

# Filosofia muutosvoimana

Sami Pihlström

T I E T E E S S Ä  
T A P A H T U U  
64  
N N I H V A S T A

**Thomas Wallgren: *Transformative Philosophy: Socrates, Wittgenstein, and the Democratic Spirit of Philosophy*. Lanham, MD & Oxford: Lexington Books, 2006. 501 sivua.**

Thomas Wallgren on tunnettu yhteiskunnallinen keskustelija ja kansalaisaktivisti, jonka huolenaiheita ovat jo kauan olleet muun muassa kehitysmaiden hätä, sota ja rauha, ympäristö kriisi sekä Euroopan Unionin ja koko globalisoituvan maailman tulevaisuus. Julkisessa keskustelussa ei aina tule selvästi ilmi, että Helsingin yliopistossa dosenttina ja yliopistonlehtorina vaikuttava Wallgren on ensisijaisesti filosofi, jota kiinnostaa filosofian antiikkinen lupaus hyvästä elämästä ja jolle filosofinen tutkimus- ja opetustyö on osa samaa elämän ja maailman vastuullisen kohtaamisen projektia kuin politikointikin, niin kiinteästi, että yliopistojen ”kolmas tehtävä”, yhteiskunnallinen vaikuttaminen, kietoutuu hänen tapauksessaan erottamattomasti kahteen ensimmäiseen tehtävään.

Rowman & Littlefield -konserniin kuuluvan Lexington Booksin julkaisema *Transformative Philosophy* on paljon enemmän kuin kymmenen vuotta sitten ilmestyneen väitöskirjan [1] uudelleen muokattu ”päivitysversio”. Se on

väitöskirjaan verrattuna laajuudeltaan ainakin nelinkertainen, järkälemäinen opus, jota on epäroimattä kutsuttava Wallgrenin tähänastiseksi pääteokseksi. Tämä ”filosofian filosofiaa” käsittelevä kirja on raskasta luettavaa asioihin perehtyneelle ammattilaisellekin, mutta se palkitsee lukijansa paitsi moninaisilla mielenkiintoisilla huomioilla filosofian historiasta ja nykytilasta myös filosofian yhteiskuntakriittisen ja emansipatorisen potentiaalın ansiokkaana etsintänä. Näin se toimii eräänlaisena taustaselvityksenä ja metatason legitimaationa sille ”osallistuvan filosofian” projektille, jota Wallgren on kansalaisliikkeissä pyrkinyt toteuttamaan. Erityisen terveellistä luettavaa teos on niille, jotka katsovat, että ”tieteellisen” filosofian tulisi pysytellä irti käytännön elämästä, ihmisten ja yhteiskuntien todellisista ongelmista.

Toisaalta Wallgren ei harjoita ”soveltavaa” filosofiaa. Hän ei popularisoi eikä tee filosofiaa helpoksi. Ajatus filosofisten argumenttien ja teorioiden suoraviivaisesta soveltamisesta käytännön kysymyksiin on hänelle yhtä vieras kuin teorian ja käytännön jyrkkä erokin. Tämäntapaista standardiratkaisuista päättäväisesti irrottautuen hän käy kiinni mitä kunnianhimoisimpaan ja filosofisimpaan hankkeeseen, älyl-

lisesti tinkimättömään ja samalla ehdottoman vakavaan persoonalliseen yritykseen löytää filosofialle sellainen tehtävä tai paikka, joka olisi samanaikaisesti sekä akateemisesti respektabeli että ihmiselämän ja yhteiskunnallisen kehityksen kannalta relevantti. On tuskin liioiteltua todeta, että suomalainen tutkimus tuottaa vain harvoin näin laaja-alaisia, syvälle käyviä ja filosofisesti merkittäviä kansainvälisiä kontribuutioita. Kriitikki, jota jäljempänä esitän, tulee osata asettaa tämän vilpittömän tunnustuksen kehyyksiin.

## *Filosofia itsetutkiskeluna*

”Filosofian filosofia” (*philosophy of philosophy*) saattaa vaikuttaa käsitteummaiselta. Eivätkö filosofit ole muutenkin jo aivan riittävän etäällä oikeasta elämästä, tieteestäkin – täytyykö heidän vielä ottaa yksi askel lisää entistäkin korkeammalle metatasolle ja ryhtyä kyseenalaistamaan oman tutkimusalansa, metodiensa ja pyrkimyksensä luonnetta? Tähän kysymykseen voidaan vastata lyhyesti muistuttamalla, että filosofiaan itseensä kohdistuva filosofinen problematisointi on ollut osa filosofiaa koko sen historian ajan ja että nykyfilosofienkin suurimmat erimielisyydet kohdistuvat usein juuri siihen, miten filosofiaa oikeastaan pitäisi harjoittaa.

Wallgren korostaa, ettei hänen tutkimuksensa ole ”metafilosofiaa” tai ”toisen kertaluvun filosofiaa” vaan filosofinen yritys ymmärtää, mitä filosofian käsitteellä on tarkoitettu ja voidaan tarkoittaa (s. 2). Kysyessään, mitä filosofia on, filosofi kysyy samalla, kuka hän itse on ja keitä me filosofiaa harjoittaessamme olemme. Näin luonnehdittuna Wallgrenin filosofinen tutkimus on ennen kaikkea itsetutkiskelua, ”oman itsen etsintää”, ”work on oneself” (s. 2, 7 ja *passim*), jossa jatkuvasti pidetään mielessä, että oman itsen tutkiminen on aina myös meidän, yhteisömme, tutkimista, koska voin tutkia itseäni vain yhteisöni jäsenenä.

Kirjoittajan oppineisuus ja kyky yhdistellä filosofian perinteitä – perinteitä, joiden (näennäinen) erillisuus on yksi työn tutkimusongelma – on hämmästyttävä. Lähdeluettelo on 35-sivuisen, ja yksityiskohtaiset, paikoin liiankin runsaat loppuviitteet täydentävät jokaista lukua [2].

Wallgren hallitsee suvereenisti kirjan päähenkilöiden, kuten Ludwig Wittgensteinin ja Jürgen Habermasin, sekä useiden hieman sivummalle jäävien ajattelijoiden, kuten Karl-Otto Apelien, Michel Foucault’n, Donald Davidsonin ja W.V. Quinen, tuotannon, eikä hän epäröi länsimai-

sen filosofian sokraattisia juuria selvitellessään puuttua antiikin ajattelijoiden tulkittamiseen. Sokrates onkin Wittgensteinin ohella kirjan sankari; he ovat filosofian ”kaksi suurta muukalaisia” (s. 211).

Tietenkin Wallgren on joutunut valikoimaan lähdeaineistoaan. Enimmäkseen valikointi on tehty erittäin huolellisesti ja perustellusti (joskin joudun jäljempänä huomauttamaan muutamista laiminlyönneistä). Olisi ollut mahdotonta arvioida yksityiskohtaisesti esimerkiksi kaikkia lukemattomia Habermas-tulkintoja ja -kriitikkä. Tekijä lukee luettaviksi valitsemiaan auktoireita, niin primääri- kuin sekundäärilähteitäänkin, hyvin tarkasti, usein tärkeissä yksittäisissä ilmaisuissa ja niiden kontekstualisoinneissa pitkään viiptyen ja niihin toistuvasti palaten. Jo tämä esitystapaan liittyvä seikka osoittaa, että hän tavoittelee sellaista filosofista keskustelua, joka kunnioittaa toista osapuolta, erilaisuutta, moneutta – moniäänisyyttä eli polyfoniaa ja kirjan alaotsikossakin peräänkuulutettua ”demokratista henkeä”.

Wallgren on kriitikeissään tuima mutta kriitikin kohteiden kunnioituksessaan aina lämmin. Hän yrittää harvinaisella tavalla noudattaa Sokrateen ohjetta, jonka mukaan seuraavalta vastaantulijalta voi aina oppia jotakin olennaista uutta (vrt. s. 265).

