

96

Timo Laine

Aistisuus, kehollisuus
ja dialogisuus

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

JYVÄSKYLÄ 1993

Timo Laine

Aistisuus, kehollisuus
ja dialogisuus

Ludwig Feuerbachin filosofian
lähtökohtia ja niiden kehitysnäkymiä
1900-luvun antropologisesti
suuntautuneessa fenomenologiassa

Esitetään Jyväskylän yliopiston yhteiskuntatieteellisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston Villa Ranan Paulaharju-salissa
toukokuun 8. päivänä 1993 kello 12.

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO, JYVÄSKYLÄ 1993

Aistisuus, kehollisuus ja dialogisuus

Ludwig Feuerbachin filosofian
lähtökohtia ja niiden kehitysnäkymiä
1900-luvun antropologisesti
suuntautuneessa fenomenologiassa

Timo Laine

Aistisuus, kehollisuus
ja dialogisuus

Ludwig Feuerbachin filosofian
lähtökohtia ja niiden kehitysnäkymiä
1900-luvun antropologisesti
suuntautuneessa fenomenologiassa

URN:ISBN:978-951-39-8228-7
ISBN 978-951-39-8228-7
ISSN 0075-4625

ISBN 951-680-976-6
ISSN 0075-4625

Copyright © 1993, by Timo Laine
and University of Jyväskylä

Jyväskylän yliopiston monistuskeskus
ja Sisäsuomi Oy, Jyväskylä 1993

ABSTRACT

Laine, Timo

Sensuousness, bodiliness and dialogue. Basic principles in Ludwig Feuerbach's philosophy and their development in the anthropologically oriented phenomenology of the 1900's.

Jyväskylä, University of Jyväskylä, 1993. 151 p.

(Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research,

ISSN 0075-4625; 96).

ISBN 951-680-976-6

Zusammenfassung

Diss.

The goal of Ludwig Feuerbach was to create an anthropologically oriented 'new philosophy'. It was based on criticism of the traditional philosophy, mainly the German idealism. In the background, Feuerbach also had the traditions of philosophical anthropology and philosophy of life. The purpose of this research is to examine Feuerbach's new principles in the specific situation in the history of philosophy they were created. Feuerbach's philosophy is an anthropology characterized by philosophy of life; its object is man in relation to his everyday life. He examines that relation through concepts (he has given new meanings to): sensuousness, bodiliness and I-Thou. Through the concepts of sensuousness and bodiliness, Feuerbach criticizes the concept created by Descartes of the subject and his relation to the world where the spiritual I is separated from everything material, both from his own body and the world. Man's sensuous relation to the world, according to Feuerbach, is a wholeness, indifferent as to the spiritual and material. The theory of the dialogical relationship between the I and Thou involves the fundamental connection of every I with the other men. Also this idea includes criticism of transcendental philosophy: the I and Thou constitute each other. In this research the aim is to show that the above mentioned basic concepts are closely connected and they form a whole. Furthermore, Feuerbach's leading ideas are compared with the parallel ideas presented by e.g. M. Scheler, M. Merleau-Ponty, H. Plessner and M. Buber, in the theoretical background of which lie the philosophies of especially Dilthey, Husserl and Heidegger. As to the basic principles, a strong connection between Feuerbach and many of the anthropologically oriented phenomenologists has been found in this research. Among the connection principles are, above all, the anthropological wholeness of the subject (sensuousness, bodiliness and objective body) and the phenomenological concept of world.

Keywords: sensuousness, bodiliness, objective body, dialogue, nature, phenomenological concept of world.

ESIPUHE

Minulla on ollut mahdollisuus toimia useiden vuosien ajan tutkijana Jyväskylän yliopiston Filosofian laitoksen tutkimusprojektissa, jonka teemana on ollut 'Filosofinen antropologia'. Tämä väitöskirjani voidaan nähdä osana tuota projektia. Kiitän projektin johtajaa professori emer. Reijo Wileniusta hänen uhrautuvasta paneutumisestaan filosofisiin ongelmiini myös väitöskirjani esitarkastajana. Suuret kiitokset esitarkastajan voimia kuluttavasta työstä kuuluvat myös vt. apulaisprofessori, dosentti Juha Vartolle. Hän on vaikuttanut voimakkaasti työni muotoutumiseen asiantuntevilla neuvoillaan.

Eriytinen kiitos kuuluu opettajalleni lehtori Lauri Mehtoselle, joka aikoinaan kykeni herättämään kiinnostukseni tämän tutkimuksen aihepiiriin.

Kiitän myös kaikkia niitä henkilöitä, jotka ovat osoittaneet ymmärtämystä ja uhranneet osan itsestään tutkimukseni toteuttamiselle ja saattamiselle tähän esteettiseen muotoon.

Tekijä

SISÄLLYS

JOHDANTO	9
A JOHDATUS FEUERBACHIN FILOSOFIAAN	13
1 Dialogisuus ja kirjoitustapa	13
2 Antropologinen reduktio	19
2.1 Kritiikin muoto Feuerbachilla	19
2.2 Uskonnon olemus	22
2.3 Filosofian ja teologian kritiikki	24
3 Filosofinen antropologia ja elämänfilosofia	27
3.1 Filosofisen antropologian historiallisia erityispiirteitä	28
3.1.1 Herderin malli	31
3.1.2 Arvokas luonto	33
3.1.3 Ihmisen kokonaisuus	34
3.1.4 Metodisia erityispiirteitä	37
3.2 Elämänfilosofia	39
B FILOSOFIA AISTISUUDEN LÄHTÖKOHDASTA	41
1 Filosofisten lähtökohtien kritiikki	41
1.1 Descartes - hengen erottaminen aistisuudesta	42
1.2 Transsendentaalinen idealismi	43
1.3 Kysymys filosofian alusta	44
2 Aistisuuden antropologiaa	48
2.1 'Henkisen ja materiaalisen ykseys'	48
2.2 'Ei fysiologia eikä psykologia'	51
2.3 Elämänilmaisut	54
2.4 Minä ja kohde	56
2.5 Kehollisuus	59
2.6 Luonto ihmisen perustana	61
2.7 Ihminen - maailma	66
2.8 Aistisuus ja filosofinen tiedostus	68
C 'MINÄ-SINÄ' - IHMISEN KAHDENTUNEISUUS	73
1 Minän ylitys	73
2 Minä-Sinä -suhteen antropologiaa	78

2.1	Minä olen Sinä toiselle	79
2.2	Elämänilmaisut ja kehollisuus	81
2.3	Yksilö ja laji	82
2.4	Lisätarkastelua: Dialogisuus moraalin perustana	87
3	Yhteenveto: Ihmisen aistisuus ja dialogisuus	90
D	AISTISUUS JA KEHOLLISUUS - KÄSITTEIDEN KEHITYKSESTÄ 1900-LUVULLA	92
1	Uusia ja vanhoja lähtökohtia	93
1.1	Fenomenologinen maailman käsite	93
1.2	Elämänfilosofinen juonne	96
2	Aistisuus	98
2.1	Plessnerin 'hengen estesiologia'	98
2.2	Aistiminen ja havainto Strausilla ja Merleau-Pontyalla . . .	100
2.2.1	Kriittinen lähtökohta	100
2.2.2	Alkuperäinen aistiminen ja havainto	103
2.2.2.1	Tilan havainto	106
3	'Olen keho, mutta minulla on ruumis'	108
3.1	Fenomenaalinen keho	108
3.2	Fenomenaalinen ruumis	115
3.2.1	Plessner ja 'eksentrinen positio'	118
3.2.1.1	Hengen ruumiillistaminen	121
E	MINÄ JA TOINEN	125
1	Martin Buberin dialogiikka	126
2	Kehollinen ja ruumiillinen Toinen	129
2.1	Husserl ja 'maailman intersubjektiivinen konstituutio' . .	130
2.2	Kartesiolaisen Minä-Toinen -suhteen kritiikki Schelerillä	132
2.3	Merleau-Ponty: 'näkevän ja nähdyn kiasma'	135
F	PÄÄTELMIÄ	138
	ZUSAMMENFASSUNG	141
	LÄHTEET	146

JOHDANTO

Tutkimukseni kohteena on eräs filosofinen ihmisen tarkastelun tapa. Sitä ei ole yleensä pidetty filosofian traditiona tai 'linjana', kuten olen sen tässä esittänyt. Perustana tavalleni yhdistää eri filosofiota on tulkinta Ludwig Feuerbachin filosofiasta, jota hän nimitti antropologiaksi. Olen pyrkinyt osoittamaan selvän yhteyden Feuerbachin teoreettisten lähtökohtien ja 1900-luvun filosofiseen antropologiaan tai siihen läheisesti kuuluvien ajatus-tapojen välillä. Tarkastelun kohteena ovat erityisesti ne tutkijat, jotka ovat ottaneet lähtökohtiaan Wilhelm Diltheyn, Edmund Husserlin ja Martin Heideggerin filosofioista.

Tutkimuksen tavoite ei ole ollut filosofis-antropologinen siinä merkityksessä, että olisin pyrkinyt esittämään Feuerbachin tai muiden tarkastelemieni ajattelijoiden kokonaisvaltaisia käsityksiä ihmisestä, 'ihmiskuvia'. Ensisijainen tavoite on ollut heidän antropologisten käsitystensä *perusteiden*, lähtökohtien selvittäminen.

Kyse on tällöin hyvin pitkälle yleisistä filosofisista ratkaisuista, ei ensisijaisesti erityisistä ihmistä koskevista väittämistä. Tämän vuoksi tutkitut ongelmat eivät rajaudu filosofisen antropologian (suppeassa merkityksessä) erityiskysymykseksi. Kaikkien tarkasteltavien ajattelijoiden kohdalla on olennaista juuri dialogi 'suurten' filosofioiden kanssa. Feuerbachin dialogisen taustan muodostavat pääasiallisesti Descartes'n ja saksalaisen idealismin filosofiat. Ja mm. Maurice Merleau-Pontylla ja Helmuth Plessnerillä, joiden katson noudattelevan monissa peruskysymyksissä samaa linjaa Feuerbachin kanssa, on edelleen tuohon samaan taustaan läheinen ja kiinteä kriittinen side, myös Diltheyn, Husserlin ja Heideggerin filosofioiden kautta.

Feuerbach kuului sukupolveen, joka joutui etsimään perustavasti uusia filosofisia ratkaisuja. Saksalainen idealismi, tuolloin 1800-luvun alussa erityisesti Hegelin filosofia, menetti uskottavuutensa varmana

lähtökohtana. Pohjimmiltaan oli kyse Descartes'n *filosofian alun* kritiikistä. Sen mukaan filosofian varma perusta on ajattelevassa subjektissa.

Tämän varmuuden kadottamisen jälkeen ne filosofit, jotka olivat kasvaneet tuossa traditiossa, joutuivat 'uuden filosofian' luomisen eteen. Joidenkin mukaan filosofia ylipäätään oli kulkenut tiensä päähän, ja jatkossa seurasi esimerkiksi yhteiskuntateoriaa ja luonnontieteitä. Erääksi tieksi jäi myös filosofian kehittely tieteenfilosofiana siten, että filosofialle ei jäänyt mitään erityistä omaa tutkimuskohdetta siinä todellisudessa mitä tieteet tutkivat.

Feuerbachin filosofia on eräs tuollainen yritys luoda 'uutta filosofiaa'. Se kasvoi esiin 'vanhan filosofian' traditiosta sen kritiikin kautta 1830-lopulla ja erityisesti 1840-luvun alussa. Tuo 'murros' Feuerbachin ajattelussa sai ensimmäiset huomattavimmat ilmaisunsa teoksissa *Das Wesen des Christentums* (1841) ja *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843).

Feuerbachin 'uusi filosofia' on kiinteästi sidoksissa kritisointivaansa. Tämän näkökulman puuttuminen on mahdollistanut kaikki ne tulkinnat, joissa Feuerbachin teoria on ymmärretty materialistiseksi tai naturalistiseksi. Hänen 'uusi filosofiansa' ei perustu idealistisen subjektin sijasta materiaaliseen ihmiseen. Hänen yrityksensä oli tämän klassisen asetelman suhteen uusi. Ja tuota uutta näkökulmaa hän nimitti antropologiaksi.

Nimensä mukaisesti sen kohde on ihminen. Mutta tätä ei ole käsitettävä klassisen filosofian piirin kavennukseksi siten, että sen ulkopuolelle jäisi muu maailma, luonto. Ihminen muodostaa Feuerbachin filosofian ytimen Kantin ajattelutavan jatkumona. Ihminen on siinä sekä filosofian subjekti että objekti samanaikaisesti. Ihminen ja ihmisen todellisuus sekä toisaalta 'kosmos' eivät ole rinnakkaisia ja samantasoisia kysymyksiä. *Filosofisen* antropologian kohteena ihminen ei ole samassa merkityksessä kuin esimerkiksi luonto luonnontieteille. Ihminen on ensisijainen ongelma filosofialle siksi, että kaikki, niin ihmiset kuin 'luontokin' ovat aina meille 'vain' ihmisen kohteita.

Feuerbachin teoria ei kuitenkaan toista Kantin ja saksalaisten idealistien näkökulmaa, jossa tätä ongelmaa tarkastellaan tietoisuuden, minän, ymmärryksen, järjen tai hengen ensisijaisuutena suhteessa maailmaan. Tässä tutkimuksessa tarkastellaan pääasiallisesti sitä eroa, mikä syntyy kun 'subjektiviteetti' määritetään 'koko ihmiseksi' noiden ideaalisten määreitten sijaan. Se ei ole enää 'hengen filosofiaa'.

