

RICHARD RORTY

Syystäkin kadonnut maailma

Ajatus vaihtoehtoisista käsitteellisistä viitekehysistä on ollut Hegelin ajoista lähtien kulttuurin arkipäivää. Hegelin historismi sai meidät tajuamaan, kuinka ajattelun ja yhteiskunnan kehityksessä saattaa nousta esiin aidosti uusia asioita. Jälkiviisaasti voimme nähdä, että Kant teki mahdolliseksi tällaisen historistisen käsityksen ajattelusta ja moraalista, vaikka hän ei todellakaan kuulunut filosofian historisteihin. Kant nimittäin täydellisti ja kodifioi kaksi välttämätöntä erottelua, joiden ansiosta ajatus 'vaihtoehtoisesta käsitteellisestä viitekehystä' saattoi kehittyä – spontaanisuuden ja reseptiivisyyden sekä välttämättömän ja kontingentin totuuden erottelut.

Kantin jälkeen on lähes mahdotonta olla ajattelematta, että mieli on jakaantunut aktiiviseen ja passiiviseen kykyyn, joista ensimmäinen käyttää käsitteitä "tulkitakseen", mitä "maailma" tuputtaa jälkimmäiselle. Niin ikään on vaikea olla erottelematta niitä käsitteitä, joita ilman mieli tuskin kykenisi tulemaan toimeen, niistä, joita se voi käyttää tai olla käyttämättä – ja juuri ensin mainittuja käsitteitä koskevia totuuksia ajattelemme "välttämättöminä" sanan asianmukaisimmassa ja paradigmaattisimmassa merkityksessä. Mutta heti, kun alamme keskittyä tällaisen kuvaan mielestä, tulemme Hegelin tapaan ajatelleeksi, että ehkä nuo tuiki tärkeät *a priori* käsitteet, jotka määrittävät, millainen meidän kokemuksestamme tai moraalistamme tulee, saattaisivat olla erilaisia. Emme tietenkään kykene kuvittelemaan, millainen *niin* erilainen kokemus tai käytäntö olisi, mutta voimme abstraktisti olettaa, että kulta-ajan ihmiset tai onnellisten saarten asukkaat tai mielenvikaiset

saattaisivat muovata yhteiset intuitiomme aivan erimuotoisiksi ja voisivat täten olla tietoisia erilaisesta 'maailmasta'.

Erilaiset hyökkäykset havaitun ja teoreettisen vastakainasettelua vastaan (esim. Kuhn, Feyerabend ja Sellars) ovat viime aikoina saaneet monet arvostamaan Kantin näkemystä, jonka mukaan käsitteiden muuttuminen tarkoittaisi kokemusten muuttumista, 'fenomenaalisen maailman' muuttumista. Tämän korostaminen saa kuitenkin epäilemään spontaanisuuden ja reseptiivisyyden tuttua erottelua. Erilaisten käsitteellisten skeemojen mahdollisuus korostaa sitä, ettei kantilainen syntetisoimaton intuitio voi vaikuttaa siihen, miten se on syntetisoitu. Tai korkeintaan sellaista vaikutusta on kuvattava niin, että se on tavallaan yhtä lailla suhteessa valittuun käsitteelliseen skeemaan kuin kuvaukseemme kaikesta muusta. Sikäli kuin kantilainen intuitio voidaan ilmaista, se on vain havaintoarvostelma, eikä se niin ollen ole *pelkästään* "intuitiivinen". Sikäli kuin sitä ei voi ilmaista, sillä ei voi

olla selittävää funktiota. Tämä dilemma – joka rinnastuu hegeliläisten nostamaan oliota itsessään koskevaan – herättää epäilyksiä 'reseptiivisyyden' kyvyn ajatuksesta. Vaikuttaisi tarpeettomalta postuloida välittäjää aistielinten saamalle fysikaaliselle ärsykeryöpylle sekä täysin kehittyneelle tietoiselle arvostelmalle, jonka asianmukaisesti ohjelmoitu organismi muodostaa sen pohjalta. Täten ei ole tarvetta jakaa organismeja yhtäältä reseptiiviseksi vahatauluksi ja toisaalta luonnon siihen painaman "aktiiviseksi" tulkitsijaksi. Niinpä Kantin näkemys, jonka mukaan erilaiset *a priori* -käsitteet, jos moisia olioita voisi olla olemassa, tuottaisivat erilaisen fenomenalisen maailman, korvautuu joko suoraviivaisella mutta paradoksaalisella väitteellä, jonka mukaan erilaiset käsitteet antavat meille erilaisia maailmoja, tai sitten ylipäänsä luovutaan koko "käsitteellisen viitekehyksen" ajatuksesta. Heti kun kantilaisista 'intuitioista' luovutaan, 'fenomenaliseen' ei kyetä enää antamaan mieltä. Oletus, jonka mukaan käsitteemme muokkaavat neutraalia materiaalia, ei nimittäin ole enää mielekäs, kun mitään tällaista materiaalia ei ole enää tarjolla. Itse fysikaaliset ärsykkeet eivät ole hyödyllinen vaihtoehto, sillä kekseliään mielen ärsykkeiden ennustamiseksi ja kontrolloimiseksi luomien oletusten [*posit*] ja ärsykkeiden itsensä vastakkainasettelu ei voi olla sen enempiä kuin vastakkainasettelu ilmaistavissa olevan maailman ja sen ei-ilmaistavan syyn välillä.¹

Ajatus *vaihtoehtoisista* käsitteellisistä viitekehysistä kylvää siis epäilyksen siemenen ja siten oman tuhonsa siemenen, kun epäily perustavaa 'käsitteellisen viitekehys' käsitettä kohtaan herää. Sillä heti kun reseptiivisyyskyky sekä yleisemmin ajatus neutraalista materiaalista muuttuu epäilyttäväksi, epäily laajenee helposti ajatukseen käsitteellisestä ajattelusta "muokkaavana" ja siten ajatukseen maailmanhengestä liikkumassa yhdenlaisesta *a priori* käsitejoukosta seuraavaan.

Mutta annettu-tulkinta-erottelua vastaan suuntautuneiden hyökkäysten luomat epäilykset hegeliläisestä kuvasta ovat hämääriä ja suurpiirteisiä verrattuna niihin, jotka juontuvat välttämätön-kontingenti-erottelua vastaan suuntautuneista hyökkäyksistä. Quinen ehdotus, jonka mukaan erottelu *a priori*in ja empiiriseen totuuteen on vain suhteellisen vaikeasti ja helposti hylättävän ero, tuo mukanaan ajatuksen, ettei merkitystä ja tosiseikkoja koskevien kysymysten välille voi vetää selkeää rajaa. Tämä puolestaan jättää (kuten Quine on huomauttanut kritisoidessaan Carnapia) meidät vailla vaihtoehtoisia 'teorioita' koskevien kysymysten ja vaihtoehtoisia 'viitekehys' koskevien kysymysten erottelua.² Filosofinen käsitys 'merkityksestä', jota vastaan Quine protestoi, on, kuten hän sanoo, viimeisin versio "idean ideasta" – filosofisesta traditiosta, jonka yksi inkarnaatio oli kantilainen ajatus 'käsitteestä'. Samoin ajatus valinnasta 'merkityspostulaattien' välillä on viimeisin versio ajatuksesta valita vaihtoehtoisten käsitteellisten viitekehysten välillä. Heti kun välttämättömyys samastetaan analyttiseen ja analyttisyys eksplikoidaan merkityksen avulla, hyökkäys Harmanin nimeämää 'merkityksen' "filosofista" merkitystä kohtaan muuttuu hyökkäykseksi

kaikkia sellaisia "käsitteellisen viitekehys" ajatuksia vastaan, jotka olettavat, että tällaisen näkemyksen ja "empiirisen teorian" näkemyksen välillä vallitsee laadullinen ero.³