Moni vierastanee hänen esitystapansa henkilökeskeisyyttä. Kommentoitavana on lähes aina joku filosofi, joko klassikko tai tulkitsija, harvoin mikään erityisistä keskusteluista ja teksteistä irrotettu abstrakti ongelma tai argumentti, ja tämä saa kirjan ajoittain tuntumaan jännitystarinalta, jossa on sankareita, konnia, hyvää tarkoittavia epäonnistujia ja monia muita pää- ja sivuhenkilöitä. Onnistunut itsetutkiskelu onkin oman itsen – omien käsitteiden, omien ongelmien, oman näkökulman – kriittistä vertailua muihin. Keskiössä ei tällöin kuitenkaan ole filosofinen argumentti tai edes ongelma vaan se, miten filosofian (ja myös filosofisen argumentaation) luonne on milloin minkäkin keskustelun näkökulmasta jäsennetty.

Itsetutkiskelun ja ”meidän”, yhteisömme, tutkimisen välinen syvälinen yhteys osoitetaan erityisesti teoksen päättävässä luvussa 7 (”Working on Oneself, Caring for Us”), jossa Wallgren liikkuu laajoilla vesillä siirtyen sulavasti aiempien lukujen detaljoituista Wittgenstein- ja Habermas-tulkinnoista demokratiaan, Gandhiin ja jälleen Sokrateen perintöön, tarjoten kriittisiä loppuhuomioita muiden muassa Foucault’n ja Richard Rortyn filosofiakäsityksistä. Luku si-

sältää myös valaisevan tarkastelun logiikan ja etiikan ykseydestä Wittgensteinin ajattelussa (s. 371-381).

Paneudun jatkossa muun muassa Wallgrenin "kieliopilliseen" Wittgenstein-tulkintaan, jota hän Alois Pichleriä seuraten nimittää "polyfoniseksi" [3]. Ensinnäkin, yrittämättäkään tehdä oikeutta teoksen rikkaukselle, esiteltävä hänen muita näkemyksiään, jotka asettavat Wittgensteinin paikalleen kirjan kokonaisuudessa.

### *Kriittinen teoria ja filosofian lupaukset*

Yksi tapa lähteä lukemaan Wallgrenin teosta on aloittaa luvusta 6, jonka aluksi eritellään tapoja, joilla filosofi tai filosofia voi suhtautua omaan aikaansa. Arvosteltuaan "sofistiseksi", "esoteeriseksi", "heroiseksi", "eksternalistiseksi", "progressivistiseksi" ja "avantgardistiseksi" kutsumiaan käsityksiä filosofian suhteesta aikaansa Wallgren paneutuu Habermasiin ja kriittiseen teoriaan. Tästä avautuu Wallgrenin filosofisen projektin yhteys hänen yhteiskunnalliseen toimintaansa, jota tosin ei kirjassa eksplisiittisesti käsitellä. Koska Wallgren näyttää pitävän edellistä olennaisena jälkimmäisen kannalta (ja päinvastoin) ja kieltäytyy hyväksymästä olemuksellista eroa systemaattisen ("tieteellisen") filosofian ja yhteiskuntakriittisen aikalaiskeskustelun välillä, hän on eräessä mielessä väistämättä kriittisen teorian kehittäjä.

Pettymys kantilaiseen perinteeseen juuttuvan Habermasin kykyyn käsitteellistää ja perustella kriittisen teorian projektia toimii kuitenkin yhtenä pontimena koko käsillä olevalle metafilosofiselle tutkimukselle. On löydettävä sellainen tapa harjoittaa aikalaiskriittistä filosofiaa, joka ei ole sidoksissa Habermasin "heikkoon transsendentalismiin" ja joka välttää "ensimmäisen filosofian" fundamentalistiset karikatit. On ylitettävä jo luvussa 2 keskeisenä tutkimusongelmana esitelty, monien (hyvinkin erilaisten) nykyfilosofien liian itsestään selvänä oletama kuilu systemaattisen filosofian ja omaa aikaansa tematisoivan ja diagnosoivan filosofian välillä – kuilu, joka on kirjassa paljon tärkeämmässä asemassa kuin esimerkiksi "analyttisen" ja "mannermaisen" filosofian kahtiajako.

Aikalaiskriittisen filosofian mahdollisuuksien kartoitus ja "filosofia"-sanan genealogia täytyy tietenkin aloittaa Kreikasta, sieltä, missä Sokrates filosofoi *agoralla* [4]. Wallgrenin Sokrates-luenta (luku 3), jossa Wittgenstein näyttäytyy oman itsen tutkimusta korostavana Sokrateen seuraajana (s. 78-80), on omaperäinen, ja sillä on kau-

askantoisia implikaatioita läpi koko kirjan. En katso olevani kompetentti arvioimaan sitä historiallisessa mielessä. On selvää, ettei sitä voida edes verrata vuosikymmen sitten muodissa olleisiin hieman latteisiin luonnehdintoihin Sokrateesta oman aikansa "soveltavana filosofina" ja "mediafilosofian" isähahmona [5].

Esiteltyään Sokrateen historiallisesti ainutlaatuisena ajattelijana, joka tähdensi sekä filosofiaa itsetutkiskeluna että filosofisten näkemysten jatkuvaa avoimuutta julkiselle kritiikille (ja joka näin sitoutui tietynlaiseen valistusoptimismiin ja filosofian emansipatoriseen lupaukseen), Wallgren siirtyy Sokrates-jaksoa paljon lyhyempään tarkasteluun siitä, miten "sokraattinen ideaali" – alttius kritiikille ja julkiselle keskustelulle – on kytketty "perustateoreettisiin" (*foundation-theoretical*) ja metafysiisiin pyrkimyksiin myöhemässä filosofiassa, Platonista ja Aristoteleesta lähtien.

"Perustan ongelmassa" (*foundation problem*) on kysymys siitä, miten perustella perustava, ensisijainen tai "korkeampi" filosofinen tieto samalla kunnioittaen sokraattista ideaalia (s. 83). "Perustateoria", "metafysiikka" ja "ensimmäinen filosofia" tarkoittavatkin Wallgrenille monesti miltei samaa – ja mikä vielä tärkeämpää, etenkin 1900-luvun filosofiassa suositut yritykset välttää näitä kunnianhimoisuudessaan epäilyttäviä hankkeita ovat Wallgrenin mukaan erottamattomasti osallisia samasta perustan problematiikasta.

Hieman hämmentävästi antiikin jälkeistä filosofian historiaa tiivistetään laajan Sokrates-keskustelun jälkeen varsin rajusti: alaluku 3.5.2 on otsikoitu "From Plato to the Enlightenment, Descartes, and Kant" (s. 91-93). Wallgren ei tunnu ottavan huomioon, että filosofiakäsitteen historiaa voitaisiin kirjoittaa toisinkin, nostaen esimerkiksi Kant keskipisteeseen, joka nyt on varattu Sokrateelle. Olisi esimerkiksi mahdollista argumentoida, että vasta Kant oivalsi syvällisesti, mitä inhimillisen – niin tiedollisen kuin moraalisena – rajallisuuden kanssa eläminen (ja tämän rajallisuuden filosofinen tematisointi) merkitsee, ja että näin Kantin transsendentaalifilosofia oli ratkaiseva käänne filosofian historiassa kiinnittäessään kaikesta aiemmasta poiketen huomionsa siihen, miten inhimillisen kokemuksen ennakoehdot muokkaavat kokemusta ja sen mahdollisia kohteita [6]. Erityisen ongelmallista on se, että Wallgren luonnehtii Kantin omia näkemyksiä suppeasti ja ylimalkaisesti verrattuna siihen, kuinka tiheään ilmaisu "kantilainen" (tai "transsendentaalinen") hänen tekstissään – varsinkin Wittgenstein-tarkasteluissa – toistuu.

