



MUUTAMA SANA TRANSSENDENTAALISESTA

1 Oskari Kuusela ja Marika Tuohimaa ovat ilahduttavasti kommentoineet *niin & näin* -lehdessä 1/2001 julkaistua kirjoitustani ”Filosofian traditionaalisuudesta ja transsendentaalisuudesta” (s. 42–52). Etenkin monet Tuohimaan huomioista ovat osuvia, ja pidän hyvin tärkeinä niitä varauksia, joita hän esittää Derridan lukemisesta kantilaisena transsendentaalifilosofina (katso Tuohimaa, ”Derrida ja naturalisoitu transsendentaalifilosofian traditio”, s. 66–69). Hän ei täysin torju puolustamaani transsendentaalifilosofian historiallistamisen ja naturalisoinnin ohjelmaa, vaikka perustellusti näkee sen ongelmallisena. Lähes yhtä ongelmallisenahan minäkin sen näen – ja silti haluan sitä jatkaa.

Kuuselan kommenttien (”Wittgenstein ja transsendentaalifilosofia”, s. 53–65), joihin tässä keskityn, sävy on toisenlainen. Hänelle ehdotus Wittgensteinin liittämistä transsendentaalifilosofian perinteeseen – vaikka omassa tekstissäni muotoilen tuon ehdotuksen varovasti enkä missään tapauksessa tarkoita sitä historialliseksi tulkinnaiseksi Wittgensteinin ajattelusta, kuten Kuuselakin aivan oikein toteaa – on ilmeisesti loukkaus Wittgensteinin ajattelun omaperäisyyttä ja riippumattomuutta kohtaan (vertaa s. 63). Kuuselan kirjoitus on niin laaja ja perusteellinen, että voin tässä vastata siihen vain yleisellä tasolla poimien muutamia yksityiskohdan esiin ikään kuin näytteeksi. Hänen kaikkien argumenttiensa huolellinen punnitseminen vaatisi varmaankin samannimisen vastineen.

2 Transsendentaalifilosofiaa koskevista erimielisyyksistämme huolimatta uskon, että Kuusela ja minä

olemme jokseenkin samaa mieltä monista filosofian luonnetta koskevista kysymyksistä. Muuten tähän lehteen dokumentoitua keskusteluumme tuskin voitaisiin edes käydä. Me molemmat katsomme, että filosofian tulisi olla vakavaa älyllistä toimintaa ja ettei sitä pitäisi vesittää ”kaikki käy” -tyyppiseksi relativismiksi. Kuusela tosin epäilee, että ”pehmeä” transsendentaalifilosofia, jossa mielekkyyden, tiedon (tai jonkin muun ”annetun”) mahdollisuuden välttämättömät ehdot suhteutetaan historiallisesti kontingenttiin viitekehukseen, kulttuuriin tai käytäntöön, johtaa tuollaiseen relativismiin; minä puolestani yritin artikkelissani kertoa, miksei näin mielestäni ole, ja miksi pikemminkin kielen käytön kuvailuun keskittyvä filosofia saattaa viedä samantapaisiin ongelmiin. Mutta Kuusela ja minä liennemme joka tapauksessa samoilla linjoilla kieltäessämme, että olisi hyödyllistä ”lyödä lukkoon [...] absoluuttista näkemystä siitä, voidaanko Wittgensteinin liittää yhteen transsendentaalifilosofien kanssa” (s. 63). Kaikkia tällaisia absoluuttisuuksia koetin kirjoituksessani vastustaa. Aina en olekaan varma, mitä omien näkemysten vastaista Kuusela kritiikillään yrittää osoittaa.