Toistaiseksi olemme nähneet t, kuinka sekä annettuuden että analyttisyyden kritiikit purkavat kantilaista ajatusta 'käsitteellisestä viitekehys' – "käsitteet välttämättöminä kokemuksen konstituutiolle, vastakohtana käsitteille, joiden sovellus on välttämätöntä kokemuksen kontrolloinniksi ja ennustamiseksi". Olen pitkään väittänyt, että ilman ajatuksia 'annetusta' ja '*a priori*ista' ei voi olla ajatusta 'kokemuksen konstituutiosta'. Täten ei voi olla ajatusta vaihtoehtoisista kokemuksista tai vaihtoehtoisista maailmoista, jotka konstituotaisiin omaksumalla uusia *a priori* -käsitteitä. Mutta 'vaihtoehtoisen käsitteellisen viitekehys' ajatusta voidaan kritisoida yksinkertaisemmalla ja suuremmalla vastaväitteellä, ja siirryn nyt käsittelemään sitä. Davidson ja Stroud ovat esittäneet tämän vastaväitteen viime aikoina liittäen sen Quinen epämääräisyysteesiin⁴. Argumentti on verifikationistinen ja perustuu siihen, että omastamme eroavaa käsitteellistä viitekehystä käyttävät henkilöt ovat tunnistamattomia (tai toisin sanoen, mikä tahansa on tunnistamaton *kielenä*, jos sitä ei voida kääntää englanniksi). Quinen "konventionalistisia" merkityskäsityksiä vastaan kohdistuneen hyökkäyksen ja tämän verifikationistisen argumentin oletettu kytkös on seuraava: jos 'merkitystä' ajateltaisiin ulkomaalaisten ihmisten puhetaipumusten selvittämisenä eikä mentaalina olemuksina (ideat, käsitteet, ajattelun kiderakenteen möhkäleet), ei kyettäisi erottamaan selkeästi toisistaan ulkomaalaisten tapaa käyttää sanoja, joiden merkitys poikkeaa kaikista oman kieleemme sanoista, ja sitä, että heillä on useita vääriä uskomuksia. Me voimme, ja meidän on pakko, vertailla kömpelöitä käännoiksi ja olettamiamme toisten eriskummallisia uskomuksia, ja *vice versa*. Mutta emme koskaan saavuta rajatapausta, jossa meidän täytyy pitää kaikkia tai useimpia ulkomaalaisen uskomuksia väärinä, koska sovellamme käännoiskeemaa, jonka rinnastaa kaikki tai useimmat hänen käyttämistään sanoista merkitykseltään englannin sanoihin. Emme saavuta tätä tapausta (näin davidsonilainen argumentti etenee), koska tällainen käännoiskeema voi ainoastaan osoittaa, ettemme ole kyenneet löytämään käännoista laisinkaan.

Mutta (jatkaaksemme Davidsonin argumenttia hieman) jos emme koskaan kykenisi löytämään käännoista, miksi meidän pitäisi olettaa, että olisimme ylipäätään kohdanneet kielen käyttäjiä? On tietenkin mahdollista kuvitella humanoidimuotoisia organismeja päästelemässä erilaisia ääniä toisilleen mitä vaihtelevammissa tilanteissa, ja äänien hyvin erilaisia vaikutuksia keskustelukumppaneiden käyttäytymiseen. Mutta oletetaan, että toistuvat yritykset suhteuttaa näitä ääniä systemaattisesti organismien ympäristöön ja käyttäytymiseen epäonnistuvat. Mitä pitäisi todeta? Yksi ehdotus voisi olla, että tunnustelemissa käännoiskeemoissamme käyttämässämme analyttisissä hypoteeseissa sovelletaan käsitteitä, joita emme jaa alkuaikojen kanssa – koska alkuaikojen

”paloittelevat maailman” eri tavalla, heillä on erilaisia ’kvaliteettiavaruuksia’ tai jotain sen sorttista. Mutta miten voisimme erottaa tämän ehdotuksen mahdollisuudesta, jonka mukaan organismien äänet ovat *vain* ääniä? Heti kun kuvittemme erilaisia tapoja paloitella maailmaa, mikään ei estä meitä määrittämästä ”kääntymättömäksi kieleksi” *mitä tahansa*, joka päästää monenlaisia signaaleja. Tämä verifikationistinen argumentti päättyy kuitenkin siihen, että tämänasteinen avoimuus osoittaa, että oletettu ajatus kääntymättömästä kielestä on yhtä mielikuvituksellinen kuin ajatus näkymättömästä väristä.

On tärkeätä huomata, että quinelaiset argumentit analyttisyyttä vastaan ja käännöksen epämääräisyyden puolesta eivät ole välttämättömiä tälle argumentille. Argumentti seisoo omin jaloin – Quinen ainoa tuki sille on halveksua mahdollisuutta, että ”merkitys” voisi tarkoittaa jotain enemmän kuin se, mitä saadaan määriteltyä kontekstuaalisesti ennustettaessa ulkomaalaisen käyttäytymistä. Ei tarvitse kuin omaksua tämä kanta merkitykseen todetakseen seuraavan ajatuksen epäjohtonmukaiseksi: ”ihmiset, jotka puhuvat kieltämme mutta eivät usko mihinkään samaan kuin me”.⁵ Jotta argumentin voisi osoittaa epäjohtonmukaiseksi – jotta sen voisi täydentää – olisi kuitenkin osoitettava yksityiskohtaisesti, ettei mikään määrä ulkomaalaisen ei-lingvistististä käyttäytymistä riittäisi takaamaan käännöstä, joka tekisi kaikista tai useimmista hänen uskomuksistaan epätosia⁶. Muukalaisen tapa käsitellä puita päästäessään tiettyjä ääniä saattaisi esimerkiksi osoittaa, että jotkut hänen ilmauksistaan tulisi kääntää ”nämä eivät ole puita” ja niin edelleen, ja tämä pätee kaikkeen muuhunkin, jonka kanssa hän on tekemisissä. Jotkut hänen ilmauksistaan saatettaisiin kääntää: ”en ole henkilö”, ”nämä eivät ole sanoja”, ”ei pidä koskaan käyttää *modus ponensia*, jos haluaa päteviä argumentteja” ja ”vaikka ajattelisin, mitä en tee, se ei osoita, että olen olemassa”. Saattaisimme varmistaa nämä käännökset osoittamalla hänen ei-lingvististen tapojensa käsitellä itseään ja muita paljastavan, että hänellä todellakin on tällaisia paradoksaalisia uskomuksia. Käytännössä ainoa tapa osoittaa, ettei ehdotus ei toimi, olisi kertoa tämän hypoteettisen ulkomaalaisen koko elämäntarina. Mahdollisesti voitaisiin kertoa tarina, joka osoittaisi epätosien uskomusten olevan johdonmukaisia suhteessa sekä toisiinsa että hänen toimiinsa, tai mahdollisesti ei voitaisi. Davidsonin ja Stroudin voisi osoittaa olevan oikeassa osoittaessaan, että tuollaista tarinaa ei todellakaan voisi kertoa.

