sup> Kantin tavoin McDowell korostaa sitä, että reseptiivisyyden ja spontaanisuuden täytyy ajatella toimivan aina yhteistyössä. Kun kyse on tiedosta, ei edes periaatteessa voi olla käsitteetöntä havaintoa, kuten ei myöskään voi olla puhtaasti intellektuaalista ajatusta. McDowell määrittää suhdettaan Kantiin kysymällä, onko tämä johdonmukainen näkemyksessään. Erottaako Kant sittenkin reseptiivisyyden sen yhteistyöstä spontaanisuuden kanssa (s. 41)? Hänen vastauksensa on kahtalainen.

Kokemuksen itsensä näkökulmasta vastaus on ilman muuta kielteinen ja siis oikea. McDowell kirjoittaa:

”If one posits an empirically separable contribution from receptivity, one commits oneself to something Given in experience that could constitute the ultimate extra-conceptual grounding for everything conceptual, and it is a way of putting a central Kantian thought to say that idea must be rejected (s. 41).

Kokemuksessa reseptiivisyys ja spontaanisuus tai intuitio

ja käsitteet toimivat aina yhdessä.

Mutta asiassa on toinen, hämäämpi puoli, johon liittyen Kantin vastaus kysymykseen aistillisuuden erillisestä panoksesta on McDowellin mukaan myönteinen ja siten väärä:

”We are asked to suppose that the fundamental structure of the empirical world is somehow a product of subjectivity, in interaction with supersensible reality, which, as soon as it is in the picture, strikes us as the seat of true objectivity. But how can the empirical world be genuinely independent of us, if we are partly responsible for its formal structure (s. 42)?

Tämä väite, jonka mukaan Kant koettaa perustella transsendentaalisesti yliaistillisen maailman, toistuu kirjassa eri muodoissa moneen kertaan.

Yhä uudelleen McDowell korostaa, että Kantin transsendentaalinen teoria mielen apriorisista ja synteettisistä rakenteista sekä siitä seuraava ajatus yliaistillisesta todellisuudesta ei ole hyväksyttävissä. Hän kokoaa ajatuksensa esimerkiksi seuraavasti:

”...if we take Kant’s conception of experience out of the frame he puts it in, a story about a transcendental affection of receptivity by a supersensible reality, it becomes just what we need. ... But the frame spoils the insight...” (s. 95-96).

McDowellin mukaan Kantin näkemys yliaistillisesta todellisuudesta on itse asiassa ristiriidassa Kantin sen keskeisen ajatuksen kanssa, että reseptiivisyys ja spontaanisuus toimivat aina yhdessä.

Miksi Kant sitten haluaa puolustaa transsendentaalista idealismiaan, McDowell kysyy, ja antaa kolme vastausta. Ensimmäinen on se, että Kant tarvitsee yliaistillista todellisuutta voidakseen perustella hänen moraalifilosofiansa edellyttämän ehdottoman spontaanisuuden ja tahdonvapauden. McDowellin mukaan Kantin moraalisuutta ja uskontoa koskevat ideat eivät kuitenkaan välittömästi liity hänen kokemusta kokeviin näkemyksiinsä, eikä niitä tarvitse hyväksyä vaikka allekirjoittaisikin hänen kokemusta koskevan tarkastelunsa.<sup>8</sup> Toiseksi Kant halusi tehdä luonnosta jälleen käsitettävän ja nimenomaan sitä hallitsevien lainmukaisuuksien perusteella. Luonto on hänelle ”vapautettu taiasta” ja siihen liitetyistä arkisista merkityksistä. McDowell katsoo, että tässä luonnon tieteellisessä kuvaamisessa ja selittämisessä ei tarvita spontaanisuutta sanan varsinaisessa merkityksessä. Hän väittää kuitenkin – sikäli kuin tulkitsen häntä oikein –, että luonnontieteellistä luontoa ja kokemuksellisesti merkityksellistä luontoa ei voi erottaa toisistaan siten kuin Kant tekee samalla erottaen reseptiivisyyden ja spontaanisuuden toisistaan (ks. s. 97). Kolmas McDowellin vastaus liittyy toisen luonnon käsitteeseen: koska Kantilla ei sitä ylipäättään ole, hän ei myöskään kykene muodostamaan kokemuksen käsitettä oikealla tavalla, vaan tekee sen transsendentaalisen idealisminsa puitteissa (s. 97-98).