Feuerbachin filosofia muotoutui pääasiallisesti edeltävän filosofian kritiikistä, 'dialektisesti negation negationa'. Mutta tutkimuksessa ni on noussut esiin myös toinen ajatussuunta, joka vaikutti Feuerbachin 'uuden filosofian' luonteeseen, ja jota ei yleensä ole esitetty tässä yhteydessä, koska tuo suunta ei ole kuulunut 'suurten' filosofioitten piiriin. Se on filosofisen antropologian ja siihen läheisesti liittyvän elämänfilosofian traditio.

Tuolla ajatussuunnalla ja Feuerbachilla on paljon yhteisiä piirteitä, eikä pidä unohtaa, että Feuerbach nimitti 'uutta filosofiaansa' antropologiaksi. Esimerkiksi epäakateemisuus ainakin esitysmuodossa, tiedostuksen sitoutuminen elämään, ihmisen kokonaisuuden korostaminen sekä tietynlainen suhde luontoon yhdistävät Feuerbachin 'elämänfilosofisen antropologian' traditioon. Monelta osin samaa linjaa edusti myöhemmin mm. Dilthey, jolla taas oli hyvin suuri vaikutus uudempaan filosofiaan ja filosofiseen antropologiaan.

Feuerbachin filosofiassa on kyse ihmisen tutkimuksen perusteiden, lähtökohtien kriittisestä uudelleenarvioinnista.

Feuerbachin 'uutena' lähtökohtana on ihminen suhteessa maailmaansa. Praktisemmin sitä ilmaisee käsite 'ihmisen elämä'. Elämän käsitteen korostuksella Feuerbach kritisoi idealismin minä-maailma -suhteen puhtaasti henkistä luonnetta. Hänen tavoitteenaan oli luoda uusi filosofinen käsitys ihmisen maailmasuhteesta siten, että vältettäisiin sekä idealismin että materialismin ongelmat. Se ei olisi vain tietoisuuden suhdetta kohteisiinsa, mutta ei myöskään vain objektiivisen, materiaalisen tason tapahtuma. Tätä samaa yrittivät myöhemmin myös mm. Plessner ja Merleau-Ponty, usein jopa samoin käsittein. Feuerbach etsi fenomenologista maailman käsitettä, jota kehittivät myöhemmin mm. Dilthey, Husserl ja Heidegger.

Feuerbach koetti ylittää perinteisen tietoisuus-maailma -suhteen mallin antamalla uudet *filosofiset* merkitykset käsitteille *aistisuus* (Sinnlichkeit) ja *keho* (Leib). Noissa käsitteissä ei ole pääasiallisesti lainkaan kyse perinteisestä ruumiin ja sielun/hengen antropologisesta ongelmasta, ei esimerkiksi materialistisesta kannanotosta aistien ja ruumiin puolesta henkeä vastaan. Niissä on kyse koko 'uudesta filosofiasta' 'vanhan filosofian' tilalla. Noilla käsitteillä Feuerbach etsi ratkaisua idealismin filosofian 'virheiden' korjaamiseen, ei kuitenkaan 'materialistisesti': aistisuus on 'henkisen ja materiaalisen ykseyttä'. Hänen mukaansa ihmisen elämä ei ole erillisen tietoisuuden, vaan 'kokonaisen', aistivan ja kehollisen ihmisen suhdetta maailmaan - tämä on aistisuuden ja kehon käsitteiden kriittinen sisältö. Käsitteiden merkitys onkin hyvin pitkälle sidottu juuri tuohon tradition kritiikkiin, ja ne esitetään lähes aina yhteydessä siihen.

Aistisuuden ja kehollisuuden teemaa ovat kehittäneet tämän suuntaisesti 20. vuosisadalla erityisesti Max Scheler, Erwin Strauss, Helmuth Plessner, Maurice Merleau-Ponty ja 1960-luvulla mm. Herbert Plügge. Myös Edmund Husserlin tuotanto sisältää tämän tematiikan esityksiä, ja on mahdollisesti vaikuttanut edellä mainittuihin tutkijoihin.

Tutkielmani koostuu pääasiallisesti kahden ryhmän käsitteistä. Ensimmäisenä on esitetty edellä mainitut aistisuuteen, kehollisuuteen ja ruumiillisuuteen sisältyvät käsitteet. Toinen käsiteryhmä - dialogisuus, Minä-Sinä, Minä-Toinen - näyttäisi aluksi kattavan kokonaan toisen alan ilmiöitä. Ja Feuerbachin tutkijat ovatkin yleensä tarkastelleet niitä erilli-

sinä tai vain vähän toisiinsa liittyvinä käsitteinä. Olen kuitenkin pyrkinyt osoittamaan tässä tutkimuksessani, että Feuerbachin filosofia rakentuu noista kahdesta muita perustavammasta käsiteryhmästä, ja että ne kietoutuvat olemuksellisesti toisiinsa. Tämä sama yhteenkietoutuminen tulee myöhemmin esiin myös mm. Merleau-Pontyn filosofiassa 'näkevän ja nähtynä-olemisen' ongelmana.

Dialogisuudessa on kyse ihmisten välisistä suhteista sellaisena kuin ne Feuerbachin mukaan ovat olemassa ihmiselle alkuperäisesti kokemuksena, eivätkä esimerkiksi siten kuin ne on esitetty sosiologiassa tai yhteiskuntateoriassa. Ihminen elää aina perusnäkökulmissa: kuinka toinen ihminen on aina kulloisellekin minälle (tästä käsite Sinä), ja kuinka minä olen toiselle. Ihmisyksilöitten yhteisöllisyys on Feuerbachin antropologian peruslähtökohta samoin kuin aistisuuskin. Voisimme ajatella, että yhdessä ne luovat kokonaisuuden, lähtökohdan muiden ihmiselämän yksittäisten ilmiöitten ymmärtämiselle.

Myös Minä-Toinen -suhde on ollut 1900-luvun fenomenologisesti orientoituneen filosofian yksi paljon keskusteltu ongelma. Erityisesti siitä on kirjoittanut Martin Buber, mutta sitä ovat tutkineet myös mm. Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger ja Merleau-Ponty. Eikä se ole heiläkään satunnainen erityisteema, vaan liittyy kiinteästi heidän teorioitensa peruskysymyksiin.

Tutkielman rungon muodostaa siis tulkinta Feuerbachin filosofian käsitteistä aistisuus ja dialogisuus, ja sen perustalta tarkastelen 1900-luvun eräiden ajattelijoiden teorioita ainakin kolmelta eri kannalta: Hahmottelen niiden yhteisiä, yleisiä filosofisia peruslähtökohtia, tuon esiin materiaalia Feuerbachin ideoiden kehittämiseksi ja syventämiseksi, sekä pyrin osoittamaan perusteita noiden kahden käsitteen yhteenkuuluvuudelle.

A JOHDATUS FEUERBACHIN FILOSOFIAAN

1 Dialogisuus ja kirjoitustapa

Feuerbachille oli hyvin tärkeää korostaa suhdettaan 'empiriaan', 'elämään', mutta siitä huolimatta myös filosofian historialla oli hänelle hyvin suuri merkitys. Hänen filosofiansa on poikkeuksellisen dialogista. Dialogisuus saa tässä myös merkityksen 'dialektinen'. Feuerbachin oma ajattelu kehkeytyy jatkuvassa kriittisessä suhteessa sekä muihin filosofeihin että suhteessa omaan varhaisempaan ajatteluun. Tuon kriittisyyden luonnetta voidaan ainakin osin nimittää hegeliläisittäin dialektiseksi merkityksessä 'negaation negatio'. Feuerbachilla ei kuitenkaan lopputulos ole yksiselitteisen selkeä positiivinen ratkaisu.¹

Feuerbachin tekstien erityisluonne näkyy heti niiden ulkoisessa muodossa, kirjoitustavassa: tekstit ovat hyvin usein fragmentaarisia, teesejä, aforismeja tai jopa runoja. Mutta tätä ei pidä nähdä vain persoonallisuutta ilmaisevana muotoseikkana. Persoonallisuus on valinnut muodon vastaamaan sekä yksilöllisiä että aikakaudelle tyyppillisiä ajatussisältöjä. Saksalaisessa filosofiassa 1830 ja -40-luvuilla oli epäsovinnainen puhetapa hyvin ajan hengen mukaista. Jälkihegeliläinen uuden etsintä ja radikaali kapina vanhaa vastaan tuotti yleisemminkin erilaisia ohjelmia, manifesteja, teesejä, joissa ei säästetty tehostavia tyylikeinoja.²

Feuerbachin esitystapa ilmaisee suhdetta 'vanhaan filosofiaan'. Kenties tärkein piirre Feuerbachin filosofian muodossa on *epäsystemaattisuus*, joka ei välttämättä lainkaan merkitse kyvyttömyyttä tehdä joh-

1 Tätä seikkaa korostaa myös M. Wartofsky, 1977, 10-18.

2 Ks. K. Löwith 1964, 79.

donmukaista filosofiaa, kuten S. Rawidowicz on kriittisesti esittänyt.¹ Feuerbach on itse hyvin tietoinen tästä kysymyksestä:

Nur die *flüssige* Philosophie, die Philosophie, welche *aufhört*, ein fixes System zu sein, welche die Wahrheit der vorhandenen Systemen in sich begreift, ohne selbst ein abgeschlossenes System zu sein, und doch zugleich keine Eklektik ist, nur diese ist die Philosophie des Lebens, der Zukunft.²

Feuerbach ymmärsi systemaattisella ajatus- ja esitystavalla nimenomaan saksalaisen idealismin systematiikkaa, sitä että liikkeelle lähdetään 'varmasta' ajatuksesta, cogito-teesistä tai Minästä, ja sen päälle rakennetaan systeemi, joka 'täydellisimmillään' päättyy siihen mistä alkaa, kuten Hegelillä.³

Feuerbachin filosofia pyrki siis olemaan '*elämän filosofia*'. Hänen mukaansa 'uuden filosofian' ei pidä enää olla filosofiaa filosofiasta, ei vain ajattelusta, vaan filosofiaa 'elämästä', ihmisen koko todellisuudesta. Ja tuo todellisuus ei ole käsitettävissä 'suljettuna systeeminä', todellisuus on moninaisuudessaan ja kehityksessään loputonta.

Filosofian kohteen tällainen määrittely vei Feuerbachin ei-systemaattiselle tielle. Mutta ei vain filosofian kohde, 'elämä' vaikuttanut hänen esitystapaansa, vaan myös hänen käsityksensä filosofiasta dialogina, 'dialogiikkana':

Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.⁴

Tämä teema on osa sitä suurempaa kokonaisuutta, joka on toinen tämän tutkimuksen kahdesta pääkohteesta: Minä-Toinen -suhdetta. Siten myös tuon lainauksen merkitys toivoakseni selkenee tutkimuksen edistyessä. Voimme kuitenkin tavoittaa lainauksesta sen pääajatuksen: filosofia on ihmisten välistä kommunikatiivista toimintaa. Vain tekijästä irronnut ja itsenäistynyt kirjoitusasu on omiaan luomaan kuvaa autonomisesta ajattelijasta ja hänen itseilmaisustaan.⁵

Ajatus filosofiasta ihmisten välisenä dialogina ilmaisee myös yleisemmin jälkihegeliläisen ajan relativistista käsitystä totuudesta ja sen saavuttamisesta. Saksalainen idealismi rakentui cogito-idean absoluuttisuudelle, se oli varma perusta luoda filosofiaa. Nyt 1840-luvulla tuo

1 Rawidowicz, 1964, 307.

2 Zur Beurteilung der Schrift 'Das Wesen des Christentums', 218.

3 Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 36.

4 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 321, teesi 64. (tämän teoksen kohdalla olen merkinnyt myös teesin numeron).

5 Feuerbachin mukaan Hegel pyrki nimenomaisesti esitysmuotoon, jossa ajatukset saavat objektiivisen, 'monologisesti' kehittyvän luonteen. Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 22-24.

perusta varsin äkillisesti joutui kriisiin. Monet filosofit arvioivat uudeleen kysymyksen filosofian subjektista ja filosofian lähtökohdista.

Feuerbachin mukaan filosofia tuli nyt palauttaa luonnolliseen perustaansa eli ihmiseen, ihmisen toiminnaksi: "Wolle nicht Philosoph sein *im Unterschied vom Menschen*, sei nichts weiter als ein *denkender Mensch*."¹

Vain ihmisyksilöt ajattelevat, ei ole objektiivista, anonyymiä 'yleistä ajattelua' - tämä kritiikki on luonnollisesti suunnattu ennen kaikkea Hegeliin. Vain 'äärelliset' yksilöt ajattelevat.²

Totuus on dialogi. Yksilöt luovat tuossa dialogissa ideoita, jotka kulloinkin pätevät totuutena:

"Wahr ist, worin der Andere mit mir übereinstimmt ... weil die Gattung das letzte Mass der wahrheit ist."³ Ihminen on totuuden mitta. Feuerbach kuitenkin nähdäkseen uskoo ajattelun dialogin kehitykseen ja syvenemiseen; tähän viittaa hänen tapansa ajatella myös oma filosofiansa lenkinä vanhasta uuteen edistyvänä prosessina. Feuerbachin filosofia elää suhteesta 'vanhaan filosofiaan'.