Argumentti kieltää vaihtoehtoisten käsitteellisten viitekehysten mahdollisuuden. Sen pätevyden toteamiseen ei nähdäkseen ole lyhyempää keinoa kuin käydä läpi vastaavanlaiset mahdolliset tarinat. Sitovan johtopäätöksen puute [*inconclusiveness*] yhdistää kuitenkin tämän argumentin kaikkiin kiinnostaviin verifikationistisiin antiskeptisiin argumentteihin. Se noudattaa seuraavaa muotoa: (1) skeptikko esittää, että omille uskomuksillemme (esimerkiksi toisia mieliä, pöytiä ja tuoleja koskevia, tai sitä, miten kääntää ranskaa) on elinkelpoisia vaihtoehtoja, joiden valitettavasti ei voi koskaan tietää

pitävän paikkansa, mutta jotka oikeuttavat arvostelmasta pidättäytymisen; (2) antiskeptikon mukaan jo käytettyjen termien merkitys osoittaa, että oletetut vaihtoehdot ovat epäilyttäviä, eikä niitä voida edes periaatteessa todentaa, joten ne eivät ole järkeenkäyviä vaihtoehtoja laisinkaan; (3) skeptikko tiuskaisee, että verifikationismi sekoittaa *ordo essendin ordo cognoscendin*, ja joku vaihtoehto voi hyvinkin olla tosi, vaikka sitä ei saataisi koskaan tietää; (4) antiskeptikko vastaa, että asiasta on turha väitellä ennen kuin skeptikko kuvaa oletetun vaihtoehdon yksityiskohtaisesti, ja vihjaisee, ettei sitä voi tehdä; (5) vastakkainasettelu taantuu kiistaksi otaksuttavasta todistustaakasta. Skeptikko väittää, ettei hänen tehtävänsä ole rakentaa koherenttia tarinaa oletetun vaihtoehdon ympärille. Sen sijaan antiskeptikon tehtävä on osoittaa, että tätä ei voi tehdä *a priori*. Käsiteltävässä tapauksessa skeptikko on ’vaihtoehtoisten käsitteellisten viitekehysten’ kannattaja, joka laajentaa skepsiksensä globaaliksi ehdottaen, että koko uskomusjärjestelmämme saattaisi hajota jättämättä jäljelle edes raunioita. Se korvautuisi kokonaisuella mutta täysin erilaisella vaihtoehdolla. Davidsonilainen antiskeptikko taas tiedustelee, miten mitään käyttäytymismallia voitaisiin pitää evidenssinä tällaisesta vaihtoehdosta. Skeptikko vastaa, että ehkä näin *ei koskaan* kyettäisi tekemään, mutta tämä ainoastaan osoittaa, miten täydellinen egosentrinen ahdistus onkaan. Ja sitä rataa.⁷

Mutta tässä tapauksessa (toisin kuin rajallisessa skeptisismissä, joka koskee esimerkiksi ”tuskan” tai ”punaisen” mahdollisesti eri merkitystä minulle ja sinulle) skeptikon globaali lähestymistapa antaa hänelle merkittävän dialektisen edun. Hän voi nimittäin luonnostella, miten hänen ehdottamansa vaihtoehto saattaisi toteutua, eikä hän jää jumiin erimielisyyteen siitä, miten konkreettisia kokeellisia tuloksia tulisi tulkita. Hän voi vain viitata tavanomaiseen tieteelliseen ja kulttuuriseen edistykseen ja ekstrapoloida jopa yli science fictionin rajojen. Hän kehottaa pohtimaan seuraavaa näkemystä ihmisen historiasta ja tulevaisuuden näkymistä. Näkemyksemme materiaasta ja liikkeestä, ihmisen hyvästä elämästä ja monesta muusta asiasta ovat muuttuneet hienovaraisilla ja monimutkaisilla tavoilla sitten muinaisten kreikkalaisten. Monia Neurathin laivan lankkuja on revitty irti ja nautattu uuteen paikkaan. Koska kuitenkin (1) voimme kuvailla, miksi jokainen tuollainen muutos oli ”rationaalinen”, ja lisäksi (2) *paljon suurempi osa* uskomusistamme on muinaisten kreikkalaisten kanssa yhteisiä (esimerkiksi uskomuksemme, että ohra on parempaa kuin nokkoset ja vapaus parempaa kuin orjuus, että punainen on väri, ja että salamointi usein edeltää ukkosen jyrinää) kuin eroavia, meidän ei vielä pitäisi puhua ’vaihtoehtoisesta käsitteellisestä viitekehystä’. Mutta silti joudumme myöntämään, että jopa suhteellisen vähäiset laivan korjaukset viimeisen kahden tuhannen vuoden aikana tekevät vaikeaksi tietää, *kuinka* kääntää joitain kreikan lauseita, ja *kuinka* selittää tapahtuneiden muutoksien ”rationaalisuus”. Myös ymmärryksessämme kreikkalaisten kanssa oletetusti ”jakamistamme” puheen-



aiheista on tapahtunut monenlaisia muutoksia (jotka johtuvat esimerkiksi uusista nokkoslajeista, orjuuden uusista muodoista, uusista tavoista tuottaa värihavaintoja, ja uusista ukkosen äänen ja salaman näkymisen selityksistä), mikä saa meidät hieman epäilemään väitettä jaetuista uskomuksista. Muutokset luovat tunteen, että jälleen pikemminkin pakotamme historian näkemyksemme mukaiseksi kuin kuvailemme historiaa. Kuvitelkaamme nyt itsemme tulevaisuuden galaksiseen sivilisaatioon, jossa voimme olettaa siirtäneemme ja muokanneemme 10^{50} laivamme lankkua, siinä kun nykyään Aristoteleesta lähtien olemme onnistuneet siirtämään vain noin 10^{20} . Oletus, että kykenisimme tulkitsemaan nämä muutokset yhteisissä asioissa tapahtuvina rationaalisina kannanmuutoksien sarjana, on silloin hieman väkiväinen. Myös pelko siitä, etteivät edes kaikkein empaattisimmat galaktiset tietehistorioitsijat ”todella ymmärtäisi meitä”, on melko aiheellinen. Skeptikkomme siis päätelee, että Davidsonin ja Stroudin näkemys, jonka mukaan galaktisen sivilisaation uskomuksien yksityiskohtainen kuvaus tekisi niistä vain vaihtoehtoisia teorioita yhteisessä viitekehässä, ei ole riittävä. Vaikka näkemys hyväksyttäisiin, on silti selvästi rationaalista olettaa, että on syntynyt uutta, jota ei voida kommunikoida eikä kuvata, vaikkakaan, *ex hypothesi*, emme pysty sen enempää kirjoittamaan kuin lukemaan tieteiskirjallista tarinaa, joka kuvailisi galaktista sivilisaatiota. Tässä siis on tapaus, jossa ero *ordo cognoscendin* ja *ordo essendin* välillä on todellinen, ja johon mikään verifikationistinen argumentti ei päde.

Kohtaamaamme antinomiaa tehostaaksemme sovitetaan tässä yhteydessä olion persoonuuden välttämättömäksi ehdoksi, että sillä on tai on joskus ollut potentiaalinen kyky artikuloida uskomuksia ja haluja, joita laadultaan ja kompleksisuudeltaan voi verrata omiimme. Täsmennyksiä tarvitaan, jotta alaikäiset ja mielenvikaiset mahtuisivat joukkoon, mutta koirat ja yksinkertaisemman tyyppiset robotit jäisivät ulkopuolelle. Täsmennykset johtavat kuitenkin hankaluuksiin tapauksissa, joissa ei ole selvää, opetetaanko persoonaa kehittämällä hänen piileviä potentiaalejaan (kuten opettamalla lapselle kieltä) vai muutetaanko oliota persoonaksi (esimerkiksi kiinnittämällä lisämuistiyksiköitä robottiin). Sivuutetaan tämä vaikeus toistaiseksi ja oletetaan vain, että tämän muotoilun ansiosta persoonaksi tulkitseminen kulkee käsi kädessä sen kanssa, että oliolla nähdään olevan kieli, uskomuksia ja haluja. Jos Davidson siis on oikeassa, persoonaksi lasketaan silloin, kun persoonalle oletetaan samalla useimmiten *oikeat* uskomukset ja useimmiten *asianmukaiset* halut. Tämä tarkoittaa, ettei meillä koskaan tule olemaan evidenssiä sellaisista persoonista, jotka puhuvat periaatteessakin englanniksi kääntymättömiä kieliä tai joilla on uskomuksia, joista kaikkia tai useimpia ei voi sovittaa omiimme.