Kaikkiaan Kant on siis McDowellin mukaan oikeassa esittäessään, että reseptiivisyys ja spontaanisuus toimivat aina yhdessä kun mieli kokemustietoa muodostaessaan kohtaa maailman perusteiden avaruudessa ja samalla harjoittaa omaa vapauttaan. McDowell kuitenkin esittää Strawsonia seuraten, että sillä tiedollisella subjektilla, jonka mielenkyvyt Kant transsendentaalisesti konstruoi, ei ole paljoa yhteistä empiirisen minän kanssa.



”What makes it appropriate to call the Kantian version of such thought ”idealism” is, to put it crudely again, that the constituting of this harmony between world and mind is supposed to be a transcendental operation of mind: not, of course, the empirical mind, which is in constituted harmony with the world, but off-stage transcendental mind” (p. 159).

Ongelma on ennen muuta se, että mielen ”transsendentaaliseen operaation” liittyy arki-kokemuksen kannalta käsittämätön ajatus ”yliaistillisesta todellisuudesta” (s. 41).

Minkälaiseen kehykseen Kantin kokemuksen analyysi sitten sijoittaa? McDowell edustaa nykyfilosofiassa suhteellisen yleistä näkemystä, jonka mukaan Kantin transsendentaalinen idealismi liian kaukana meistä tiedon empiirisinä subjekteina. Kantin transsendentaalisesti konstruoima apperseption puhdas ykseys paljon enemmän kuin mikään empiirisen minän abstraktio. McDowellin keskeinen teesi on, että voimme ajatella meille ilmenevän maailman olevan meidän mieleme toimintojen konstituoma ilman Kantin transsendentaalista projektia kuvata kokemuksen yleispäteviä ja välttämättömiä apriorisia ehtoja. Itse asiassa projekti on ristiriidassa kokemuksen analyysin kanssa, koska

”the radical mind-independence of the supersensible comes to seem exemplary of what any mind-independence would be” (p. 96).

”Transsendentaalisen operaation” asemesta reseptiivisyyden ja spontaanisuuden kytkeminen toisiinsa tiedon muodostuksessa tulee McDowellin mukaan suorittaa eräänlaisen common sense –filosofian puitteissa. Kysymys on periaatteessa aristoteelisestä näkemyksestä, jota modernina aikana ovat puolustaneet erityisesti Hegel sekä Gadamer.

#### VOIDAANKO KANT PUOLITTA?

Kun hankkiudutaan eroon Kantin dualistisen näkemyksen yliaistillisista ja mielestä riippumattomista elementeistä, ja samalla pidetään kiinni Kantin reseptiivisyyden ja spontaanisuuden yhteistyötä koskevista ajatuksista, voidaan McDowellin mukaan muodostaa johdonmukainen näkemys maailman tiedollisesta konstituutiosta. Mutta onko tämä Kantin yksinkertaistaminen sittenkään mahdollista? Mitä Kantin ajattelusta jää jäljelle kun siitä leikataan pois hänen transsendentaalinen idealisminsa?

Erityisesti Graham Bird<sup>9</sup> on argumentoinut, että McDowell lukee Strawsonin tavoin Kantia empiirisestä ja psykologisesta näkökulmasta, josta Kant itse haluaa nimenomaan erottaa. McDowellin hyväksymä Kant muistuttaa epäilyttävän paljon Locken tietoteoriaa, jossa silmämääränä on tiedon empiirinen subjekti. Kuten Kant itse toistuvasti esittää *Kritik der reinen Vernunftissa*, tästä näkökulmasta hänen transsendentaaliset perustelunsa intuition ja ymmärryksen apriorisesta muodosta ovat lähinnä käsittämättömiä. Jokaiselle Kantin tekstiä lukevalle on selvää, että se apperseption ykseys, joka viime kädessä koottaa yhteen ymmärryksen aktit, nimenomaan ei ole mi-

kään psykologinen subjektin itsetietoisuusrakenne.<sup>10</sup>

McDowellilla näyttää olevan vaikeuksia nähdä tai ottaa vakavasti perusteita sille, miksi Kant abstrahoituu empiirisestä minästä ja tarkastelee kokemuksen mahdollisuuden apriorisia ehtoja transsendentaalisesti. Hän näyttää ajattelevan, että Kantin esittelemä apperseption puhdas

ykseys sekä mielen noumenaalinen rakenne olisivat kaikkiaan siinä mielessä ”yliaistillisia”, että ne olisivat mielen toiminnasta ylipäätään riippumattomia. Tässä vallitsee kuitenkin jonkinlainen väärinkäsitys. On nimittäin ilmeistä, että Kantille itselleen noumenaalinen ei voi olla mielen toiminnasta riippumatonta, koska kysymys on kokemuksellisen tiedon mahdollisuuden ehdoista – siis tiedon, joka aina perustuu reseptiivisyyden ja spontaanisuuden yhteistoimintaan. Toisin kuin McDowell toistuvasti väittää, mielen noumenaalinen ja ”yliaistillinen” rakenne ei Kantin mukaan voi olla mielen tai edes reseptiivisyyden toiminnasta riippumatonta.

