

Charles S. Peirce ja Ludwig Wittgenstein kantilaisen transsendentaaliargumentin uudistajina.

Helsingin Yliopisto, Teoreettinen filosofia.
Kandidaatintutkielma, (Fte 262),
marraskuu 2006.
Jukka Nikulainen

SISÄLLYSLUETTELO

1 Johdanto	1
2. Transsendentaaliargumentaation yleisiä piirteitä	2
2.1 Kantin transsendentaalinen idealismi ja apriorisuusehto	3
2.2 Transsendentaaliargumentaation välttämättömiä piirteitä	7
3 Uudistuksen oireita: apriorismin kritiikki Peircellä ja Wittgensteinilla	9
3.1 Peircen transsendentaalitulkintaa	12
3.2 Wittgensteinin transsendentaalitulkintaa	16
3.3 Kieli universaalina välittäjänä ja kieli kalkyylina	18
4 Naturalisoidun transsendentaaliargumentaation metodologiaa	19
4.1 Kielipeli, maailmankuva ja elämänmuoto	20
4.2 Peircen semiotiikka ja pragmatismi	23
5 Yhteenvetona	24
Lähdekirjallisuus	26

How can the reason of a man attain to prognosis? How shall we answer? Must we not say that the fact that he can so attain proves that there is an energizing reasonableness that shapes phenomena in some sense, and that this same working reasonableness has moulded the reason of a man *into something like his own image?*

- Charles S. Peirce («The Law of Nature», teoksessa *The Essential Peirce*, vol. II. Toim. The Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. 68. Kursivointi lisätty)

The only way namely for us to avoid prejudice – or vacuity in our claims, is to posit the ideal as what it is, namely as an *object of comparison – a measuring rod as it were – within our way of looking at things* & not as a preconception to which *everything* must conform. This namely is the dogmatism into which philosophy can so easily degenerate.

- Ludwig Wittgenstein (*Culture and Value – A Selection from the Posthumous Remains / Vermischte Bemerkungen – Eine Auswahl aus dem Nachlaß*. Toim. G. H. von Wright et alii, Blackwell, Oxford, 1998, s. 30e. Kursivoinnit lisätty)

1 Johdanto.

Työni käsittelee mahdollisuutta tulkita Charles S. Peircen ja Ludwig Wittgensteinin filosofiaa, kantilaisen transsendentaalifilosofian edustajina, ja vielä olennaisemmin sen radikaaleina uudistajina. Aivan ensimmäiseksi selitystä vaatineen termi »kantilainen«. Tämän termin ja siihen liittyvän sisällöllisen valinnan syynä on se, etten tule viittaamaan työssäni kertaakaan suoraan Immanuel Kantiin; tarkoitukseni – ja jo tilanpuutteen vuoksi mahdollisuuteni – ei ole tehdä eksegeesiä nimenomaan Kantista, vaan tutkia tietyn tyyppisen transsendentaaliargumentaation perusteita. Luonnehdin alussa erään pitkän, hyvin vaikutusvaltaisen ja Kantin teorioihin perustavan transsendentaalifilosofisen tradition käsityksiä.

Charles S. Peirce ja Ludwig Wittgenstein tulevat olemaan esitelmäni pääasialliset kohteet. Ajattelen, että työni sivuaa osaltaan eräänlaista metafilosofiaa ja molempien filosofien laajan tuotannon kohdalla on siis välttämätöntä tehdä merkittäviä rajoituksia. Vaikuttaa siltä, että sekä Peirce että Wittgenstein rakentavat töissään eräänlaista uutta *metodia*. Peirce esittää monissa kirjoituksissaan pragmaattisen analyysin hyötyä näennäisfilosofisten ongelmien paljastamiseksi aitojen filosofisten kysymysten tieltä ja hän soveltaa samaa analyysiä jopa joihinkin erillistieteiden ongelmiin. Myös Wittgenstein otti kuuluisasti tehtäväkseen puhdistaa filosofiaa itseään kielellisistä väärynmäryksistä ja siten keskittyä todellisiin filosofisiin ongelmiin. Molempien filosofien teksteissä ei pääkohdissaan ole siis kysymys vain tiettyihin metafyysisiin kysymyksiin vastaamisesta, vaan pikemminkin uusien kysymyksenasettelujen muodostamisesta. En tule esittelemään Peircen ajattelun varsin monimutkaista historiaa ja kehityskulkua, vaan keskityn ainoastaan tarkastelujeni kannalta relevantteihin osioihin. Myös Wittgensteinin kohdalla hänen filosofisen tuotantonsa laajuus muodostaa tiettyjä ongelmia. Käsittelyni tulee hänen kohdallaan keskittymään *Filosofisten tutkimusten* aikaiseen ja sen jälkeiseen, ns. myöhäiswittgensteinilaiseen tematiikkaan, mutta myös *Traktatuksen* ajatuskuluja on otettu mukaan käsittelyyn. Tulen työssäni osoittamaan, että transsendentaalisuuden ajatus on eräs Wittgensteinin ajattelun eri vaiheiden läpi johtava, mielestäni varsin perustavanlaatuinen juonne.

Vaikka Peirce ja Wittgenstein ovat työni pääosassa, käsittelen molempia kantilaisen filosofian kautta. Voisi ehkä sanoa, että työni muodostaa kaikista kolmesta filosofista pseudopeirceläisen *triadin*, eräänlaisen »kolmiyhteyden«, joka on Peircen mukaan *relatio sui generis* – filosofien käsitykset voidaan mielestäni tehdä ymmärrettäväksi parhaiten toistensa kautta. Pitänee myös muistuttaa lukijaa jo johdannossa, että tarkoitukseni on etsiä Peirceltä ja Wittgensteinilta, sano-kaamme *morfologisesti* samanlaisia perusargumentteja – kaikissa kohdissa suoranaista samaistusta olisi mahdotonta osoittaa; jo Peircen ja Wittgensteinin tapa tehdä filosofiaa ja argumentoida on radikaalisti erilainen. Myös filosofien joissain lähtökohdissa ja useissa päätelmissä on ajoittain suu-

riakin keskinäisiä eroavaisuuksia. Ei ole myöskään tiedossa, että Wittgenstein olisi koskaan lue-
nut tai kommentoinut Peirceä suoraan: aitoja ja luotettavia, elämäkerrallisia viitteitä tähän en ole
löytänyt. Tiedetään tosin, että Wittgenstein oli kiinnostunut esimerkiksi William Jamesin *Varieties*
-teoksesta, jonka voidaan katsoa olevan pragmaattisen metodin sovellus – ja tämän jälkeen voi-
daan kysyä, oliko Wittgenstein kiinnostunut teoksesta juuri tästä syystä. Edelleen esimerkiksi nuo-
rena kuolleen F. P. Ramseyn peirceläisen pragmatismien mahdollinen vaikutus erityisesti Wittgen-
steinin myöhäisfilosofiaan (esim. Hardwick, 1979) on jännittävä historiallinen yhteys johon tässä
tutkielmassa ei kuitenkaan ole aikaa syventyä.

2 Transsendentaaliargumentaation yleisiä piirteitä.

Aluksi on tarpeen määritellä mitä transsendentaalifilosofialla tarkoitetaan ja ekspli-
koida sen argumentteja. Tätä seuraavassa kappaleessa keskityn kantilaisen argumentaation erikois-
piirteisiin, ja luon perustaa tämän kannan erilaisille kriittisille tarkasteluille joihin koko työni lop-
puosan teemat liittyvät.

Transsendentaalifilosofialla tarkoitetaan tässä yleisellä tasolla filosofiaa, joka tutkii
kokemuksen välttämättömiä *ennakkoehdot*. Tällaiset argumentit siis lähtevät ongelmalliseksi koe-
tusta kokemuksesta ja etenevät sen mahdollistaviin ehtoihin; ne pyrkivät osoittamaan, että jokin
kokemus on mahdollinen vain jos jotkin sille tarpeelliset ehdot täyttyvät (Pihlström, 1998, s. 384,
oma suomennokseni). Koska argumentin premissi sanoo, että tällainen kokemus – esimerkiksi
kausaalisesti koherenttina koettu maailma humelaisen sekasorron asemesta – on aktuaalinen,
myös ehtojen – vaikkapa ihmisten välttämättömän kyvyn »järjestää« maailma koherentisti – on ol-
tava olemassa. Tämän *yleisen* periaatteen voi ehkä tiivistää Hilary Putnamin kuuluisaan iskulausee-
seen »havainnon teoriapitoisuudesta« tai Immanuel Kantin vertaukseen filosofiassa tapahtuneesta
kopernikaanisesta vallankumouksesta:

[...] the claim is not that *things* transcending the conditions of human cognition cannot
exist (this would make these conditions ontological rather than epistemic) but merely that
such things cannot count as object to us. This also appears in Kant's famous »Copernican
hypothesis« that objects must »conform to our cognition« (*sich nach unseren Erkenntnis rich-
ten*) [...] (Allison, 2004, s. 12).

Jo aluksi tulee huomata kaksi asiaa. Ensiksikin, transsendentaaliargumentin premis-
silause on suoraan kokemusmaailmaamme, kielenkäyttöömme, ajattelu- tai tietokykyymme liittyvä
olettaus (myös Pihlström, 1998, s. 384; Stern, 2000, s. 67 tai Stroud, 1999, s. 159) ja ehto itses-
sään on siten perusluonteeltaan episteeminen. Esimerkiksi Kantin mainitsema skeptinen »skan-
daali« filosofiassa ei koske sitä, ettemme voisi perustella ulkomaailman olemassaoloa, vaan sitä, et-
tä se tulisi hyväksyä silkan *uskon* perusteella (vrt. Stern, 2000, s. 143-146). Kuten vaikkapa Quine
on kuuluisasti todennut, emme ehkä voikaan todistaa Humeen skeptistä argumenttia virheelliseksi.

Mutta voimme kuitenkin osoittaa hänen jättäneen huomiotta eräitä perustavia havaintokykyymme liittyviä käytäntöjä. Transsendentaaliargumentin premissilauseen käyttö oikeutetaan ilmiön tai käytäntöjemme kiistattomalla aktualisuudella ja argumentin vahvuus perustuu johtopäätöksen, vähintäänkin metafysisesti välttämättömään seuraamiseen.

Toisaalta yleinen kysymys siitä, voidaanko transsendentaalisuutta lopulta palauttaa puhtaasti sen loogista muotoa koskevaksi piirteeksi on hyvin ongelmallinen. Perustaltaan transsendentaaliargumentit tuntuvat lähinnä olevan muotoa *modus ponens* (myös Stroud, 1999; Pihlström, 2002, s. 158), ja – oletettavasti – ne voidaan rakentaa myös *modus tollens* muotoon:

[A transcendental] argument is usually of the following form: 'There could be no A unless its necessary condition, B, obtained; but A is actual, hence possible; consequently, (necessarily) B' (Pihlström, 1998, s. 384).

As standardly presented, transcendental arguments are usually said to be distinctive in involving a certain sort of claim, namely that 'For Y to be possible X must be the case, where Y is some indisputable fact about our mental life [...]' (Stern, 2000, s. 6).

Yksinkertainen *modus ponens* -argumentti ei kuitenkaan kykene tyhjentävästi selittämään transsendentaalisuutta, sillä kaikki tämänmuotoiset argumentit eivät luonnollisestikaan ole transsendentaalisia. Vaikka kokemuksen ennakkoehtojen välttämättömyys on keskeinen oletus, aleettisten modaaliteettien ($\Box$) lisääminen argumenttiin, paitsi kenties säilyttää edellämainitun ongelman, on myös – Wittgensteinille ja Kantille (vrt. Pihlström, 2002, s. 159), mahdollisesti myös Peircelle – loogisesti liian vahva kanta. Itseasiassa Wittgenstein nimenomaisesti ei ajattele, että käyttämämme kieli olisi välttämättä sellainen kuin se on, tai edes että käyttäisimme mitään kieltä, apriorisessa mielessä, *välttämättä*. Wittgensteinin »universalismi« (jota käsittelen myöhemmin) sanoo ainoastaan, ettemme kerran kielen valittuamme tai siihen kasvettuamme voi tarkastella sen semanttisia relaatioita maailmaan siinä itessään, vaan ainoastaan jossain sille rakennetussa metakielessä (vrt. Hintikka, 1996). Olemme siis kyllä sen »vankeja«, mutta vain tässä mielessä. Kant taas spekuloi teoksissaan jumalan äärettömällä tietokyvyllä, eikä argumentin välttämättömyyttä tällöin voida oletettavasti ulottaa kaikkiin mahdollisiin maailmoihin. Ehkä voisi Barry Stroudia (1999, s. 157) mukaillen todeta transsendentaalisuuden olevan pikemminkin argumentin tarkoitusperien kautta tunnistettava looginen strategia tai -projekti kuin palautettavissa mihinkään itsenäiseen arvostelmamuotoon. Kuitenkin argumentin *yleisiä* loogisia edellytyksiä koskevat kysymykset tulevat mielestäni näyttelemään merkittävää roolia erityisesti etsittäessä uudenlaisen transsendentaalifilosofian perusmotiivaatiota ja -argumentteja.