Jokainen tietysti esittelee myönteisinä ja mielenkiintoisina omat filosofiset suosikkinsa. Wallgrenin Sokrateen ja Wittgensteinin tilalle joku toinen voisi sijoittaa vaikkapa Kantin ja William Jamesin tai Hegelin ja Husserlin. Wallgren ei kuitenkaan kiistä, että "genealogisia" tarinoita filosofiasta voidaan kertoa eri tavoin. Hän pyrkii aidon itsetutkiskelijan tavoin kuvaamaan filosofian historiasta sellaisen kehityslinjan, joka valaisee juuri niitä ongelmia, jotka hän itse koee nykyfilosofian ja -filosofien filosofiakäsityksissä polttaviksi.

### *Analyyttinen kielifilosofia*

Luvussa 4 siirrytään 1900-luvun jälkipuoliskon analyyttisen filosofian "paradigmoihin" – sanan "paradigma" varsinaisessa merkityksessä ("malliesimerkki"). Tarkastelu kohdistuu joukkoon valaisevia esimerkkitapauksia, teemoinaan logiikan filosofia (erityisesti Quinen ajattelussa), ajatus kommunikaation ja moraalien välttämättömyydestä perustasta (sellaisena kuin Peter Winch sen artikuloi), analyyttinen semantiikka (Ernst Tugendhat, jälleen Quine ja Davidsonin totuusteoria höyrytettyä Bjørn Rambergin siitä esittämällä tulkinnolla) sekä Michael Dummettin ohjelma semantiikasta uutena "ensimmäisenä filosofiana" – ohjelma, jota vastaan on erityisen luontevaa asettua wittgensteinilaisin aseihin.

Wallgren osoittaa vakuuttavasti, että esimerkiksi Quinen naturalistinen projekti on ambivalentti. Yhtäältä Quine hyökkää naturalistina "ensimmäistä filosofiaa" vastaan, toisaalta hän sitoutuu itse perustateoreettisiin, "ensimmäisiin", lähtökohtaoletuksiin, esimerkiksi klassiseen logiikkaan (s. 145) ja "transsendentaalisen statuksen" saaviin havaintolauseisiin, jotka Quinen systeemissä toimivat merkityksen ja siten tieteen perustana (s. 167) [7]. Vastaavasti Davidsonin kieli- ja totuuskäsitykset jäävät Rortyn ja Rambergin työn jälkeenkin Wallgrenin mukaan "inonklusiivisesti detranssendentalisoiduksi" (s. 180-184), ja tästä on kyllä helppoa olla yhtä mieltä.

Luku sisältää useita oivaltavia huomioita pinnan alle jäävistä ongelmista edellä mainittujen analyyttisen filosofian avainhahmojen tuotannossa. Tietenkin Quine-, Davidson- tai Winckexperteillä voi olla kosolti kriittistä sanottavaa Wallgrenin tulkinnoista ja epäilyksistä. Käsittelemällä yksityiskohtaisesti analyyttisen filosofian asettamia lupauksia ja odotuksia sekä niiden toistuvaa pettämistä Wallgren kuitenkin osoittaa

olevansa ei vain kriittisen teorian ja yhteiskuntafilosofian vaan myös analyyttisen kielifilosofian erinomainen asiantuntija, jonka peliin heittämät haasteet ovat aivan liian vakavia, jotta analyyttisen filosofian valtavirrassa työskentelevillä olisi varaa jättää niitä huomiotta.

Wallgren ei suinkaan tarkoita, että analyyttisten filosofien vaalimat kieleen, merkitykseen ja totuuteen liittyvät kysymykset olisivat tarpeettomia. Päinvastoin: ne ovat hänen oman Wittgenstein-vaikutteisen ajattelunsa ydinkysymyksiä. Laajan Habermas-alaluvun 6.5 alussa Wallgren kuitenkin kirjoittaa yhtenä "teesinään", että kriittisen teorian intuitio aikalaisdiagnostisen filosofian ja platonis-aristoteelis-sokraattisten ihanteiden tyydyttämiseen suuntautuneen filosofian ykseydestä on oikea. Tämä ykseys on myös filosofian teoriana ja filosofian emansipatorisena käytäntönä ykseyttä (s. 315).

Wallgrenin teoksen suuri ansio on luvussa 5 kehitellyn Wittgenstein-luennan hyödyntäminen filosofian ykseyden selventämisessä ja perustelemisessä sekä niin Habermasin kuin analyyttisten "perustateoreetikkojenkin" pyrkimysten ongelmien osoittamisessa. Filosofia on ykseys paljon syvemmässä merkityksessä kuin pelkkänä käsiteanalyysinä tai "tieteen palvelijana" (à la Quine).

### *Wittgenstein, "kieliopillinen filosofia" ja transsendentaalifilosofia*

Wallgrenin tulkinta Wittgensteinin myöhäisfilosofiasta seurailee osittain nykyisen Wittgenstein keskustelun kärkinimien, kuten Cora Diamondin, näkemyksiä, mutta irtautuu niistä itsenäiseen positioon. Jo yksinäänkin Wittgenstein-osuus, luku 5, olisi huomionarvoinen skolaarinen puheenvuoro, mutta teoksen kokonaisuuden yhteydessä sillä on aivan erityistä mielenkiintoa, joka ulottuu paljon Wittgenstein-eksegeetikkaa laajemmalle. Joka tapauksessa Wittgensteinin *Filosofisia tutkimuksia* käsittelevä luku on kirjan keskeisin, ja siinä puolustettu filosofiakäsitys on edellytys koko Wallgrenin transformatiivisen filosofian hankkeelle.

Juuri Wittgensteinin kautta Wallgren pyrkii ylittämään nykyfilosofiassa tyypilliset vastakkainasettelut "perustaa" etsivien näkemysten ja tällaisten näkemysten kritiikkien välillä (s. 6). Hän ei tarjoile kompromisseja, joissa perustateorioiden vaatimuksia maltillistettaisiin tai joissa tällaisiin teorioihin sisältyvistä "järjen radikaaleista vaatimuksista" luovuttaisiin, vaan yrittää

ymmärtää, mitä perustan etsinnällä on tarkoitettu ja voidaan tarkoittaa, ja osoittaa, ettei useinkaan ole selvää, mitä perustan olemassaolo tai sellaisen puuttuminen oikeastaan merkitsisi. Tällainen perustan käsitteeseen, niin perustojen pystyttämiseen kuin kumoamiseenkin, suuntautuva kieliopillinen problematisointi on kirjan Wittgensteinilainen punainen lanka, joka kulkeutuu Wittgenstein-luvusta sekä taaksepäin analyytisen semantiikan arviointiin että eteenpäin Habermasin ja muiden kriittisen teorian edustajien näkemysten ylittämiseen.

Erityisesti Wallgrenin ankaran arvostelun kohteeksi valikoituvat tulkinnat, joiden mukaan Wittgenstein esittäisi Kantin mallin mukaisia (tosin ”pehmeitä”, historisoituja, relativisoituja tai antropologisoituja) transsendentaalisia argumentteja, jollaisena muun muassa kuuluisa ”yksityisen kielen argumentti” on monesti nähty, sekä muotoilisi ja perustelisi filosofisia teesejä tai oppeja ja / tai pyrkiä asettamaan transsendentaalisia rajoja sille, mitä voimme ja mitä emme voi (kielessä, kielellä, filosofiassa, filosofian avulla) tehdä tai sanoa [8]. Perusvastakkainasettelu kiteytyy näin kantilaisten ja kieliopillisten (*grammatical*) tulkintojen välille.

Edellisten mukaan Wittgenstein ”tarkastelee perustan ongelmaa, yrittää ratkaista sen – yrittää omaksua jonkin kannan kysymykseen siitä, voiko olla ensimmäistä filosofiaa vai ei – ja joko onnistuu tai ei onnistu ratkaisemaan nämä ongelmat, tai on avuksi kertomalla meille, miten ja miksi meidän täytyy hylätä [sokraattisen ideaalin ja ensimmäisen filosofian ideaalien] yhteensovittamisen ohjelma tai miten ja miksi meidän pitäisi nyt pyrkiä toteuttamaan se” (s. 213).