Toisaalta Kant kuitenkin lähtee siitä, että filosofisen ajattelun avulla on mahdollista muodostaa näkemystä siitä mielen välttämättömästä ja yleispätevästä rakenteesta, joka mahdollistaa yhteistoiminnan kokemuksellisessa tietämisessä. Filosofisen ajattelun – tai filosofisen tietämisen – alue on laajempi kuin

kokemuksen alue. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että transsendentaalisesti ajateltavissa tai tiedettävissä oleva oli riippumaton käsitteellisistä kyvyistämme ja siis kokemuksesta. Jos tämä aines olisi mielen kyvyistä riippumaton, se olisi transsendenttia eikä transsendentaalista.

Kantille itselleen ero transsendentaalisen ja transsendentin välillä on olennaisen tärkeä. Puhtaan järjen dialektiikka ”illuusion logiikkana” nimenomaan käy tätä rajaa.<sup>11</sup> Kant haluaa avata ja perustella psykologisia väitteitä esittävän empiirismen ja transsendentteja väitteitä esittävän dogmatismen välissä kulkevan keskitien, mikä tapahtuu transsendentaalisten argumenttien muodossa. McDowell kuitenkin tulkitsee Kantia siten, että hän esittäisi teorian mielen toiminnasta riippumattomasta eli transsendentista todellisuudesta. Kun ottaa huomioon kaiken sen kritiikin, jonka Kant kohdistaa dogmaattiseen metafysiikkaan, tätä tulkintaa on vaikea uskoa. Uskottavampi selitys tilanteeseen on se, että McDowell ei – Strawsonin tapaan, jolle koko dialektiikkaa käsittelevä osa *Kritik der reinen Vernunftissa* on käsittämätön ja hyödytön – tee selkeää eroa transsendentin ja transsendentaalisen välillä. Hänen empiristisestä näkökulmastaan ne sekoittuvat toisiinsa.

Birdin mukaan McDowellilla onkin itse asiassa mielessään ”lockelainen näkemys abstraktiosta uusia käsitteitä koskevana oppimisprosessina, eikä kantilainen käsitys fi-



losofian metodista.”<sup>12</sup> Tämä selittäisi sen, miksi Kantin transsendentaalifilosofian perusajatukset jäävät hänelle niin hämäräksi. Se voisi myös selittää McDowellin merkilisen huomautuksen, jonka mukaan

”it would be hard to make the idea of an abstraction from the persistence of the ordinary self to cohere the temporal connotations he (Kant, JK) gives to ‘a priori’, as when he suggests that transcendental self-consciousness ‘precedes all data of intuitions’” (p. 103).

McDowell nimittäin lukee sanan ‘edeltää’ empiirisesti, psykologisesti ja ajallisesti, eikä loogisesti Kantin transsendentaalisessa mielessä. Kantin omassa teoriassa mukaan ei voida sanoa, että tiedon aprioriset ehdot edeltäisivät ajallisessa mielessä niiden empiiristä käyttöä, koska aika itse intuition muotona kuuluu noihin apriorisiin ehtoihin.

Tässä tulee nähdäkseni hyvin esiin ongelman eräs ydin. Toisin kuin McDowell kritiikissään esittää (”the radical mind-independence of the supersensible come to seem exemplary of what any genuine mind-independence would be” (s. 96)), Kant ei suinkaan väitä, että yliaistillinen olisi jotakin olisi empiirisessä ja temporaalisessa mielessä aistikokemuksia edeltävää ja noihin kokemuksiin meistä riippumatta vaikuttavaa. Sen enempiä olioilla sinänsä, joita kokemuksemme ilmiöistä ei voi tavoittaa, kuin mielen apriorisilla muotorakenteilla, ei ole mitään tällaista roolia Kantin mukaan.