2.1 Kantin transsendentaalinen idealismi ja apriorisuusehto.

Immanuel Kantia voidaan hyvällä syyllä pitää aidon transsendentaalifilosofian ensimmäisenä muotoilijana. Vaikka samansuuntaisia yrityksiä voidaan löytää kaukaakin filosofian

historiasta, transsendentaalisuuden käsite, siten kuin se tässä työssä ymmärretään, tulee juuri Kantilta (vrt. esim. Pihlström, 2002, s. 79). Kuitenkin Kantille argumentin motivaatio oli varsin erilainen kuin myöhemmille täten suuntautuneille filosofeille: hänen kuuluisa lähtökohtansa oli luoda tieteellistä, ehdotonta metafysiikkaa. Kantille ja siten myös kantilaisuudelle tärkeä motiivi oli tehdä René Descartesin ja David Humen suunnalta tulevat skeptiset uhat tyhjiksi. Kantin esittämiä argumentteja tarkastellessa on hyvä pitää tämä tausta mielessä.

Menemättä sen syvemmälle Kantia käsittelevän kirjallisuuden yksityiskohtiin, kantilaisuuden, Kantin teorioille perustuvan filosofian, keskeisiksi yleisiksi lähtökohdiksi voidaan eritellä tiettyjä periaatteita. Ensimmäisenä ja tärkeimpänä ajatuksena apriorisuus. Kantin mukaan transsendentaaliset käsitteet kuuluvat aprioris-synteettisten käsitteiden joukkoon: ne eivät ole analyytisesti tai tautologisesti tosia, mutta tiedämme ne ennen kokemusta. *Apriorismilla* tarkoitan tässä yksinkertaisesti ja ainoastaan Kantin käsitystä siitä, että kokemuksemme syntetisoivat kategoriat tiedetään apiori, että ne ovat jossain metafysisessä mielessä meille annettuja ja olemukseltaan muuttumattomia. Kantille tämä pitää sisällään myös välttämättömyyden ja universaalisuuden (»necessity and strict universality«: Rosenberg, 1975, s. 614) ajatuksen joka johtaa kategoriaaliseen ehdottomuuteen. Koska Kantin mukaan transsendentaalikäsitteet tiedetään ennen kokemusta, seuraa että ne on yleistettävä apodiktisesti *kaiken* äärellisen kokemuksen ennakkoehtoiksi (ibid).

Mutta täten tulkittua apriorismin käsitettä ei tule laajentaa liikaa, itse asiassa paljastuu, että transsendentaaliargumentit yleensäkin tarvitsevat joitain oletettuja lähtökohtia kokemuksen syntetisoinnille. Tulkitsemani Peircen ja Wittgensteinin olennainen uudistus ja vahvistus tähän argumenttiin koskeekin Kantin »annetun myytin« hylkäämistä sitomalla transsendentaaliset lähtökohdat yhtälailla oletettuihin, perustaviin inhimillisiin käytäntöihin, joiden tarkoituksena on oikeuttaa eräiden metafyyksisten käsitteidemme käyttö.

Kantin argumentti apriorisuudesta on samassa mielessä vastaus esimerkiksi Humen metafysiikan skeptisille tuloksille. Jatkon kannalta on tärkeää huomata, että kuten Allison (2004, ss. 4-6) mainitsee (ja toisin kuin jotkin tulkitsijat ovat halunneet ymmärtää), on järkevää olettaa että Kant halusi lähtökohtaisesti oikeuttaa *empiirisen realismin* teesin – yleisemmin sen, että kokemuksemme objektit ovat olemassa oman tajuntamme ulkopuolella – *transsendentaalisen idealismin* kautta. Tässä kontekstissa erottelu *idealism* ja *realism* välillä koskee siis havainnon objektin tajunnansäisyyttä ja -ulkoisuutta, *empirism* ja *transsendentalism* välillä niiden riippuvaisuutta havainnoivasta subjektista. Koska erottelut ovat toisistaan riippumattomia, niistä voidaan muodostaa neljä koherenttia kantaa. Nämä käsitteet ja erottelutapa on lainattu suoraan Kantilta. Työni luonteen takia onkin tärkeä sitoutua yhteen määritelmään, jotta tässä eriteltyt kannat voi myöhemmin erottaa muista realistisiksi tai idealistisiksi kutsutuista käsityksistä.

Transsendentaalisen idealismin mukaan kokemuksemme sisältö on riippuvainen ihmillisen tietokyvyn ennakkoehdosta. Kantin filosofiaa voisi modernimmin kuvata antirealistiseksi metafysiikaksi, jonka mukaan havaitsemamme maailma on kyllä *olemassa* riippumatta yksittäisistä havaittsijoista, mutta sen *rakenne* tai *sisältö* on riippuvainen tietokykymme, Kantin mukaan aprioristisista, ennakkoehdoista. Transsendentaalinen realismi sitävastoin ymmärretään kannaksi jonka mukaan havaitsemme, kantilaisittain, suoraan *olioita sinänsä*, että havaintomme kohteet ja sen muoto on täysin riippumaton mistään havaittsijasta ja strukturointitavasta. *Empiiristä idealismia* edustaa perinteisesti berkeleyläinen fenomenalismi, jonka mukaan kaikki havaintomme kohteet ovat tietoisuutemme sisäisiä (ja erotettava siten esimerkiksi hegeliläisestä *objektiivisesta idealismista*).

Hume herätti filosofit naiivin empiirisen realismin ongelmallisuuteen; hänen mukaansa emme voi oikeuttaa metafysiikan klassisia, perustavia kysymyksiä itsestä, substanssista tai kausaatiosta puhtaasti empiirisillä pohdinnoilla (vrt. esim. Rosenberg, 1975, s. 613). Koska Humen kuuluisan periaatteen mukaan siitä mikä on – empiirisesti – ei voida johtaa sitä miten asioiden tulisi olla, Kantin strategia oli perustaa transsendentaaliset käsitteet ei-empiiriseen, aprioriseen ainekseen. Tämän oletuksen kautta Kant kykenee takaamaan toisaalta fenomenaalisten olioiden ja siten niitä syntetisoivien kategoristen käsitteiden olevan riippumattomia tai erillisiä *yksittäisten* ihmisten välittömistä tietoisuuden tiloista – jonka hylkääminen johtaisi kartesiolais-berkeleyläiseen fenomenalismiin ja empiiriseen idealismiin (Allison, 2004, ss. 12, 55-56) – ja toisaalta sen, että nämä kategoriat eivät ole, tai ettemme voi mitenkään tietää että ne olisivat, meidän tietokyvystämme riippumattoman olioin sinänsä *sisäisiä* ominaisuuksia – jonka kiistäminen johtaisi suoraan transsendentaaliseen realismiin – vaan tulosta kokemuksen syntetisoinnista.

Erottelu transsendentaalisen ja empiristisen katsontakannan välillä voisikin pitää jälkikantilaisessa filosofiassa tärkeänä heuristisena työkaluna. Viimeistään Humen eksplikoimat ongelmat perinteisten filosofisten käsitteiden käytössä osoittivat, että, Kantin mukaan, yleinen »esikriittisen« filosofian ongelma on, ettei se tee eroa transsendentaalisen empiirisen katsontakannan välillä ja joutuu siten vetoamaan transsendenttiin – siis jo kokemuksen ylittävään – ainekseen:

[...] Kant maintains that empirical idealism is a form of transcendental realism, which arises from the recognition of the fact that the human mind has no direct access to the putatively »real things [...] This recognition, in turn, leads to the claim of Descartes and his followers that the only objects of which we are immediately aware of are ideas in the mind. Such idealism, together with its sceptical consequences, is, therefore, the result of an implicit commitment to transcendental realism (Allison, 2004, ss. 23-24).

Transsendentaalinen realismi, johon Kantin mukaan Descartes ja Berkeley lopulta implisiittisesti sitoutuvat, johtaa skeptisismiin metafysiikan ja epistemologian perustavista kysymyksistä empiirissä katsontakannassa, ja on siksi hylättävä. Toisin sanoen Hume, Berkeley ja Descartes Kantin mukaan osoittivat ettei empiiristä realismia, kokemuksemme objektien tajunnanulkoisuutta voi to-

distaa transsendentaalisen realismin oletuksella, sillä emme ikinä pääse tämän oletuksen kanssa skeptisen haasteen yli. Siksi inhimilliselle ymmärrykselle on annettava aktiivisempi rooli. Kantin mukaan pääsemme kiinni ulkoisiin objekteihin juuri siksi, että omat ymmärryksen ennakkoehtomme ovat jo mukana niitä käsitteellistämässä.

Selittääkseen miten ennen havaintoja tiedetyt aprioriset käsitteet voivat vaikuttaa omaan fenomenaaliseen tajuntaamme, Kant joutuu olettamaan kuuluisan *olion sinänsä* fenomenaalisen maailman havaintojen taakse. Käsittämässämme ilmiömaailmassa havaitsemme olion itsensä *representaatioita* havainnon kategorioiden suhteen. Henry Allison lainaa Kantia itseään:

»In fact, if we view the objects of sense as mere appearances, as is fitting, then we thereby admit at the very same time that a thing in itself underlies them, although we are not acquainted with this thing as it may be constituted in itself, but only with its appearance, i.e. with the way in which our senses are affected by this unknown something. [...] and to that extent we can say that the representation of such beings as underlie the appearances [...] is not merely permitted but also unavoidable« (Allison, 2004, s. 53).

Nykyisin vallalla olevan ja itsekin kannattamani Allisonin tulkinnan mukaan Kant *ei* halua tällä sanoa, että olio sinänsä kuuluisi mihinkään fenomenalisesta todellisuudesta erilliseen maailmaan, tai että voisimme sanoa sillä olevan joitain sisäisiä ominaisuuksia, kyse on enemmänkin eri katson-
tavoista. Kuten Allison huomauttaa, Gerold Praussin tutkimuksiin nojaten, Kant ei enää *Puhtaan järjen kritiikissä* puhu oliosta sinänsä erillisenä entiteettinä (*Ding an sich*), vaan oliosta ymmärrettynä itsessään (*Ding an sich selbst betrachtet*), ymmärrettynä vailla yhteyttä inhimillisen järjen käsityskykyihin (vrt. Allison, 2004, ss. 51-52). Merkittävää tulevan kannalta kuitenkin on, että Kantin mukaan meidän todella *on* pakko olettaa noumenaalisten »olioiden sinänsä« olemassaolo ja että meidän on hänen mukaansa ylipäättään mahdollista kuvitella näitä objekteja, vaikkakin vain puhtaan intellektuaalisesti ja puhtaiden kategorioiden kautta. Mielestäni jo siksi, ettei olioiden sinänsä teesi paljastuisi täysin *ad hoc* tyyppiseksi oletukseksi, Kant joutuu Allisoninkin mukaan sitoutumaan muutamaankin merkittävään metafysiiseen taustaoletukseen suhteessa olioihin sinänsä:

[...] the cognitive vacuity of a consideration of things as they are in themselves does not amount to incoherence. That would be the case only if the understanding could not even *think* things apart from the conditions of sensibility, which Kant repeatedly affirms that we can [...] in considering things in this manner one must use pure categories (without any corresponding schemata) and that these can yield only analytic judgements about the *concept* of things so considered (Allison, 2004, s. 56).

Edeltävä lainaus on merkittävä sikäli, että Allison – nähdäkseni täysin oikeutetusti – korostaa että olion sinänsä oletus johtaa umpikujaan vain jos oletetaan, ettei tällaisen olion kanssa voi saapua mihinkään aitoon ja todelliseen *suhteeseen*, ettemme voisi lainkaan edes kuvitella oliota sinänsä vailla äärellisen ymmärryksen ehtoja.

Täten kantilaisen transsendentaaliargumentaation oikeutus – tämä on työni eräs kriittinen ajatus – tulee nimenomaan apriorisuusehdosta, ja jos siitä voidaan luopua, tälle argumentaatiolle voidaan mielestäni löytää mielekkäämpiä kysymyksenasetteluja.