Tämän mutkikkaan luonnehdinnan vastapainoksi Wittgenstein ”kieliopillisena filosofiina” kyllä tarkastelee perustan ongelmaa, mutta ”ei ole ensimmäisen filosofian puolesta eikä sitä vastaan vaan tarjoaa tämän sijasta uuden tavan ymmärtää ja ehkä ylittää perustan ongelma ja sen paikka filosofian filosofiassa” (s. 213). Toinen tapa ilmaista tämä ero on sanoa, että kantilaiset tulkinnat väittävät Wittgensteinin argumentoivan, että on jotakin, mitä meidän täytyy tehdä, ja jotakin, mitä emme voi tehdä, kun taas kieliopilliset tulkinnat korostavat Wittgensteinin vain rohkaisevan meitä katsomaan, miten asiat ovat ja mitä filosofit tarkoittavat sanoessaan, että on jotakin, mitä meidän täytyy tai emme voi tehdä (s. 220).

Cora Diamondin, James Conantin ja eräiden muiden ”uutta Wittgensteinia” markkinoineiden tulkitsijoiden näkemykset toimivat kieliopillisen luennan yhtenä mutta vain yhtenä lähtökohta-

na. Wallgren hahmottelee lyhyessä alaluvussa 5.2 ”uusi Wittgenstein” -keskustelun päälinjat, muttei juutu tämän kiistan asemiin [9]. Tämän jälkeen hän arvioi yksityiskohtaisesti kantilaisten tulkintojen joukosta poimimiaan esimerkkejä, Peter Hackerin, Newton Garverin, Jaakko Hintikan ja Karl-Otto Apelien tapoja lukea Wittgensteinia (luku 5.3), kunnes siirtyy luvuissa 5.4 ja 5.5 omaan kieliopilliseen tulkintaansa ja sen täsmennyksenä ”polyfoniseen” lukutapaan, jolla hän lopulta asettuu myös uuswittgensteinilaisten puhtaasti terapeutista ja ironista tulkintaa vastaan.

## Herkullisia huomioita

Kantilaisia tulkitsijoita kritisoivassa jaksossa tarjotaan herkullisia huomioita ja vakuuttavaa tekstuaalista evidenssiä muun muassa siitä, miksi Garverin oletus (jota hän pitää Wittgensteinin kannan mukaisena) yhdestä yhteisestä, universaalista inhimillisestä elämänmuodosta tai Hintikan Wittgensteinille attribuoima teesi semantiikan lausumattomuudesta ja kielestä universaalina ilmaisuvälineenä ovat epäwittgensteinilaisia [10]. Näiden pitkien tarkastelujen yksityiskohtiin ei tässä voida syventyä. Usein kuitenkin vaikuttaa siltä, että transsendentaaliset tulkinnat esitetään näkemyksinä, joiden mukaan (Wittgensteinin mukaan) filosofialla olisi autoritatiivinen asema, josta voitaisiin perustella ehdottomia, apodiktisen varmoja väitteitä siitä, mitä (ylipäänsä tai jossakin rajatussa kontekstissa) voidaan tai ei voida tehdä, tai josta voitaisiin asettaa universaaleja transsendentaalisia ehtoja ja rajoja.

Esimerkiksi Hintikan tulkinnan yhteydessä yhdeksi keskeiseksi ongelmaksi muodostuu lähtökohta, jonka mukaan kieleemme edellyttää semanttisia, representoivia suhteita kielen ja maailman välillä. Tätä oletusta Wallgren kutsuu Hintikan Wittgensteinista esittämän virhetulkinnan alkuperäiseksi lähteeksi (s. 243). Jos näin on – ja olen taipuvainen yhtymään Wallgrenin kantaan – ei nähdäkseni päästä kokonaan irti transsendentaalisista kysymyksenasetteluista, esimerkiksi kielen ja maailman väliseen suhteeseen liittyvästä realismin ongelmasta. En usko, että voimme vain asettua metatasolta tarkkailemaan, mitä filosofiset ongelmat ja käsitteet merkitsevät tai miten niihin liittyviä ilmaisuja kielessä käytetään; joudumme aina myös astumaan mukaan näitä käsitteitä käyttävään kieliin, jossa filosofisista ongelmista kiistellään ja jossa niihin tarjotaan ratkaisuehdotuksia, ainakin



jos seuraamme wittgensteinilaista "merkitys on käyttöä" (*meaning is use*) -ajatusta.

Tyypillisesti Wallgren väittää, ettei Wittgensteinin huolenaiheena ole sen tutkiminen, edellyttääkö kieli jotakin vai ei (s. 243). Tällaisissa kohdissa jään – toistuvasti – epäileväksi. Voimeko tosiaan ensin kiistää, että jokin edellytys A olisi kielen merkityksen ennakkoehto, ja heti tämän jälkeen sanoa, ettemme oikeastaan ota kantaa siihen, onko tällaisia ehtoja ylipäänsä oletettava vai ei? Vähintäänkin Wallgrenilta voitaisiin tivata lisäselvityksiä siitä, mitä sellainen edellytysten tai ehtojen merkityksen tutkiminen on, jossa ei sitouduta mihinkään näkemykseen siitä, onko kielellämme tai ajattelullamme (tai jollakin erityisellä kielenkäyttötavalla) tuollaisia edellytyksiä vai ei.

Jos Wittgenstein opettaa, kuinka filosofoidaan "ilman teesejä", jää yhä epäselväksi, miksi *tämä* opetus itse ei olisi filosofinen teesi tai edellyttäisi sellaisia. Wallgrenin Wittgenstein-luku on kuitenkin perusteellisin ja haastavin tuntemani transsendentaalisten Wittgenstein-tulkintojen kritiikki. Jokainen Wittgensteinia kantilaisen perinteen perspektiivistä lähestyvä joutuu ottamaan kantaa Wallgrenin teräviin, tekstuaalisesti perusteltuihin kommentteihin, jotka asettavat uudelleen arvioitaviksi useita tavanomaisia transsendentaalisiin ehtoihin ja rajoihin liitettyjä oletuksia.

Wittgensteinin polyfoniaa korostava tulkinta on myös tärkeä korjausliike uuswittgensteinilaisten intoiluun filosofiasta terapiana (esim. s. 266 ja luvut 5.5–5.6 *passim*). Wallgren ei suinkaan dogmaattisesti torju filosofian perinteen metafysiisiä pyrkimyksiä – Wittgenstein (sen enempää kuin Wallgrenkaan) *ei* ole "a man with an anti-metaphysical mission" (s. 267) – vaan etsii Wittgensteinin avulla niiden syvempää ymmärrystä ja metafysiikan "kumoamisen kumoamista" (s. 272). Erityisesti Diamondia Wallgren moittii jälleen uudenlaisen vaatimuksen asettamisesta filosofialle: perinteestä poiketen filosofisten iluusioiden häivyttämisen vaatimuksen (s. 268). Tätäkään vaatimusta ei tule dogmaattisesti, auktoriteetin äänellä, asettaa tai perustella.

Wallgrenin kritisoimat merkitysteoriaa korostavat, transsendentaaliset, naturalistiset, relativistiset ja terapeutitset tulkinnat ovat kaikki vain osatottuuksia Wittgensteinista, vastaavat vain yhtä hänen monista äänistään, ja siksi tällaisia tulkintoja kannattavat sitoutuvat demokra-tian sijasta autoritarianismiin (s. 276).

Perinteisemmänkään lähestymistavan kannattajan ei välttämättä tarvitse tätä polyfonista näkemystä kiistää. Kuinka moni Wittgenstein-

tulkitsija oikeastaan vakavissaan kuvittelee esittäneensä "koko totuuden" Wittgensteinista? Toisaalta näillä kohdin Wallgrenin kritiikki voitaisiin kenties kääntää myös häntä itseään vastaan: eikö hänkin joudu esittämään filosofialle vaatimuksia, sitoutumaan normatiivisiin erotteluihin hyvän ja huonon filosofian välillä, postuloimaan jonkin ratkaisevan eron oman kielipiillis-polyfonis-transformatiivisen filosofiansa (ja tähän liittyvän Wittgenstein-tulkintansa) ja kaiken muun välille, tai vähintäänkin kertomaan, millaisin edellytyksin transformatiivisen filosofian harjoittaminen on onnistunutta? Pystyykö hän sittenkään irrottautumaan niistä kaikista vaikeuksista, joita hän terävänäköisesti havaitsee kommentoimissaan Wittgenstein-tulkitsijoissa?