Mutta tästä huolimatta voimme ekstrapoloida summittaisen tarinan siitä, miten tällaiset persoonat ovat syntyneet. Näyttää siis siltä, että maailma voi loppujen lopuksi olla tulvillaan persoonia, joita emme voisi ikinä tunnistaa sellaisiksi. Ymmärrämme nyt, että luoksemme

saapuneen galaktisen aikamatkaajan olisi lopulta pakko hylätä alkuperäinen oletuksensa, että me olemme persoonia, kun hän ei onnistuisi yhdistämään lausahduksiaan ympäristöömme millään sellaisella tavalla, jonka avulla hän voisi laatia englanti–galaktiska-sanakirjan. Samankaltainen löydös tekisi myös tyhjäksi meidän alkuolettamuksemme, jonka mukaan galaktinen lähettiläs olisi persoona. Kuinka surullista, että kaksi kulttuurua, joilla olisi niin paljon tarjottavaa toisilleen, eivät kykenisi tunnistamaan toistensa olemassaoloa!

Miten pateettista ajatellakaan, että aikamatkustajamme neanderthalilaisten edeltäjäme luokse saataisimme olla samassa asemassa heihin kuin galaktiset meihin! Aikaisemmin mainituista syistä tilanne on kuitenkin paljon pahempi. Voimme nähdä, että *nykyinen* maailmamme voi aivan hyvin olla täynnä tunnistamattomia persoonia. Miksi meidän pitäisi jättää huomioimatta se mahdollisuus, että kaikilla puilla ja lepakoilla ja perhosilla ja tähdillä on omat, erilaiset kääntymättömät kielensä, joilla ne ahkerasti ilmaisevat uskomuksiaan ja halujaan toisilleen? Koska niiden elimet ovat sopivat vastaanottamaan niinkin erilaisia ärsykeitä sekä vastaamaan niinkin erilaisilla tavoilla, on tuskin yllättävää, ettei niiden kielten syntakseilla ja primitiiveillä predikaateilla ole yhteyttä omiimme.

Jälkimmäisen mahdollisuuden huomioon ottaminen saattaa vihjata, että jotain on mennyt pieleen. Ehkä ekstrapolaation mahdollisuutta ei olisi pitänyt myöntää niin auliisti. Ehkä oli hätäistä ajatella, että persoonuuden ja artikuloidun uskomuksen oletaminen jollekulle kulkevat käsi kädessä – sillä tiedämmehan varmasti ennalta, etteivät perhoset ole persoonia, ja siksi tiedämme ennalta, ettei niillä ole uskomuksia, joita ne ilmaisisivat. Omasta puolestani en kuitenkaan näe mitään vääriä ehdotuksia ekstrapolaatiossa, enkä ymmärrä, mitä ”tiedetään ennalta, ettei ole persoona” saattaisi tarkoittaa, kun sitä sovelletaan perhoseen, lukuun ottamatta sitä, ettei perhonen näytä inhimilliseltä. Ei ole kuitenkaan erityistä syytä ajatella, että myöskään etäiset edeltäjäme tai jälkeläisemme näyttäisivät heti kättelyssä inhimillisiltä. Olkoon käsitys persoonasta miten monimutkainen ja kriteereiltään moninainen tahansa, en kuitenkaan usko, että sitä voi irrottaa kohteelle oletetusta monimutkaisesta toisiinsa lomittuneista uskomusten ja halujen joukosta, enkä että jälkimmäistä ajatusta voisi erottaa kääntyvän puheen mahdollisuudesta. Mielestäni perhosten rajaaminen ulos tarkoittaa siis galaktisten ja neanderthalilaisten rajaamista ulos, ja ekstrapoloinnin salliminen jälkimmäisiin tarkoittaa sen mahdollisuuden hyväksymistä, että samoja uskomuksia ja haluja, joita galaktisilla jälkeläisillämme tulee olemaan, on nyt jopa perhosilla. Voimme pitää tiukasti kiinni kannastamme ja todeta, että termit kuten ”persoona”, ”uskomus”, ”halu” ja ”kieli” ovat lopulta yhtä kontekstisidonnaisia [*token-reflexive*] kuin ”tässä”, ja ”nyt” tai ”moraalisesti oikea”, niin että joka kerralla viitataan olennaisesti siihen tilanteeseen, jossa *me* olemme. Tämä jää kuitenkin *ainoaksi* tavaksi rajata galaktinen ulos, ja täten ainoaksi tavaksi rajata perhonen ulos.

”Mongon planeetan asukkaat näyttävät järkyttävän, kun ihmiset kertovat totuuden yhteiskunnallisille vertaisilleen, sekä yllättyvän ja huvittuvan, kun ihmiset pidättyvät kiduttamasta avuttomia kulkijoita.”

Tämä saattaa vaikuttaa hämmentävältä, mutta hämmennys hälvennee hieman, kun tarkastelemme joitakin paralleleleja. Otaksutaan meidän väittävän, ettei patagonialaisilla ole runoutta, aboriginaaleilla astronomiaa, eikä Mongon planeetan asukkailla moraalialia. Otaksutaan myös paikallisten asukkaiden joka tapauksessa vastustavan meidän nurkkakuntaista näkemystämme ja selittävän, että heidän runouden, astronomian tai moraalilajinsa on *erilainen*, kuten asia saattaisi ollakin. Patagonialaiselle Homeros, Shelley, Mallarmé tai Dryden ei siis näyttäisi vähimmässäkään määrin runoilijalta. Hän kuitenkin myöntää Miltonin ja Swinburnen muistuttavan etäisesti, yhtä lailla vaikeasti kuvailtavalla tavalla, patagonialaisen runouden paradigmoja. Hänen mielestään nuo paradigmat toteuttavat hänen kulttuurissaan selvästi samantaisia rooleja kuin meidän runoilijamme omassaan, vaikkakaan eivät kaikkia. Aboriginaali ei tiedä mitään päiväntasauksista tai päivänseisauksista, mutta hän erottaa planeetat tähdistä. Hän kuitenkin käyttää samaa sanaa viitatessaan planeettoihin, meteoreihin, komeettoihin ja aurinkoon. Tarinat, joita hän kertoo näiden kappaleiden liikkeistä, ovat sidoksissa monimutkaisiin tarinajoukkoihin jumalallisesta kaitselmuksesta ja sairauksien parannuskeinoista, kun taas tarinat tähdistä liittyvät yksinomaan seksiin. Mongon planeetan asukkaat näyttävät järkyttävän, kun ihmiset kertovat totuuden yhteiskunnallisille vertaisilleen, sekä yllättyvän ja huvittuvan, kun ihmiset pidättyvät kiduttamasta avuttomia kulkijoita. Heillä ei näytä olevan laisinkaan seksiä koskevia tabuja, mutta hyvin monia ruokaa koskevia. Heidän sosiaalisia organisaatioitaan näytetään pidettävän koossa puoliksi jonkinlaisilla arpajaisilla, puoliksi ra’alla voimalla.

Mongon asukkaat kuitenkin tunnustavat joutuvansa kuohuksiin Maan asukkaiden kykenemättömyydestä kärsittävä moraalista näkökulmaa, sekä ilmeisestä tavastamme sekoittaa moraalisuus etikettiin ja keinoihin turvata sosiaalinen järjestys.