Kantin mukaan kysymys on ajatusvälttämättömyyksistä, joita ilman ei olisi myöskään mahdollista erottaa toisistaan aistillista intuition ja sen muotoja sekä ymmärrystä ja sen käsitteitä.<sup>13</sup> Ajatus oliosta sinänsä syntyy kun puhtaan ymmärryksen käsitteistä abstrahoidaan niiden soveltaminen aistillisuuteen. Ajatus oliosta sinänsä tai noumenonista on Kantin mukaan transsendentaalisen ajattelun kohde ja tässä mielessä aistillisuudesta riippumaton. Kyseessä on ”problemaattinen käsite”, joka Kantin mukaan nimenomaan perustuu intuition ja käsitteen väliselle erottelulle.<sup>14</sup> Jos ”yliaistillisesta” olion sinänsä käsitteestä luovutaan, joudutaan Kantin mukaan luopumaan myös muista hänen transsendentaalisesti osoittamistaan ja oikeuttamistaan erotteluista. Kantin jälkeiset idealistit tekivät tämän liikkeen tietoisesti, McDowell taas tekee sen pikeminkin empiiristisesti ja ehkä vähemmän tietoisesti.<sup>15</sup>

## MIELIEN KOKONAISUUS JA MAAILMA

Kirjoituksessaan *Tiedekuntien riitely* Kant toteaa:

”Mutta nyt on ilmestynyt järjen *kritiikki*, ja se määritteli ihmiselle läpeensä *aktiivisen* olemassaolon maailmassa. Ihminen on itse alkuperäisesti kaikkien representaatioidensa ja käsitteidensä luoja; ihmisen myös pitää itse olla kaikkien tekojensa alullepanija. Tuo ”on” ja tämä ”pitää” johtavat kahteen täysin erilaiseen ihmisen määrittelyyn. Tämän johdosta näemme ihmisessä kaksi aivan eri ainesosaa, nimittäin aistimellisuuden [Sinnlichkeit] ja ymmärryksen [Verstand] yhtäällä sekä järjen [Vernunft] ja vapaan tahdon toisaalla. Nämä kaksi ovat olennaisesti toisistaan erotettavia. Luonnossa kaikki *on*; siellä kysymys *pitä-*

*misestä* ei herää. Koska aistimellisuus ja ymmärrys tähtäävät vain sen määrittämiseen, mitä on ja siten se on, niiden täytyy olla luontoa ja tätä maallista maailmaa varten määritettyjä ja kuulua siihen. Järkeä sen sijaan yrittää aina tunkeutua yliaistilliselle alueelle nähdäkseen, mitä aistittavan luonnon takana *saattaisi* olla. Vaikka se onkin teoreettinen kyky, sen toiminta ei rajoitu vain siihen mikä on aistittavaa.”<sup>16</sup>

Tästä katkelmasta selviää hyvin ensinnäkin se, että käsitteellisten kykyjen apriorisen ja synteettisen rakenteen tutkimus liittyy sen tietämiseen, mitä on, luontoon, ja toiseksi se, miten tärkeä olemisen ja pitämisen, ymmärryksen ja järjen välinen erottelu Kantille on.

Edellä tullut esiin, miten McDowellin käsitys luonnon tietämisestä poikkeaa Kantin näkemyksestä. Myös jälkimmäisessä, ymmärryksen ja järjen, välttämättömyyden ja vapauden suhdetta koskevasta kysymyksestä heidän näkemyksensä ovat erilaiset. Tässäkin McDowellin empirismi sekä pyrkimys eroon Kantin dualismeista on nähtävissä. Kantin strategia on ensin erottaa toisistaan ”oleminen” ja ”pitäminen” sekä niitä vastaten aistimellisuus ja ymmärtäminen yhtäältä sekä järki toisaalta mahdollisimman selvästi, ja vasta tämän jälkeen pohtia erilaisia niiden välisiä teoreettisia ja käytännöllisiä yhteyksiä sekä siirtymiä. McDowell puolestaan kirjoittaa:

”The crucial contrast here is between the internal organization of the space of reasons and the internal organization of nature, on a conception that modern natural science invites us to hold. This contrast echoes the Kantian contrast between the realm of freedom and the realm of nature” (s. 71, alaviite 2).

Koska McDowell ajattelee ymmärryksen muodostavan sen ”perusteiden avaruuden”, jota käytämme muodostaessamme tietoa luonnosta, hän itse asiassa torjuu tässä Kantille keskeisen erottelun ymmärryksen ja järjen välillä.

Samasta ymmärryksen ja järjen McDowell tulee myös esittäneeksi hyvin erilaisen tulkinnan vapaudesta kuin Kant. Kun Kantille ymmärrys skematsoi intuition tarjoamaa materiaalia pääasiassa täysin automaattisesti, McDowell kirjoittaa ymmärryksestä, että sen ”conceptual capacities are capacities whose exercise in the domain of responsible freedom” (s. 12). Vastaavasti kun Kantille vapaus ja vastuullisuus ovat järjen sekä sen reflektiivisten ja spontaanisten kykyjen asioita, nämä kyvyt Strawsonille ja McDowellille ovat lähinnä tyhjiä metafyyysisiä konstruktioita.