### *Ongelmia (1): aineiston rajaus*

Wallgren ei työnsä poikkeuksellisesta perusteellisuudesta huolimatta tarkastele likimainkaan kaikkia viimeaikaisessa keskustelussa esillä olleita yrityksiä puolustaa "heikkoa" tai "pehmeää" transsendentaalifilosofiaa, vaan poimii esiin muutamia (lähinnä Wittgenstein-keskustelussa ja kriittisessä teoriassa esiin tulleita) esimerkkejä. Tämä on väistämätöntä, koska keskustelu aiheesta on ollut hyvin laajaa. Relevanttia aineistoa löytyisi sellaisistakin filosofian perinteistä, joihin Wallgren ei juuri puutu, esimerkiksi fenomenologiasta tai pragmatismista. Juuri tästä syystä hänen yrityksensä etsiä vaihtoehtoa kaikelle – niin vahvalle kuin heikollekin – transsendentaalifilosofialle ei mielestäni ole täysin vakuuttava.

Transsendentaalifilosofia pitäisi kumota (tai sen lähtökohtana olevat ongelmat ja sitoumukset "ylittää") kumoamalla sen kaikkein vakuuttavimmat ja sofistikoituneimmat edustajat. Ajoittain Wallgren ei näytä riittävän selvästi ottavan huomioon, ettei transsendentaalifilosofin tarvitse olla pöyhkeä, tavallisesta kielenkäytöstä piittaamaton universaalien rajojen asettaja ja perustojen valaja (vrt. esim. s. 254-255). Kantilaisista lähtökohdista ponnistava filosofi voi olla inhimillistä rajallisuutta kunnioittava, elämämme (tai elämänmuotomme) luonnollisten rajojen sisällä noita rajoja kohti tähyävä ajattelija, joka tunnustaa kaikkien edellytystemme ja rajojemme historiallisen muuttuvuuden ja kontekstuaalisuuden. Sellainen, joka nimenomaan korostaa, kielipiillisen filosofin tavoin, että wittgensteinilainen kielellisten käytäntöjemme tutkimus on keskeinen tapa yrittää ymmärtää sitä, millaista elämämme näiden rajojen puitteissa on [11].

Erityisesti pragmatismi jää teoksessa valitettavan marginaaliseen rooliin, vaikka monet filosofian lupauksista, mahdollisuuksista ja haasteista kiinnostuneet ovat viime aikoina etsineet inspiraatiota nimenomaan pragmatismien perinteestä. Wallgrenin kielenkäytössä (uus)pragmatismi tarkoittaa lähinnä Rortyn ajattelua, jota monet varhaisemman pragmatismien tutkijat kieltäytyvät edes hyväksymästä pragmatismiksi. Eikö olisi mahdollista väittää, että pragmatismien klassikot, etenkin William James ja John Dewey, omalla tavallaan ”ylittivät” perinteisen filosofian perustateoreettiset ongelmat jo kauan ennen Wittgensteinia? Vaikka heidän nykyseuraajansa, erityisesti Rorty, olisivatkin sidoksissa perustateoreettisiin oletuksiin, kuten Wallgren vakuuttavasti osoittaa (s. 418-423) [12], tämä ei vielä osoita heidän samanlaista sidonnaisuuttaan.

Deweylainen pragmatisti voisi innostuneesti yhtyä Wallgreniin, joka kirjoittaa, että filosofiset ongelmat ovat ”kielessä heijastuvia kulttuurin, yhteiskunnan tai elämäntavan käytännöllisiä ongelmia” (s. 385) ja että “[j]os sillä, mitä sanon, ei ole yhteyttä siihen, mitä teen, ei ole väliä, mitä sanon” (s. 390). Samoin voisi Jamesilainen pragmatisti toivottaa tervetulleeksi pyrkimyksen kunnioittaa filosofisen keskustelun ja näkökulmien ykseyteen palautumatonta moneutta, ”demokraattista henkeä”, ja jopa (*pace* Rorty) pyrkiä tekemään oikeutta niille metafysisille tavoitteille, joita Wallgren haluaa Wittgensteinin avulla ymmärtää dogmaattisen torjunnan sijasta.

Ei myöskään tule osoitetuksi, ettei luvussa 4 käsitellyt 1900-luvun jälkipuoliskon logiikan ja analyttisen semantiikan suuntauksia onnistuneempaa yritystä säilyttää sekä (tietyissä mielessä) ”ensimmäisiä totuuksia” merkitysteoriassa että sitoutumista sokraattiseen ideaaliin niin ikään löytyisi pragmatismien historiasta, eritoten Charles S. Peircen merkkiteoriasta [13]. Toisaalta on täysin ymmärrettävää, ettei kaikille sivupoluille voida yhdessä kirjassa eksyä. Pragmatisteista Dewey (johon toki muutaman keran ohimennen viitataan) olisi kuitenkin ollut ilmeinen valinta Wallgrenin teoksen yhdeksi lisäsitokimus- ja vertailukohteeksi; häntä ei voida redusoida pelkäksi naiiviksi edistysoptimistiksi ja tieteellisen filosofian esitaistelijaksi.

Jopa Wittgenstein-tutkimuksesta, jonka Wallgren tuntee läpikotaisin, varmasti paljon paremmin kuin useimmat muut nykyfilosofit, voidaan nostaa esiin sellaisia yrityksiä puolustaa ”heikkoa transsendentalismia”, jotka eivät automaattisesti asetu alttiiksi Wallgrenin kritiikille. Esimerkiksi Jonathan Learin käsite ”transsen-

dentaalinen ’me’” (*the transcendental ’we’*), joka kytkeytyy Wittgensteinin ”elämänmuodon” käsitteeseen, olisi ansainnut yksityiskohtaisen käsittelyn tai edes lyhyen katsauksen [14]. On toki hieman pikkumaista valittaa joidenkin tiettyjen (sekundääri)lähteiden laiminlyönnistä tutkimuksessa, jossa käytetty aineisto kattavuudessaan haakee vertaistaan, mutta olen epävarma, riittääkö kantilaisia Wittgenstein-tulkitsijoita, kuten Garveria ja Hintikkaa, vastaan esitetty – toki painava – kritiikki tämän koko tulkintalinjan kumoamiseen [15].

Myöskään transsendentaalisen argumentin käsitettä ei riittävän perusteellisesti eksplikoida, vaikka teoksessa, jossa kiistetään tällaisten argumenttien oikeus siihen metodisesti keskeiseen asemaan, jonka Kant ja monet hänen seuraajansa ovat niille suoneet, voisi odottaa käsiteltävän viime vuosikymmenten laajaa keskustelua näiden argumenttien rakenteesta ja mahdollisuuksista [16]. Samoin ajatus Wittgensteinista eräänlaisena ”filosofisena antropologina”, joka korostuu paitsi Garverin myös Rush Rheesin tulkinnoissa (vrt. s. 281-282), johtaa Wallgrenin mukaan Wittgensteinin ajattelun vääristymiseen, mutta tällaista kantaa pitäisi tukea filosofisen antropologian käsitettä koskevin tarkasteluin.

Eräässä aivan luontevassa mielessä kielenkäyttömme ja siihen kietoutuvan elämämme kieliopillinen tutkimus on filosofista antropologiaa (ja samalla, juuri tästä syystä, inhimilliseen näkökulmaan kontekstualisoitua ”pehmeää” transsendentaalifilosofiaa), kunhan filosofisen antropologian käsitteeseen ei *a priori* vaadita sisällytettävän essentialistisia ja universalisoivia oletuksia.