Feuerbachin tekstien tulkinnan kannalta on välttämätöntä ymmärtää hänen kirjoitustapansa erikoisluonne. Niitä ei voi lukea välittömästi ja suoraan niillä eväillä, jotka meille on tekstissä annettuna, kuten Lauri Mehtonen on korostanut.⁴ Feuerbachin teksti on useissa tapauksissa monikerroksellista. Käytän tässä tuon kerroksellisuuden tulkintaan Feuerbachin omasta ajattelusta kehitettyä käsitettä 'dialogisuus'. Kielellisiin ilmiöihin sitä on soveltanut erityisesti venäläinen kielen ja kirjallisuuden tutkija M. Bahtin.

Dialogisuudella tarkoitetaan tässä yhteydessä suppeasti kielellisen ilmaisun suhteita 'vieraisiin' ilmaisuihin.⁵ Tuollainen suhde tulee 'oman' ilmaisun sisälle, muotoaa sen sisäistä struktuuria. Käsitteet Minä ja Toinen on tässä sovitettu kielellisyyden alueelle.⁶ Toinen tulee sisään minun ilmaisuuni. Siitä tulee kaksitasoinen, suhteen sisältävä. Dialogisuus ei välttämättä näy lainkaan ilmaisun lingvistisellä tasolla, eikä sen loogisissa tai asiallisissa merkityksissä. Bahtin nimittää ilmiötä metalingvistiseksi, jolla hän tarkoittaa puhujien välistä inhimillistä suhdetta, joka saa kielellisen ilmaisun. Kysymys on merkityksistä, mutta ei lingvistii-

1 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 316, teesi 52.

2 Tätä asiaa tarkastellaan lähemmin luvussa II, 2.3.

3 Das Wesen des Christentums, 191.

4 Mehtonen 1987, 48-49.

5 Jatkoissa käytän käsitettä *dialogisuus* yleisesti viittaamaan kaikkiin minän ja toisen ihmisen välisiin suhteisiin. Käsite kuvastaa suhteen kaksipuolisuutta, polaarisuutta, vuorovaikutusta, toisiinsa kietoutumista. M. Buberin teorian kohdalla puhutaan erikseen suppeammassa merkityksessä myös monologisista suhteista.

6 Myös fenomenologisessa traditiossa on kehitelty ideaa 'omasta' ja 'vieraasta' kielellisyydestä myös ennen Bahtinia. esim. Scheler 1973, 240-244.

kan tasolla, ei siis sanan viittaussuhteista tässä objektiivisessa mielessä.¹

Tuollaisia tyyppillisiä dialogisia puhunnan lajeja ovat esimerkiksi parodia, ironia, polemiikki, kätkeyty polemiikki, ylipäätään kaikki sellaiset ilmaisut, joissa on oletettuna tai ennakoituna jonkun toisen samasta kohteesta esittämä ilmaisu. Ne ovat aina kaksitasoisia: ne sisältävät toisiinsa suhteutettuna sekä 'vieraan sanan' että 'oman sanan' koskien tuota kohdetta.²

Sanataiteessa meitä ei yleensä viehätä tekijän (ei siis kertojan) suoraan meille suunnattu puhe, esim. aatteellinen julistus, vaan vaadimme tekstiltä vaikkapa edellä mainittuja tyylikeinoja. Sanataiteen tulkinnaassa on tehty suuria erehdyksiä, kun teksti on ymmärretty kirjailijan omien 'ajatusten' ilmaisuksi. Emme välttämättä näe romaanista suoraan, onko kyse kirjailijan ehdottomasta omasta käsityksestä vai kuuluuko se romaanin sankarille, tai se voi olla jopa ironinen esitys jonkun aikakauden kirjallisuusarvostelijan kirjoituksesta. Tulkinta vaatii teoskokonaisuuden huomioon ottamista ja joskus perehtymistä kirjailijan elämään.

Tämä sanataiteesta sanottu koskee myös suuressa määrin Feuerbachin tuotantoa. Ja hän on itse hyvin tietoinen tästä elävän kielen ilmiöstä. Se liittyy kiinteästi hänen mieliteemaansa Minän ja Toisen suhteista. Jo väitöskirjassaan hän esittää kritiikkiä mm. Kantin Antropologiassaan esittämää lausetta vastaan: "Denken ist Reden mit sich selbst, folglich sich auch innerlich Hören"³. Feuerbach haluaa tarkastella ajattelua puheena, ja puhe taas on hänen mielestään yhteisöllinen akti.

Aus dieser Natur des Denkens folgt überdies, dass unsere Gedanken, obwohl scheinbar tief in uns verschlossen, doch ebenso Zeichen- und Ausdruckscharakter haben und so schon vor aller eigentlichen Mitteilung von sich aus in einer Kommunikationsbeziehung stehen.⁴

Kirjoituksessaan *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839) Feuerbach kiinnittää myös varsin paljon huomiota tähän kielelliseen seikkaan, kuten myös teoksen *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* eräissä teeseissä.

Alle Demonstration ist daher nicht eine Vermittlung des Gedankens in und für den Gedanken selbst, sondern eine Vermittlung mittels der Sprache zwischen dem Denken, *inwiefern es meines ist*, und dem Denken des *andern*, *inwiefern es seines ist*.⁵

1 Esim. Bahtin 1979, 293 ja 296.

2 Esim. Bahtin 1979b, 226-231.

3 Kant 1964, 500.

4 Über die Vernunft, 27-28.

5 Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 19.

Feuerbach oli tyylytaituri, ja hän käytti tuota kykyään säästelemättä nuoruuden kirjoituksistaan lähtien (esim. Gedanken über Tod und Unsterblichkeit). Osoituksena Feuerbachin tekstien kerroksellisuudesta voidaan hyvin pitää sitä ristiriitaisten tulkintojen kirjoa, joka on ollut aina tyypillistä hänen kommentaattoreilleen.¹ Häntä on pidetty naturalistina, materialistina, spiritualistina, idealistina, rationalistina, irrationalistina, mystikkona, monistina, panteistina... Hänen tekstejään on usein luettu yksimerkityksisinä, yksitasoisina, ottamatta huomioon niiden dialogista luonnetta, jolloin hallitseva tulkinta syntyy lukijan omasta asennoitumisesta.²

Dialogisoitu teksti edellyttää lukijalta 1) ylipäätään sen monitasoisuuden tiedostamista, sekä 2) niiden tekstien ainakin jonkinlaista tuntemista, joiden suhteen ko. teksti on dialogisoitu.

Vuoden 1839 jälkeisissä Feuerbachin merkittävässä teksteissä ei ole yhtään sellaista, jossa ei näytelisi olennaista roolia idealismin, spiritualismin tai teologian kritiikki, joko avoimena tai 'kätkeytynä'.

Eräs dialoginen rakenne, joka tuottaa suurimpia vaikeuksia Feuerbachin tulkinnassa, on 'kätkeyty polemiikki', 'kätkeyty dialogi'. Lukijalla ei ole tekstin perusteella tiedossaan sitä kohdetta, johon teksti on suhteutettu, tai että se ylipäätään on suhteutettu. Osa Feuerbachin teksteistä on sen sijaan avointa kritiikkiä, lukija on tekstin perusteella tietoinen siitä kehen Feuerbach viittaa esittäessään omia ajatuksiaan.

Feuerbach otti 1830-luvun lopun 'murroksensa' jälkeen välimatkaa myös perinteisen filosofian termistöön. Hän käyttää sitä kritiikissään runsaasti, mutta missä merkityksessä - se saattaa vaihdella kirjoituksen dialogisoinnista riippuen. Mm. Wartofsky korostaa Feuerbachin tiukkaa sidettä omaan vanhaan traditioonsa 'murroksen' jälkeenkin, vaikka Feuerbach ei itse 'uudessa filosofiassaan' ollut halukas esiintymään opettajiensa oppilaana. Mutta tuo side vanhaan ilmenee juuri dialogisoimisena, sielläkin missä suhde jää kätkeytyksi.

Tähän liittyy myös vaikeasti huomattava ja tulkittava kirjoitustapa: *ylikorostaminen* suhteessa johonkin, joka ei välttämättä aina ole lukijan tiedossa. Feuerbachia tulisi lukea siten, ettei hänen suoria, selkeitä, määrätietoisesti painotettuja lauseitaan otettaisi sellaisenaan, epäilemättä niiden dialogisuutta. Silloin kun Feuerbach puhuu ponnekkaasti aivoista hengen sijana, syömisestä, juomisesta ja sukupuolirakkaudesta - hän ei suinkaan ole siinä esittämässä naturalistista ohjelmaansa. Nuo mainitut asiat on tarkoitettu toimimaan usein ironisina osina spekulatiivisen filosofian ja teologian kritiikissä. Tulkintani mukaan nämä yliko-

1 Tästä Rawidowicz 1964, 321.

2 Sen lisäksi kommentaattorit esittivät usein tulkintojensa kautta *vaihtoehtoja* Feuerbachille, eivätkä keskustelleet Feuerbachin lähtökohtien kanssa samalla tasolla. Niissä pidettiin olennaisena sitä, mitä Feuerbach *ei* ajattele. Materialisteille hän saattoi olla idealisti, teologeille ateisti jne. Ks. Sass 1976, 255.

rostukset ovat ymmärrettävissä *vain* suhteessa idealismin omiin 'ylikorostuksiin'. Esimerkiksi idealismin 'puhdasta Minää' vastaan Feuerbach asettaa juuri 'syövän, juovan ja seksuaalisen' ihmisen, ei edustaakseen toista äärimmäisyyttä, vaan tuodakseen mukaan asian toisia puolia ja löytääkseen siten jotain uutta.

Näin dialogisuus ilmenee hänen teksteissään mm. käsitteinä, jotka saavat koko merkityksensä vain suhteissaan muihin käsitteisiin, tai saman käsitteen sille annettuihin eri merkityksiin. Tuo suhde ei kuitenkaan ole käsitteiden välinen suhde sisäisenä järjestelmänä, vaan suhde 'ulkoiseen', 'vieraaseen' käsitteeseen. On myös korostettava, että tämä on vain toinen puoli Feuerbachin 'tieto-oppia'. Toista puolta, kokemuksellista suhdetta todellisuuteen, hän painottaa huomattavasti useammin.¹

Dialogisoivana käsitetaustana ovat useimmiten hänen oma 'vanha' ajattelunsa, 'vanha filosofia' Descartes'ta Hegeliin, ja teologia. Noissa suhteissa tarkasteltuna saa Feuerbachin filosofia aivan toisen merkityksen kuin erillään tekijän yksimerkityksisenä, 'yksiäänisenä' (Bahtin) puheena.

Hyvänä esimerkkinä monitasoisuudesta, ja ehkä myös Feuerbachin kirjoittajapersoonallisuuden kannalta paljastavana, toimii lehtikirjoitus *Die Naturwissenschaft und die Revolution* vuodelta 1850, jolloin Feuerbach oli jo monien mielestä 'vajonnut naturalismiin'. Monet tulkitsijat ovat lukeneet kirjoituksen juuri tekijän suorana ilmaisuna, sellaisena kuin se tekstissä meille välittömästi ilmenee. Ja miksi ei? Miksi joku kirjoittaisi vakavasta asiasta 'tarkoittamatta mitä sanoo'? Feuerbachin persoonalle oli ilmeisen vaikeaa kirjoittaa kuivan totista arvostelua tuttavansa julkaisemasta ravinto-opillisesta teoksesta.

Mutta millä perusteilla voidaan olettaa, ettei tuota kirjoitusta voi lukea 'suoraan'? Kyseessä on sellaisena yksi todistusvoimaisimmista teksteistä osoittamaan Feuerbach 'vulgääriksi materialistiksi': "Die alte Philosophie begann mit dem Denken...die neue beginnt mit Essen und Trinken... Das Sein ist eins mit Essen; sein heisst essen; was *ist*, isst und wird gegessen". Ravinto-oppi todistaa, että herneet tarjoavat enemmän fosforia aivoille: näin on löydetty vanhan filosofian vastaiseksi aseeksi uusi identiteetti hengen ja luonnon välille - ravinto.² Jne.

Käsitykseni mukaan tekstiä on pidettävä humoristisena. Se ilmenee tässä myös lingvistisesti esimerkiksi sanaleikkeinä. Feuerbach oli tuolloin jo tunnettu kirjoittaja. Hän voi siis olettaa lukijoiltaan sekä aiempien tekstiensä että niissä esiintyvän tekijäpersoonallisuuden tuntemusta. Tämä ei ole ainoa teksti, jossa Feuerbach leikkii sanoilla, tyyllitte-

1 Ks. Löwithin tulkintaa kirjoituksessa *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, jossa myös poikkeuksellisesti otetaan huomioon nämä kaksi tiedostuksen puolta.

2 *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, 254-55, 264.

lee, nauraa kirjoittaessaan, mikä on selvä esteettinen ulottuvuus hänen tuotannossaan.