Esimerkin vaikeudestani nähdä Kuuselan arvostelun pyrkimyksiä tarjoaa Wittgensteinin yhteydessä paljon esillä ollut *kielen rajojen* teema. Kuusela toteaa, ettei ketään tarvitse *kieltää* käyttämästä kieltä mielettömästi (eli rikkomasta mielekkyyden normeja tai ylittämästä mielekkyyden rajoja), koska mielettömyydet eivät ole kielen käyttöä lainkaan. Filosofia ei voi edellyttää mielekkyyden normien noudattamista (katso s. 55–57). Mielekkyyden rajoja, jos sellaisia on, ei ylipäänsä voida (mielekkäästi, kieltä

käyttäen) rikkoa; transsendentaalisella normilla, jonka mukaan meidän ”täytyy” pysytellä näiden rajojen sisäpuolella, ei ole voimaa, koska emme kuitenkaan pääse sisäpuolelta minnekään. Optimeko tästä jotakin uutta? Olen omasta mielestäni yrittänyt sanoa suunnilleen samaa: olemme kieltä käyttäessämme aina jo mielekkyyden rajojen sisällä, ja transsendentaalifilosofi koettaa kertoa, mistä tässä sisäpuolella olemisessa on kyse ja miten se on mahdollista – eli pikemminkin tähyillä rajoja sisältäpäin kuin ”asettaa” ne.

Tietenkään filosofi, sen enempiä transsendentaalifilosofi kuin kukaan muukaan, ei ole poliisi, joka kieltäisi ihmisiä suoltamasta mielettömyyksiä. Toisaalta esimerkiksi Kant ei pitänyt tarpeettomana selvittää illuusioita, jotka seuraavat *yrityksistä* astua tiedon rajojen yli, vaikka hän tietenkin eräässä mielessä katsoi, ettei rajoja edes *voida* rikkoa (eli että yritykset rikkoa niitä ovat mahdotomia tai mielettömiä). Meillä ei Kantin mukaan voi olla tietoa sielusta tai Jumalasta (tässä on siis raja, jota emme kykene ylittämään), mutta voimme kritisoida niiden näkemyksiä, jotka katsovat meillä voivan tuollaista tietoa olla. Wittgensteinilainen kieliopillisten huomautusten esittäminen voidaan nähdä tällaiselle kritiikille analogiseksi. Kantilainen välttämättömyys pitäytyä kokemuksen rajojen sisällä on eräänlainen muistutus inhimillisestä tilastamme, ja samantapaisena ihmisluontoon ja käytäntöihimme kohdistuvana muistuttelemisena haluaisin nähdä Wittgensteinin kieliopillisen filosofian. Wittgensteiniin viitaten Kuusela toteaaakin, että kielenkäytön kuvauksia ”käytetään *muistuttamaan* normeista, joihin kielen käyttäjä *jo* on kieltä käyttäessään

sitoutunut”; tällainen filosofia ”tekee näkyviksi rajoja ja normeja, jotka on jo oletettu kielellisissä käytännöissä” (s. 57). Hyväksyn tämän täysin, kuten artikkelistanikin toivottavasti käy ilmi.

Juuri tällaiset tilanteet, joissa ei-transsendentaalisen ja (pehmeän) transsendentaalisen Wittgenstein-luennan erot hämärtyvät, saivat minut muotoilemaan artikkelini yhden johtopäätöksen dilemmaksi: ei-transsendentaalisesti tulkittu wittgensteinilainen kielifilosofia on joko puhtaassa deskriptiivisyydessään vaarallinen tie relativismiin tai sitten se palautuu pehmeään transsendentaalifilosofiaan. En näe, kuinka Kuuselan vasta-vaatitukset – niin teräviä kuin monet niistä ovatkin – horjuttaisivat tätä päätelmää.

Kuuselan kritiikissä on myös refleksiivisiä ongelmia. Hän sanoo, ettei transsendentaalifilosofian modaalinen ilmaus ”täytyy” tee mitään todellista työtä kielen rajoihin liittyvässä kysymyksessä (s. 56). Onko siis *mielettöntä* sanoa, että meidän on pysyteltävä niiden mielekkyyden rajojen sisäpuolella, joiden ulkopuolelle emme pääse? Jos tämän sanominen on paitsi hyödyttömiä myös mielettömiä, Kuuselan omien huomautuksien status käy yhtä arveluttavaksi. Eikö hän nyt itse ole kieltämässä minua (ja muita transsendentaalifilosofian suosijoita) käyttämästä kieltä tavalla, joka on hänen mukaansa mielettömä tai illusorinen, tavalla, jolla ei ole mitään tehtävää? Jos tällaiset kiellot todella ovat mielettömiä ja tarpeettomia, miksi hän itse ikään kuin kieltää minua kieltämästä mielettömyyksiä tai ainakin yrittää ohjata filosofista kielenkäyttöäni suuntaan, jossa moisia kieltoja ei esitetäisi? Eikö Kuuselan kritiikki illusorista normatiivista pyrkimystä vastaan olisi hänen omilla kriteereillään tuomittava yhtä turhaksi ja illusoriseksi kuin tuo pyrkimys itse?