2.2 Transsendentaaliargumentaation välttämättömiä piirteitä.

Edellämainitut käsitykset esiintyvät määräävinä piirteinä kantilaisessa transsendentaalifilosofiassa, mutta – kuten edempänä osoitan – niiden motivaatio ja siten tarpeellisuus voidaan tietyin ehdoin kyseenalaistaa. Kuitenkin, jotta voisin täyttää lupaukseni tutkia nimenomaan tämän argumentin »uudistamisen«, ei tuhoamisen mahdollisuudesta, on tärkeää ensiksikin löytää myös sitä välttämättä kuvaavia piirteitä. Seuraava ratkaiseva periaate transsendentaaliargumentaatiolle ylipäättään, ja myös kantilaisuudelle, on jo edellä sivuttu *refleksiivisyys*:

The key idea of transcendental argumentation, already in Kant, is *reflexivity*: human reason turns toward itself, to an investigation of its own conditions, limits, and possibilities. Transcendental knowledge is not knowledge about objects but knowledge about the human cognitive capacity itself [...] (Pihlström, 1998, s. 391).

Eräs refleksiivisyyden ajatuksen, erityisesti tämän tutkielman kannalta tärkeistä seurauksista on transsendentaaliargumentaatiolle perustava, ja käsillä oleville filosofeille olennainen ajatus epistemologian ja ontologian eräänlaisesta erottamattomuudesta. Hyvin perinteisesti tätä ongelmakenttää lähestytään metafysisen realismin ja -idealismien kautta:

A sharp dichotomy between epistemology and ontology, applied with respect to the conclusions of transcendental argumentation [...] leads to [...] *metaphysical realism*, in which the world in itself is thought to be precisely the way it is irrespective of our conceptual and pragmatic activities (Pihlström, 1998, s. 396).

Juuri transsendentaaliehtojen refleksiivisestä luonteesta johtuen emme voi tarkastella niiden toututta ikään kuin systeemin ulkopuolelta »ei mistään näkökulmasta«, sillä ehdot kuvaavat mahdollisuuttamme ylipäättään suhtautua maailmaan. Kantilla sama periaate näkyy esimerkiksi hänen kuuluisassa ajatuksessaan siitä, ettemme voi tietää itse »olioista sinänsä« mitään.¹

In the preliminary portion of the Deduction [...] the issue concerns what might be called the »immanentization« of cognition, which is a direct cosequence of Kant's Copernican revolution. The basic problem is that we cannot, as it were, stand outside our representation in order to compare them with some transcendently real entity. Accordingly, such an object »must be though only as something general = X« [...] (Allison, 2004, s. 60).

Edelleen Wittgensteinin kielifilosofiassa sama paradoksi tulee näkyväksi kun »ryntäilemme kielen rajoja päin«: voimme tarkastella esimerkiksi luonnollista kieltä ja sen kautta avautuvaa maailmaa, vain itse luonnollisen kielen avulla.

¹ Mainittakoon tosin lyhyesti, että tiukka demarkaatio olion sinänsä ja fenomenien välillä tuntuu aiheuttaneen ongelmia Kantille itselleenkin. Esimerkiksi olemassaolo on ymmärryksen kategoria, mutta Kantin eräs olennainen väite on, että olion sinänsä on myös oltava olemassa; ns. noumenaalisen kausaation ongelmaan tyydyn tässä vain viittaamaan.

Monet transsendentaalifilosofiaa vastaan suunnatut argumentit perustuvatkin tämän luonteen väärinymmärrykselle. Esimerkiksi Barry Stroudin alunperin jo 1960-luvulla esittämä kuuluisa vasta-argumentti (myös Stroud, 1999, s. 161) nojaa esikriittisen filosofian paradigmaan, ja transsendentaalisessa mielessä keinotekoiseen erotteluun havaintojemme ennakkoehtojen ja »todellisen« maailman välillä. Argumentin mukaan emme voi edetä psykologisista oletuksista (ennakkoehtoista) ulkomaailmaa koskeviin johtopäätöksiin. Vähintäänkin voimme hänen mukaansa lisätä transsendentaaliargumenttiin heikentävän klausuulin (*weakening substitution clause*), jonka mukaan voimme transsendentaalisesti päätellä vain ulkomaailmaa koskevia *uskomuksiamme* (vrt. Stern, 2000, ss. 44-47, 143-146). Stern kirjoittaa:

S is a proposition the truth of which is claimed to be necessary condition for the possibility of experience [...] Stroud claims that »the sceptic can always very plausibly insist that it is enough to make language possible if we *believe* that S is true, or if it looks for all the world as if it is, but that S needn't actually be true« (2000, s. 45).

Stroud on tietenkin osittain aivan oikeassa: kuten jo alussa todettua, emme ehkä voi varsinaisesti todistaa ontologista skeptikkoa vääräksi. Voimme kuitenkin kysyä onko tällainen skeptinen haaste edes mielekäs jättäessään huomiotta, ettei meille ole olemassa transsendentaalisessa mielessä mitään etuoikeutettua tapaa tarkastella maailmaa ottamatta huomioon tarkastelutapamme konstitutiivisia ennakkoehtoja. Tätä väärinkäsitystä voisi yrittää estää huomauttamalla, että transsendentaaliset argumentit muistuttavat mielenkiintoisella tavalla Descartesin *Cogito*-argumenttia (vrt. Stroud, 1999; Stern, 2000). Molempien argumenttien voidaan tulkita lähtevät liikkeelle aktuaalisesta tapahtumasta ja päätyvän sen mahdollistavien ehtojen olettamiseen. Tällöin, yhtä vähän kuin Descartes haluaa argumentillaan sanoa, että kaikki jotka ajattelevat, ovat olemassa, haluaa transsendentaalifilosofi vain huomauttaa kaikkien, jotka havaitsevat maailmaa, havaitsevan sitä tietyllä tavalla. *Cogito, ergo sum* -argumentin voisi ajatella osoittavan olemassaolon olevan välttämätön *ennakkoehto* ajattelemisen mahdollisuudelle (vrt. Stern, 2000, s. 58).

Toisaalta, kuten mainitsin, transsendentaaliargumenteissa näyttäisi olevan historias-taan lähtien lähes paradoksinomaisia, vakavasti kehällisiä aineksia.

But these had experiences are supposed, on Kant's account of transcendental deductions, to form their own proof. What this implies is that what is supposed to legitimize the employment of the successor concepts is the fact that their employment makes possible the very experiences in which they are employed (Rosenberg, 1975, s. 620).

Tämä kehällisyys ei kuitenkaan ole argumentaatiolle tuhoisaa, melkeinpä päinvastoin. Sami Pihlström (2002, s.185) huomauttaa: »[k]yse ei ole kehäpäättelystä, vaan merkityksellisuuden rakentumisen refleksiivisestä prosessista«. Transsendentaaliset argumentit, kuten todettiin, ovat refleksiivisiä, ne koskevat lopulta oman käsityskykynsä rajoja. Kuten jatkossa tulee kriittiseksi huomioksi, tällöin eräässä mielessä kysymys siitä, mitä faktillisesti havaitsemme ja siitä, mitä voisimme havaita

muodostuvat *transsendentaalisen systeemin sisällä* yhdeksi ja samaksi. Juuri täten kehällisyys liittyy mainittuun ongelmaan metafyyysisestä realismista ja -idealismista transsendentaalisessa kontekstissa.

Lopulta, eräänlaisena normatiivisena komponenttina kantilaista transsendentaaliargumenttia määrittää Kantin itsensäkin mukaan *hyvin* hankalasti analysoitava ajatus transsendentaalisesta deduktiosta – sanomattakin on selvää, että käsittelyni aiheesta on erittäin kursorinen. Deduktion tarkoituksena on oikeuttaa aprioristen käsitteiden käyttö. Väärinkäyttääkseni Descartesia, *Cogito* -argumentti itse ei vielä pelasta havaintojamme ilkeän demiurgin mahdollisuudelta. Siinä missä kartesiolaiset olettavat hyvántahtoisen jumalan olemassaolon pelastavan tämän ongelman, Kant rakentaa transsendentaalista deduktiota.

Rehellisyyden nimissä on tosin voltairelaisittain sanottava ettei argumentti ole oikeastaan transsendentaalinen tai edes deduktio. Senkään ei ole tarkoitus vastata globaaliskeptikolle vaan, yksinkertaistettuna, *postuloida* transsendentaalikäsitteiden olemassaolo ja *legitimoida* niiden käyttö. Koska Kantin transsendentaaliargumentti nojaa muutoin vain apriorismiin, hänen tulee erikseen osoittaa *de iure*, että tarvitsen kategorioiden synteesiä jotta voisin kokea tai käsitteellistää mitään (Rosenberg, 1975; Allison, 2004, ss. 159-201). Siinä missä transsendentaalinen estetiikka ja -analytiikka johtavat itsen, ajan ja avaruuden sekä kategorioiden oletukset, deduktio pyrkii esittämään niitä oikeuttavia argumentteja. Kantin teorian *normatiivisuuden* voisi melkein sanoa olevan ylideterminoitua, sillä kategoriat ovat apiorisia ja transsendentaalideduktiivisesti johdettuja.

3 Uudistuksen oireita: apiorismin kritiikki Peircellä ja Wittgensteinillä.

Mielenkiintoista Peircen ja Wittgensteinin suhteessa Kantiin on se, että toisaalta Kant oli Peircelle jopa hänen filosofiaansa *sisällöllisesti* vaikuttanut esikuva. Muutamia kantoja mainitakseni, esimerkiksi Peircen käsitys filosofian arkkitehtonisuudesta (esim. Parker, 1998, ss. 2-4) ja metafysiikan loogisesta perustasta (ibid., s. 39) periytyvät suoraan Kantilta. Peircen suhde transsendentaalifilosofiaan on kirjallisuudessa usein rankasti problematisoitu (esim: Oehler, 1987; Parker, 1998) tai koettu vähintään selittelyn arvoiseksi (esim: Pihlström, 1998). Wittgensteinin tulkintatraditiossa taas transsendentaalifilosofia on jo aikaisin nähty selkeäksi motivaatioksi (esim. Maslow, 1997 [1933]; Stenius, 1964; Pihlström, 2002), mutta Kant tai edes Schopenhauer ei henkilönä ole hänelle lähtökohta tähän argumentaatioon. Wittgenstein kuuluisasti viittaa teoksissaan vain harvoin filosofeihin, eikä edes Kant ole ansainnut tätä asemaa. Nähdäkseni eräs keskeinen syy molempien filosofien hankalaan suhteeseen Kantia kohtaan löytyykin siitä, että he jo lähtökohtaisesti hylkäävät kantilaiselle transsendentaaliargumentaatiolle keskeisen apioristisen oletuksen.

Peircen epistemologian ja metafysiikan lähtökohta on, että inhimillinen *toiminta* ajaa meidät aitoihin ontologisiin sitoumuksiin. Eräs Peircen pragmatismen kontribuutio filosofialle on,

että hän korostaa toiminnan tapojen konstitutiivista voimaa uskomuksillemme. Jo aikaisissa töissään, kuten esseissä *The Fixation of Belief*, (1877) ja *How to Make Our Ideas Clear*, (1878) uskomusten todetaan olevan toiminnan tapoja (*habit of action*). Mikäli kaksi uskomusta aiheuttaa saman toiminnan tavan, myös uskomukset ovat yhteneviä (esim. Peirce, 1878, EP I ss. 129-130). Uskomus syntyy ärsytyksestä, joka aiheutuu halusta päästä pois epäilyksen tilasta. Epäilystä taas pääsemme pois tutkimuksen (*inquiry*) avulla. Peircen avainargumentti on, että tämän tutkimuksen tulee nojata sellaisiin rationaalisiin ja tieteellisiin periaatteisiin, joille voidaan löytää yksittäisten käsitysten ulkopuolisia, yleisiä totuusehtoja.

Edellämainituissa töissä Peircen kritiikki kartesiolais-humelaiselle skeptisismille on ettemme voi ihmisinä lähteä liikkeelle universaalista epäilystä. Uskomukset vastaavat epäilyyn antamalla toiminnan tavan; epäily ei saa aikaan toimintaa. Descartesin mukaan filosofia tulee rakentaa ehdottoman varmalle pohjalle, perusteisiin joita ei edes *voida* epäillä. Kartesiolainen filosofi kykenee kuitenkin toimimaan maailmassa ja – vaikkapa quinelaisittain – jo täten sitoutuu tiettyihin uskomuksiin jotka tulee ottaa tosissaan, »eikä meidän tule epäillä filosofeina sitä, mitä emme epäile sydämissämme« (Peirce, 1868a, EP I s. 29. Oma suomennokseni). Pragmatistin iskulause tulee olla »dismiss make-believes« (Peirce, 1905a, EP II s. 335): lopettaa älyllinen epärehellisyys ja tunnustaa tosiasiat. Hän esittelee pragmatistisen maksiiminsa muun muassa seuraavanlaisesti:

Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object (Peirce, 1878, EP I s. 132).

[...] a *conception*, that is, the rational purport of a word or other expression, lies exclusively in its conceivable bearing upon the conduct of life [...] [and] if one can define accurately all the conceivable experimental phenomena which the affirmation or denial of a concept could imply, one will have therein a complete definition of the concept, and *there is absolutely nothing more in it* (Peirce, 1905a, EP II s. 332).