Koska Kantin järkeä vastaava mielenkyky itse asiassa puuttuu McDowellin rakennelmasta, ymmärrys saa siinä tehtäviä, joita ei ole helppo sovittaa yhteen. Yhtäältä ymmärrys muodostaa ”perusteiden avaruuden”, joka kuuluu kokemukselliseen tietämiseen. Ymmärrys käsittelee kokemuksellista kuvaa maailmasta. Toisaalta ymmärrys on McDowellille kyky, joka mahdollistaa maailman kokemuksen merkityksellisenä: ”our capacity to recognise and bring into being the kind of intelligibility proper to meaning” (s. 79). Muodostaessaan perusteiden avaruutta ymmärrys on ”the structure in which we place things when we find





meaning in them" (s. 88); se on "the rational structure within which meaning comes into view" (s. 92).

McDowellin mukaan ymmärryksen paradigmaattinen kohde tässä on "a text or an utterance or some other kind of action" (s. 72). Nämä ymmärryksen rooli liittyy McDowellin ajatuksiin toisesta luonnosta, sivistyksestä sekä kielen ensijaisista funktioista, joita kehitellessään hän tukeutuu Gadamerin hermeneutiikkaan.

Kantin näkökulmasta McDowell liittää ymmärryksen käsitteeseen keskenään yhteen sopimattomia asioita. Yhtäältä ymmärrys järjestää tiedollista kokemusta ensimmäisestä luonnosta käsitteellisesti, toisaalta se tekee maailmaa merkitykselliseksi toisessa luonnossa. Kantin dualistisessa järjestelmässä nämä tehtävät ovat niin erilaisia ja niiden täytyy kuulua eri mielen kyvyille sekä elämän alueille, kun taas McDowell näkee niiden kuuluvan yhteen ja samaan mielen suhteeseen maailmaan. Mutta jos heidän näkemyksensä ymmärryksestä ovat näin erilaiset, voidaan kysyä, onko McDowellin mahdollista kiinnittyä Kantin tapaan kytkeä reseptiivisyys ja spontaanisuus kokemuksessa. Heidän kokemuksen analyysijään koskeva lähempi vertaileva tarkastelu osoittaisi nähdäkseni, että McDowell on tässä paljon kauempana Kantista kuin mitä antaa ymmärtää.

## VIITTEET

1. Tekstissä olevat sivunumerot viittaavat McDowellin teokseen *Mind and World*. Harvard University Press, Cambridge, London 1996. Olen jättänyt lainaukset alkukielisiksi, koska luullakseni jokainen lukija ymmärtää englantia ja saa siten täsmällisemmän kuvan McDowellin ajattelusta, joka on olennaisesti sidoksissa hänen kieleensä.
2. *Kritik der reinen Vernunft*, B75.
3. Methuen. London 1966.
4. ks. erit. *Kritik der reinen Vernunft* A381-405
5. ks. erit. Graham Bird, McDowell's Kant: *Mind and World*. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*. Vol. 33, Summer 1996, s. 1-20; Michael Friedman, Exorcising the philosophical tradition: Comments on John McDowell's *Mind and World*. *The Philosophical Review*, Vol. 105, Oct. 1996, s. 438-467.
6. Kirjan ilmestymisen jälkeen McDowell on koettanut täsmentää suhdettaan transsendentaalifilosofiaan ja Kantiin. Ks. erit. *Précis on Mind and World*, *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LVIII, No. 2, June 1998, s. 365-367.
7. Ks. esim. *Kritik der reinen Vernunft* A ix-x.
8. McDowell on omissa etiikkaa käsittelevissä teksteissään lähellä Aristotelesta. Ks. hänen esseekokoelmansa *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press, Cambridge, London 1998 ensimmäinen osasto.
9. Bird, *ema*.
10. Ks. esim. *Kritik der reinen Vernunft*, B140.
11. Ks. erit. *Kritik der reinen Vernunft* B350-398.
12. Bird 1996, s. 10.
13. Friedman, *ema.*, argumentoi, että joutuessaan näin luopumaan Kantin tekemästä selkeästä erosta aistillisen intuition ja ymmärryksen välillä McDowell ajautuu lähemmäs koherentismia ja common sense -idealismia kuin luuleekaani.
14. Ks. erit. *Kritik der reinen Vernunft* B295-315.
15. Vrt. Friedman, *ema*.
16. Suom. Heikki Kirjavainen. Helsingin yliopiston Systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja 14, 1998, s. 67-68.