Feuerbach ei pyrkinyt tekstinsä puhdistamiseen arkipuheen ja tyyllittelyn arvottavista aineksista objektiivisuuden saavuttamiseksi. Erityisesti 1840-luvulta lähtien tuollainen kieli tulee hänelle tyyppilliseksi. Wartofsky tulkitsee Feuerbachin kehityksen siten, että 'naiivit' ja emotionaaliset 'väitteet' astuvat filosofisten argumenttien sijaan.¹ Tekijän kieleen kuuluu erottamattomasti vakuuttavia puhekuvioita (das ist nichts anderes als ...) ja runoudeksi taipumaan pyrkiviä lauseita (die Liebe ist heilig...). Aforistiseksi 'runoudeksi' tiivistetyt lauseet ovat saaneet aikaan Feuerbachin täydellistä väärin ymmärtämistä. Uskomus esimerkiksi siihen, että Feuerbach pyrki todella luomaan uuden uskonnon, perustuu tällaisiin ilmaisuihin: "Der Mensch mit Mensch - die Einheit von Ich und Du ist Gott"; 'uusi filosofia' (siis Feuerbachin) "hat das Wesen der Religion in sich, sie ist in Wahrheit selbst Religion".²

Feuerbachin kirjoitustavasta huolimatta ei sen järkevä tulkinta ole kuitenkaan mahdollista niin suurella sektorilla kuin on tehty. Tulkintaa rajoittaa ja sille antaa perusteita hänen muu tuotantonsa. Erityistä merkitystä on sillä, että hän on toistanut poikkeuksellisen monissa teoksissaan samoja teemoja.

Mutta onko tuollainen kirjoitustapa mielekäs? Eikö tulkintojen repaleinen historia jo puhu sitä vastaan? Tiedämme kuitenkin, että hänen esitystapansa vastaa hänen filosofialle asettamiaan vaatimuksia:

- 1) Filosofia on dialogia.
- 2) Filosofia ei ole suljettu käsitejärjestelmä vaan elämänfilosofiana 'avointa'.
- 3) Filosofia ei ole akateemista ollessaan 'elämänfilosofiaa' (ks. luku 3.2).

2 Antropologinen reduktio

2.1 Kritiikin muoto Feuerbachilla

Feuerbachin filosofia kasvaa esiin saksalaisen idealismin perinteestä. Tuossa perinteessä on kritiikillä huomattava asema, ajatellen esimerkiksi Kantin 'kritiikkejä' sekä Hegelin mallia negaation negaatiosta. Feuerbachin tuotannosta voidaan hyvin huomattava osa määritellä kritiikeik-

1 Wartofsky 1977, 366-67.

2 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 322, teesi 66.

si, mikä kuvastaa juuri edellä esitettyä dialogista suhdetta perinteeseen. Joiltain osin noita kritiikkejä voidaan luonnehtia destruktionistisiksi tai sokraattisiksi siinä merkityksessä, että pääpaino on väärin ideoiden osoittamisessa, ei uuden ratkaisun esittämisessä.

Kuitenkin Feuerbach-kirjallisuudessa on keskusteltu varsin paljon siitä, miten hegeliläiseksi Feuerbach todellisuudessa jäi. Missä määrin se kritiikki, minkä Feuerbach suuntaa erityisesti Hegeliin, on itse luonteeltaan 'Aufhebung'-kritiikkiä, 'kumoten säilyttävää'. Ensi katsannolla nimittäin näyttää siltä, kuin Feuerbach tekisi täydellisen pesäeron entiseen, siinä määrin ylikorostettua on hänen esitystapansa. Kuitenkin hän itsekin kieltää tällaisen mahdollisuuden:

Die neue Philosophie ist die *Realisation* der Hegelschen, überhaupt bisherigen Philosophie - aber eine Realisation, die zugleich die *Negation*, und zwar *widerspruchslose* Negation derselben ist.¹

Missä määrin itse kritiikin muoto säilyi Feuerbachilla hegeliläisenä? Teosta *Das Wesen des Christentums* (1841) voidaan pitää selkeänä esityksenä ainakin tuon siirtymävaiheen feuerbachilaisesta metodista. Siinä kritiikin kohteina ovat Feuerbachin kolme pääaluetta: uskonto, teologia ja filosofia. Wartofskyn mukaan näemme tuossa teoksessa selkeän toteutuksen dialektisesta mallista, jonka Hegel on esittänyt mm. teoksessaan *Phänomenologie des Geistes*.² Voisimme nimittää Feuerbachin sovellutusta vaikkapa jaloilleen käännytyksi Hegeliksi, kuten Marx nimitti myöhemmin omaa ideaansa.

Hegelien Fichteltä kehittelemässä mallissa henki on akti, historiallisesti edistyvä prosessi. Hengen itsetiedostus, joka on prosessin tavoite, ei tapahdu välittömästi hengessä subjektiivisena, vaan sen pitää 'asettaa itsensä itseään vastapäätä', sen pitää manifestoitua objektiivisena, kohteena itselleen. Tuo kahdentumisen tila on kuitenkin negatiivinen, kuten se on myös Fichtellä.³ Hengen filosofiassa subjektiivinen ja objektiivinen henki ovat äärellisiä (endlich). Ja kahdentumisen negaatio, puute on juuri tässä: hengen tulee tiedostaa itsensä äärettömänä (unendlich).⁴

Ääretön henki asettaa itsensä äärellisenä tiedostaakseen itsensä. Tämä välitys on välttämätön. Äärellinen on aina rajoitus, negaatio. Absoluuttisena henki tiedostaa itsensä vain uskonnossa, taiteessa ja filosofiassa.

An dem Gegenstande wird daher der Mensch *seiner selbst bewusst*: das Bewusstsein des Gegenstandes ist das *Selbstbewusstsein* des Menschen. Aus dem Gegenstande erkennst Du den Menschen; an ihm *erscheint* Dir

1 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 277, teesi 20.

2 Wartofsky 1977, esim. 226.

3 Esim. Hegel 1969, 38-39; 1970, 26-28; Ks. Fichte 1965, 105.

4 Hegel 1970, 32-34.

sein Wesen: der Gegenstand ist sein *offenbares* Wesen, sein wahres, *objektives* Ich. Und dies gilt keineswegs nur von den geistigen, sondern selbst auch den sinnlichen Gegenständen... Dass er sie sieht und sie so sieht, wie er sie sieht, das ist ein Zeugnis seines eigenen Wesens.¹

Tämä on Feuerbachin peruslähtökohta teoksessa *Das Wesen des Christentums*. Tuota dialektista mallia hän käyttää kristillisen uskonnon olemuksen selvittämiseen.

Tässä voidaan myös nähdä tietty tärkeä ero Hegeliin: subjekti ei tässä ole henki vaan ihminen. Vaikka Feuerbach ei missään tapauksessa kiellä henkisyyttä, niin hänelle se on ihmisen atribuutti, ei itsenäinen substanssi.²

Kohteissaan ihminen näkee siis itsensä kaikkine määreineen, ei vain henkisyyttään (saati vain ajattelua, järkeä). Ero Hegeliin uskonnon filosofiassa kulkee esimerkiksi juuri siinä, että Feuerbach korostaa uskonnon moninaisia emotionaalisia, 'aistisia' aineksia.³

Hegeliiläinen metodi tuossa muunnetussa asussaan ei jäänyt vain tuon siirtymävaiheen sisälle. Myös Feuerbachin myöhemmät uskonnon-filosofiset teokset sisältävät tosiasiaa aivan saman perusrakenteen. Uskonto ylipäättään, siis myös luonnonuskonnot, on "Vergegenständlichung des menschlichen Wesens".⁴ Luonnonuskonto on tiedotonta oman olemuksensa kokemista ulkoisessa kohteessa.

Ja tuo kahdentuminen voidaan myös tässä mallissa nähdä negatiivisena, koska uskonto ilmaisee tässä suhteessa ihmisen itsevieriaantumista: uskonnossa en tiedosta kohteesta itseäni, ja siksi kohde on minulle ulkoinen, olen siitä riippuvainen, jopa sen armoilla, sillä on valtaa minuun.⁵ Myös Feuerbachin tavoitteena on kumota tuo negatiivinen tila, ihmisen tulee tulla itsetietoiseksi. Feuerbachille se oli jopa poliittinen kysymys: hän ymmärsi uskonnon negaation negaation uudeksi positiiviseksi poliittiseksi ohjelmaksi ainakin 1840-luvulla.

Aiempi filosofia oli jäänyt teologian sisälle uskonnon suhteen, siis tuohon vieraantuneeseen tilaan, jossa uskontoa ei ymmärretä tietoisuutena ihmisen olemuksesta. 'Uuden filosofian' tekemän kritiikin kautta filosofia astuu uskonnon tilalle säilyttäen uskontoon kuuluvat positiiviset antropologiset sisällöt.⁶

Tässäkin ideassa voimme nähdä Feuerbachin vahvan uskon dialektiseen metodiin: uudet sisällöt tulevat nimenomaan vanhan negaatiosta. Eli uuden positiivisen yhteiskunnallisen toiminnan, vapaan ihmisen idea löytyy siitä, mitä uskonto on tuon kritiikin kautta nähtynä.

1 Das Wesen des Christentums, 6.

2 Esim. Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 316, teesi 52.

3 Tästä oppositiosta Hegeliin mm. kirjoituksessa Zur Beurteilung der Schrift "Das Wesen des Christentums".

4 Das Wesen der Religion, 128.

5 Sama, 115-16. Vorlesungen über das Wesen der Religion, 30.

6 Notwendigkeit einer Veränderung, teoksessa Ascheri 1969, 149- 151.

2.2 Uskonnon olemus

Feuerbach nimitti uskontoa varsinaiseksi tutkimuskohteekseen. Hän oli kiinnostunut uskonnosta ja uskonnon teoriasta opiskeluajoistaan lähtien, hänellä tuntuu olleen siihen omakohtainen sisäinen intressi.¹ Eräässä myöhäisessä aforismissaan hän toteaa tahtovansa jättää jälkipolville vain teoksensa *Das Wesen des Religion* ja 'Theogonie', joissa hän katsoi esittäneensä uskontoa koskevat perusajatuksensa.² Tässä tutkimuksessa ei ole tarkoitus analysoida sen syvemmin Feuerbachin uskontotutkimuksia kuin on tarpeen hänen tutkimusmetodiensa ja teoriansa yleisen luonteen kannalta. Tarkoitus ei ole myöskään ottaa kantaa niiden pätevyyteen uskontojen ymmärtämisessä.

Uskonto on ihmisen, ei hengen, toimintaa. Uskonto on aina myös *tiedotonta* elämäntoimintaa, sen luonne on paljolti emotionaalista ja aistista. Tämä on olennaista Feuerbachin teoriassa. Uskonto ei ole vain 'väärää' *tietoisuutta*, siihen kuuluvat olennaisesti ihmisen ei-tietoiset puolet.

Mihin uskonto perustuu, mikä on sen todellinen olemus - tämä jää Feuerbachin mukaan itse uskonnolliselle ihmiselle tiedostamatta. Tässä mielessä uskonto on *tiedostamatonta* toimintaa.³

Tällaisena elämän välittömänä alueena uskonto ei voi olla kritiikin kohde samassa merkityksessä kuin esimerkiksi filosofia. Feuerbachin perusajatushan on se, että uskonto on ihmisen tosi ja aito elämäalue. Tässä mielessä hän ei ole perinteinen ateisti, ei 'uskonkieltäjä' tai 'Jumalankieltäjä'.

Uskonto ilmaisee ihmisen olemusta. Uskonnollinen *tietoisuus*, jonka kehittynyt jatke on teologia, vain ymmärtää väärin, tulkitsee väärin tuon alkuperäisen uskonnollisen suhteen, tekee siitä kopion⁴, joka kylläkin esittää alkuperäistä, mutta vain nurinkurisessa muodossa. Tällainen on teologian asema Feuerbachin teoriassa.

Uskontoon voidaan käyttää aiemmin esitettyä dialektista metodia, jota nimitän antropologiseksi reduktioksi. Uskontoa tarkastellaan siinä ulkoa päin, ikään kuin yläpuolelta, otetaan siihen välimatkaa - mitä sen sijaan teologia ei tee, vaan se jää uskonnollisen tietoisuuden sisälle. Tällöin voimme Feuerbachin mukaan nähdä uskonnossa pelkäämistään inhimillisen olemuksen. Jumala, uskonnollisuuden kohde katoaa teologisessa mielessä ja palautuu subjektiin. Antropologisessa reduktiossa voidaan jättää avoimeksi kysymys transsendentaalisen Jumalan olemassaolosta. Kokemuksellisesti meille on annettuna vain usko ja siihen sisältyvä Jumala.

1 Esim. Sass 1978, 23.

2 Nachgelassene Aphorismen, 345.

3 Esim. Vorlesungen über das Wesen der Religion, 64-65.

4 Das Wesen der Religion, 103.

Feuerbach antoi uskonnolle todella suuren merkityksen ja arvon. Se ei ollut hänelle mitenkään sattumalta valittu tutkimuskohde muiden elämän alueiden joukosta. Hän johti siitä antropologiansa, siis koko positiivisen filosofiansa sisällön, sekä myös osittain 'vanhan filosofian' ja teologian 'virheet'. Ja 1840-luvulla - jolloin hänen suosionsa oli suuri ja häneltä odotettiin paljon - hän johti uskonnosta myös ratkaisun yhteiskunnalliseen reformiin, kuten edellä on jo mainittu. Myöhemmin hän ei enää tarjonnut tätä vaihtoehtoa uudelleen, ainakaan kovin painokkaasti. Mutta tuolloin 'murroskaudella', kun piti löytää yhteys filosofian ja elämän välille, viedä filosofia historialliseen todellisuuteen, uskoi hän uskonnon analyysin tarjoavan siihen riittävät aseet.¹

"Religion ist Position des ganzen, des wirklichen Menschen".² Uskonto ei siis ollut Feuerbachille jokin erityisalue ihmisten elämässä ja kulttuurissa, vaan siinä kiteytyi ihmisen 'kokonaisuus'. Kokonaisuudella ei tarkoiteta tässä 'kaikkea' inhimillistä, vaan jotain jota voimme luonnehtia tässä jonkinlaiseksi ihmisen perusstruktuuriksi.