Näissä tapauksissa käsiteltyyn kysymykseen ”Onko runous (tai astronomia tai moraalialia) *eri tyyppistä* vai eikö heillä yksinkertaisesti ole sitä *lainkaan*?” ei selvästi ole kovin tärkeää vastata. Ehdotan, että niin ikään kysymys ”Ovatko galaktiset tai perhoset erityyppisiä persoonia kuin me vai eivät persoonia laisinkaan?” ei ole kovin tärkeä. Jokaisessa kolmessa mainitussa tapauksessa argumenttia voidaan laajentaa äärettömästi tivaamalla enemmän yksityiskohtia. Globaalissa tapauksessa, jossa *ex hypothesi* mikään käännöskeema ei toimi, me emme voi tehdä näin. Kuitenkin globaalissa tapauksessa (onko uskomuksia *tout court*), aivan kuten yksittäisissäkin tapauksissa astronomiaa tai oikeaa ja väärää koskevista uskomuksista, pohditaan vain parasta tapaa ennustaa ja kontrolloida mainittuja olioita ja ylipäänsä tulla toimeen niiden kanssa. Pyrkivämmä ratkomaan näitä ongelmia törmäämmä samanlaisiin vaikeisiin kysymyksiin, joihin viittasin edellä – nuo kysymykset nousevat esille, kun ollaan tekemisissä sikiöiden, esikielellisten lasten, tietokoneiden ja mielipuolten kanssa. Onko heillä kansalaisoikeuksia? Täytyykö meidän oikeuttaa toimintaamme heille? Ajattelevatko ja toimivatko he vaistomaisesti? Onko heillä uskomuksia vai reagoivatko he vain ärsykeisiin? Antavatko he sanalle merkityksen, vai päästävätkö he vain ääniä sopivissa tilanteissa? Uskoakseni harva filosofi uskoo enää, että keinot vastata näihin kysymyksiin on rakennettu ’kieleemme’, ja ne vain odot-

”Realistisen tosiuskovaisen käsitys maailmasta on paremminkin pakkomielle kuin intuitio.”

tavat löytymistään ’käsitteellisestä analysissä’. Mutta jos mekään emme enää usko näin, ehkä esimerkiksi globaalissa tapauksessa on tyydyttävä siihen, että kysymys ”Mahtaako olla olemassa omalle käsitteelliselle viitekehysellemme vaihtoehtoisia kehyksiä, joita käyttäviä persoonia emme kuitenkaan voisi koskaan tunnistaa persooniksi?” on samassa asemassa. Uskon, että emme koskaan kykene hahmottelemaan yleisiä tapoja vastata seuraavanlaisiin kysymyksiin: ”Onko tuo omastamme rajusti poikkeava käsitteellinen viitekehys, vai onko erehdys pitää sitä lainkaan kielenä?” tai ”Voidaanko sitä, jolla on täysin erilaiset elimet, reaktiot [*responses*] ja uskomukset, ja jonka kanssa ei milloinkaan voida kommunikoida, pitää persoonana, vai onko se vain monimutkaisesti käytäytyvä olio?”

Davidsonin ja Stroudin argumentin ja toisaalta skeptikon ekstrapolaation luomaan antinomiaan voin tarjota vain tällaisen ”en piittaa” -johtopäätöksen. Ei pidä kuitenkaan ajatella, että tämä vähättelee Davidsonin ja Stroudin sanoman tärkeyttä. Päinvastoin luulen, että nähtyämme antinomian lävitse ja huomattuamme, miten olennainen alkuperäinen argumentti, joka liittyy tapamme käyttää ’persoonan’ käsitettä, on, voimme ymmärtää paremmin koko argumentin tärkeyden. Tämä tärkeys voidaan tuoda esiin (a) tarkastelemalla standardivastaväitettä totuuden koherenssiteorialle (”se irrottaa totuuden maailmasta”) ja (b) palaamalla edeltävään keskusteluun ’käsitteellisen viitekehysten’ kantilaisista juurista.

Tarkastellaan ensin perinteistä vastalauseita totuuden koherenssiteorioille. Sen mukaan totuuden *koetinkivi* on ehdottomasti uskomustemme keskinäinen koherenssi,

mutta totuuden *luonne* on ”vastaavuus todellisuuden kanssa”. Tämän kannan puolesta on ajateltu riittäväksi argumentiksi se, että totuus on yksi siinä missä vaihtoehtoisia yhtenäisen koherentteja uskomusjoukkoja on lukuisia.⁸ Totuuden koherenssiteorioita ja pragmaattisia totuusteorioita puolustavat ovat vastanneet tähän argumenttiin väittämällä, että niin sanottu ”intuitiomme” totuuden yhtenäisyydestä on vain ennako-oletus, jonka mukaan kaikkien havaintoraporttien saavuttua löytyisi vain yksi optimaalinen tapa valikoida niiden sekä kaikkien muiden mahdollisten väittämien kesken siten, että muotoutuisi yksi ideaalisesti sopuuhainen tosien uskomuksien systeemi. Tavanomainen tapa kiistää tämä vastaväite on esittää, että selkeästi tulisi olemaan monia mahdollisia systeemejä, joiden välillä kykenisimme valitsemaan pelkästään esteettisin perustein. Pidemmälle menevä ja syvemältä kumpuava vastaväite on, että *maailma* määrittää totuuden. Aistielimiemme maailmasta suomat satunnaiset pilkahdukset sekä sen jälkeen satunnaisesti meille vakiintuneet predikaatit ja ominaisuuksiltaan meitä miellyttävät teoriat määrittävät ehkä sen, mihin meillä on oikeus uskoa. Mutta kuinka ne voisivat määrittää *totuuden*?⁹

Davidsonin ja Stroudin argumentti tarjoaa yksinkertaisen, joskin aikaa pelaavan vastauksen tälle koherenssiteorian standardivastalauseelle. Koska useimpien uskomuksiemme (vaikka ei minkään yksittäisen uskomuksen) yksinkertaisesti *täytyy* olla totta – sillä mikä voitaisiin laskea evidenssiksi sille, että valtaosa niistä ei olisi? – vaihtoehtoisten käsitteellisten viitekehysten uhkakuva kutistuu mahdollisuuteen, että saattaisi olla useita yhtä hyviä tapoja muunnella hiukan meidän nykyistä us-

komusjoukkoamme, mikäli tavoitteena on suurempi ennustusvoima, viehättävyys, tai mitä halutaankaan. Davidsonin ja Stroudin näkemys muistuttaa meitä muun muassa siitä, kuinka pieni osajoukko uskomuksistamme muuttuukaan, kun fysiikan tai runouden tai moraalin paradigmat muuttuvat – ja saa meidät tajuamaan, kuinka harvat niistä *voisivat* muuttua. Se saa meidät tajuamaan, että koulutettujen eurooppalaisten uskomuksista muuttui 1200-luvulta 1800-luvulle naurettavan pieni osa verrattuna siihen, miten monet säilyivät ennallaan. Siksi tämä argumentti antaa meille luvan sanoa: ”vaihtoehtoisia” koherentteja globaaleja uskomusjoukkoja ei yksinkertaisesti ole olemassa. On täysin totta, että aina tulee olemaan tutkimusalueita, joihin on ”sidottu” vaihtoehtoisia yhteen sopimattomia uskomusjoukkoja. Mutta se, että uskomuksemme ovat aina suurimmaksi osaksi tosia ja niin ollen olemme suurimmaksi osaksi ”kosketuksissa maailmaan”, saa näkemyksen näyttämään filosofisesti harmittomalta. Erityisen turhaksi muuttuu väite siitä, että meidän täytyy elvyttää foundationalistinen epistemologia selvittämään, ”kuinka tieto on mahdollista”, koska totuus on yksi ja siis ’korrespondenssissa’.¹⁰ Me olemme aina automaattisesti ”kosketuksissa maailmaan” (suurimman osan aikaa) riippumatta siitä, kykenemmekö muodostamaan mitään virheettömiä [*incorrigible*] tai perustavia tai muulla lailla etuoikeutettuja tai foundationaalaisia väittämiä.