Myös Wallgrenin käsitys, jonka mukaan antropologiaa tai naturalismia korostava pehmeä transsendentaalitulkinna kuvaisi Wittgensteinin kompromissintekijänä, joka tyytyy ”toiseksi parhaaseen”, kun tarjolla ei enää ole perinteisiä fundamentteja (esim. s. 289, n41), on ongelmallinen. Tyytyykö esimerkiksi Kant pelkkään ”toiseksi parhaaseen” tai tekeekö hän kompromissin väittäessään, että inhimillinen tietokyky ei ulotu olioihin sinänsä? Moni Kant-skolaari pitäisi tätä hyvin arveluttavana tulkintana. Pikemminkin sana ”vain” ilmaisussa ”vain ilmiöt [eivätkä oliot sinänsä] voivat olla tietomme kohteina” tai ”filosofia voi tutkia kielen merkitystä vain osana inhimillistä elämänmuotoa [eikä siitä riippumatomana]” on ymmärrettävä transsendentaaliseksi rajauskäsitteeksi, joka tässä yhteydessä ilmaisee, että tiettyjä asioita – tietoa ja kokemusta Kantilla, kieltä ja merkitystä Wittgensteinilla – tarkastel-

laan transsendentaalisessa tutkimuksessa tietyllä erityisellä tavalla, tietystä näkökulmasta: inhimilliseen tietokykyyn, elämänmuotoon ja / tai käytäntöihin kytkettyinä eikä näistä irrotettuina.

Se, ettei tietomme ulotu olioihin sinänsä tai etteivät merkitykset ja muut normatiiviset entiteetit liihottele käytännöstämme riippumattomassa platonisessa taivaassa, ei ole pettymys tai puute, josta meidän tulisi olla pahoillamme (mutta jonka voisimme juuri ja juuri sietää). Se, että näin on, on inhimillistä elämää koskeva (transsendentaalinen) tosiseikka.

Wallgrenin asenne transsendentaalisiin Wittgenstein-tulkintoihin on (hyvin wittgensteinilaisella tavalla) sekä yksittäisiin kielellisiin muotoiluihin takertuva – esittäähän hän seikkaperäisiä kritiisiä huomioita Apelin, Garverin, Hackerin ja Hintikan käsityksistä – että ongelmallisella tavalla ”yleiskatsauksellinen”. Hän katsoo, että ne, jotka tekevät Wittgensteinista ”pehmeän ensimmäisen filosofin” (eli naturalisoidun tai antropologisoidun transsendentalistin), ovat yhtä kaukana kuin ”vahvaa ensimmäistä filosofiaa” tai relativismia hänen ajatteluunsa lukevat tulkitsijat siitä, mikä on tärkeää hänen filosofian filosofiassaan ja panoksessaan perustateoriaan (s. 221). Seuraa metodisesti ratkaiseva lause:

”Siksi kiinnitän niin vähän huomiota [I shall show so little interest] siihen, miten relativistiset tulkinnat, pehmeät ensimmäinen filosofia -tulkinnat ja vahvat ensimmäinen filosofia -tulkinnat myöhäisemmästä Wittgensteinista eroavat toisistaan.” (s. 221)

Hän ei siis suhtaudu vakavasti pehmeiden kantilaisten tulkitsijoiden itseymmärrykseen, jonka mukaan erot sekä ensimmäiseen filosofiaan että relativismiin ovat merkittäviä (ja ero kieliopilliseen tulkintaan näihin eroihin verrattuna itse asiassa melko vähäinen).

Perustateoriat, ensimmäinen filosofia ja transsendentalismi muodostavat näin eräänlaisen kaatopaikan, jonne kaikki, mikä ei sovi kieliopilliseen filosofiaan, voidaan karrätä erottelematta, lajittelematta. Nimilaput ”heikko” ja ”vahva” tai ”pehmeä” ja ”kova” transsendentaalifilosofioiden luonnehdintoina ovat kuin pelkäksi hämäykseksi tarkoitetut jätteiden lajitteluaukot, joista sisään heitettyt jätteet kaikki sekoittuvat samaan roskasäiliöön [17].

Tämä ongelma koskee siis sekundäärilähteiden rajausta ja käsittelyä. Kuitenkin myös primäärilähteiden tasolla voidaan puhua rajauspulmasta: varsin silmiinpistävä on Wittgensteinin myöhäisfilosofian tarkastelun kiteyttäminen lähinnä *Filosofisia tutkimuksia* -teokseen, luvun 5

otsikon ”Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*: Overcoming of First Philosophy” mukaisesti. Tämä on tietenkien täysin harkittu, perusteltu ja eräiden muidenkin tulkitsijoiden suosima ratkaisu [18]. On pakko kuitenkin huomauttaa, että kuva Wittgensteinin suhteesta sekä transsendentaalifilosofiaan että eräisiin muihin filosofian perinteisiin, kuten (jälleen) pragmatismiin, olisi saattanut muodostua hieman toisenlaiseksi, jos myös hänen aivan viimeisiä kirjoituksiaan, erityisesti vuosina 1949–51 syntynyttä *Varmuudesta*-teosta, olisi käsitelty nykyistä perusteellisemmin.

Ei tuo teos Wallgrenilta unohtu, mutta sen merkitystä ei juuri korosteta vaan pikemminkin väheksytään (vrt. s. 302, n251). Wallgrenin kaihtama kantilais-pragmatistinen tulkinta Wittgensteinista elämänmuotomme ja käytäntöjemme transsendentaalisuutta (ja samalla niiden luonnollisuutta) painottavana filosofina olisikin luontevinta perustella nimenomaan *Varmuudesta*-huomautusten pohjalta.

### *Ongelmia (2): haave neutraalista pisteestä*

Voidaan myös kysyä, eikö Wallgren – väittäessään välttävänsä löysiä kompromissiratkaisuja – itsekkin tarjoa tutkimaansa keskusteluun jonkinlaista ”keskitien kantaa”, jälleen yhtä välitävää kompromissia filosofisiin kahtiajakoihin. Eikö hänkin yritä tehdä oikeutta perustateorioiden pyrkimyksille kuitenkin kyseenalaistaen niiden merkityksen ja motivaation? Voitaisiinkin väittää, ettei Wallgren ota riittävän tarkkaan kieliopilliseen analyysiin keskitien pyrkimystä itseään, sitä, mitä filosofit ovat tarkoittaneet tai voisivat tarkoittaa kompromissirytyksillään kulkea epäuskottavien äärikantojen välistä.

Wallgrenin muihin kirjoittajiin suuntaamat kritiikit noudattavat usein samaa kaavaa: milloin ketäkin arvostellaan puutteellisesta selkeydestä (*lack of clarity*). Esimerkiksi Winch-jaksonsa lopussa Wallgren toteaa jäävänsä epäileväksi koko sen idean suhteen, että joko on tai ei ole kommunikaation, moraalien tai ihmiselämän absoluuttista perustaa tai universaaleja piirteitä, ja korostaa, että tämä epäily ruokkii laajempaa epäilyä, joka kohdistuu oletukseen siitä, että joko voimme tai emme voi käyttää filosofiaa perustamaan, todistamaan tai identifioimaan perustateoreettisia väitteitä ja perustoja koskevia ”ensimmäisiä totuuksia” (s. 154). Ei siis tarvitse tehdä valintaa relativismin ja universalismin välillä (s. 154). Hy-



vin samansuuntaisia ehdotuksia Wallgren esittää jatkuvasti Wittgenstein-tulkintaansa puolustamassa ja kilpailevia tulkintoja kritisoidessaan (esim. s. 220-221, 225, 257, 263) sekä myös Habermas-osuudessa (esim. s. 345).

Mutta eikö juuri *tässä* piile eräänlainen kompromissiehdotus (ja siten filosofinen teesi)? Wallgrenin omaa ajattelua vaivaa selkeyden puute juuri silloin, kun hän pyrkii irtautumaan mielestään epäselvien filosofisten valintojen tekemisestä tai epäonnistuneesti muotoiltujen ongelmien ratkaisemisesta. Samaa voidaan sanoa esimerkiksi seuraavasta:

”Transformatiivinen filosofia ei tarjoa oppia, jonka mukaan tulee tai ei tule [must or must not] olla tapauksia, joissa argumentit tuovat mukanaan täydellisen yksimielisyyden arvostelmissa ja elämänmuodossa, siinä, miten ihmiset sanovat ymmärtävänsä sanoja ja mitä nuo sanat heille merkitsevät [what difference these words make to them]” (s. 407).