Luultavasti tässä on kyseessä jälleen 'dialektinen' suhde perinteeseen: uskonto sisältyi Hegelin absoluuttiseen henkeen. Das Wesen des Christentums teoksen perusajatus on, että Jumala on ihmisen oma absoluuttinen olemus, Jumalassa on kuviteltuna ihmisen omat määreet täydellisessä muodossa, 'äärettöminä'. Uskonto on tietoisuutta 'äärettömästä'.³

Feuerbach käytti varsin tietoisesti tuota perinteen raskauttamaa käsitettä, kuitenkin uudella tavalla kriittisesti: Ei ole enää mitään ilusoorista siinä, että tulkitsemme Jumalan määreet ihmislajin määreiksi, koska Jumala on ihmisen tuote. Uskonto on siis sisällöltään absoluuttista, riippumatta siitä, onko sitä tiedostettu vai onko se ollut tiedotonta.

Schellingin ja Hegelin filosofioissa on myös taiteella ja filosofialla ollut absoluuttinen merkitys. Feuerbach käytti kriittistä 'Aufhebung'-metodia, ja käsitykseni mukaan myös jäi osittain tässä metafyyysisessä kysymyksessä kritisoitavansa sisälle. 'Absoluutin' kritiikki oli yksi olennaisimmista elementeistä Feuerbachin yrityksessä luoda uutta filosofiaa:

*Kunst, Religion, Philosophie oder Wissenschaft sind nur die Erscheinungen oder Offenbarungen des wahren menschlichen Wesens.*⁴

1 Die Notwendigkeit einer Veränderung, 149-50; Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 322, teesi 66.

2 Nachgelassene Aphorismen, 319.

3 Das Wesen des Christentums, 2.

4 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 319, teesi 56.

2.3 Filosofian ja teologian kritiikki

Feuerbachin filosofian kritiikki kohdistui paljolti niihin filosofian ominaisuuksiin, joiden hän katsoi olevan tietoista tai tiedostamatonta teologista perua. Yksi suuri kriittinen tema on suoraan kysymys filosofian ja teologian suhteista. Toinen on kysymys 'idealismista' ja 'spekulatiivisesta filosofiasta'. Mainittakoon että Feuerbach kiinnittää teksteissään varsin vähän huomiota empirismiin, tai ylipäätään muihin filosofisiin suuntauksiin, minkä voi tulkita 'dialektista metodia' ajatellen mielenkiinnon puutteeksi.

Teologian kritiikki ei tullut hänen tuotantoonsa vasta 'uudessa filosofiassa'. Kriittinen vaatimus filosofian erottamisesta teologiasta kasvoi esiin jo 1830-luvun puolivälin jälkeen ja sai Leibniz-kirjassa (1837) pysyvän muotonsa. Feuerbach ei hyväksynyt filosofian liittoa teologian kanssa, koska 'teologiassa aurinko kiertää maata'. Teologia on ilmaus ihmisten praktisista lähtökohdista, se jää uskonnollisuuden sisälle. Filosofialle sen sijaan praktiset lähtökohdat ovat tarkastelun *kohde*. Teologia on uskonnon tiedostusta uskonnon sisältä, ja filosofia taas on mm. uskonnon tiedostusta.¹ Feuerbach edellyttää filosofialta tässä suhteessa ulkopuolisen asennetta, välimatkaa kohteeseen.

Teoksessaan *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) Feuerbach esittää pelkistetyksi suurina linjoina käsityksensä filosofian ja teologian liitosta uudella ajalla. Tässä teoksessa hän liittää välittömästi kysymykset 'idealismista' ja sen traditionaalisista tieto-opillisista kysymyksistä tähän teologiseen liittoon.

'Grundsätze' on suurten pelkistysten teesikokoelma. Se on niin sanottua asioiden niputtamista, jossa ei ole olennaista kiinnittää huomiota kunkin ajattelijan erityisideoihin vaan nähdä erilaisuuden läpi yhdistävä tekijä. Tämän vuoksi ei ole luultavasti tarkoituksen mukaista etsiä tästä teoksesta niinkään Feuerbachin todellisia filosofisia siteitä.

Sen sijaan siinä yritetään viedä eteenpäin Feuerbachin ohjelmaa antropologisesta reduktiosta, ohjelmaa uskonnon, filosofian ja teologian palauttamisesta 'ihmisen perustalle'. Myös filosofia ja teologia joutuvat dialektisen kritiikin kohteeksi. Niitä ei kielletä, vaan ne nähdään ainekseksi josta kritiikin kautta päästään 'uuteen filosofiaan'.

'Vanha filosofia', jolla Feuerbach tarkoittaa suunnilleen perinnettä Descartes'ista Hegeliin, ei vain sisällä teologisia aineksia, vaan suuressa määrin *perustuu* niihin.

Teologia 'heijastelee' uskontoa, on kuva uskonnosta, ja sisältää näin ollen Feuerbachin teoriassa 'todellisia' aineksia.² 'Vanha filosofia' ei kuitenkaan ole teologiaa vaan on jo tehnyt teologialle puolittaisen

1 Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, 121.

2 "Die Theologie ist Anthropologie". Vorlesungen über das Wesen der Religion, 24.

antropologisen reduktion: ongelma on viety ihmissubjektiin, tai ainakin palautettu 'tämänpuoleiseen'.¹ Saksalainen idealismi oli kriittistä filosofiaa, mutta ei Feuerbachin mielestä kuitenkaan riittävän kriittistä tiettyjä tradition ominaisuuksia kohtaan.² Se otti itsestään selvyytenä lähtökoh-
tia, jotka olisi ollut asetettava kyseenalaiseksi. Feuerbachin suuren linjan ajatuskulku menee näin: 'uuden filosofian' tulee nyt tehdä 'vanhalle filosofialle' sama, minkä tämä on tehnyt teologialle. On jatkettava dialektista kriittistä kehitystä.

Koska teologia on redusoitava antropologiaan, ja koska 'vanhan filosofian' erheet ovat teologisia, niin pätee siis myös: filosofia on redusoitava antropologiaan.³

Filosofian teologisuuden kritiikki kohdistuu pääosin 'spekulatiiviseen metafysiikkaan'. Ylipäätään voidaan sanoa, että metafysiikan kritiikillä on Feuerbachille hyvin suuri merkitys, samoin kuin suurelle osalle Hegelin jälkeistä filosofiaa, jonka juuret ovat saksalaisessa idealismin traditiossa.

Descartes'n filosofia perustuu olennaisesti Jumalan olemassaolon välttämättömyyteen. Jotta ajatteluni voisi tiedostaa transsendentteja olemuksia, täytyy niillä olla yhteys. Tuo yhteys on Jumala, luojan ja luodun saman sukuisuus.⁴

Tiedostuksen perusta on hengessä, Minässä, joka taas saa varmuutensa yhteydestä Jumalaan.⁵ Kantin jälkeinen saksalainen idealismi (Fichte, Schelling, Hegel) toi tuon Jumalan itsensä maan päälle. Se ei ollut enää tuonpuoleinen, vaan toteutti itsensä ihmisen henkisen toiminnan kautta maailmassa. Olennaista tässä on Feuerbachin kannalta se, että noissa teorioissa Jumala ei toteutunut ihmisen toimintana, vaan ihmisestä eristetyn hengen, ajattelun, järjen substanssin kautta. Kritiikin keskiöön tulevat luonnollisesti saksalaisesta idealismista sen absoluuttiset käsitteet.⁶

Feuerbach oli ensimmäisiä suunnan näyttäjiä 'vanhan filosofian lopun' jälkeisessä saksalaisessa filosofiassa. Keskeisintä 'vanhan filosofian' kritiikissä oli sen tietoperustan horjuttaminen. Cogito'n ensisijaisuuden kieltäminen, tietoisuuden absoluuttisen perustan kieltäminen vei perustan koko filosofialta sen traditionaalisessa merkityksessä.

Myös Kantin filosofia perustui, kuten Metzger sanoo: 'kristilliseen varmuuteen' järjen muotojen apriorisesta totuudesta ('ääretön

1 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 285. teesi 24.

2 Ks. Hegelistä ja kritiikistä, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 43-44.

3 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 277. teesi 20.

4 Descartes 1956, 114-116 (kolmas mietiskely).

5 A. Metzgerin mukaan tämän idean isänä voidaan pitää Cusanusta. 1966, 207-220.

6 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 273-74. teesi 17.

meissä').¹ Filosofia perustui filosofian subjektin tietynlaiseen määritykseen, joka oli pohjimmiltaan metafyyssistä antropologiaa (kuten esimerkiksi ajatus ihmisestä Jumalan kuvana). Filosofian antropologisoiminen, joka oli Feuerbachin tavoite, johti tässä suhteessa filosofian relativoitumiseen.

Feuerbachin idealismin tieto-opillisiin lähtökohtiin kohdistama kritiikki kietoutuu teologisuuden kritiikkiin. Ongelma on kuitenkin paljon monisyisempi, ja sitä tarkastellaan lähemmin jatkossa (esim. luku B 2.8).

Oman tulkintani mukaan teologisuuden kritiikki on Feuerbachin tulkinnan kannalta eräs keskeisistä asioista: se on näkyvänä elementtinä hyvin monissa teksteissä, mutta se tulee ymmärtää läsnäolevaksi myös useissa tapauksissa, joissa se on kätkeytyneenä taustalla. Filosofian teologisuus on tässä paljolti samaa kuin spiritualismi. Spiritualismin kritiikki ei kuitenkaan merkitse Feuerbachin filosofiassa samaa kuin materialismin kannattaminen. Kun hän esimerkiksi voimakkaasti arvostelee oppia, jossa luonto syntyy hengestä, ja painottaa sitä vastaan henkisten aktien perustumista ihmisen aivoihin, ei tätä ole luettava materialistisena ohjelmana, vaan ainoastaan kriittisenä kommenttina dialogissa.² Feuerbachin varsinainen oma, positiivinen käsitys löytyy jostain dialogin sisältä, keskiväliltä, tai oikeammin sanottuna: sitä ei useinkaan löydy suoraan esitettyinä.

Uutta traditioon nähden on Feuerbachin kritiikissä se, mitä olen edellä nimittänyt antropologiseksi reduktioksi. Se voidaan kyllä ymmärtää Hegelin ajattelun jatkumona, mutta uutta siinä on sen immanentti antropologisuus: redusoida teologia, filosofia, uskonto "auf ihre einfachsten, dem Menschen immanenten Elemente".³ Tiedostamme ihmisen luomuksissa ihmisen itsensä.

Antropologisen reduktion metodi on ollut tärkeä myös 1900-luvun filosofiselle antropologialle, jossa ylipäätään on keskusteltu erittäin vähän metodisista kysymyksistä. Löydämme sieltä tässä suhteessa erityisesti kaksi poikkeusta: Helmuth Plessnerin kirjoituksen *Macht und menschliche Natur* (1931) ja Otto Friedrich Bollnowin *Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien* (1972). Molemmissa antropologisen reduktion idea on korostetun tärkeällä sijalla.

Me voimme tiedostaa ihmistä hänen elämänilmauksiansa kautta. Filosofinen antropologia voi tehdä esimerkiksi politiikasta, taiteesta, uskonnosta itselleen välineen tiedostaa ihmisen yleisimpiä piirteitä.⁴

Bollnowin mukaan löydämme tästä kaksi käänteistä kysymysmuotoa: toinen kysymys asetetaan luojaan ja toinen objektivaatioitten

1 Metzger 1966, 148, 157.

2 Esim. Vorlesungen über das Wesen der Religion, 175.

3 Zur Beurteilung der Schrift 'Das Wesen des Christentums', 219.

4 Plessner 1981,142.

perspektiivistä. Toinen kysyy: millainen täytyy ihmisen olemuksen olla, kun sillä näyttää olevan tarve tuottaa taiteita, tieteitä, uskontoja jne. ? Ja toinen kysyy, mitä voimme oppia ihmisestä noita objektivaatioita tarkastelemalla?¹

Antropologinen reduktio voi jättää ulkopuolelleen transsendentin kohteen itsensä olemassaolon, esimerkiksi uskonnollisessa suhteessa Jumalan tai taiteellisessa suhteessa taideteoksen. Siinä ei kysytä itse kohteita, kuten kyseisiä kohteita tutkivissa tieteissä, vaan ainoastaan sitä kokemuksellista asiaa, että ihmisessä näyttää olevan uskonnollisuutta tai taiteellisuutta. Meillä on tietynlainen teknologia, ja siitä voimme tiedostaa omaa ('lajin') kykyämme ja taipumustamme luoda juuri sellaista, tai ainakin sellaista teknologiaa. Antropologisessa reduktiossa ihmisen objektivaatiot, tuotteet, kohteet 'palautetaan' luojaansa, niitä kysytään vain siltä kannalta, mitä ne kertovat luojastaan.

3 Filosofinen antropologia ja elämänfilosofia

Filosofia, joka määräsi suurimmalta osalta Feuerbachin kehitystä, oli saksalainen idealismi Kantista Hegeliin. Se oli 'suurta', akateemista ja tunnustettua filosofiaa. Juuri sitä vastaan Feuerbach suuntasi myös pääasiallisen kritiikkinsä.