Tällainen tapa käsitellä väitettä ”*maailma* määrittää sen, mikä on totta” saattaa helposti vaikuttaa huijaukselta. Olen käyttänyt Davidsonin ja Stroudin näkemystä niin, että se näyttää taikurin tavoin korvaavan ”maailman” ajatuksella ”uskomuksiemme kyseenalaistamaton valtaosa”. Se muistuttaa Roycen kaltaisista koherenssteoreetikoista, jotka väittävät, että käsityksemme ’maailmasta’ on vain käsitys ideaalisen laajan tajunnan ideaalisen koherenteista sisällöistä. Samoin se muistuttaa pragmatistien käsityksestä ’karttunut kokemus’ [*funded experience*]¹¹ eli uskomukset, joita juuri tällä hetkellä ei haasteta, koska niissä ei esiinny ongelmia, eikä kukaan ei ole vaivautunut ajattelemaan niille vaihtoehtoja. Kaikissa näissä tapauksissa – Davidson ja Stroud, Royce, Dewey – saattaa hyvinkin vaikuttaa siltä, että kysymystä totuudesta on vain vältely. Väitetään, että käsityksemme maailmasta ei ole käsitys kyseenalaistamattomista uskomuksista tai ideaalisti koherenteista uskomuksista, vaan paremminkin se on kova, itsepintainen, järkähtämätön *être-en-soi*¹², joka pysyy etäisenä, ylhäisen välinpitämättömänä sitä kohtaan syytämällemme huomiolle. Tosi realistinen uskovainen suhtautuu kaikkeen idealismiin ja pragmatismiin samalla epäluulolla, jolla kirkkoisiemme Jumalaan tosiuskovainen suhtautuu esimerkiksi Tillichin puheeseen ”perimmäisestä hoivan kohteesta”.¹³

Paljastan korttini ja totean, että mielestäni realistisen tosiuskovaisen käsitys maailmasta on paremminkin pakkomielle kuin intuitio. Mielestäni Dewey oli myös oikeassa ajatellessaan intuitiomme maailmasta määrittelemässä totuutta olevan vain se intuitio, jonka mukaan meidän täytyy saada uudet uskomuksemme mukau-

tumaan laajaan kokonaisuuteen latteuksia, kyseenalaistamattomia havaintoraportteja ja vastaavia. Tulkitseen siis Davidsonin ja Stroudin argumentin lopputuloksen mielelläni deweylaisittain.

Minulla ei kuitenkaan ole vasta-argumentteja tosiuskovaisen kuvaukselle niin kutsutuista ”intuitioista”. Väitteelle ”vain *maailma* määrittää totuuden” ei voi tehdä muuta kuin osoittaa realistin käyttämän sanan ”maailma” monimerkityksisyys. Näkemystä ei ole syytä kiistää silloin, kun ”maailmaksi” ajatellaan vain se, mitä valtaosan nykyisistä uskomuksistamme oletetaan koskevan, eikä noiden uskomusten uskota olevan kyseenalaisina juuri tietyllä hetkellä. Jos hyväksytään Davidsonin ja Stroudin näkökanta [*position*], ”maailma” on yksinkertaisesti tähdet, ihmiset, pöydät, ruohikot – kaikki nuo oliot, joita kenellekään ei juolahda mieleen kyseenalaistaa, lukuun ottamatta satunnaista ”tieteellistä realismia”. Koska tämän näkemyksen mukaan valtaosan uskomuksistamme on oltava tosia, se takaa olemassaolon valtaosalle olioista, joista me tätä nykyä uskomme puhuvamme. Yksi sanan ”maailma” merkitys – merkitys, jossa tiedämme vallan mainiosti, millainen maailma on (lukuun ottamatta joitain ääritapauksia kuten jumalat, neutriinot ja luonnolliset oikeudet), emmekä voisi olla väärässä siitä puhuessamme – ei ole siten missään ristiriidassa sen näkemyksen kanssa, jonka mukaan maailma määrittää totuuden. ”Määrittäminen” tarkoittaa vain sitä, että uskomuksemme lumen valkoisuudesta on tosi, koska lumi on valkoista, ja että uskomuksemme tähdistä ovat tosia, koska tähdet on aseteltu tietyllä tavalla, ja niin edelleen.

Triviaali merkitys, jossa ”totuus” on ”vastaavuutta todellisuuden kanssa” ja ”riippuu tiedostamme riippumattomasta todellisuudesta”, ei tietenkään riitä realistille.¹⁵ Hän haluaa juuri sen, mitä Davidsonin ja Stroudin argumentti ei hänelle salli – käsityksen maailmasta, joka on *niin* ”riippumaton tiedostamme”, sillä saattaisihan aivan hyvin käydä ilmi, ettei siihen kuulu yhtäkään niistä oliosta, joista aina kuvittelimme puhuvamme. Hän haluaa kulkea vaikkapa lausumasta ”saatamme olla väärässä siitä, mitä tähdet ovat” ajatukseen ”yksikään puhumistamme olioista ei kenties ole laisinkaan sellainen kuin kuvittelemme”. Tällaisen, kuten Kant sitä kutsuisi, ”ehdollistusta” ”ehdollistumattomaan” tapahtuvan projisoinnin vuoksi ei ole ihme, että antinomioita syntyy helposti.

Käsityksen ’maailmasta’, kuten sitä käytetään lausumassa ”erilaiset käsitteelliset skeemat paloittelevat maailman ei tavoin”, täytyy olla käsitys jostain *täydellisen* spesifioimattomasta ja spefioitumattomasta – oliosta itsessään, itse asiassa. Pelikenttä muuttuu heti, kun alamme ajatella ’maailmaa’ atomeina ja tyhjiytenä, tai aistinsisältöinä ja tietoisuutenamme niistä tai tietynlaisiin aistielimiin kohdistettuina ’ärsykkeinä’. Olemme nimittäin siirtyneet selkeästi erilaiseen teoriaan, joka käsittelee sitä, millainen maailma on. Mikäli halutaan kehittää kiistanalainen ja ei-triviaali oppi totuudesta korrespondenssina, toimisi vain täysin hämärä luonnehdinta kuten ”reseptiivisyydemme vaikutteiden syy sekä

spontaanisuuskykymme päämäärä”. ”Totuus” merkityksessä ”totuus erotettuna kaikista teorioista” ja ”maailma” ymmärrettynä ”tällaisen totuuden määrittäjäksi” ovat käsityksiä, jotka on tehty toisilleen (kuten termit ”subjekti” ja ”objekti”, ”annettu” ja ”tietoisuus”). Kumpikaan ei selviydy ilman toista.

Tehdäkseni yhteenvedon näkökannastani: haluan siis väittää, että ”maailma” on joko pelkästään ontto [*vacuous*] käsitys aistien syystä ja intellektin päämäärästä, joita ei voi ilmaista, tai sitten nimitys niille objekteille, jotka tutkimus on toistaiseksi jättänyt rauhaan, siis niille laivan lankuille, joita ei tällä hetkellä siirrellä. Minusta näyttää, että epistemologia on Kantista lähtien sukku-loinut edestakaisin näiden kahden ”maailman” merkityksen välillä, aivan kuten moraalifilosofia on Platonista lähtien sukku-loinut edestakaisin siinä, nimeääkö ”hyvä” tutkimuksen ei-ilmaistavissa olevan lähtökohdan, josta saatetaan päätyä kaikkien nykyisten moraalisten kannottojemme hylkäämiseen, vai ideaalisen koherentin synteesin, joka yhdistää mahdollisimman monta noista kannanotoista. Tämä merkityksen vaihtelu näyttää minusta olennaiselta niiden filosofien katsantokannalle, jotka näkevät ”realismin” tai ”totuuden korrespondenssiteorian” kiistanalaisena tai mielenkiintoisena teesinä.