Peircen usein lainattu esimerkki tältä ajalta on, että esimerkiksi kovuuden käsite palautuu tyhjentävästi esineen (aktuaalisiin) naarmuttamisyrityksiin: kova esine ei naarmuttuisi missään tapauksessa (vrt. Peirce, 1878, EP I s. 132). Koska tässä puhutaan aktuaalisesta toiminnastamme, jo tämän maksiimin kautta Peirce sitoutuu tietynlaiseen eksternalistiseen totuuskäsitykseen ja ainakin jonkinasteiseen verifikationismiin, vaikka – kuten tulen osoittamaan – se eroaa ratkaisevasti esimerkiksi loogisten positivistien verifikationismista.

Tämän lisäksi tulee huomioida muutama muu perustava oletus. Eräs Peircen periaate sanoo kaiken ajattelun ja sen välittämisen tapahtuvan aina merkkien (*signs*) kautta.

If we seek the light of external facts, the only cases of thought we can find are thought in signs. [...] But we have seen that only by external facts can thought be known at all. The only thought, then, which can possibly be cognized is thought in signs. But thought which cannot be cognized does not exist. All thought, therefore, must be in signs (Peirce, 1868a, EP I s. 24).

Every unidealistic philosophy supposes some absolutely inexplicable [...] resulting from mediation itself not susceptible of mediation. Now that anything *is* thus inexplicable can only be known by reasoning from signs. But the only justification of an inference from signs is that the conclusion explains the fact. To suppose something absolutely inexplicable, is not to explain it, and hence this supposition is never allowable (1868b, EP I s. 29).

Peircen semeiotiikan mukaan (jota käsittelen tarkemmin luvussa 4.2) merkki on osa triadista relaatiota sen objektin ja tulkitsijan välillä, ja sellaisena olettaa aina toiminnan tapaan perustuvan mentaalisen assosiaation yhteyden. »Oliolla sinänsä« itsellään ei tällaista yhteyttä ole, ja siksi sitä ei tule olettaa. Mielestäni eräs Peircen keskeinen ero suhteessa Kantin filosofiaan onkin se, että juuri täten hän kieltää olion sinänsä mahdollisuuden. Nähdäkseni tämä johtopäätös seuraa tosin suoraan jo pragmatistisista perusoletuksista: jotta pragmatistista maksiimia voitaisiin mielekkäästi soveltaa mihinkään oloon, tälle oliolle pitää olla vähintään *mahdollista* tulla ymmärrettäviin ja aitoihin *subteisiin* toisten olioiden kanssa (myös Friedman, 1995, s. 379).

Peircen (1868a,b) mukaan meillä ei ole kykyä voi erottaa intuitioita, eli »kognitioita, jotka eivät perustu muille kognitioille« (1868a, EP I s. 11. Oma suomennokseni), muista havainnoista. Peirce ajattelee itse (ibid., s. 17, alaviite) ettei tämä käsitys ole välttämättä *suoraan* ristiriidassa Kantin transsendentaalisen estetiikan oletusten kanssa, mutta kuten Hookway (2001, ss. 25-27) huomauttaa, oletus tulee tehdä jotta Peirce voisi todeta kaiken ajattelun tapahtuvan merkkien välityksellä. Peirce muistuttaa lukijaa mm. retinan sokeasta pisteestä, joka osoittaa että yksinkertaisetkin (ja siis tässä mielessä »intuitiiviset«) havainto-aistimukset vaativat aktiivista konstruointia. Peircen mukaan myös aika ja avaruus yleensä voidaan perustella semiotiikan kautta (Hookway, 2001, ss. 146-147, 170), eikä ymmärtää kantilaisittain (transsendentaalisen estetiikan) intuitiivisina ennakkoehdoina. Vielä tärkeämmin huomiot esimerkillistävät Peircelle tärkeää *synekististä*, tai »*evolutiivistä*« periaatetta, joka korostaa *jatkumon* (*continuity*) asemaa filosofiassa. Olen jo esitellyt joitain pragmatismen perustavia oletuksia, mutta kuten Peircen semiotiikan käsittelyn yhteydessä, kappaleessa 4.2 voi huomata, nekin ovat vain osa tutkimuksen jatkumoa ja toimivat itseasiassa eräänlaisina ohjaavina *hypoteeseina*. Tämä yleinen periaate resonoi *kaikkeialla* Peircen ajattelussa.

Peircen mukaan tutkimuksen ketju on jatkumo, jossa etenemme kokemuksesta abduktion ja induktion kautta yhä yleisemmin soveltuviin kantoihin ja lakeihin; mitään karteesisessa mielessä ensimmäistä filosofiaa ei ole olemassa. Hänen idealistisen vakaumuksensa mukaan kaikki ylipäätään oleva ja ymmärrettävä on sitä lopulta aina suhteessa mieleemme. Peirce kirjoittaa:

This ideal first is the particular thing-in-itself. It does not exist *as such*. That is, there is no thing which is in-itself in the sense of not being relative to the mind, though things which are relative to the mind, doubtless are, apart from that relation (1868b, EP I s. 52).

The principle of continuity is the idea of fallibilism objectified. For fallibilism is the doctrine that our knowledge is never absolute but always swims, as it were, in a continuum of uncertainty and of indeterminacy. Now the doctrine of continuity is that *all things* so swim in continua (1955, s. 356).

Kantin ajattelu sortuu Peircen mukaan lisäksi olennaisesti samankaltaiseen virhepäätelmään kuin kartesiolainen filosofia. Se ei kykene tuottamaan aitoja yksittäisen mielen ulkopuolisia totuusehtoja vedotessaan apriorisiin käsitteisiin: »the very essence of [the *a priori* method] is to think as one is inclined to think« (Peirce, 1877, EP I s. 121). Pelastaessaan empiiristä realismia Humen kynsistä palauttamalla ymmärryksen kategoriat apriorisiin, ennen kokemusta tiedettyihin mutta synteettisiin käsitteisiin, Kant tulee suoraan ristiriitaan pragmatistisen maksimin kanssa. Peircelle apriorisuus ei ole vain laplacialainen »tarpeeton hypoteesi«, vaan vaarallinen oletus koko filosofialle.

Peircen ajatuksesta siitä, että ajattelu tapahtuu aina merkkien kautta voi havaita monia merkittäviä yhteyksiä Wittgensteiniin joka myös hylkää apriorisuuden ja kantilaisten intuitioiden ajatuksen jo *Tractatus*ssa,² vaikka peircelandistyyppinen synekismi ei vielä tässä vaiheessa Wittgensteinilla esiinnykään. *Tractatus*sen kielen kuvateorian mukaan »luomme itsellemme tosiseikkojen kuvia« (T, 2.1), kuvat esittävät tosiseikkoja tai asiantiloja (*states of affairs*) ja ovat tosia tai epätoisia objekteista. Mutta »kuvatkin ovat tosiseikkoja« (T, 2.141) ja »kuvaamismuoto on mahdollisuus, että oliot suhtautuvat toisiinsa samoin kuin kuvan elementit« (T, 2.151). Siispä »saadaksemme selville, onko kuva tosi vai epätosi, meidän on verrattava sitä todellisuuteen« (T, 2.223), ja siten »apriorisesti tosia kuvia ei ole olemassa« (T 2.225). Wittgenstein huomioi myös, ettei kuvaamismuotoa itseään voida kuvata, se vain näyttäytyy (T, 2.172-2.174). Wittgensteinin kuvaamismuotoa voisi ehkä pitää *apriorisena*, mutta olennaista onkin, ettei hän voi Kantin tavoin puhua synteettisistä apriori *lauseista* tai *laeista*. Apriorinen muoto vain näyttäytyy kielenkäytössä, mutta sitä ei voida ilmaista kielessä itsessään (vrt. Stenius, 1964, s. 219). Huomattavaa on, että Wittgensteinin mukaan vain logiikan lait ovat apriorisia – ja siksi mielettömiä eli »transsendentaalisia« (T, 6.13), tai omaksumani terminologian mukaan transsendentteja, kuten Steniuskin huomauttaa. Apriorisesti on olemassa vain lain muotoja. Esimerkiksi Kantille tärkeä kausaalilaki »ei ole mikään laki, vaan lain muoto« (T, 6.32) ja siksi sitä »ei tietenkään voi sanoa, se ilmenee« (T, 6.36).

3.1 Peircen transsendentaalitulkintaa

Peirce – kuten Wittgenstein – ei itse ehkä ajatellut tekevänsä transsendentaalifilosofiaa, johtuen kenties juuri keskeisistä mainituista filosofisista eroista kantilaiseen traditioon nähden.³ Kummankin ajattelussa voidaan silti tulkita olevan vahvoja transsendentaalisia latauksia, joita tutkin Peircen tapauksessa Pihlströmin (1998) ja Cookin (2005) perusargumentin *motivoimana*.

Tällaiselle tulkinnalle lähtökohtaisesti ongelmallinen kohta on Peircen *skolastinen realismi* joka on hänen vastauksensa *nominalistisille* kannoille. Peirce tosin nimitti lähes kaikkia vastus-

² (Wittgenstein, 1971), vastedes »T«. Kaikki seuraavat numeroinnit viittaavat *Tractatus*sen vastaaviin kohtiin.

³ On tosin huomautettava, että Peirce itsekin toteaa olleensa »täysin kantilainen« ennen kääntymistään pragmatistiksi (Peirce, 1905b, EP II, s. 353), ja että kantilaisen on ainoastaan – mutta kauttaaltaan – luovuttava *olion sinänsä* oletuksesta tullakseen pragmatistiksi (ibid.); *transsendentaaliargumentaation* itsensä hylkäämistä hän ei tässä tai muualla vaadi.

tamiaa filosofeja nominalisteiksi (esim. Hookway, 2001; Rorty 1961), eikä käsite siksi ehkä vastaa sen yleistä käyttöä; kantaa voisikin ehkä modernimmin luonnehtia reduktionismiksi (Rorty, 1961). Nominalistin mukaan, koska havaitsemme suoraan vain yksittäisiä tapahtumia, lakeja ja tapoja koskevat kannat tulee redusoida niitä koskeviksi väitteiksi. Peirce artikuloikin vuoden 1868 esseissään nominalismin ja kartesiolaisen filosofian yhteyden: jos haluamme pitäytyä vain tosissa uskomuksissa ja hyväksymme nominalismin, meidän on syytä epäillä kaikkia havaintoon perustuvia uskomuksiamme (Hookway, 2001, s. 22), ja siksi joko humelaisittain pitäydyttävä skeptikkoina esimerkiksi kausaation ja induktiivisen päättelyn suhteen tai kartesiolaisittain pidettävä jumalan hyväntahtoisuutta niiden ainoana takeena. Tärkeää mielestäni on, että nominalistin huomio on olennaisesti sama kuin kappaleessa 2.1 esitelty Humen ja Descartesin implisiittinen sitoutuminen transsendentaaliseen realismiin: koska emme kokemuksessa pääse käsiksi oletettuihin transsendenteihin, »todellisiin» olioihin, voimme sitoutua vain kokemuksen suoriin objekteihin.

Kanta, josta Peirce piti kiinni uransa loppupuolella on, että yleisyydet (*generals, possibilities, vagues*): yleiset lakiväittämät ja puhtaat mahdollisuudet, ovat todellisia (*real*). Olion tai kannan todellisuudella tarkoitetaan sitä, että se on riippumaton yksittäisten ihmisten mielipiteistä:

The real, then, is that which sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you. Thus the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a COMMUNITY, without definite limits and capable of indefinite increase of knowledge (Peirce, 1868b, EP I s. 52).

That is *real* which has such and such characters, whether anybody thinks it to have those characters or not. [...] thought, controlled by a rational experimental logic, tends to the fixation of certain opinions [...] the state of things which will be believed in that ultimate opinion is real. But for the most part, such opinions will be general. Consequently *some* general objects are real (Peirce, 1905a, EP II s. 342-343).

Artikkelissaan *Issues of Pragmatism* (1905b, EP II s. 354)⁴ Peirce nostaa uudestaan esiin vanhan esimerkkinsä timantin kovuudesta. Hänen aikaisemman kantansa mukaan mahdollisuuksia koskevat väitteet voidaan itseasiassa aina redusoida aktuaalisia tiloja koskeviksi väitteiksi; kyse on vain kielellisistä konventioista (Peirce, 1878, EP I s. 132). Tämä reduktio johtaa kuitenkin selkeästi nominalismiin ja pakottaisi hänet sitoutumaan tuntemattomiin olioihin yleisyyksien suhteen.