Ja seuraavasta:

”Polyfonisen filosofiakäsityksen mukaan ei ole mitään abstraktia, lopullista, suurta valintaa tai johtopäätöstä, joka pitäisi tehdä universalistien ja relativistien, fundamentalistien [foundationalists] ja kontekstualistien, ensimmäiseen filosofiaan uskovien ja post-metafyysikkojen tai ikuisuuden näkökulmasta asioita katselevan filosofian ja oman erityisen aikamme näkökulmasta asioita katselevan filosofian välisistä debateista.” (s. 274)

Jälleen on kysyttävä: eikö näissä muotoiluissa tarjota kompromissiratkaisua, jonka mukaan yksimielisyyttä tai vastakohtat sovittavaa johtopäätöstä ei ole pakko löytyä tai olla löytymättä mutta jonka mukaan sellainen kuitenkin voisi löytyä? Tämä avoimuus, mahdollisuuksien jääminen mahdollisuuksiksi, on Wallgrenin tarjoama ”keskitie” [19].

Tällaisten metatason ongelmien valossa voidaan pohtia, onko meille – edes wittgensteinilaiselle kielipiillille filosofille – tarjolla Wallgrenin kaipaamaa neutraalia pistettä, josta käsin edellä kuvatun kaltaisista ”joko voimme tai emme voi” -valintatilanteista voitaisiin kokonaan luopua. Wallgrenin omatkaan päätelmät ja ehdotukset eivät aina ole niin selkeitä kuin voitaisiin toivoa, vaikka niillä onkin oma helposti tunnistettava (wittgensteinilainen) perusrakenteensa. Wallgrenin haaveilee omalla tavallaan ”ikuisuuden näkökulmasta”, filosofien sekavista debateista ja liian autoritaarisesti julistetuista teeseistä irrotetusta kielipiillisen filosofian puhtaudesta (tai ehkä pikemminkin puhtaasta epäpuhtaudesta).

## Haastava kirja

Wallgrenin teoksen luettuanikin ja hänen kanssaan vuosikautia näistä kysymyksistä keskusteltuani uskon, että Kantin ajattelusta meidän aikaamme (Wittgensteininkin ajatteluun) periytyvä transsendentaalifilosofia, jossa säilytetään kiinnostus inhimillisiin – kielessä ja kielen kanssa eletävässä elämässä ilmeneviin – rajoihin, voi myös ”transformoida”, muuntaa meitä ja elämäämme. Transsendentaalifilosofian ei kuitenkaan pidä esiintyä autoritatiivisesti ehdottomien rajojen kiinnittäjänä. Wittgensteinilta ei tule hakea tukea dogmaattisiin yrityksiin julistaa tai sanella, mitä missäkin kielipelissä voidaan tai ei voida tehdä (vrt. s. 407). Niinpä Wallgrenin oman ajattelun demokraattisesta hengestä ja polyfoniasta pitäisi löytyä tilaa myös transsendentaalifilosofian edelleenkehittelylle – ja kenties jopa transsendentaalisten Wittgenstein-tulkintojen kehittämiseksi [20].

Tämä kuitenkin tarkoittaa, että transsendentaalifilosofinkin – ja kenen tahansa perustan ongelmaa yhä pohtivan – pitää suhtautua vakavasti Wallgrenin tärkeään havaintoon, ettei filosofiasa ole ehdottomia, persoonattomia argumentteja: ihmiset argumentoivat keskenään, koska se, miten elämme, on meille merkityksellistä ja koska elämämme on sidoksissa käyttämiimme käsitteisiin. Mutta juuri *tämän* oivaltaminen on yhden rajallisuuttamme luonnehtivan transsendentaalisen ehdon oivaltamista.

Olen siis varauksellinen eräiden Wallgrenin ydinajatusten suhteen, joskin voin kuvitella monen kapeasti analyttisen filosofiaan orientoituneen arvioijan olevan paljon varauksellisempi. Harvoin kuitenkaan luettavaksi ajautuu kirjaa, jonka jokaiselta sivulta voi oppia näin paljon ja jonka kirjoittajan pyrkimykseen voi suhtautua vilpittömän arvostavasti, vaikkei kykenisikään yhtymään hänen näkemyksiinsä.

Wallgrenin perinteiselle filosofialle asettamat ankarat haasteet on kohdattava sokraattisesti, tilaisuutena oppia uutta ja asettaa omat lempiajutukset koeteltaviksi, samoin kuin hän itsekin puolustaa omaa hankettaan, jatkuvasti mahdollisia (muun muassa edellä esitettyjen kaltaisia) ongelmia itsekriittisesti ennakoiden, dialogiin valmiina – demokraattisessa hengessä.

## VIITTEET

- [1] Thomas Wallgren, *The Challenge of Philosophy: Beyond Critical Theory and Contemplation* (Helsinki: Limes, 1996).