Feuerbachin tarkastelussa on kuitenkin kiinnitetty melko vähän huomiota sellaisiin mahdollisiin filosofisiin taustoihin, joilla oli vanhaan elämänfilosofinen luonne.

Ennen kaikkea viittaa siihen seikkaan, että Feuerbach alkoi käyttää 'uudesta filosofiastaan' nimitystä 'antropologia'. Antropologia filosofisine siteineen oli hajanaisena traditiona ollut olemassa jatkuvasti Uuden ajan 'suuren filosofian' rinnalla.

Samasta suunnasta löytyy myös romantiikan filosofia. Feuerbach-kommenteissa onkin viitattu melko usein romantikkojen, ennen kaikkea Goethen merkitykseen Feuerbachille.

Nämä ovat suuntia, joihin Feuerbach kohdistaa varsin vähän kritiikkiä, ja ne ovat kenties sen vuoksi jääneet ottamatta huomioon hänen eräänä mahdollisena positiivisena taustanaan. 'Dialektisen kritiikin' kannalta on luonnollisesti mielekästä tarkastella vain kritiikin kohteita ja jättää kaikki muu epävarmojen tulkintojen tasolle. Mutta toisaalta on väärin nähdä Feuerbachin uuden etsintä niin mekaanisena Hegelin malliin juuttumisena, etteikö sen ulkopuolelta olisi voinut tulla merkittäviäkin vaikutteita. Tarkoitus ei kuitenkaan ole osoittaa suoria vaikutussuhteita, vaan ennen kaikkea näyttää yhteisiä peruslähtökohtia.

1 Bollnow 1972, 29.

3.1 Filosofisen antropologian historiallisia erityispiirteitä

Filosofinen antropologia sisältää hyvin suuren määrän erilaisia itsensä ymmärtämisen tapoja, eikä sitä voida käyttää samalla tavoin selvänä filosofian alueen nimenä kuin esimerkiksi tieto-oppia tai etiikkaa. Jopa sen mahdollisuutta *filosofian* alana on monin perustein epäilty siitä riippuen, mitä on pidetty filosofian rajoina ja miten filosofinen antropologia on ymmärretty. Helpointa on ollut määrittää se väljästi filosofiseksi tutkimukseksi ihmisestä tai ihmiskäsitysten tai -kuvien kehittelyksi. Sellaisena se olisi positiivista ontologiaa, puhetta siitä 'mikä ihminen on', mikä on ihmisen olemus tai 'idea'.

Käsite *antropologia* voidaan kääntää opiksi tai tieteeksi ihmisestä. Mutta varsinkin historiallisen tarkastelun valossa käy tuo aluksi yksinkertaiselta näyttävä idea kaikilta osiltaan problemaattiseksi.

Yleisin käsitys filosofisen antropologian piirissä on ollut se, että tämä filosofinen tutkimussuunta ei pidä kohteenaan mitään tiettyä ja erityistä ihmisen osa-alueita. Poikkeuksen muodostavat käsitystavat, joissa itse filosofinen antropologia on ymmärretty osiin jakautuneeksi, esimerkiksi fyysiseen tai henkiseen antropologiaan.

Miten filosofinen antropologia eroaa niiden filosofien ihmistä koskevista teorioista, joita ei nimitetä antropologiaksi? Esimerkiksi Aristotelesta ja Descartes'ta ei lueta alaan kuuluvaksi, vaikka he ovat kehittäneet historian kenties vaikuttavimmat ihmiskäsitykset. Nähdäkseni koko filosofisen antropologian käsite menettää mielekkyytensä, jos siihen katsotaan kuuluvaksi kaikki ihmistä sivuava filosofinen puhe, koska silloin sen piiriin kuuluisi lähes kaikki filosofia. Filosofisella antropologialla onkin hyvin usein tarkoitettu jossain määrin *rajattua* ihmisen tarkastelun *tapaa*.

Oman vuosisatamme filosofinen antropologia puhuu itsestään usein uutena filosofian haarana. Hyvin yleinen on O. F. Bollnowin esittämä ajatus, että tämä filosofinen suuntaus sai alkunsa vuonna 1928 M. Schelerin ja H. Plessnerin kirjoituksista.¹ Filosofian historian kannalta se on harhaanjohtavaa, sillä suuri osa uuden filosofisen antropologian erityislaatuudesta tematiikasta oli vilkkaan keskustelun alaista ainakin jo 1700-luvulla. Tuolloin käytettiin myös filosofisen antropologian käsitettä, ja monet tarkoittivat samaa pelkällä 'antropologialla'.

16. ja 17. vuosisadalla syntyi skolastisen filosofian rinnalle uudenlaista teoreettista kiinnostusta maallista ihmistä kohtaan. Tämä uusi intressi oli ilmausta ylipäättään kääntymisestä maalliseen elämään, sen hyväksyntään.² Antropologian käsitettä on käytetty 1500-luvulta lähtien. Sen historiaa laajasti tutkinut Mareta Linden lukee sisällöllisesti käsitteeseen kuuluvaksi myös kirjoitukset, joiden nimenä on usein vain

1 Bollnow 1972, 19.

2 Dilthey 1970, 416.

oppi ihmisestä tai ihmisluonnosta.¹ Antropologiaa harrastivat tuolloin myös lääkärit ja luonnontutkijat, joiden teokset sisälsivät mm. tutkielmia ihmisruumiin anatomiasta.

On ilmeisen oikeutettua nähdä antropologia metafyyssisen filosofian ulkopuolella syntyneeksi ajatteluhaaraksi. O. Marquard esittää tämän kääntymisen pois 'koulumetafysiikasta', kääntymisen 'elämiss maailmaan', ihmisen todellisuuteen, ylipäättään yhdeksi tärkeimmistä antropologian ominaisuuksista vaikka poikkeuksia onkin ollut runsaasti.²

Olenneisinta filosofisen antropologia-käsitteen erityisluonteen kannalta on kuitenkin se, että se ymmärrettiin nimenomaan opiksi ihmisestä *kokonaisuutena*. M. Hund kirjoitti joskus 1500-luvun alussa teoksensa johdattukseksi: "Tämä antropologia on kirja koko ihmisestä", jolla hän tarkoitti ihmisen ominaisuuksia alkaen Jumalan kuvasta ja päätyen erilaisiin fysiologisiin puoliin.³ Tämän kokonaisuus-idean merkitys korostui erityisesti aikana, jolloin Descartes'n filosofia alkoi vaikuttaa. Tuo vaikutus näkyi siinä, että osa antropologeista rajoittui ihmisen fyysiseen luontoon, ja jotkut taas tarkastelivat ihmistä pelkästään henkisenä olemuksena.

Mutta myös 1700-luvulla oli hallitsevana käsitys antropologiasta ihmisen *kaksinaisluonnetta kokonaisuutena* käsittelevänä tieteenä. Monet sanakirjamääritelmät tuolta ajalta esittävät antropologian oppina ihmisen "aistisesta, henkisestä ja moraalisesta luonnosta".⁴ Henkistä puolta tarkasteltiin usein nimenomaan moraalin kannalta.

Myös kartesiolaiselta perustalta yritettiin rakentaa antropologiaa ihmisen kokonaisuutta hahmottavana oppina. Jotkut ymmärsivät sen somatologian ja pneumatologian, ruumis- ja henkiopin 'yhteensaattavaksi' tieteenalaksi, yhteensaattavaksi merkityksessä: miten kaksi erilaista substanssia vaikuttavat toisiinsa ihmisessä.

Synteettisempää kokonaisuutta etsivät kuitenkin sellaiset antropologit, jotka eivät perustaneet ajatteluaan ehdottomaan dualismiin. Leibnizin 'vitalistisella' ruumiin tulkinnalla on mahdollisesti ollut huomattava vaikutus näihin ajattelijoihin tuolloin 1700-luvulla, sillä se mahdollisti sielun ja ruumiin yhteyksien erilaisen tajuamisen.⁵ Ja varsinkin 1700-luvun loppupuolella tuli 'panteistinen' luonnon käsitys samasta syystä antropologialle tärkeäksi.

1700-luvun lopun tilanne oli saksalaisen antropologian osalta melko monihaarainen. Keskustelu aiheesta oli entistä vilkkaampaa. Antropologiasta tuli melkein pä muotiasia. Osanottajat olivat useimmi-

1 Linden 1976, 1.

2 Marquard 1965, 211.

3 Linden 1976, 2.

4 Sama, 161-170.

5 Sama, 31.

ten filosofeja tai lääketieteilijöitä, mikä kuvastaa hyvin teeman erikoislaatuista kirjallisuutta. Antropologista kirjallisuutta ilmestyi vuosisadan lopulla ja 1800-luvun alussa erittäin runsaasti, useita kymmeniä teoksia.¹ Tuolloin antropologia ymmärrettiin hyvin moninaisissa muodoissa:

- 1) ihmisen 'luonnon puolen' tutkimuksena, tai psykologian osana, tai
- 2) praktisena tai pragmaattisena oppina ihmisen hyvästä elämästä; moraalioppina, kasvatusoppina, oppina vapaudesta, järjestä, persoonasta, tai
- 3) oppina sielun ja ruumiin vuorovaikutussuhteista, eli ihmisestä psyko-fyysisenä kokonaisuutena (esimerkiksi eräs Metzger käytti oppistaan nimeä "lääketieteellis-filosofinen antropologia").

M. Lindenin mukaan viimeinen vaihtoehto oli ehdottomasti yleisin. Myös muut vaihtoehdot sisälsivät usein painotuksestaan huolimatta ajatuksen ihmisen kokonaisuudesta. Eli käsitteen alkuperäinen merkitys säilytti suurelta osin voimansa.²

I. Kant vaikutti voimakkaasti antropologian kehitykseen omana aikanaan. Aihe kiinnosti häntä 1770-luvulla, ja hän piti siitä myös luentoja, jotka olivat yliopistoissa mahdollisesti laatuaan ensimmäiset. Noista luennoista julkaistiin sittemmin kirja *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798).

Kantin teos sisältää joitakin piirteitä, jotka ovat melko tyypillisiä yleensäkin antropologialle, ja se loi alalle tietyn linjan. Hänen mielestään antropologiassa, "opilla ihmisen tuntemuksesta systemaattisesti käsitettynä", on kaksi mahdollisuutta: se voidaan luoda fysiologiselta tai pragmaattiselta kannalta. "Fysiologinen ihmistuntemus perustuu sen tutkimiseen, mitä *luonto* tekee ihmisestä, pragmaattinen taas perustuu siihen, mitä hän, vapaasti toimiva olento, itsestään tekee tai voi tai mitä hänen pitää tehdä".³ Tämä ihmisen kaksimaailmallisuus, kuuluminen luontoon ja toisaalta vapauden maailmaan, on Kantin perusratkaisu. Myöhemmin antropologian korvasi hänen ajattelussaan moraaliteoria. Tässä mielessä Kant ei kuulu siihen antropologian linjaan, joka tavoitteli ihmisen kokonaisuutta, yritti löytää yhteyttä tuolle perinteiselle kaksinaisuudelle. Sikäli Kantin antropologia ei myöskään ole ollut esikuvana Feuerbachille.

Ajatus antropologiasta pragmaattisena tai praktisena ihmistuntemuksena oli hyvin yleinen varsinkin 1700-luvun lopulla. Siinä ylitettiin akateemisen teorian rajat pyrkimyksellä käytännöllisiin tavoitteisiin.

1 Ks. esim. Marquard 1965, 230-233.

2 Linden 1976, 36.

3 Kant 1964, 399.

Antropologiaa nimenomaan tällaisessa elämään kasvattamisen merkityksessä harrastettiin paljon myös yliopistojen ulkopuolella monenlaisissa populääreissä muodoissa. Tavoitteena oli ihmisen itsekasvatus itsetiedostuksen kautta. W. Humboldt, jota kasvatus erityisesti kiinnosti, piti ihanteena ihmisyksilön täydellistymistä. Hän kirjoitti kirjan 'vertailevasta antropologiasta', jossa hän ymmärsi oppinsa "filosofis-praktiseksi ihmistuntemukseksi". Hänen mielestään se oli tietoa, jota tarvitsevat yhtä hyvin filosofi, kasvattaja kuin liikemieskin.¹

Luultavasti paljolti Descartes'n ja Kantin perustalta kehkeytyi siis sellainen antropologinen ajattelu, jossa ihmistä tarkasteltiin vain hengen, moraalin järkevän vapauden, sielun tai jonkin muun ihmisen 'ylemmän puolen' kannalta. Ja ihmisen 'toinen puoli' jäi sitten fysiologien ja muiden luonnontutkijoiden tutkittavaksi. Pragmaattisuuden ja käytännöllisyyden idea ei kuitenkaan sinänsä sisällä tällaista rajoittumista, onhan esimerkiksi Herderin tai Feuerbachin teorioissa paljon tällaisia elementtejä.

3.1.1 Herderin malli

J. G. Herderin tematiikka ja ennen kaikkea hänen ratkaisunsa toimivat malliesimerkkinä toisenlaisesta antropologisen ajattelun linjasta. Siinä haetaan ihmisen 'kokonaisuutta' dynaamisemmin kuin niissä malleissa, joissa ongelmana oli sielun, hengen ja ruumiin väliset suhteet. Herderin selitysmalli on geneettinen: kuinka ihmisestä luonnon osana (organismina) on kehittynyt tällainen olento, jossa 'henkisyydellä' tai järjellä näyttää olevan poikkeuksellinen rooli?