Entä kuka mielekkyyden normien sisällä sitten välttämättä pysyttelee

voimatta niitä rikkoa? Tähän on helppo vastata pienellä sanalla ”me”. Tällaisen vastauksen Kuusela kuitenkin asettaa kyseenalaiseksi. Hänen mielestään pehmeä transsendentaalifilosofi olettaa virheellisesti, että voimme muodostaa selvän käsityksen siitä, mitä ”me” normien sitomat kielen käyttäjät olemme (s. 59–60). Mitään tällaista transsendentaalifilosofi ei tietenkään oletta. Ongelma jää aina avoimeksi. Tämä on juuri se ongelma, josta transsendentaalifilosofia lähtee liikkeelle: kyse on pyrkimyksestä ymmärtää, mitä ”me” oikeastaan olemme. Mallina on kantilainen järjen kritiikki, jossa ihmisjärki refleksiivisesti kääntyy tutkailemaan omia kykyjään ja rajoituksiaan omin voimin, oman itsensä varassa. Siitä, mitä järki on, voimme muodostaa perustellun käsityksen vain järjen itsensä avulla. Sen, mitä me itse asiassa olemme, ratkaisevat erilaiset muun muassa järjen ja kielenkäyttöön liittyvät kykymme, mahdollisuutemme ja rajoituksemme, joita transsendentaalifilosofia voi refleksiivisesti tarkastella noiden samojen kykyjen, mahdollisuuksien ja rajoitusten asettamisissa puitteissa – kehikossa, joka on sekä hänen tutkimuskohteensa että se perusta, jonka pohjalta tutkimus voi edetä. Avoimeksi jäävä sana ”me” on siis käytössä sekä transsendentaalisen tutkimuksen alussa että sen (aina saavuttamattomaksi jäävässä, vain kuviteltavissa olevassa) lopussa.

En siis tunnista itseäni Kuuselan syytöksestä, jonka mukaan se, ”mitä me olemme”, ei ole ”lainkaan niin selvää ja yksinkertaisesti ratkaistavissa kuin Pihlström haluaisi ajatella” (s. 60). Tämä on yksi esimerkki siitä, miten hän vääristää näkemystäni. Hän olettaa, että minulla pitäisi olla hallussani transsendentaalisen tutkimuksen tulos (se, mitä me olemme) jo ennen kuin tuota tutkimusta ryhdytään suorittamaan. Ei olekaan yllättävää, että hän katsoo tällaisen transsendentaa-

lisen tutkimuksen problemaattiseksi. Se, että transsendentaalifilosofiassa joudutaan kehään (se, mitä me olemme eli millaiset normit meitä sitovat, on riippuvaista siitä, miten käytämme kieltä – eli siitä, mitä me olemme), on jo moneen kertaan todettu omista tätä perinnettä koskevissa luonnehdinnoissa.

3 Ehkä kaikkein eniten ihmettelen Kuuselan vastineessa oletusta, jonka mukaan katsoisin, että transsendentaalifilosofian luonne voitaisiin kiteyttää johonkin yksiselitteiseen määritelmään, jonka nojalla voitaisiin sitten arvioida, onko esimerkiksi Wittgenstein transsendentaalifilosofi vai ei. Koko kirjoitukseni henki oli tämän ajatuksen vastainen. Kuusela on oikeassa siinä, ettemme voi yksinkertaisesti luokitella Wittgensteinia transsendentaalifilosofiksi sillä perusteella, että hänen teksteistään löytyy esimerkiksi käsitteiden käytön mahdollisuuden välttämättömiä ehtoja koskevia tarkasteluja (s. 54). Mutta sikäli kuin hänen vasta-argumenttinsa minulle perustuu tähän oivallukseen, se on irrelevantti.