- [2] Nootituksen raskauteen ja tekstin vaikeuteen tuo kuitenkin pientä helpotusta erinomainen hakemisto, jonka avulla lukija voi etsiä itseään eniten kiinnostavien teemojen äärelle. Samalla on kuitenkin todettava, että oikoluvussa on – etenkin viitteissä – puutteita. Tekniseltä toteutukseltaan kirja olisi voinut olla vielä vähän viimeistellympi. Rakenteellisina muokkauksina olisi kannattanut harkita lyhyiden, johdattelevien lukujen 1 ja 2 yhdistämistä sekä erillisen kertaus- tai johtopäätösluvun lisäämistä teoksen loppuun.
- [3] Analogiana näyttäytyy luonnollisesti Mihail Bahтинin kuuluisa Dostojevski-luento.
- [4] Wallgren kehittää luvussa 3 filosofiakäsitteen genealogiaa myös viittaamalla esisokraattikoihin, Platoniin ja Aristoteleeseen sekä (hyvin lyhyesti) uuden ajan filosofiaan, mutta luvun ehdoton keskushahmo on Sokrates, jolle omistetaan nelisenkymmentä sivua.
- [5] Ks. Mark C. Taylor & Esa Saarinen, *Imagologies: Media Philosophy* (London & New York: Routledge, 1994). Tätä teosta Wallgren arvosteleekin eksplisiittisesti (306-308). Toinen Sokrateesta inspiroitunut 1990-luvun suomalaisteos oli Pekka Himasen *Filosofian oikeudenkäynti* (Helsinki: WSOY, 1998).
- [6] Wallgrenin taipumus redusoida Kant kartesiolaiseen perinteeseen tuskin vakuuttaisi esim. Henry E. Allisonia, joka korostaa voimakkaasti Kantin antikartesiolaisuutta: ks. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense – A Revised and Enlarged Edition* (New Haven, CT & London: Yale University Press, 2004 [1. p. 1983]). Voisin kuvitella Allisonin ja monen muun nykyaikalaisen pitävän esimerkiksi väitettä ”There is [...] no place where philosophy cannot go; there is nothing one couldn't do” (370) piittaamattomuutena ihmiselämän rajallisuudesta – vaikka ymmärrän kyllä, ettei se ole sellaiseksi tarkoitettu, ja vaikka Wallgren itsekin (Wittgensteinin yhteydessä) nimenomaan viittaa inhimilliseen äärellisyyteen (esim. 232).
- [7] Quine-tarkastelujen yhteydessä olisi ollut luontevaa viitata Heikki J. Koskisen väitöskirjaan *From a Metaphilosophical Point of View: A Study of W.V. Quine's Naturalism* (Acta Philosophica Fennica 74, Helsinki: The Philosophical Society of Finland, 2004), jossa käsitellään samantapaisia ongelmia, erityisesti suhteessa Quinen ajattelun metafysiisiin ulottuvuuksiin. Wallgren unohtaa huomauttaa, että hänen esittämänsä kaltaista Wittgenstein-henkistä Quine-kritiikkiä (esim. 148-149) on aiemmin esittänyt ainakin Hilary Putnam, mm. teoksessaan *Words and Life* (toim. James Conant, Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 1994), ja että Wittgensteinin ja Quinen ongelmallista suhdetta on muutenkin melko laajasti käsitelty kirjallisuudessa: ks. esim. Roger Arrington & Hans-Johann Glock (toim.), *Wittgenstein and Quine* (London & New York: Routledge, 1996). Quinen yhteydessä olen havaitsevinani Wallgrenin tekstissä pieniä epätarkkuuksia. Kuu-lostaa esimerkiksi harhaanjohtavalta sanoa, että Quinen mukaan todellisuus ”makes sentences true” (147), koska ”toteudentekemisen” (*truthmaking*) käsite liittyy varsin erilaiseen ja suurelta osin Quinen lähtökohta-ajatusten vastaiseen realistisen nykymetafysiikan suuntaukseen (vaikken tosin
- uskalla vanhoa, ettei Quine itse olisi joskus jotakin tällaista sanonut). Ks. esim. D.M. Armstrong, *Truth and Truthmakers* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- [8] Toinen erinomainen suomalainen Wittgenstein-tutkija, joka on kehitellyt samantapaisia näkemyksiä kuin Wallgren, on Oxfordissa muutama vuosi sitten väitellyt Oskari Kuusela. Mainittakoon, että sekä Wallgren että Kuusela kontribuivoivat teokseen Sami Pihlström (toim.), *Wittgenstein and the Method of Philosophy* (Acta Philosophica Fennica, Helsinki: The Philosophical Society of Finland, ilmestyy), joten debatit jatkuvat.
- [9] Perinteisten (mm. kantilaisten) ja ”uusien” tulkintojen kiistoista ks. esim. Alice Crary & Rupert Read (toim.), *The New Wittgenstein* (London & New York: Routledge, 2000). Suomeksi aiheella on käsitelty mm. Jaakko Hintikan ja Maija Aallon artikkeleissa Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirjassa *Ajatus* 61 (2004).
- [10] Keskeisiä kritiikin kohteita ovat Garverin teos *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein* (La Salle, IL: Open Court, 1994) sekä Merrill B. Hintikan ja Jaakko Hintikan yhteinen monografia *Investigating Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1986).
- [11] En voi tässä ryhtyä eksplikoimaan omaa, Wallgrenin arviota myönteisempää käsitystäni transsendentaalifilosofian nykyversioista ja mahdollisuuksista (pragmatisoidussa ja naturalisoidussa muodossa). Ks. Sami Pihlström, *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View* (Amherst, NY: Prometheus/Humanity Books, 2003) sekä tämän teoksen teemaan nivoutuvia artikkelejäni, mm. Pihlström, ”Recent Reinterpretations of the Transcendental”, *Inquiry* 47 (2004), 289-314. Samaan aihepiiriin liittyviä suomenkielisiä kirjoituksiani olen koonnut teokseen Pihlström, *Kokemuksen käytännölliset ehdot: Kantilaisen filosofian uudelleenarviointia* (Helsinki: Yliopistopaino, 2002).
- [12] Koko kirja päättyy hieman töksähtäen tähän Rorty-kritiikkiin, jonka pääideoista on kyllä helppoa olla samaa mieltä. ”Rorty is a first philosopher in a new guise”, Wallgren kiteyttää (419). Hän olisi tosin voinut mainita, että samantapaista Rorty-arvostelua on (jälleen) esittänyt mm. Putnam, erityisesti em. teokseensa *Words and Life* sisältyvissä artikkeleissa.
- [13] Tästäkin aiheesta on saatavilla erinomainen tuore väitöskirja: Mats Bergman, *Fields of Signification: Explorations in Charles S. Peirce's Theory of Signs* (Helsinki: Philosophical Studies from the University of Helsinki 6, 2004).
- [14] Ks. Jonathan Lear, *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul* (Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 1998). Learnin näkökulma elämänmuodon käsitteeseen olisi ehkä ollut eräiltä aspekteiltaan nyansoidumpi kuin Wallgrenin käsittelemän Newton Garverin.
- [15] Muistettakoon myös, että *Traktatuksen* kantilaista tulkintaa on Suomessa ansiokkaasti kehitellyt Heikki Kannisto, jonka teokseen *Thoughts and Their Subject: A Study of Wittgenstein's Tractatus* (Acta Philosophica Fennica 40, Helsinki: The Philosophical Society of Finland, 1986) ei myöskään löydy viittausta Wallgrenin kirjasta.
- [16] Wallgren ei noteeraa esim. Robert Sternin toimit-

tamaa artikkelikokoelmaa *Transcendental Arguments: Problems and Prospects* (Oxford: Clarendon Press, 1999), joka kokoaa yhteen aiheesta käytyä nykykeskustelua. Tämän debatin lähtökohtiin onkin aihetta suhtautua varauksin (vrt. Pihlström, *Naturalizing the Transcendental*), mutta sitä ei silti voi vain sivuuttaa. Wallgren kyllä noteeraa transsendentaalisista argumenteista käytävien nykykiistojen käynnistäjät P.F. Strawsonin ja Barry Stroudin, muttei juuri syvenny heidän näkemyksiinsä.

- [17] En tietenkään tarkoita, että Wallgren tarkoitusellisesti käyttäisi näitä ilmaisuja ”hämäykseen”. Mielestäni hän ei kuitenkaan riittävästi korosta erilaisten transsendentaalifilosofiakäsitysten eroja (eikä toisaalta tiettyjen sellaisten käsitysten mahdollisia samankaltaisuuksia kieliopilliseen filosofiaan). Näin hän ei sittenkään katso tiettyjä filosofisia kielipelejä riittävän tarkasti (vaikka katsookin monia sellaisia kielipelejä tarkemmin kuin kukaan toinen).
- [18] Vrt. esim. Stanley Cavellin tunnettua teosta *The Claim of Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1979). Wallgren tunnustaa velkansa Cavellille, mutta käsittelee tätä vain lyhyesti ja itse asiassa melko kriittisesti (272-274). *Tutkimusten* ohella Wallgren käyttää kyllä runsaasti Wittgensteinin teosta *Culture and Value*, joka tunnetaan suomeksi nimellä *Yleisiä huomautuksia*.
- [19] Eräissä tapauksissa Wallgrenin pyrkimys pitäytyä neutraalilla tasolla filosofisten teisien ja sitoumusten tuolla puolen tuottaa varsin vaikeasti ymmär-

rettäviä muotoiluja: ”[W]e do not say it is either wrong or right to say that what is and what is not in agreement with reality has nothing to do with forms of life” (427, n63).

- [20] Wallgren tekeekin toisinaan myönnytyksiä: ”I do not think it is plainly wrong to interpret the later Wittgenstein as a new kind of Kantian philosopher who develops a soft, middle ground in foundation theory. [...] it is possible to read Wittgenstein in this way without making any specific, obvious mistake.” (220) Hän kuitenkin jatkaa argumentoimalla, että näin saatamme kadottaa olennaisia piirteitä siitä, mikä erottaa Wittgensteinin kantilaisesta perinteestä. Minäkin toisaalta myönnän, että tällainen *vaara* on olemassa. Filosofisten perinteiden ja /tai ajattelijoiden yhteneväisyyksiä ja eroja käsiteltäessä tulisi aina pyrkiä tekemään oikeutta molemmille. Kantilaisen tulkinnan ei pidä redusoida Wittgensteinia pelkäksi Kantin seuraajaksi. Ehkä pragmatistinen Wittgensteinluenta, jossa korostetaan (*Varmuudesta*-teoksen hengessä) käytäntöjen ensisijaista asemaa merkityksen muodostumisessa, olisikin jopa luontevampaa nähdä Wallgrenin polyfonisen Wittgensteinin yhden äänen ilmauksena kuin transsendentaalinen luenta.

*Kirjoittaja on Jyväskylän yliopiston käytännöllisen filosofian professori. Hän on virkavapaalla ja hoitaa filosofian professuuria Tampereen yliopistossa kesään 2007 saakka.*