Herder ei aseta kysymystä tavanomaisesti: mikä erottaa ihmisen eläimestä? Filosofisessa antropologiassa on käytetty usein ajatuskulkua, että se mikä on ihmisessä eläimestä eroavaa, on ihmiselle olemuksellista; yleensä se on nimetty hengeksi tai järjeksi. Tämä johtopäätös sisältää usein myös voimakkaan arvolatauksen, jossa henkeä pidetään ihmisen korkeampana puolena ja 'eläimellistä' ruumiillisuutta alempana tai alhaisempana.²

Seuraavat Herderin ajatukset ovat peräisin pääasiassa teoksesta *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772). Herder yrittää siinä löytää 'välttämättömän selityksen' kielen synnylle *ihmisen erityislaaduisesta luonnosta*, ihmisestä erilaisena elollisena olentona, erilaisena eläimenä. Ihmisen eläimellisessä olemassaolossa, ihmisen biologisessa esihistoriassa on täytynyt olla jotain, mikä on tehnyt kielen, kulttuurin ylipäätään välttämättömäksi ja toisaalta mahdollistanut niiden synnyn. Monet luonnontieteellisesti suuntautuneet antropologit (esim. A. Port-

1 von Humboldt 1960, 344 ja 354.

2 Ks. Ahlman 1982, 22-24.

mann ja A. Gehlen) lähtevät juuri tästä kysymyksestä. Myös Freudin kulttuuri-teoria tai vaikkapa kulttuuriantropologi M. Harrisin kulttuuri-teoria¹ tarjoavat erilaisia vaihtoehtoja tältä samalta perustalta.

Herderin lähtökohtana on tutkia elollisia organismeja suhteessa ympäristöön. Ja hän tekee mielestään ratkaisevan havainnon: mitä ahtaampi on eläimen elämänpiiri, sitä erikoistuneempi on sen aistisuus ja sitä tarkemmat ovat sen vaistot. Ihminen paljastuu tässä suhteessa luonnon lahjoiltaan alastomaksi, avuttomaksi ja aseistautumattomaksi. Ja tässä vaistojen ja viettien suuressa puutteellisuudessa täytyy Herderin mukaan olla selitys sille, että ihmiselle on kehittynyt tai ihminen on kehittänyt itselleen erilaisia apuvälineitä: kulttuurin. Sen on mahdollistanut ihmisen luontainen ymmärrys, harkinta tai järki.

Vaikka Herderin käsitykset sisältävätkin paljon samoja aineksia kuin esimerkiksi Hegelin - esimerkiksi Jumaluuden luonnon perustana ja järkevyyden ihmisen eräänä ihanteena - niin hänen ajatustapansa on kuitenkin hyvin toisenlainen. Olennaisesti antropologialle tyypillisinä näen siinä seuraavia piirteitä:

- a) Ihmisen olennaisia ominaisuuksia (esim. kieli tai ylipäätään kulttuuri) tarkastellaan 'osana kokonaisuutta'. Taustana on kriittinen suhde kartesiolaisen tradition tiukkaan luonto-henki-jakoon. Näin 'kokonaisuus' saa seuraavan merkityksen: 'suurten filosofien' (kuten Herder ironisoiden tradition edustajia nimittää) henkisiksi erottamia ominaisuuksia tarkastellaan yhteydessä luonnoksi nimitettyyn puoleen. Järki ei substantiaalistu Herderillä itsenäiseksi voimaksi, vaan sitä tarkastellaan ihmisen järkenä tai järkevyytenä, kykynä harkita asioita, keksiä uutta, se on siis ensisijaisesti ihmisten elämässä toimivaa järkeä. Tavoitteena on ihmisen viisaampi ja onnellisempi elämä, 'hienommat aistit ja vietit', järkevyyys, vapaus, terveys, kieli, taide, uskonto...² Herder piti arvokkaina siis myös 'ruumiillisia' asioita.
- b) Lähtökohtana ei ole tiedostamisen subjekti-objekti -asetelma, jossa kartesiolaisittain tietoisuutta, henkeä, ajattelua vastassa ovat materiaaliset objektit, ei-henkisinä, hengelle vastakkaisina. Jos tästä lähtökohdasta rakennetaan 'antropologiaa', joudutaan

1 Sigmund Freud, *Ahdistava kulttuurimme*. Tapiola 1972. Marvin Harris, *Kulttuurien synty*. Vaasa 1982. Tätä kysymystä tutkiskellaan myös suomalaisten tutkijoiden tekemässä kirjassa *Kulttuurieläin*. Kysymys asettuu siinä näin: "Mutta kulttuuri...? Jostakin se on ihmisen kehityslinjaan ilmaantunut ja on vaikea uskoa, etteikö kulttuurilla sinänsä olisi ollut ihmisen kehityshistoriassa samanlainen kantajansa kelpoisuutta edistävä tehtävä kuin koiran hännällä. Kysymys siitä, pitäisikö kulttuurin kaikille piirteille antaa myös nykyään sopeuttava tehtävänsä, onkin sitten jo visaisempi". 1989, 48.

2 Herder, *Werke* 2., 231-32.

väistämättä dualismiin. Antropologisesti orientoituneet ajattelijat eivät yleensäkään aseta tieto-opillisia kysymyksiä ensisijaisina. Yleisesti ottaen niihin kiinnitetään valitettavan vähän huomiota vastakohtana 'koulufilosofialle'. Herder puhuu 'asioista', ihmisen ominaisuuksista osittain empiristin ja tieteilijän kielellä, osittain spekulatiivisesti.

- c) Herderille *luonto on positiivinen* voima.

3.1.2 Arvokas luonto

1700-luvun loppupuolen antropologisessa kirjallisuudessa hallitsi voimakkaana *luonnonfilosofinen* ajattelutapa, jonka kenties suurin taustahahmo oli Spinoza. Hänen panteistisessa käsityksessään maailma, ja ihminen sen osana, koostuu vain yhdestä substanssista, jolla on kahdenlaisia määreitä: ajattelua, ymmärrystä ja toisaalta ulottuvaisuutta, kappaleellisuutta.¹ Niiden ykseys, kokonaisuus, luonto on Jumala.

Tämän suuntainen ajattelutapa oli ominaista mm. myös Schellingille ja Goethelle. 'Romanttinen luonnonfilosofia' ei vaikuttanut vain romantikkojen parissa, vaan se sopi erinomaisen hyvin myös monille antropologeille. Eräs 1800-luvun alun antropologeista toteaa, että Schellingin suuri teko oli sitoa luonto jälleen henkeen ja siten vapauttaa ajattelu pirstoutumiselta.² Jotta voitiin kehittää teoriaa ihmisen kokonaisuudesta luonnon ja hengen käsitteillä, tarvittiin filosofiaa, jossa 'toinenkin puoli' eli luonto saa a) *positiivisen* määrittämisen, b) määrittämisen, jossa se voidaan ymmärtää 'henkisen' kanssa ristiriidattomasti.

Luonto Jumalana, suurena henkis-materiaalisena kosmoksena, ja ihminen sen henkis-materiaalisena osana - tämä takasi positiivisen perustan. On huomionarvoista, ettei luonto jäänyt romantikoilla vain rationaalisen käsittämisen kohteeksi, vaan se oli samalla myös tunteen asia, teoreettiseen kietoutui aistis-emotionaalinen suhde. Esimerkiksi Herderin tekstit sisältävät luonnon palvontaa. Schillerin mielestä "sivistynyt ihminen tekee luonnosta ystävän itselleen".³ Eräs tuon ajan antropologeista, H. Steffens puhuu luonnosta "kevättunteena", "ihanasta luonnontunteesta", tunteesta, joka on vastakohtana "pelkästään reflektiivisen ymmärryksen ankarille säännöille" jne.⁴ Myös myöhempi antropologinen kirjallisuus sisältää tämän suuntaisia (joskin yleensä rationaa-

1 Spinoza, Werke II, 170-71.

2 Heinroth 1831, 35.

3 Schiller 1956, 571.

4 Steffens 1822, 14-15. Mainittakoon erikoisena yksityiskohtana, että hänen antropologiansa ensimmäinen osa on nimeltään "Geologinen antropologia". Hän tarkastelee luonnon kehitystä ihmiseen sarjana: epäorgaaninen - orgaaninen - Jumalan henkinen ilmeneminen.

lisempia) luontosuhteita. Rawidowicz puhuu esimerkiksi kirjailija Gottfried Kellerin panteistisesta "feuerbach-elämyksestä".¹

Myös O. Marquardin mukaan 'kääntyminen luontoon' on olemuksellinen piirre filosofisen antropologian historiassa. Hänen mielestään tuo suuntautuminen saattaa heijastaa historiallisen yhteiskunnan näköalattomuutta tiettyinä ajanjaksoina. Tässä suhteessa kulkee saman tapainen teoreettinen juopa 1800-luvun alun antropologien (ja romantikkojen) suhteessa vaikkapa Hegeliin, kuin uudemman filosofisen antropologian suhteessa esimerkiksi marxilaiseen historianfilosofiaan. Nuo voimakkaasti historiallisuutta ja tietoisuutta korostavat teoriat ovat hyvin usein antropologien kritiikin kohteina, samoin kuin kyseisten suuntien ajattelijat eivät puolestaan yleensä tunnusta filosofista antropologiaa.

Edellä on hahmoteltu joitakin varhaisen (filosofisen) antropologian peruslinjoja. Ne pelkistyvät seuraavasti: a) erilaiset sielun ja ruumiin välisten suhteiden mallit; dualistisesti kartesiolaiset mallit; ruumis-sielu + henki -mallit; b) pragmaattisesti pelkästään moraaliin (vapaus, järki jne.) tai psykologiaan rajautuvat teoriat; c) Herderin tapa käsitellä luonnon ja hengen liittoa sitomalla toisiinsa geneettisesti ihmisen luonnonhistoria ja kulttuurihistoria.

Tässä vanhassa antropologiassa oli paljon aineksia myös uudelle fenomenologisesti suuntautuvalla antropologialle, jonka katson alkavan vasta Feuerbachista. Tieto-opillisten kysymysten sivuuttamisen vuoksi ei fenomenologia tarkoittamassani mielessä ollut varhaisemmille antropologeille ominainen lähestymistapa. Kant tarjosi tässä suhteessa paljon, mutta hänen omat antropologiset perusratkaisunsa eivät sopineet sille suuntaukselle, joka etsi ihmisen kokonaisuuden ideaa.

3.1.3 Ihmisen kokonaisuus

K. W. F. Struve kritisoi 1754 ilmestyneessä antropologiassaan kartesiolaista rajoittumista ihmisen fysiikkaan *tai* metafysiikkaan (johon tämä lainaus kohdistuu) seuraavaan tapaan: hän arvostelee metafysiikoita, "jotka tarjoavat sielun jonain metafysisesti tiedostettavana, hengen jonain moraalisesti parantavana ja teologisesti oikeutettuna, jonka jälkeen he jättävät alhaisemman osan, pelkän ruumiin lääketieteilijöille".² Struven mielestä sielu ja henki kuuluvat lääkäreille samoin kuin ruumis psykologeille ja hengen tutkijoille. Tämän saman kritiikin löydämme myös 1900-luvulta monien antropologien kirjoituksista.

Lähes kaikissa antropologisissa teoksissa törmää heti johdatuksessa ajatukseen, että tässä tarkastellaan ihmistä kokonaisuutena. Tuolla

1 Rawidowicz 1964, 379.

2 Linden 1976, 37.

kokonaisuudella ei tarkoiteta 'kaikkia ihmisen ominaisuuksia', vaan sillä on aivan tietty merkityksensä antropologian historiassa, kuten jo on käynyt useaan kertaan ilmi: kyse on usein käsitepareista ruumis-sielu (-henki) tai luonto-henki.

Kokonaisuuden käsite on siis traditiosidonnainen. Hyvin monien antropologien osalta sen merkitys voidaan kiteyttää lauseeseen: kokonaisuuden idea perustuu kartesiolaisen dualismin *kritiikkiin*. Tietenkään tämä ei päde kartesiolaisesti ajatteleviin antropologeihin. Tässä törmätään filosofisen antropologian rajaamisen ongelmaan. Oman lähtökohtani mukaan kuitenkin suurin osa filosofisen antropologian huomattavimmista edustajista voidaan lukea kuuluvaksi joukkoon, josta käytän määritelmää 'pyrkimys löytää ihmisen kokonaisuus'.

Ihmisen kokonaisuus on mielekäs teoreettinen tavoite vain, jos sille on olemassa todelliset edellytykset. Kuinka kartesiolaisesta dualismista voidaan päästä aitoon kokonaisuuteen muussa merkityksessä kuin kahden erilaisen osan yhteenliittymänä, jolloin toinen osa on toisen 'päällä' tai 'vierellä'? Tässä mielessä ns. hengenfilosofinen antropologia kartesiolaisessa muodossaan rajautuu kokonaisuus-teeman ulkopuolelle, koska sen intressinä on vain ihmisen henkisyys; ruumiillisuudesta puhuminen kuuluu siihen vain lisäkkeenä, ei henkisyysvälttämättömästi liittyvänä elementtinä. Sen sijaan esimerkiksi Max Schelerin malli, vaikka sitäkin voisi *korostukseltaan* nimittää hengenfilosofiseksi, etsii aidosti kokonaisuutta: siinä ihmisen ruumis-sielu on välttämätön edellytys henkisyydelle.¹

Kokonaisuus oli kohtalaisen helppo rakentaa ja ymmärtää 'romanttisen luonnonfilosofian' pohjalta: henkisyys sisältyy kaikkeen luonnossa jo alkuaan, joten ihminen voidaan ymmärtää 'mikrokosmoksena', suuren henki-materia-kosmoksen soluna.