Oman artikkelini tärkeä mutta (tämän myönnän) riittämättömästi eksplikoitu tausta-ajatus on – näin uskoisin voivani sen nyt muotoilla – käsitys transsendentaalifilosofiasta *perheyhtäläisenä* käsitteenä. (Käytän tätä Wittgensteinin termiä tarkoituksellisesti, tietoisena siitä, että puhdasoppiset wittgensteinilaiset saattavat kokea sen tässä ongelmalliseksi.) Ei transsendentaalifilosofialla ole mitään olemusta, johon viittaamalla voisimme asettaa sille tarkat rajat. En siten ole yrittänyt osoittaa Wittgensteinia tai ketään muutakaan transsendentaalifilosofiksi. Kyse on heterogeenisestä traditiosta, johon kuulumiselle ei voida määrittää mitään yksinkertaista, essentialistista kriteeriä. Esimerkiksi mahdollisuuksien ehtojen

pohtiminen ja siihen liittyvä (mahdollisesti liukuvien ja muuttuvien) ”rajojen asettaminen”, subjektin konstitutiivista aktiivisuutta painottava transsendentaalinen idealismi ja (jälleen mahdollisesti muuttuvia, historiallisesti relativoituja) synteettis-apriorisia totuuksia etsivä argumentaatio ovat kaikki transsendentaalifilosofian traditiossa esiintyviä keskeisiä piirteitä, joita eri ajattelijat voivat painottaa eri tavoin.

Toki myönnän, että vaarana perheyhtäläisyyden käsitteen soveltamisessa on jonkinlainen mielivalta, transsendentaalifilosofian käsitteen rajojen luisuminen niin kauas esimerkiksi Kantista itsestään, ettei tämän käsitteen käytölle jää enää mitään mielekästä tehtävää filosofisessa ja metafilosofisessa keskustelussa. Olen kuitenkin aina sympatisoinut pragmatismen perinnettä – toinen vaikeasti määriteltävä filosofinen traditio, joka mielestäni voidaan nähdä läheisessä yhteydessä transsendentaalifilosofiaan – ja siksi katsonkin, että käsitteen merkitystä on arvioitava suhteessa sen mahdollisiin käyttötapoihin inhimillisessä elämässämme. (Tämäkään ei liene kovin kaukana Wittgensteinin myöhäiskäsityksistä.) Niinpä myös transsendentaalifilosofian käsitteen on pysyttävä käyttökelpoisena, eikä meidän tule hyväksyä mitä tahansa transsendentaalifilosofiaksi. Juuri siksi tämän debatin kaltaiset käsitteen käytön rajoja koettelevat ajatustenvaihdot ovat tarpeellisia. En luokittelisi esimerkiksi nykyisen mielen filosofian fysikalistista valtavirtausta transsendentaalifilosofiaksi – ja tällaisia esimerkkejä voisin mainita loputtomasti.

Uskoisin, että perheyhtäläisyyden ja antiessentialismin pragmaattinen painottaminen transsendentaalifilosofian perinnettä ja filosofisia perinteitä yleisemmin rajattaessa toimii vastauksena myös moniin Tuohimaan esiin nostamiin ongelmiin – sekä Kimmo Jylhämön keskustelumme kirjoittamassaan johdannossa