Peirce täsmentää aikaisempaan esimerkkiinsä liittyen, että timantin kovuuden tulee merkitä sen kykyä vastustaa kaikkia *mahdollisia* naarmutusyrityksiä. Jotta näin voitaisiin sanoa, mahdollisuuksien on oltava todellisia ja on luovuttava yhden maailman oletuksesta totuuksien suhteen. Itseasiassa Peircen mukaan pragmaattinen maksiimi koskee suoraan *vain* yleisiä toiminnan tapoja (joka tuo myös hänen verifikationistis-eksternalistisiin painotuksiin erikoisia sävyjä):

⁴ Nimitän Peircen kantaa pragmatismiksi, vaikka ero pragmatismiin voitaisiinkin tässä yhteydessä tehdä. Perusteluni on, että ero on lopulta vain terminologinen. Peirce käyttää sitä yksinomaan negatiivisena määritelmänä – erottaakseen kantansa oppilaidensa, kuten Jamesin filosofiasta (Peirce, 1905a, EP II, ss. 333-335) – vaikka hänen tarkoituksensa on vain eksplikoida omaa kantaansa; lisäksi hän alkoi uransa lopussa nimittämään kantaansa uudelleen pragmatismiksi.

When an experimentalist speaks of a *phenomenon* [...] he does not mean any particular event that did happen to somebody in the dead past, but that will *surely happen* to everybody in the living future [...] the pragmaticist maxim says nothing of single experimental phenomena (for what is conditionally true *in futuro* can hardly be singular), but speaks of *general kinds* of experimental phenomena (Peirce, 1905a, EP II s. 340).

Koska siis Peircen filosofialle keskeiset toiminnan tavat ovat yleisiä, voidaan tehdä erotteluja siitä mitkä tavat ovat konstitutiivisia tosille uskomuksille. Koska toiminnan tavat ovat yleisiä, yleisyydet todellisia ja todelliset asiat ovat riippumattomia yksittäisten ihmisten mielipiteistä, *kaikki* toiminta ei luo *tosia* uskomuksia. Esimerkiksi yksittäisten ihmisten halut, mielipiteet tai tavoitteet – jotka kylläkin ohjaavat toimintaa – eivät ohjaa tosia käsityksiä. Robert Meyers esittääkin, ehkä tahtomattaan, oivan luonnehdinnan Peircen transsendentaalisesta tulkinnasta: koska todet uskomukset riippuvat yleisistä toiminnan tavoista, skolastisen realismin oletus yleisyyksien todellisuudesta on ymmärrettävä *ennakkoehdtona* sille, että voisimme puhua toista kannoista ja mielipiteistä.

[...] Peirce argued for the ›directly idealistic‹ principle that no meaning can be attached to an absolutely incognizable, and proceeded to state the pragmatic stricture we saw earlier, namely, that reality involves the notion of an ultimate community of inquirers. [...] What we have here is scholastic realism serving idealism by providing the idealist with the repeatable generals he needs to interpret truth and reality in terms of long-run thought (Meyers, 1985, s. 231).

Peircen skolastisen realismin tulisi tulkita transsendentaaliseksi ehdoksi ei ole mitenkään itsestäänselvää. Esimerkiksi Pihlström (1998) esittää Susan Haackia seuraten vasta *tieteellisen* toiminnan edellyttävän yleisyyksien todellisuutta ja sen menestyksen takia oletus on hyväksyttävä:

[...] the possibility of [a genuine explanatory science] requires real generals; *ergo*, there are real generals. We can easily see that the form of this argument follows the standard form of Kantian transcendental arguments [...]. Something [...] is taken for granted; something else [...] is argued to be necessary as a condition of this given fact (Pihlström, 1998, s. 388).

Argumentti on rakenteeltaan transsendentaalinen, mutta sen välttämättömyys sidotaan tieteelliseen toimintaan ja kuten Pihlström itsekin huomauttaa, siksi olennaisesti heikompi kuin kannattamani kaltainen tulkinta. Esimerkiksi Pihlströmin haluttomuus kannattaa yhtä radikaalia tulkintaa kuin minä tai Elizabeth Cooke, johtuu skolastisen realismin – nähdäkseni – väärinkäsittämisestä transsendentaalisen realismin muodoksi. Kysymys on siis siitä, pitääkö Peirce yleisyyksiä paitsi välttämättöminä maailman strukturoinnille, myös niiden sisäisiä ominaisuuksia *täysin* riippumattomina siitä mitä ajattelemme niiden olevan (vrt. Pihlström, 1998, s. 397).

Robert Meyers ja Christopher Hookway käyvät tästä aiheesta mielestäni varsin ansiokasta keskustelua. Meyers muotoilee saman huomion toisella tavalla: koska ei ole varmaa, että saisimme faktisesti vastausta joihinkin kysymyksiin edes lopullisessa mielipiteessä, onko ajateltava ettei näihin kysymyksiin ole olemassa *lainkaan* vastausta (Meyers, 1985, s. 235)? Voidaanko timanttia sanoa kovaksi, jos kukaan ei todellisuudessa raaputa sitä (Hookway, 2001, s. 242)? Jos Peirce

myöntäisi, että täysin riippumatta kyvystämme löytää vastauksia edes pitkässä juoksussa, on olemassa niiden asiantiloja koskevia faktoja, hän puhuisi jo »maailman sinänsä« ominaisuuksista, ja sitoutuisi transsendentaaliseen realismiin. Meyersin ja Pihlströmin ongelmana on, että Peirce, kuten voi huomata aikaisemmin lainaamastani todellisten objektien määritelmästä, oletti että lopullinen mielipide todella vastaa kaikkiin mielekkäisiin kysymyksiin. Mutta jopa Meyers huomauttaa, että irtisanoutuessaan aikaisemmasta jyrkästä idealismista, Peirce ei hyväksy transsendentaalista realismia, vaan idealismi pysyy Peircelle *regulatiivisena periaatteena*. Sen asemesta, että tähän löytöön tulisi Meyersin tavoin pettyä, sen voisi mielestäni ymmärtää transsendentaalisen tulkinnan lähtökohdaksi. Elizabeth Cooke tarttuukin juuri tähän huomioon käsitellessään *toivoa* regulatiivisena periaatteena Peircellä. Tämäkin keskustelu palautuu perustavaan synekistiseen periaatteeseen. Rationaalisen tutkimuksen edellytyksenä on *usko*, että voimme löytää yksittäisistä mielipiteistä riippumattoman todellisuuden (myös: Parker, 1998, s. 184), aidon kysymyksen esittäminen (ei siis vain kartesiolainen epäily) olettaa että *toivon* löytäväni siihen vastauksen ja suhteuttavani käytökseni sen mukaisesti. Mielekkään kysymyksen kysyminen olettaa, että saan siihen vastauksen (Cooke, 2005, ss. 659-660; vrt. myös T 6.5!). Pragmatistisen maksiimin seurauksena Peirce ei voi hyväksyä kantilaisia olioita sinänsä antamaan tätä toivoa. Cooken argumentin ainoa lisäys tähän on, että tämä toivo tulisi ymmärtää välttämättömänä, *transsendentaalisena* ehtona totuudesta puhumiselle, ja esittämani transsendentaalinen tulkinta Peircen skolastiselle realismille on itseasiassa tämän yleisen argumentin – omasta mielestäni ehkä selkeämpi – erikoistapaus (myös: Cooke, 2005, s. 660).

Cookin argumentti havainnollistaa miten nominalismi syyllistyykin »pahimpaan syntiin« (Pihlström, 1998 s. 386) sulkiessaan peirceläiseltä tutkimukselta tien, tai perustavan *toivon*, kun se olettaa, että voisimme redusoida yleisiä lakeja koskevat väitteet yksittäisiin tapauksiin. Tätä taustaa vasten voi myös ymmärtää miksi Peirce piti jopa Kantin apriorismia nominalistisena. Siis: jottei Peirce, kuten Kant, sortuisi postuloimaan saavuttamatonta oliota sinänsä maailman taakse, todellisen mielipiteen on oltava riippuvainen tutkijayhteisön lopullisesta mielipiteestä – siis riippumaton mistään yksittäisestä kokoelmasta kantoja, mutta riippuvainen kaikkien ihmisten lopullisesta kannasta.

Lopuksi mielestäni havainnollinen litmustesti Peircen transsendentaalisuudesta on hänen reaktionsa Strawsonin heikentävään substituuioon. Substituution tarkoituksena on osoittaa, että transsendentaaliargumentti voi käsitellä vain todellisuutta koskevia *uskomuksiamme*, ei ulottua itse todellisuuteen. Jos filosofi hyväksyy heikennyksen, hän voi Sternin mukaan omaksua metafysisistä idealismia muistuttavan kannan tai yrittää argumentoida verifikationistisesti. Kumpi tahansa kanta tekee transsendentaaliargumentista redundantin, ja tämä huomio tuntuukin olevan monien Peircen ajatteluun antitranssendentaalisesti suhtautuvien kommentaattorien lähtökohta.

Peircen kohdalla substituution hyväksyminen siis antaisi mahdollisuuden tulkita häntä sittenkin transsendentaalisena realistina. Peircen vastaus on mielestäni kuitenkin hyvin selkeä:

[...] the sole object of inquiry is the settlement of opinion. We may fancy that this is not enough for us, and that we seek, not merely an opinion, but a true opinion. But put this fancy to test, and it proves groundless [...] The most that can be maintained is, that we seek for a belief that we shall *think* to be true. But we think each one of our beliefs to be true, and, indeed, it is mere tautology to say so (Peirce, 1877, EP I s. 115).

»I do not say that it is infallibly true that there is any belief to which a person would come if he were to carry his inquiries far enough. I only say that that alone is what I call Truth [...]« (Parker, 1998, s. 184)

Kuten aikaisemmin totesin, substituutioargumentti nojaa esikriittiseen erotteluun epistemologian ja ontologian välillä ja Peircen kanta tulisikin hänen vastaustensa valossa mielestäni ymmärtää kauttaaltaan »kopernikaanisen«. Juuri siksi se on – transsendentaalifilosofian tavoin – hankalasti sijoitettavissa perinteiselle, esikriittiselle, idealismi-realismi -akselille. Paitsi ettei hän voi hyväksyä transsendentaalista realismia, Peirce kritisoi Hegeliläistä objektiivista idealismia siitä, ettei se onnistu selittämään sitä miten olioilla ja mielipiteillä voi olla todellista mielipiteisiimme vaikuttavaa voimaa. Peirceläinen »outward clash« ei Hegelin järjestelmässä ole mahdollinen (vrt. Peirce, 1905a, EP II s. 345). Nähdäkseni Peircellä tämä olioiden vastaansanomaton voima ei ensisijaisesti liity siihen, että voisimme erottaa niitä millään ontologisella tasolla mielestämme, vaan juuri siihen että niiden todellisuus on riippumaton yksittäisistä mielipiteistä.

3.2 Wittgensteinin transsendentaalitulkintaa.

Wittgensteinia niinikään, hylätessäänkin kantilaisen apriorismin, on, kuten todettua, usein tulkittu transsendentaalifilosofina; Erik Stenius kirjoittaa kuuluisassa kommentaarissaan:

Unlike the logical positivists Wittgenstein was in essential respects a Kantian philosopher; his anti-Kantianism meant only that he – like other Kantians – transformed the system of Kant and thus created a Kantianism of a peculiar kind (Stenius, 1964, s. 214).

Tähän on huomautettava, että Stenius on määritellyt »kantilaisuuden« eri tavalla kuin olen itse tehnyt ja lisäksi, että hänen teoksensa koskee nimenomaan *Tractatusta*; myöhemmissä teoksissaan Wittgenstein ottaa vielä enemmän etäisyyttä Steniuksen mainitsemaan »erikoislaatuiseen kantilaisuuteensa«. Kuitenkin edelleen saavumme kysymykseen siitä, mitkä argumentit ovat transsendentaalisuudelle ehdottomia. Wittgensteinin kielifilosofian, ja myös Peircen todellisuuskäsityksen, käsittelyssä vihje naturalistisemmista tulkintamahdollisuuksista on jo annettu. Kantin projektin oli tarkoitus määrittää teoreettisen filosofian rajat antinomioiden avulla. Wittgensteinin tehtävä myöskään ei ole etsiä rajoja sille, mitä on olemassa, vaan sille mitä voimme ilmaista kielessä ja mikä on siten ylipäätään kuvattavissa ja ajateltavissa kielen avulla:

[...] to be possible to theoretical reason corresponds in Wittgenstein's philosophy to possibility in terms of what is describable in meaningful language. [...] The *task* of (theoret-

ical) philosophy is for Wittgenstein as for Kant to indicate the limits of theoretical discourse. But since what belongs to theoretical discourse is what can be ›said‹ at all in language, the investigation of this limit is the investigation of the ›logic‹ of language, which shows the ›logic of the world‹. ›Logic is not a theory but a reflexion of the world,‹ Wittgenstein says in [T] 6.13 and adds: ›Logic is transcendentak [...] (Stenius, 1964, s. 218).