Hävittääksemme kokonaan ”realistisen” houkutuksen käyttää sanaa ”maailma” ensin mainitussa ontossa merkityksessä meidän pitäisi kerta kaikkiaan karttaa koko sitä filosofisten ajatusten tähtisikermää, joka rohkaisee sanan tätä käyttöä – erityisesti kantilaisia erotteluita, joita käsiteltiin aiemmin. Sillä oletetaanpa, että olisi yksinkertainen teoria mielen silmästä, joka joko onnistuu tai ei onnistu saamaan selkeän käsityksen oliolaatujen luonteista – sen tyyppinen teoria löytyy esimerkiksi jostain Aristoteleen *Toisen analytiikan* osista. Tällöin vaihtoehtoisten käsitejoukkojen ajatuksessa ei olisi selkeää mieltä. *Noûs* ei voi erehtyä. Ainoastaan silloin, kun meillä on jonkinlainen käsitys mielestä jaettuna yhtäältä ’yksinkertaisiin ideoihin’ tai ’passiivisesti saatuihin intuitioihin’ ja toisaalta joukkoon kompleksisia ideoita (joista jotkut viittaavat todellisiin ja toiset vain nominaalisiin olemuksiin), alkavat *joko* totuuden koherenssiteoria *tai* sen standardivastalauseet vaikuttaa uskottavilta. Ainoastaan tällöin on uskottavampaa ajatella, että tutkimus koostuu ’representaatioidemme’ kuntoon saattamisesta eikä yksinkertaisesti ainoastaan maailman kuvaamisesta. Jos meillä ei enää ole näkemystä tiedosta *Vorstellungien* manipulaation lopputuloksena, voisimme uskoakseni palata yksinkertaiseen aristoteeliseen käsitykseen totuudesta korrespondenssina todellisuuden kanssa puhtaalla omallatunnolla – sillä nyt se vaikuttaisi juuri niin ei-kiistanalaiselta ja triviaalilta kuin se on.

Vasta toisessa artikkelissa voitaisiin kehittää väitettä siitä, miten kantilainen epistemologia kytkeytyy käsitykseen ei-triviaalista totuuden korrespondenssiteoriasta ja täten ”realistin” käsitykseen ”maailmasta”, enkä yritäkään viedä asiaa tässä pidemmälle. Sen sijaan haluaisin lopuksi palauttaa mieleen joitain matkan varrella tekemistäni historiallisista viittauksista sijoittaakseni johdopäätökseni filosofiin kehyksiin [*philosophical space*], kuten Sellars sanoo. Sanoin alussa, että ajatus ’käsitteel-

lisestä viitekehyksestä’ ja niin ollen ’vaihtoehtoista käsitteellisestä viitekehyksestä’, riippuu siitä, että oletetaan ennakoita eräät tavanomaiset kantilaiset erottelut. Nämä erottelut ovat olleet Wittgensteinin, Quinen, Deweyn ja Sellarsin yhteinen kritiikin kohde.

Voin nyt esittää saman huomion toteamalla, että ’käsitteellisen viitekehyksen’ ajatukseen liittyvä käsitys ’maailmasta’ on yksinkertaisesti kantilainen käsitys oliosta itsessään. Deweyn tapa purkaa kantilaisia erotteluita reseptiivisyyden ja spontaanisuuden sekä välttämättömän ja kontingentin välillä johtaa täten luonnollisesti tosi realistiuskovaisen ’maailman’ käsitteen purkamiseen. Lyhyesti sanoen: jos aloitat Kantin epistemologialla, päädyt Kantin transsendentaaliseen metafysiikkaan. Kuten edellä alustavasti esitin, Hegel piti kiinni epistemologiasta mutta yritti luopua oliosta itsestään, ja hän teki näin itsestään ja idealismista ylipäänsä syntipukin realistiselle reaktiolle. Mutta Hegelin historiallinen taju – sen ymmärtäminen, ettei mikään, ei edes *a priori* käsite, ole immuuni kulttuuriselle kehitykselle – oli avainasemassa Deweyn hyökkäyksessä sitä epistemologiaa vastaan, jonka Hegel jakoi Kantin kanssa. Hyökkäykseltä vei kuitenkin terän Deweyn tapa käyttää termiä ”kokemus” loitsunomaisena keinona sumentaa jokainen mahdollinen erottelu. Vasta Wittgensteinin, Quinen ja Sellarsin muotoilemien täsmällisempien kritiikkien jälkeen kyettiin siis näkemään, mikä voima on Deweyn näkemyksellä ’karttuneesta kokemuksesta’ ’maailman’ käsitteen ”käteisarvona”. Näiden kritiikkien saatua jalansijaa on kenties tullut jälleen aika tavoitella [*recapture*] Deweyn ”naturalisoitua” versiota hegeliläisestä historismista. Tässä historis-tisessa visiossa taiteet, tieteet, taju oikeasta ja väärästä tai yhteiskunnalliset instituutiot eivät ole yrityksiä ilmentää tai muotoilla totuutta tai hyvyyttä tai kauneutta. Ne ovat yrityksiä ratkoa ongelmia – muunnella uskomuk-siamme ja halujamme ja aktiviteettejamme tavoilla, jotka tuovat meille enemmän onnellisuutta kuin meillä nyt on. Haluan ehdottaa, että näkökulman muutos on luonnollista seurausta siitä, että luovutaan reseptiivisyyden ja spontaanisuuden sekä intuition ja käsitteen erotteluista, sekä yleisemmin siitä, että luovutaan ’representaation’ käsitteestä sekä ihmiskäsityksestä, jota Dewey kutsuu ’tarkkailijan teoriaksi’ [*spectator theory*] ja Heidegger ”*fysisen* ja *idean* erottamiseksi”. Koska idealistit säilyttivät tämän yleisen kuvan ja keskittyivät määrittelemään uudelleen ’tiedon objektia’, he pilasivat idealismin ja ”koherenssiteorian” maineen – ja paransivat realismin ja ”korrespondenssiteorian” mainetta. Jos kuitenkin päädyimme näkemään sekä koherenssi- että korrespondenssiteorian keskenään kilpailemattomia trivialiteetteina, saatamme viimein kohota realismin ja idealismin yläpuolelle. Saatamme saavuttaa pisteen, jossa Wittgensteinin sanoin voimme halutessamme lakata filosofoimasta.