(s. 41) ilmaisemaan (minun näkökulmastani hiukan kummalliseen) huoleen traditiokäsitteeni abstraktisuudesta ja ”läpinäkyvyydestä”. Minulla ei ole mitään syytä kieltää, että traditioiden tai yksittäisten filosofien tarkastelu voi keskittyä ”merkitysten” ohella esimerkiksi pyrkimykseen, päämääriin, kysymyksenasetteluihin, tyyliin tai vaikutushistoriaan, kuten Jylhämo esittää. Ajattelijoiden ja heidän traditioidensa suhteita koskevat väitteet ovat aina mutkikkaita tulkinnallisia väitteitä, joiden perusteleminen on filosofisesti ongelmallista ja monitahoista. Kuuselan muistuttaa, ettei ”filosofin asettaminen johonkin perinteeseen (hänen oman myöntymyksensä puuttuessa)” suinkaan ole riskitöntä (s. 64). Tämä on päivänselvää, ja siihen voidaan lisätä, etteivät riskit välttämättä pienene, vaikka tarkasteltava filosofi itse olisikin myöntynäinen. Esimerkiksi Richard Rortyn ”uuspragmatismen” tarkasteleminen osana pragmatismen perinnettä, johon Rorty itse selvästi sanoo lukeutuvansa, on usein todettu erittäin ongelmalliseksi. (Tosin tässäkin haluaisin olla suvaitsevainen ja lukea Rortya pragmatismen perinteeseen jossakin mielessä ”kuuluvana” ajattelijana.)

Jylhämo pitää ongelmallisena myös sellaista filosofisten perinteiden tutkimista ja vertailua, jossa yritetään määritellä meille kaikille (filosofeille) yhteinen ”pelitila”. Jostakin syystä olen kuvitellut, että filosofiassa voidaan ainakin yrittää keskustella – lukea, ajatella, puhua, kirjoittaa – yhteisellä arenalla, sellaiselle avoimelle yleisölle, jota mikään valmiiksi annettu, tarkkarajainen perinne ei etukäteen määrittele. Tällaista areenaa voidaan ainakin etsiä, joskin etsintä tapahtuu aina joidenkin perinteiden pohjalta. Ei kukaan voi tietenkään määrätä, että kaikkien tulee pysytellä samalla kentällä, ja ongelmaksi jää, kuten Jylhämo toteaa, pelikentän ja sääntöjen määrittäminen.

Kuka voi tämän suorittaa?

Vastaus voinee jälleen olla vain *me*, keitä me sitten olemmekin. Filosofisessa keskustelussa mahdollinen pelitila ja ne säännöt, joiden puitteissa keskustelua käydään, määrittyvät jatkuvasti tuon keskustelun itsensä ja luonnollisesti sitä edeltävän tradition kautta. Mikään näistä säännöistä (radikaaleimpien logiikan uudistajien mukaan edes ristiriidan laki) ei ole koskematon. Käsitteeni filosofisen toiminnan luonteesta – katsottiinpa sen jossakin mielessä tavoittelevan ”tietoa” tai ei, transsendentaalista tietoa tai jotakin muuta – on läpikotaisin *fallibilistinen* (*pace* Kuuselan, s. 58, 60, väite pehmeästä transsendentaalifilosofiasta sitoutumisena metafysiikkaan ja filosofiin oppeihin, jotka ovat ”yleisiä ja välttämättä päteviksi katsottuja väitteitä”). Kaikki käsityksemme siitä, mikä on (meille) välttämätöntä, voidaan aina joutua asettamaan uudelleen koeteltaviksi tai kyseenalaisiksi tai jopa hylkäämään – myös fallibilismi itse, samoin sitoutuminen pehmeään transsendentaalifilosofiaan. Ja tällä samalla varsin läpinäkyvämmällä, usein vasta kauan keskustelun jälkeen hahmotettavalla ja aina mahdollisesti uudelleen käsitteellistettävällä tavalla määritymme ”me”, filosofiset keskustelijat.

Mikään pelitila, sääntöjoukko tai pelin osallistujien identiteetti ei filosofiassa lopullisesti sulkeudu kattavasti määritellyksi kokonaisuudeksi – ei tämäkään Jylhämön, Kuuselan ja Tuohimaan kanssa pelaamani (kieli)pelejä. Tässä tilanteessa juuri tätä kiinnostavaa mutta lukuisia väärinymmärryksiä (varmaankin puolin ja toisin) sisältävää keskustelua ei minun näkökulmastani ole tarkoituksenmukaista jatkaa. Suon kernaasti viimeisen sanan, joka tietenkään koskaan ei ole viimeinen, jollekulle toiselle, jos joku vielä haluaa peliväliseen tarttua.

Sami Pihlström