Steniuksen mainitsemassa lainauksessa (T, 6.13) tulee juuri esiin Wittgensteinin transsendentaalisuus: *kieli* on se refleksiivinen koje joka määrää meille mahdollisen maailman rajat.

Yhdyn Pihlströmin (esim. 2003, s. 99) ajatukseen siitä, että olennaisesti kantilainen itsereflektiivinen ote on läsnä myös *Tractatusessa*, jossa kieli ja kielenkäytön välttämättömät ennakkoehdot ottavat monia Kantin transsendentaaliselle analytiikalle rajaamia tehtäviä. Kuten mainittua, transsendentaalinen reflektio »ei ole tutkimusta objekteista, vaan siitä itsestään, sen ennakkoehdoista, rajoista ja mahdollisuuksista« (Pihlström, 1998, s.391). Wittgensteinin teesi on, että koska kaiken mielekkään symbolismin on lopulta liityttävä todellisuuteen, sen mielekkään esittämismuodon on liityttävä todellisuuteen. Silloin symbolismin, kielen tai logiikan rajat merkitsevät myös mielekkäästi kuvattavissa olevan ja siten kuviteltavan maailman rajoja (T, 5.6, 5.61). *Tractatusen* solipsististen painotusten mukaan jokainen ihminen muodostaa symbolisminsa kautta maailmansa rajat: »tästä näkyy, että solipsismi – johdonmukaisesti kehitettynä – yhtyy puhtaaseen realismiin. Solipsismin minuuksutistuu ulottuvuutta vailla olevaksi pisteeksi ja jäljelle jää siihen koordinoitu todellisuus« (T, 5.64). Tässä lainauksessa esitetty ajatus on hyvin hämmentävä, mutta heijastaa transsendentaalifilosofialle mainittua tyypillistä käsitystä epistemologian ja ontologian erottamattomuudesta. Miten voisin puhua erillisestä, objektiivisesta maailmasta, »maailmasta ei mistään näkökulmasta«, jos jo ne standardit jolla tätä ongelmaa voidaan käsitellä ovat tietyn symbolismin tai logiikan muovaamia?

The world is more than logical, but it is at least logical, in the sense that we cannot have it except as organized through the activity of language; and, as this activity has to proceed according to rules, that is, must be logical, the world also is inevitably logical. [...] When Wittgenstein speaks of the logical features of the world he simply means the ›internal‹ or grammatical properties of the language which ›reflect‹ the world [...] ›the logical form of reality‹ is after all shown in our propositions, and is nothing but the grammar of our language [...] (Maslow, 1997 (1933), ss. 57-58).

Maslown lainaus palauttaa keskustelun maan pinnalle ja vähentää »varhaisen« ja »myöhäisen« Wittgensteinin teorioiden välillä oikeutetustikin tulkittujen eroavaisuuksien merkitystä. *Filosofisissa tutkimuksissa* ja *Varmuudesta* -teoksessa⁵ hän introdusoi täysin uuden, vahvemman ja uskottavamman, kielipelin apparaatin kielen rakenteen käsittelemiseen. *Tractatusessa* Wittgenstein etsii vielä »lauseen yleistä muotoa« (T, 6) ja logiikasta, joka luo mielekkään ilmaisun rajat Wittgenstein puhuu yksikössä, mutta nimenomaan ehdottamalleni transsendentaalitulkinnalle perustavampi ajatus kielellisen toiminnan konstitutiivisesta ja rajaavasta voimasta on läsnä jo *Tractatusessa* ja tulee –

⁵ Vastedes »FT« ja »V«, mainitut pykälät viittaavat teosten vastaaviin kohtiin.

kuten osoitan – säilymään Wittgensteinin myöhemmässäkin filosofiassa. Oireellista tälle hypoteesille on jo se, että Wittgenstein itse tahtoi julkaista *Tractatuksen* ja *Filosofisia tutkimuksia* yhtenä niiteenä (Wittgenstein, 1999, esipuhe, s. xx). Voidaan tulkita, että hän tahtoi osoittaa täten filosofista kehitystään, mutta myös esitellä osin *Tractatuksesta* muuttumattomia perusfilosofisia kantojaan. Kärjistäen voisi ajatella, että *Filosofisia tutkimuksia* on *Tractatuksen* olennaisesti uudistettu, kielipeliä ja elämänmuotojen kontekstiin laajennettu versio.

3.3 Kieli universaalina välittäjänä ja kieli kalkyylina.

Kuten voi huomata, Peircen ja Wittgensteinin argumentaatiossa on eroja myös siinä, *miten* kieli heidän mukaansa kuvaa maailmaa. Eräs tällainen ero liittyy siihen miten voimme kuvata kielen semanttisia suhteita maailmaa. Jaakko Hintikka (esim. 1996) on ehdottanut tähän aiheeseen kaksi toisensa poissulkevaa tulkintamahdollisuutta: kieli ymmärrettynä universaalina välittäjänä (*language as a universal medium*) ja kieli kalkyylina (*language as a calculus*). Voi olla montaa mieltä siitä kuinka hyvin erottelu toimii Hintikan ehdottamana *yleisenä* heuristisena työkaluna ja kuinka aukottomasti sitä voidaan soveltaa mihinkään yksittäiseen filosofiaan, mutta näyttäisi siltä, että Peirce ja Wittgenstein toimivat lähes paradigmaattisina esimerkkeinä vastakkaisista kannoista.

Universaalitulkinnan mukaan käyttämämme kieli toimii välttämättömänä välittäjänä itsen ja maailman välillä siinä mielessä, ettei sen semanttisia relaatioita voi tutkia siinä itsessään sitoutumatta mielettömiin tautologioihin. Tämä seuraus näkyi *Tractatuksen* kantoja esitellessäni, kuin myös sen toiminta olennaisena osana Wittgensteinin transsendentaalitulkinnassa. Kannalla on monia merkittäviä loogisia seurauksia, kuten että se johtaa eräänlaiseen kielelliseen relativismiin; Hintikka kirjoittaa oivaltavasti: universaalitulkintaan nojaava filosofi voi paeta täysmittaista kielellistä relativismia vain omaksumalla eräänlaisen kielellisen solipsimin (Hintikka, 1996, s. 14). *Tractatuksessa* tämä solipsimi on läsnä eksplisiittisesti, mutta se vaikuttaa myös »myöhemmän« Wittgensteinin filosofiassa. Kalkylistitulkinnan mukaan kieli ei ole yksinkertainen kalkyyli, vaan kannan perustava väite on, että käyttämämme kieli on aina *uudelleentulkittavissa* kuten kalkyylit ovat.

Hintikka esittelee artikkelissaan paljon vakuuttavia – eikä vähiten logiikan historian kannalta mielenkiintoisia – argumentteja sille, että Peirce kannatti jo aikaisin kielen kalkyylitulkintaa. Tämän työn kannalta on olennaisempaa kuitenkin huomata, että myös kalkylistin on myönnettävä että kieli faktisesti toimii välittäjänä minun ja maailman välillä. Vaikka voin aina uudelleentulkita sen suhteita jossakin mallissa, jokin kieli on aina oletettava minun ja maailman välille. Kuten edellä nähtyä, tämän oletuksen Peircekin todella tekee. Erottelu kahden kielen toimintatavan välillä tuo esiin joitain olennaisia eroja siinä tavassa jolla Peirce ja Wittgenstein argumenttinsa rakentavat, mutta kalkyylitulkinta ei itse estä kielen toimintaa transsendentaalisena ehtona.

4 Naturalisoidun transsendentaaliargumentaation metodologiaa.

Olen edellisissä kappaleissa keskittynyt käsittelemään Peircen ja Wittgensteinin suhdetta Kantin filosofisiin peruskantoihin. Syynä tähän on se, että erityisesti Peircen filosofia on nähty, kuten jo mainittua, kantilaisen käsityksen pohjalta ohjelmallisesti antitranssendentaalisena. Nämä käsitykset johtuvat kuitenkin mielestäni suurelta osin liiallisesta takertumisesta nimenomaisesti kantilaiseen transsendentaalifilosofian tulkintaan. Nojaan tässä erityisesti Sami Pihlströmin (1998, 2002, 2003) esittämään ajatukseen transsendentaaliargumentin *naturalisoinnista* (tai, kuten Pihlström oivaltavasti huomauttaa, vaihtoehtoisesti naturalismin *retranssendentalisoinnista*). Jotta filosofiaa voisi luonnehtia transsendentaaliseksi, sen ei tarvitse turvautua aprioriseen intuitioon tai muihin inhimillisen ymmärryskyvyn ylittävään perusteluun. Kuten olen osoittanut, yhteistä Peircen ja Wittgensteinin edellä käsitellyille kannoille – ratkaisevana erotuksena Kantiin – on, että molempien filosofien argumenttien ydin pohjaa inhimillisiin käytäntöihin ja instituutioihin; kielen ja intersubjektiviseen, tieteelliseen toimintaan. Näiden instituutioiden perusta ei ole kantilaisissa puhtaan ymmärryksen kategorioissa eikä näiden nimenomaisten käytäntöjen olemassaoloa voida, eikä niitä liioin tarvitsekaan todistaa millään erityisellä metafysisellä argumentilla, tai transsendentaalisella deduktiolla. Ne ovat vain *muodostuneet* niiksi välttämättömiksi tavoiksi, joilla hahmotamme ja käsitteellistämme maailmaa; mitään ensimmäistä filosofiaa ei ole olemassa.

Ensimmäinen vasta-argumentti tällaiselle ehdotukselle lieneekin, ettei transsendentaaliargumenttia voida perustaa puhtaan naturalistisille ehdoille, ilman että se menettäisi joitain olennaisia ominaisuuksia. Klaus Oehler kirjoittaakin Peircen transsendentaalitulkinnan vastaisesti, tähän mennessä lukijalle toivottavasti jo tutuksi tulleen perustein:

The constitution of the real as real is accomplished in the inter-subjective interaction of the members of a community participating in the sign-process. It is a historical as well as a systematic fact: its unity is dependent on time. The setting up and testing of the hypotheses [...] is a function of its own time. This, too, militates against the possibility of a transcendental foundation, not only of semiotics, but philosophy in general (Oehler, 1987, s. 55).

Oehler viittaa artikkelinsa muissa kohdissa Peircen (ja kuten yllä olevasta lainauksesta voi lukea, hänen mukaansa – vaatimattomasti – *kaiken* filosofian) antitranssendentaalisuuteen myös antiapriorisuuden (ibid., s. 46, s. 48, s. 50) ja erityistapauksena, fallibilismin (ibid., s. 54; myös Parker, 1998, ss. 17-21) perusteella.

Toisekseen, naturalisoidulta transsendentaaliargumentilta puuttuu olennaisesti eräs tärkeä kantilainen motiivi: sen tarkoitus ei ole yrittää vastata skeptikon haasteisiin, vaan luonnehtia pragmaattisten käytäntöjemme perustaa:

[...] it is somewhat narrow-minded to regard the overcoming of skepticism as the sole target of transcendental inquiry. The project, for a pragmatist is much more comprehensive. The pragmatic transcendental inquirer seeks to identify certain practice-laden conditions that make certain (equally practice-laden) actualities of our experience possible. Local skeptical worries are only a small part of this enterprise, and global skepticism, instead of being an interesting theoretical challenge is pragmatically pointless (Pihlström, 2003, s. 25).

Wittgenstein ja Peirce voivat yksinkertaisesti todeta, ettei skeptikon haaste ole mielekäs, kuten Peircen käsittelyn kohdalla totesin jo aiemmin: jos skeptikko kykenee toimimaan maailmassa (ja edes kysymään meiltä kysymyksiä), hänen epäilynsä ei ole aitoa.

Itse ajattelen, että esimerkiksi Oehlerin eksplikoimat vasta-argumentit kuitenkin nojaavat erääseen, monia ilmiömuotoja saavaan, oikeutettuun huoleen. Koska naturalisoitu transsendentaaliargumentti on fallibilistinen eikä se edes yritä haastaa skeptikkoa tämän omilla työkaluilla, voidaan kysyä mihin tällaisen transsendentaaliargumentin *välttämättömyys* perustuu. Sami Pihlström (2003, ss. 95-141) esittelee olennaisen erottelun »sisäisen« (*internal*) ja »ulkoisen« (*external*) välttämättömyyden välillä, so. jonkin järjestelmän sisäisen- ja sen ulkopuolelta katsotun välttämättömyyden välillä. Peircen ja Wittgensteinin tapauksessa tämä järjestelmä on perustaltaan transsendentaalinen, ja vaikka he eivät apriorisia oletuksia postuloikaan, heidän on suoritettava eräänlainen »transsendentaalinen deduktio« *oikeuttamaan* tai *perustelevaan* järjestelmän perustavien käsitteiden käyttöä. Eritoten tällöin saavumme osiin, joissa molempien filosofien perusteluissa voi nähdä hädäntekäviä samankaltaisuuksia.