*Suomentanut Timo Vuorio*¹⁶

(alun perin: *The Journal of Philosophy*. Vol 69, No. 19, 1972, 649–665.)¹⁷

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Kuhn, Thomas, *Reflections on My Critics*. Teoksessa *Criticism and the Growth of Knowledge*. Toim. Lakatos & Musgrave. Cambridge University Press, New York 1970, 276. ”Ärsykkeet, joihin katkenneeseen kommunikaation osallistuneet vastaavat, ovat solipsisminkin uhalla samoja.” Kuhn jatkaa, että myös heidän ”ohjelmointinsa” on pakosta sama, sillä ihmiset ”jakavat historian... kielen, arkisen maailman ja suuren osan tieteellisestäkin.” Tukemani kannan mukaan ”ohjelmointi” kantaa koko anti-solipsismin taakan, ja ”ärsykkeet” (kuten nomenaaliset syntetisointimattomat intuitiot) tipahtavat pois. Jos ärsykkeet ajatellaan jollakin lailla ”neutraaleiksi” erilaisten käsitteellisten skeemojen kannalta, ne voivat nähdäkseni olla sitä vain olemalla ”Ratas, jota voi kääntää ilman, että mikään muu osa liikkuu sen mukana.” (Ks. Wittgenstein, Ludwig, *Filosofisia tutkimuksia* (Philosophische Untersuchungen, 1953). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1981, § 271.)
- 2 Ks. Quine, Willard Van Orman, *On Carnap’s View on Ontology*. Teoksessa *The Ways of Paradox*. Random House, New York 1966, 126–134.
- 3 Ks. Gilbert Harman, Quine on Meaning and Existence, I. *Review of Metaphysics*, Vol. 21, No. 1, 1967, 124–151. Viite: 142.
- 4 Tiedostin argumentin ja sen tärkeyden näiden kysymysten kannalta lukiessani kuudetta Locke-luentoja, jonka Davidson piti Oxfordissa 1970. Niitä ei ole vielä julkaistu, ja olen mitä kiitollisin Davidsonille luvasta nähdä käsikirjoitus ja myös käsikirjoitukset vuoden 1971 ”Käsitteellistä relativismia” käsitteleistä luennoista Lontoon yliopistossa – erityisesti koska haluan suunnata Davidsonin argumentin tarkoituspertiin, joita kohtaan hänellä itsellään ei ole vähintäkään kiinnostusta. Luennot luettuani luin Barry Stroudin esityksen osin samanlaisesta argumentista esseessä *Conventionalism and the Indeterminacy of Translation* (Teoksessa *Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine*. Toim. Davidson & Hintikka. Reidel, Dordrecht 1969, erit. 89–96.) Sekä Davidson että Stroud hylkäävät käsityksen ”vaihtoehtoisista käsitteellisistä viitekehysistä”, mutta Davidson jatkaa vetämällä eksplisiittisesti radikaalin johtopäätelmän, että ”useimpien uskomuksiemme pitää olla tosia”. Juuri jälkimmäiseen päätelmään tulen keskittymään. (Lisäys: Vaikka Davidson ei ole vielä julkaissut Locke-luentojaan kokonaan, relevantin materiaali on ilmestynyt esseessä ”Jo pelkästä käsitteellisen skeeman ideasta”. [Ks. tämä *niin & näin* numero. Suom. huom.])
- 5 Olen argumentoinut toisaalla (*Indeterminacy of Translation and of Truth*. *Synthese*. Vol 23, No 4, 1972, 443–462), että Quinen oppi, jonka mukaan ei ole olemassa tosiseikkaa [*matter of fact*], josta käännökset voisivat olla kohdallisia tai vääriä, on filosofisesti yliammattu, ja että ”idean idea” on riittävästi diskreditoitu hyökkäyksillä edellä keskusteltuja kantilaisia erotteluita vastaan
- 6 Tämän näkemyksen tärkeyden on osoittanut minulle Micheal Friedman. Olen kiitollinen myös Michael Williamsille argumenttini yleistä linjaa koskevasta kritiikistä.
- 7 Olen yrittänyt kehittää tätä kantaa argumentin etenemisestä verifikationistien ja skeptikkojen välillä kirjoituksissani *Verificationism and Transcendental Arguments* (*Nous*. Vol. 5, No. 1, 1971, 3–14) ja *Criteria and Necessity* (*Nous*. Vol., 8, No. 4, 1973, 313–329).
- 8 Tämän vastalauseen viimeaikaisesta muotoilusta ks. John Pollock, *Perceptual Knowledge*. *Philosophical Review*. No. 80, Vol. 3, 1971, 290–292.
- 9 Tällainen kysymys on ydinasia, kun pyritään erottamaan ”totuusteoria” ”evidensiteoriasta” vastattaessa Sellarsin kaltaisille totuus-väitettävyydenä-teoreetikoille – ks. Harmanin Sellars-kritiikkiä: *Sellars’ Semantics*. *Philosophical Review*. No. 79, Vol 3, 1970, 404–419. Erit. 409–, 417–.
- 10 Ks. ed. Pollock, puolustus väitteelle, että kun hylkäämme koherentistisen oikeutusteorian, tällainen selitys foundationalistisin termein tulee välttämättömäksi.
- 11 Ks. esim. Dewey, *Taide kokemuksena* (Art as Experience, 1934). Suom. Antti Immonen & Jarkko S. Tuusvuori. niin & näin, Tampere 2011, 369; *Experience and Education* (1938). 60-vuotispäivälaitos. Kappa Delta Pi, New York 1998, 39. Vrt. *Reconstruction in Philosophy* (1920). Cosimo, New York 2008, 101–102, menneisyysperustaisen ”kertyneen kokemuksen” ja tulevaisuusuntautuneen ”keksivän älyn” yhdistymisestä filosofisessa uudistustyössä. Suom. huom.
- 12 Olio itessään. Suom. huom.
- 13 Esimerkki realismin inspiroimasta ohjelmallisesta intohimosta ks. Platform of the Association for Realistic Philosophy. Teoksessa *The Return to Reason*. Toim. John Wild. Henry Regnery, Chicago, 1953; ja Program and First Platform of Six Realists. Teoksessa Edwin B. Holt et al., *The New Realism*. Macmillan, New York, 1912, 471–.
- 14 Sanon ”mitä nykyään oletetaan koskevan” enkä ”mitä koskevat” väistääkseni kysymyksen, jonka ”kausaalisen referenssiteorian” kannattajat voisivat esittää. Tuollainen teoria saattaisi olettaa, että nyt me tosiasiallisesti puhumme jostakin (viittaamme siihen), johon galaktiset viittaavat, mutta että he saattaisivat tietää, mikä se on, mutta me emme. (Tällaisten referenssiteorioiden tärkeyden ovat osoittaneet minulle Michael Friedman ja Fred Dretske.) Oma kantani, jota en voi kehittää pidemmälle tässä, on, että yrityksestä selkeyttää epistemologia kysymyksiä viittauksella ”referenssiin” tulee aina hämärän selittämistä vieläkin hämärämmällä – eksplikoidaan käsitteitä (’tieto’, ’totuus’), joilla on tietty perusta yleisessä puheessa teennäisen ja tarkoituksellisen kiistanalaisen filosofisen käsitteen avulla. Katso esseettä *Is There a Problem about Fictional Discourse*. Teoksessa *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press 1982, 110–138. Alun perin teoksessa *Funktionen des Fictiven: Poetik und Hermeneutik*, X. Fink Verlag, München, 1981.
- 15 Toivon mukaan minun ei ajatella ehdottavan, että Tarskin semanttinen teoria on triviaali. Se ei minusta vaikuta relevantilta teorialta epistemologian kannalta (paitsi ehkäpä, kuten Davidson on ehdottanut, kielen oppimisen epistemologiassa). Nähdäkseni Tarski pikemminkin luo uuden keskustelunaiheen kuin ratkoo vanhaa ongelmaa. Mielestäni Davidson on oikeassa sanoessaan, että siinä mielessä kuin Tarskin teoria on korrespondensiteoria, ”asianlaita saattaa olla niin, ettei mitään taistelua ole voitettu, tai edes aloitettu korrespondensiteorioiden ja muiden välillä.” (True to the Facts. *Journal of Philosophy*. Vol. 66, No. 21, 1969, 748–764.) Filosofisesti kiistanalainen ”totuuden korrespondensiteoria”, jolle koherentististen ja pragmatistien teorioiden on oletettu olevan vaihtoehtoisia, ei ole teoria, jota Strawson (Davidsonin viittaamana, sama, 763) kuvaa: ”väittämän sanominen todeksi tarkoittaa, että tietty puhe-episodi on suhteessa tietyllä konventionaalilla tavalla johonkin itsensä poissulkevaan maailmassa”. Sillä esimerkiksi Blanshardin ja Deweyn pitäisi voida hyväksyä tämä teoria ja se vähä mihin se pystyy.
- 16 Kiitän Ville Lähdetä arvokkaasta yhteistyöstä käännoistyössä.
- 17 Viitetäydennykset & muutokset versioista kokoelmassa *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, 3–18. Esitettiin APA:n symposiumissa ”The Possibility of Alternative Conceptual Frameworks” 29.12.1972. Nimi ”The World Well Lost” on peräisin Theoder Sturgeonin samannimisestä tieteisnovellista, joka julkaistiin 1953 *Universe*-lehdessä.