4.1 Kielipeli, maailmankuva ja elämänmuoto.

Wittgensteinin myöhäistuotannossa, varsinkin *Filosofisissa Tutkimuksissa* ja *Varmuudesta* -teoksessa kielenkäyttö sidotaan *Tractatusta* selvemmin elämänmuodon olennaiseksi osaksi. G. H. von Wright luonnehtii *Varmuudesta* -teoksen suomenkielisen painoksen esipuheessa (Wittgenstein, 1999, s. 27) elämänmuotoa maailmankuvan esipropositionaaliseksi muodoksi, erällä tavalla lähtökohdaksi kielelliselle kehitykselle. Wittgensteinin mukaan kielen kehitys ei alunperinkään ole lähtenyt liikkeelle loogisesta järjestyksestä (vrt. esim. V, § 475), vaan kommunikaation tarpeesta. Löyhästi voidaan sanoa elämänmuodon muovaavan kokonaisen maailmankuvan, jota kielipelit ja kielenkäyttö kuvaavat:

Mutta maailmankuvaani minulla ei ole sen vuoksi, että olisin vakuuttunut sen paikkaansa pitävyydestä [...] Se on peritty tausta, jolla teen eron toden ja epätoden välillä (V, § 94).
Lauseet, jotka kuvaavat tämän maailmankuvan voisivat kuulua eräänlaiseen mytologiaan. Ja niiden rooli vastaa pelisääntöjen roolia, ja peli on mahdollista oppia pelkästään käytännössä – oppimatta julkilausuttuja sääntöjä (V, § 95).

Vielä *Tractatusessa* Wittgenstein viittasi solipsismin oikein ymmärrettynä yhtyvän puhtaaseen realismiin (T, 5.64) ja täten oman kielenkäyttöni luovan mielekkään ilmaisun rajan. Myöhemmässä fi-

losofiassaan hän ymmärtää paremmin – sanokaamme Peirceläisittäin – kielenkäytön historiallisen, yhteisöllisen ja fallibilistisen luonteen.

Mielestäni ratkaisevan yhteyden Peircen ja Wittgensteinin välillä voikin löytää juuri elämänmuodon käsitteestä, joka loppuunvietyä muistuttaa Peircen ääretöntä tutkijayhteisöä: »[...] Oikein ja väärin on se, mitä ihmiset *sanovat*, ja yhtä mieltä ihmiset ovat *kielestä*. Tämä ei ole mielipiteitten, vaan elämänmuodon yhtäpitävyyttä« (FT, § 241). Peircen totuuskäsitys on joskus nähty hankalasti yhteensovitettavana Wittgensteinin jossain määrin etnosentrisen käsityksen kanssa. Voidaan kuitenkin transsendentaalisessa hengessä kysyä, voimmeko edes ajatella maailmaa elämänmuotomme ulkopuolella, vai olisiko tämä vain peirceläisittäin tyhjää »syvällisemmän« todellisuuden etsimistä.

Kuten todettua, Wittgenstein luopuu myöhäisfilosofiassaan etsimästä »lauseen yleistä muotoa« (vrt. FT, § 65). Kielenkäytölle ei voi antaa mitään yhtä ja lopullista yhteistä piirrettä joka kuvaisi sen täydellisesti, mutta sille voidaan löytää tietyn sukuisia yhteisiä piirteitä, perheyhtäläisyyksiä (vrt. FT, § 67): »näemme monimutkaisen päällekkäisten ja ristikkäisten yhtäläisyyksien verkon« (FT, § 66). Mikä sitten *on* yhtäläistä kielenkäytölle tai kielipelille? Jotta jotain voitaisiin mielekkäästi kutsua peliksi, sillä tulee olla selkeät soveltamissäännöt. Wittgenstein huomauttaa, ettei ajattelulle voida vetää yksiselitteistä tai apriorista (vrt. FT, § 97) järjestystä, kielessämme tulkinnat jäävät aina epämääräisiksi, mutta tämä ei tarkoita sitä ettei käsillä olisi silti aito tulkinta. Jos vaadimme kieleltä täydellistä yksiselitteisyyttä, tulemme välttämättä pettymään (vrt. FT, §§ 99-107). Richard Rorty (1961, ss. 213-223) huomauttaa mielenkiintoisesti, että tässä Wittgenstein, Peircen tavoin, luopuu nominalistisesta viitekehyksestä yleisyyksien todellisuuden puolesta. Täten Wittgensteinin argumentti reduktionismia vastaan on nimenomaan Peircen argumentti kartesiolaista intuitionismia vastaan: »Vai onko meidän sanottava, että *varmuus* on vain konstruoitu piste, jota jotkut asiat lähestyvät enemmän, toiset vähemmän? Ei. [...] Tämä kielipeli *on* juuri sellainen kuin se on« (V, § 56). »[...] käsitteiden »merkitys« ja »sääntö« välillä vallitsee vastaavuus« (V, § 62).

Täsmälleen sama huomio kielestä toimii siinä itsessään myös eräänlaisena normatiivisena – tai sanokaamme suoraan transsendentaalisena – komponenttina. Mikä tahansa ei voi olla kielipelissä sääntönä, aitoja *merkityksiä* antavana ilmiönä. »Mitä ikinä teenkin, se voidaan yhdistää jonkin tulkinnan avulla sääntöön« – Ei, meidän ei pitäisi sanoa näin, vaan: Jokainen tulkinta on yhdessä tulkittujen asioiden kanssa ilmassa [...] Pelkät tulkinnat eivät määrää merkitystä« (FT, § 198). Miten siis erotamme aidot säännönmukaisuudet?

Paradoksimme oli tämä: Sääntö ei voisi määrätä mitään toimintatapaa, kun kerran kaikki toimintatavat on mahdollista saattaa sopusointuun säännön kanssa. Vastaus oli: Jos kaikki voidaan saattaa sopusointuun säännön kanssa, silloin ne voidaan saattaa myös ristiriitaan sen kanssa. [...] on olemassa sääntökäsitys, joka *ei* ole *tulkintaa*, vaan joka ilmenee sovel-

lustapaus sovellustapaukselta siitä, mitä sanomme »säännön seuraamiseksi« ja »säännön vastaiseksi toiminnaksi« (FT, § 201).

Nimenomaan näissä, toiminnan roolia korostavissa kohdissa (vrt. esim. FT, §§ 520, 206, 654; V, §§ 204, 120, 402) tulee esiin Wittgensteinin myöhäisfilosofiassa mielestäni oikeutetusti tulkitun pragmaattisuuden merkitys ja tarpeellisuus: Merkitykset määräytyvät ainoastaan tavastamme käyttäytyä säännön mukaisesti. Esimerkiksi Rorty (1961, s. 219) huomauttaa, etteivät kielipelin ja säännön seuraamisen sumeus estä niitä olemasta hyviä käsitteitä juuri siksi ettei se estä meitä *toimimasta* niiden mukaisesti. »...vakaasti piirrän, »Alussa«, Wittgenstein lainaa Goethea, »oli teko« (V, § 402) Eksplisiittisemmin Wittgensteinin transsendentaalitulkinnassa normatiivisena komponenttina toimii kuitenkin niinkutsuttu yksityisen kielen argumentti:

Siksi »säännön seuraaminen« on käytäntöä, eikä se, että joku *usko* seuraavansa sääntöä, ole säännön seuraamista. Sääntöä ei siis voi seurata »yksityisesti«, koska muuten se, että henkilö uskoo seuraavansa sääntöä, olisi samaa kuin säännön seuraaminen« (FT, § 202).

F.P. Ramsey korosti kerran kanssani käymässä keskustelussa, että logiikka on »normatiivinen tiede [sic!]*«* [...] jos joku lausuu lauseen ja *tarkoittaa* tai *ymmärtää* sen, hän käyttää tällöin kalkyylia määrättyjen sääntöjen mukaan (FT, § 81).

Toisin sanoen kielenkäytön sosiaalinen luonne ei ole siinä vain historiallisena tosiseikkana, vaan sen edellytyksenä. Tämän ajatuksen kautta tulemme jo varsin lähelle jo *Tractatuksen* käsittelyssä ilmitullutta transsendentaalisuuskäsitystä. Edellisen lainauksen (FT, § 81) huvittava yksityiskohta on, että – Wittgensteinin sitä tunnistamatta – Ramseyn huomautus viittaaakin ilmeisesti suoraan peirceläiseen käsitykseen logikasta »normatiivisena tieteenä« (vrt. esim. Parker, 2000, s. 48).

Usein esitetty vasta-argumentti Wittgensteinin transsendentaalitulkinnalle on, että hän puhuu teoksissaan mieluummin siitä, mitä emme todellisuudessa tee kuin siitä, mitä emme ylipäätään voisi tehdä. Ajatuksena, että Wittgenstein ei yritä teoksissaan rakentaa teorioita; selittää tai oikeuttaa kielenkäyttöä, vaan ne sisältävät vain deskriptiivisiä kuvauksia siitä miten kieltä faktillisesti käytetään (tällaisia argumentteja listaa esim. Pihlström, 2003, ss. 100-109; Pihlström, 2002, ss. 144-145). Tätä piirrettä korostavat filosofit huomauttavat, ettei transsendentaalifilosofi voi heidän mukaansa koherentisti puhua kielenkäyttöä *välttämättä* kuvaavista piirteistä. Huomio on keskeinen haaste kannattamalleni tulkinnalle, puhumme sitten Peircestä tai Wittgensteinista.

Transsendentaalitulkintaa tältä pohjalta vastustava kanta sortuu omasta mielestäni olennaisesti samaan ongelmaan kuin Stroudin heikentävän substituution argumentti: se tarkastelee kysymystä esikriittisen paradigman valossa. Kielenkäyttöämme on kontingentti asia ja myös sitä hallinnoivat säännöt ovat kontingentteja. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, ettemmekö voisi sanoa että kielenkäyttöämme hallitsevat jotkin säännöt – mitä ne sitten ikinä lienevätkin. Olen taipuvainen ajattelemaan, Pihlströmin tavoin, että Wittgenstein tekee kuitenkin selväksi kielipelin heijastavan kokonaista elämänmuotoa, jolloin – kuten transsendentaalifilosofian yleisemmän pohdinnan yh-

teydessä totesin – kysymys siitä, mitä faktisesti teemme ja mitä voimme tehdä muodostuu yhdeksi ja samaksi. Käytämme *jo* tällaista kieltä, emmekä yksinkertaisesti voi hahmottaa maailmaa muusta perspektiivistä kuin siitä, mikä meille kieleemme kautta välittyy (vrt. Pihlström, 2002, s. 145; 2003, s. 111).

4.2 Peircen semiotiikka ja pragmatismi.

Eräs hedelmällinen tapa lähestyä Peircen transsendentaalitulkintaa on hänen pragmatistisen semeiotiikan (semiotiikan) kautta. Peirce siis hylkäsi kantilaisen olion sinänsä pragmatistisen maksimin pohjalta ja totesi edelleen, ettei ole olemassa mitään keinoa erottaa intuitioita muista havainnoista. Siksi kaikki ajattelu tapahtuu merkkien kautta. Semiotiikan tehtävä Peircen mukaan on luoda merkkien, päättelyn ja kommunikaation logiikka, johon tiedeyhteisön tulee tutkimuksessaan nojata. Peircen merkkien teoria voidaan siis ymmärtää kielenkäytön ja kommunikaation, mutta myös ajattelun ja päättelyn teoriana. Logiikka on vain yksi nimi semiotiikalle (Hookway, 2001, ss. 119) Tässä ei kuitenkaan ole ongelma, kuten Hookway (ibid.) huomauttaa, Peircen mukaan kaikki ajattelu itseasiassa tapahtuu sisäisen, tulevalle itselle suunnatun dialogin kautta. Vielä laajemmin, mikä tahansa tulkitsija, joka kykenee omaksumaan tapoja, on mieli (vtr. Parker, 1998, s. 184). On selvää, että tällainen semioottinen käsitys mielestä on huomattavan laajempi kuin esimerkiksi kantilainen tai wittgensteinilainen, psykologinen käsitys, ja heijastaa tässä työssä vähälle huomiolle jäänyttä Peircen suhdetta Hegeliin. Yleiset semioottiset kysymykset ovat Peircen filosofian laajin ja monimutkaisin osa; käsittelen siis tätäkin aihetta voimakkaasti rajattuna.

Eräs perustava semioottinen suhde Peircelle on *merkin, objektin ja tulkitsijan* triadi.

Peirce defined a sign as something that has the capacity to establish a triadic relation among (1) an *object* of representation, (2) a particular existent sign-vehicle, or *representamen*, and (3) an *interpretant*, a thought in which the representamen and its object acquire meaning. [...] The sign is irreducibly triadic: if any of these three correlates is absent, then representation or semiosis does not occur (Parker, 1998, s. 137).

Peircen mukaan käytännössä kaikki asiat voivat olla merkkejä, mutta merkillä voi olla merkitys vain sikäli kun se tulkitaan jossain yhteisöllisessä viitekehyksessä symbolisoivan jotain. Huomattavaa on, että toisaalta jokainen tulkki itse toimii edelleen merkinä, ja lopullinen, ideaalinen maailman tila, jossa kaikki merkit olisi tulkittu on äärelliselle yhteisölle saavuttamaton. Tulkintaprosessissa tulee esiin jälleen näkökulma Peircen pragmatistiseen todellisuuskäsitykseen:

The real, in other words, is what is represented in the *consistent* semeiotic stream, whose interpretants need never be revised or rendered more precise. This is a statement of Peirce's pragmatic theory of reality. The finite community [...] led Peirce to balance his pragmatism with the epistemological principle he called *fallibilism* [...] (Parker, 1998, ss. 12-13).

Wittgensteinin ajatus elämänmuodosta tuntuu olevan hyvin lähellä tässä esitettyä ajatusta. Kielenkäyttö on aina sumeaa ja epämääräistä ja Peircellä merkityksenanto perustuu lopulta hänen kuu-

luisaan äärettömään lopulliseen mielipiteeseen. Olennaista on, että tulkinta tapahtuu, ja voi tapahtua *vain* yhteisössä, joka sen määrää: »[...] Universal Rhetoric explores »the formal conditions of intelligibility of symbols« [...] These conditions concern the relation of a symbol to the whole system to which it belongs. Such a system may be called a *language*« (Parker, 1998, s. 138).

Ongelma, johon Peirce saapuu enemmän kuin muistuttaa Wittgensteinin huomioita säännön seuraamisesta. Koska merkkien tulkinnat ovat itse taas merkkejä, on löydettävä tulkinta, joka ei enää pohjaa tulkintaan. Hookway kirjoittaa:

A logical interpretant of a sign is one that displays the cognitive or conceptual contents of the sign. If the interpretant is itself an assertion or judgment, then how it interprets the sign depends upon how it [...] is interpreted. An »ultimate interpretant« is required, which [...] does not itself require interpretation. [...] The only possible answer is a »change of habit of conduct« (2001, s.259).

Peirce yrittikin elämänsä loppupuolella rakentaa *todistusta* pragmatismille. Tämä projekti ei koskaan valmistunut, mutta osia siitä voidaan yrittää rekonstruoida. Todistuksen pohjimmaisena ajatuksena kuitenkin mitä ilmeisimmin on juuri ajatus toiminnan tapojen perustavasta voimasta. Tieteellisiä käsitteitä ja niiden kautta avautuvaa maailmaa tulee tutkia semiotiikan kautta. Tämä semiotiikka perustuu tutkijayhteisössä tapahtuvaan tulkintaan. Peirce kirjoittaa usein, modernia peliteoreettista semantiikkaa mukaillen, puhujasta (*utterer*) ja tulkitsijasta (*interpreter*), grafitista ja grafeustista, jossa puhuja toimii totuuden puolustajana, jota puolestaan tulkitsija yrittää falsifioida (esim. Hookway, 2001, s. 132; myös Hintikka, 1996). Yksittäisen »keskustelun« lopullisena tulkitsijana toimii itse pragmaattinen maksimi, muutos toiminnan tavassa. Toiminnan tavat ovat yleisiä, ja siksi yleisyyksien todellisuus on oletettava transsendentaalisena, regulatiivisena toiveena maksimin käytettävyydelle.

5 Yhteenvetona.

Työni lähtökohta on erään jännittävän dilemman selvittäminen muutaman filosofian jättiläisen suhteessa toisiinsa. Nimittäin, toisaalta kriittisen filosofian perustaja, Immanuel Kant, toimi Charles S. Peircen filosofian yhtenä suurena sisällöllisenä innoittajana, mutta Peircen kantaa pidetään yleensä perusteellisesti antitranssendentaalisena. Ludwig Wittgensteinin filosofia taas on aina nähty nimenomaisesti Kantin apriorismin vastaisena, mutta sen transsendentaalitulkinta on ollut kommentaarien keskuudessa kohtalaisen suosittu. Koska filosofien kannat tuntuvat olevan useassa kohtaa yllättävän samankaltaisia, syntyvä dilemma voidaan selittää sillä, että molemmat filosofit lopulta vain *uudistivat* Kantin perusfilosofista kantaa.

Peircen ja Wittgensteinin kannoissa, näinkin spesifisti rajatussa aiheessa, on monia keskinäisiä eroja. Merkittävimmät niistä liittyvät eri tavoin käsittelemäni Hintikan artikuloimiin kahteen tapaan nähdä kielen suhde maailmaan, ja kantojen implisiittisissä oletuksissa. Peruserot

ehkä heijastuvat jo työlle valitsemisani, molemmilta filosofeilta aivan alussa lainatuissa kahdessa »motossa«. Wittgenstein tuntuu korostavan kielenkäytön aktiivista voimaa; se todella toimii »mitatikkuna« kaikelle havaitsemiselle. Pihlströmiä lainatakseni, hän ehkä mieluummin transsendentalisoi naturalismia. Peircen totuus- ja todellisuuskäsitys on taas huomattavasti »amorfisempi« (Hookway, 2001, s. 251). Se lähtee liikkeelle maailman itsensä stipuloimista, vastustamattomista reaktioista meissä. Peircen ongelmanasettelu häneltä valitsemassani motossa on, miten inhimillisen järkeily voi vastata päättelyissä esiintyville toivoillemme? Hän yrittää ehkä mieluummin naturalisoida transsendentalismia.

Keskeisten kantojen suhteen monia merkittäviä rinnastuksia voidaan kuitenkin tehdä. Molempien filosofien tapa vastata skeptisismiin ongelmaan – joka oli Kantin ajatusten suuri herättäjä – on hyvin samankaltainen: skeptikon haaste ei ole mielekäs, jos hän kysyy kysymyksiään siellä, missä kukaan ei voi hänelle vastauksia antaa (vrt. T, 6.51). Peircellä lopullisen todellisuuden määrää ideaalinen, ikuinen ja ääretön tutkijayhteisö. Wittgensteinillä sama rajanveto vedetään kielen itseensä, sen kuvaamismuodon rajoihin. »Kypsemässä« filosofiassaan Wittgenstein kytkee tämän selvemmin kieliyhteisön konventioiden sisällä, ja sen mielekkään toiminnan logiikassa tapahtuviksi dynaamisiksi, muuttuviksi ja yhtälailla fallibilistisiksi rajanvedoiksi, joka mielestäni monella tapaa vastaavat Peircen tutkijayhteisöä.

Työni olennainen väite on, että molempien filosofien systeemin pystyvät vielä parempaan. Ne eivät ole vain vastauksia skeptikolle, vaan muodostavat systeemin, jota voidaan perustellusti pitää kantilaisen transsendentaalifilosofian uudistettuna versiona. Molemmat näyttävätkin tekevän filosofiassaan samanlaisia valintoja; molemmat hylkäävät apriorisen tiedon mahdollisuuden, molemmat korostavat ihmiselämän kannalta kielenkäytön konstitutiivista voimaa ja molempia voidaan pitää pragmatisteina siinä, että he asettavat *toiminnan* perustavaksi filosofiseksi lähtökohdaksi. Lopulta mainitut kaksi klassista filosofista kysymystä – toisaalta epistemologis-ontologinen kysymys skeptisismistä ja toisaalta merkitysteoreettinen tarkastelu – muotoutuvat toisistaan erottamattomiksi yhden teorian *aspekteiksi*. Työni osoittaa, että Wittgensteinin ja Peircen laajoille filosofisille valinnoille voidaan löytää enemmän kuin sattumanvaraisia yhteyksiä.

L Ä H D E K I R J A L L I S U U S

- Allison, Henry E.
Cooke, Elizabeth 2004, *Kant's Transcendental Idealism*. Yale University Press, New Haven.
- Friedman, Lesley 2005, »Transcendental Hope: Peirce, Hookway, and Pihlström on the Conditions for Inquiry«, ss. 651-674. Sarjassa: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XLI, 3.
- Hardwick, Charles S. 1995, »C. S. Peirce's Transcendental and Immanent realism«, ss. 374-392. Sarjassa: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XXXI, 2.
- Hintikka, Jaakko 1979, »Peirce's Influence on Some British Philosophers: A Guess at the Riddle«, ss. 25-31. Teoksessa: *Peirce Studies 1*, Institute for Studies in Pragmatism, Lubbock.
- Hookway, Christopher 1996, »The Place of C.S. Peirce in the History of Logical Theory«, ss. 13-33. Teoksessa: *The Rule of Reason: The Philosophy of Charles Sanders Peirce*. Toim: J. Brunning ja P. Forster, University of Toronto Press, Toronto.
- Maslow, Alexander 2001, *Peirce – The Arguments of the Philosophers*. Routledge, Lontoo, (1985)
- Meyers, Robert G. 1997, *A Study in Wittgenstein's Tractatus*. Thoemmes Press, Bristol, (1933).
- Oehler, Klaus 1985, »Peirce's Doubts About Idealism«, ss. 223-239. Sarjassa: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XXI, 2.
- Parker, Kelly 1987, »Is a Transcendental Foundation of Semeiotics Possible? A Peircean Consideration«, ss. 45-63. Sarjassa: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XXIII, 1.
- Peirce, Charles S. 1998, *The Continuity of Peirce's Thought*. Vanderbilt University Press, Lontoo.
- Peirce, Charles S. 1868a, »Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man«, ss. 11-27. Teoksessa: *The Essential Peirce*, vol. I. Toim. Nathan Houser ja Christian Kloesl, Indiana University Press, Bloomington, 1992.
- Peirce, Charles S. 1868b, »Some Consequences of Four Incapacities«, ss. 28-55. Teoksessa: *The Essential Peirce*, vol. I. Toim. Nathan Houser ja Christian Kloesl, Indiana University Press, Bloomington, 1992.
- Peirce, Charles S. 1877, »The Fixation of Belief«, ss. 109-123. Teoksessa: *The Essential Peirce*, vol. I. Toim. Nathan Houser ja Christian Kloesl, Indiana University Press, Bloomington, 1992.
- Peirce, Charles S. 1878, »How to Make Our Ideas Clear«, ss. 124-141. Teoksessa: *The Essential Peirce*, vol. I. Toim. Nathan Houser ja Christian Kloesl, Indiana University Press, Bloomington, 1992.
- Peirce, Charles S. 1905a, »What Pragmatism Is«, ss. 331-345. Teoksessa: *The Essential Peirce*, vol. II. Toim: The Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington, 1998.
- Peirce, Charles S. 1905b, »Issues of Pragmaticism«, ss. 346-359. Teoksessa: *The Essential Peirce*, vol. II. Toim: The Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington, 1998.
- Peirce, Charles S. 1955, »Synechism, Fallibilism and Evolution«, ss. 355-360. Teoksessa: *Philosophical Writings of Peirce*. Dover, New York.

- Pihlström, Sami 1998, »Peircean Scholastic Realism and Transcendental Arguments«, ss. 382-413. Sarjassa: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. XXXIV, 2.
- Pihlström, Sami 2002, *Kokemuksen käytännölliset ehdot – Kantilaisen filosofian uudelleenarviointia*. Helsinki University Press, Helsinki.
- Pihlström, Sami 2003, *Naturalizing the Transcendental*. Humanity Books, Amherst.
- Rorty, Richard 1961, »Pragmatism, Categories, and Language«, ss. 197-223. Sarjassa: *The Philosophical Review*, Vol. 70, 2.
- Rosenberg, Jay F. 1975, »Transcendental Arguments Revisited«, ss. 611-624. Sarjassa: *The Journal of Philosophy*, Vol. 72.
- Stenius, Erik 1964, *Wittgenstein's Tractatus – A Critical Exposition of its Main Lines of Thought*. Basil Blackwell, Oxford.
- Stern, Robert 2000, *Transcendental Arguments and Scepticism*. Clarendon, Oxford.
- Stroud, Barry 1999, »The Goal of Transcendental Arguments«, ss. 155-172. Teoksessa: *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*. Toim. Robert Stern, Clarendon Press, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig 1971, *Tractatus Logico-Philosophicus eli loogis-filosofinen tutkielma*. WSOY, Helsinki. Alkup. Routledge & Kegan Paul, 1961 (1921), Suom. Heikki Nyman.
- Wittgenstein, Ludwig 1999, *Filosofisia tutkimuksia*. WSOY, Helsinki. Alkup. Basil Blackwell, Oxford, 1969. Suom. Heikki Nyman.
- Wittgenstein, Ludwig 1999, *Varmuudesta*. WSOY, Helsinki. Alkup. Basil Blackwell, Oxford, 1969. Suom. Heikki Nyman.