Hyvin monilla oman vuosisatamme antropologeilla, esimerkiksi H. Plessnerillä tai K. Löwithillä, nojaa kokonaisuus-idea sellaisen vallitsevan ajattelun kritiikkiin, jossa ei oteta huomioon luontoa osana ihmistä. Kritiikki suuntautuu usein erityisesti marxilaisuuteen tai eksistentiaalisiin.

Kysymys luonnosta on peruskysymys johtuen siitä, että eritoten saksalaisessa traditiossa on ollut hallitsevaa hengenfilosofinen tai tietoisuus-filosofinen suuntautuminen.

Erästä seikkaa on kokonaisuus-käsitteen yhteydessä vielä syytä painottaa väärinkäsitysten välttämiseksi: filosofisessa antropologiassa ei ole yleensä pyritty reduktionistisiin ratkaisuihin hengen *tai* materian puolesta, vaan päinvastoin sellaiset ovat yleensä olleet sen kritiikin kohteita. Kokonaisuudella ei siis ole tarkoitettu metafysisistä materiasta tai hengestä rakentuvaa ykseyttä.

Antropologian piiristä löytyy luonnon korostuksesta huolimatta

1 Esim. Scheler 1976, 44.

hyvin vähän 'materialistisia' oppeja siinä merkityksessä, että ihmisen *kokonaisuus* olisi selitetty pelkästään biologisena organismina, tai että tuo 'luontoperusta' olisi ymmärretty täysin 'henkeä' määräävänä voimana. Panteistiseen luonto-käsitykseen perustuvat antropologiat ovat periaatteessa yksisubstanssisia, mutta toisaalta niissä on nähtävissä kuitenkin selvä erottelu hengen ja materiaalisen käsitteiden välillä (kaksi attribuuttia). Eikä myöskään 'hengenfilosofista antropologiaa' tarvitse ymmärtää monistiseksi siksi, että siinä puhutaan lähes pelkästään ihmisen henkisistä puolista.

Tuossa reduktionismin vastaisuudessa voidaan nähdä filosofisen antropologian erityispiirre. Tässä suhteessa se on luonut poikkeuksellisia yrityksiä ihmisen ymmärtämiseksi ohi vastakkaisten leirien.

Ihmisen kokonaisuuden tarkastelu ruumiin-sielun-hengen suhteina, tai hengen ja luonnon suhteina on vain eräs filosofisen antropologian historiallisista suuntauksista. Tällainen taso-ajattelu on kuitenkin ollut varsin tyypillistä. Sen tunnuspiirteinä on ollut nojautuminen joko tieteeseen tai metafysiikkaan, koska kokemuksellisesti, fenomenalisella tasolla meillä ei ole välitöntä tietä noiden suhteiden analyysiin. Esimerkiksi Max Scheler rakentaa teoksessaan *Die Stellung des Menschen im Kosmos* sielu-ruumiin tason (yleisen elollisuuden tason) paljolti yhdistelemällä aikansa biologian, erityisesti eläinten käyttäytymistutkimuksen, ja vanhemman luonnonfilosofian aineksia (esim. Aristoteles, Spinoza). Hengen tason hän saa metafysiikasta, ja hän liittää sen edelliseen, vitaaliseen tasoon käyttäen hyväkseen erityisesti Freudin psyyken energiataloutta koskevia teorioita.

Toista historiallista suuntausta edustaa edellä esitelty Herderin malli ihmisen kokonaisuuden tarkastelemiseksi. Tämä malli on tässä merkityksellisempi, koska sillä on selvästikin ollut vaikutusta Feuerbachin ja myöhemmän filosofisen antropologian kehitykseen. Mm. Arnold Gehlenin filosofinen antropologia perustuu hyvin suoraan ja tunnustuksellisesti Herderin ideaan.¹

Tälle suuntaukselle on ominaista 'geneettinen selitystapa', jolla tarkoitan asioiden alkuperän ja historian kysymistä. Olennaista on tässä suhteessa ihmisen *luontoperustan* tunnustaminen: ihminen on kotoisin luonnosta. Tämä ei edellytä materialistista käsitystä, kuten osoittaa Herderin panteistinen ajattelu. Tämä luontoperustan lähtökohta todetaan välttämättömänä, mutta tutkimus ei suuntaudu ihmisen biologiaan vaan ihmisen historiaan, siihen vaiheeseen, jossa ihminen ei ole enää 'vain luontoa', 'vain eläin'.²

Tuota historiaa nimitetään usein kulttuuriksi, kulttuurihistoriaksi. Gehlenin mukaan ihminen on 'luonnostaan kulttuuriolento'. Ja näin

1 Gehlen 1958, 82.

2 Ks. *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, 239.

kulttuuri on 'antropo-biologinen' käsite.¹

Herderin luomassa mallissa kokonaisuutta ei siis luoda viemällä yhteen teoriahistoriassa erotettuja käsitteitä (henki-luonto, ruumis-sielu). Tutkittaessa ihmistä dynaamisesti alkuperästä lähtien ei välttämättä synnykään noita dualismeja. Voimme ottaa minkä tahansa keskeisen kulttuuri- ilmiön ja tarkastella sitä näkökulmasta: kuinka tällainen ilmiö on tietyllä välttämättömyydellä syntynyt osaksi ihmistä, kuinka sen synty on perusteltu ihmisen kokonaisuudessa, ihmisen kulttuurillisessa luonnossa?² Tässä lähtökohdassa korostetaan ihmisen 'eksistenssin ehtoja'.

Kolmannen suuntauksen olen nimennyt fenomenologiseksi antropologiaksi. Sitäkin määrittää tietynlainen ihmisen kokonaisuuden idea, mutta aivan eri perustalta kuin edellisiä. Se ei tarkastele ihmistä geneettisesti, vaan kulloinkin 'annettuna olevana'.

Se tarkastelee ihmistä suhteessa maailmaan. Tuo *suhde* on antropologisen tutkimuksen kohde. Feuerbach määrittää sen usein 'aistisuudeksi', ja esimerkiksi Merleau-Ponty 'kehollisuudeksi'.

Kokonaisuus saa myös tässä merkityksensä kritiikin kautta: tämän suuntauksen sisällöt syntyvät paljolti sellaisten teorioiden kritiikistä, tässäkin erityisesti Descartes'n, jotka ovat teoriahistoriassa johtaneet erilaisiin dualismeihin.

Feuerbachin kannalta on kolmas suuntaus luonnollisesti tärkein, mutta myös herderiläinen malli nousee usein esiin hänen tuotantonsaan. Sama koskee myöhemmin myös mm. H. Plessneriä.

3.1.4 Metodisia erityispiirteitä

Edellä on käynyt selväksi, että antropologia filosofisena teoriana ihmisestä on 'ihmisen' osalta jo esimäärittelyssä suuri ongelma. Ja yhtä suuri vaikeus tulee eteen kysymyksen kohdalla: *miten* ihmistä kokonaisuutena voidaan tutkia *filosofisesti*?

Marquard on määritellyt filosofiseksi antropologiaksi vain ne filosofiset ihmisen teoriat, joihin pätee kaksi perusmäärettä: 'kääntyminen luontoon' ja 'kääntyminen elämismailmaan' (Lebenswelt).³ Kääntymisellä elämismailmaan Marquard tarkoittaa 'koulumetafysiikan' hylkäämistä ja jonkinlaisen kokemuksellisen lähtökohdan noudattamista suhteessa ihmisen tutkimukseen. Tämä Marquardin teesi ei pidä paikkaansa koko antropologian kentällä: enemmän tai vähemmän metafyyssisiä yrityksiä on useita, huomattavimpana niistä Schelerin teoria. Mutta se sopii kuitenkin hyvin moniin alkaen 1500-luvun varhaisimmis-

1 Gehlen 1958, 86.

2 Sama, 18.

3 Marquard 1965, 211.

ta kirjoituksista.

1500-luvulla antropologia eli skolastisen metafysiikan ulkopuolella. Yleisesti ottaen voidaan todeta, että antropologialla on aina ollut syrjäisen asema suhteessa valtafilosofioihin, ja tätä heijastelee myös sen epäsystemaattisuus teoriana. Tämä näkyy usein selvästi epäakateemisessa esitystavassa (esim. Herder ja Feuerbach). Ja myös se seikka, että antropologian harrastajat eivät suinkaan ole aina olleet filosofeja, vaan usein esimerkiksi yleisesti sivistyneitä lääkäreitä, luo kuvaa antropologian suuntautumisesta 'ihmisen todellisuutta' kohti. He uskoivat olevansa enemmän 'jalat kiinni maassa' kuin akateemiset filosofit, ja tästä selittyy melko yleinen ironinen asenne näitä kohtaan. Filosofinen antropologia ei kuitenkaan ole ollut suoraa empiiristä ihmisen kuvausta, vaan siihen on liittynyt aina 'korkeampaa' mietiskelyä. Tässä mielessä ei ns. fyysistä antropologiaa, jonka kohde on ihminen fysiologisenä olentona, voida luonnollisestikaan pitää 'filosofisena'.

1700-luvun lopun ja 1800-luvun alun antropologioissa oli varsin yleistä "käsitellä empiiristä ainesta spekulatiivisesti" (von Humboldt).¹

Goethen teoria 'havainnoivasta tiedostuksesta' (anschauendes Erkennen), jolla hän tarkoittaa havainnon ja ajattelun ykseyttä tiedostuksessa², on ollut varmasti eräs suuri vaikuttaja antropologiassa. Goethea toistaa mm. Heinroth, joka esittää antropologian perustaksi ihmisen kokonaisilmiön tarkastelun järjellä höystettynä:

Kein blosses Sehen, sondern auch Denken bei dem Sehen, und zwar ein von dem sinnlichen Auffassen ungetrenntes Denken.³

Ihmisen tarkastelu 'kokonaisilmiönä' voi johtaa siihen, että ns. tasomallit menettävät merkityksensä metafyyssisinä ennakkoratkaisuina. Esimerkiksi Steffens kirjoittaa: "Inhimillinen kehollinen hahmo on liittynyt välittömästi henkisiin funktioihin, henkinen ja kehollinen olemassaolo ilmenee ykseytenä, joka on erotettavissa vain reflektion kautta".⁴ Myös Feuerbachin melko vähäiset tiedostamista koskevat esitykset ovat paljolti saman suuntaisia (ks. luku B 2.8).

Leimaa antavaa Feuerbachia edeltävälle antropologialle oli ihmistuntemuksen tai -tietouden esittely. Alan teokset sisältävät esityksiä ihmiselämän eri puolilta. Tässä mielessä niitä voidaan sanoa positiiviseksi antropologiaksi. Tuon kaltainen ihmiselämän kokonaisuuden esitys oli kuitenkin mahdoton lähtökohta Feuerbachille ja hänen jälkeiselle kriittiselle antropologialle.

1 Linden 1976, 146.

2 Koch 1967, 52.

3 Heinroth 1831, 8.

4 Steffens 1822, 7.

3.2 'Elämänfilosofia'

Tässä tutkimuksessa käytetään työhypoteesina elämänfilosofian käsitettä pääasiassa siinä merkityksessä, jonka O. F. Bollnow on antanut sille aihetta käsittelevässä teoksessaan. Bollnowin luokitus auttaa sijoittamaan Feuerbachin ja myöhemmän filosofisen antropologian paremmin filosofian historiaan.

Elämänfilosofian juuret ovat saksalaisessa varhaisromantiikassa ja romantiikassa (Bollnow nimeää mm. Jacobin, Goethen, Herderin ja F. Schlegelin), eikä vain filosofiassa, vaan laajemmin määrätynlaisessa henkisessä liikkeessä.¹

Sille on tunnusomaista kriittinen suhde rationaalisen tieteen ideaan, 'kylmään järjen käyttöön'. Se korostaa 'elämää', tunteita, ihmisen irrationaalisuutta akateemista 'koulukäsitystä' vastaan.

Myös Feuerbach korosti voimakkaasti oman filosofiansa epäakateemisuutta, ja hän myös toimi 1830-luvun puolivälistä alkaen yliopistojen ulkopuolella. Feuerbachin käsityksen mukaan filosofia ei voi saavuttaa yhteyttään elämään akateemisena oppialana.²

Elämänfilosofiassa tiedon ymmärretään olevan pragmaattista, elämää, käytäntöä varten, eikä kysymyksellä totuudesta sinänsä ole siinä juuri sijaa. Totuus ja elämä kietoutuvat tiiviisti yhteen: tieto nousee elämästä ja palvelee sitä.³

Toinen sille tunnusomainen piirre, liittyen irrationaalisuuden painotukseen, on 'panteistinen alasävel'. Se on tyypillistä romantikoille, 'romanttiselle luonnonfilosofialle', sekä sen vaikutuksesta 1700-luvun loppupuolen ja 1800-luvun alun filosofiselle antropologialle. 'Elämän tiedoton syvyys', joka sisältää myös uutta luovan energian, on positiivista luontoa. Tällainen käsitys on olennaista mm. Schellingin luonnonfilosofialle ja taiteenfilosofialle.⁴ Myös romantikkojen ajatus nerosta on osa tätä ideaa, jossa 'tiedoton' ja 'tietoinen' käyvät yhteen positiivisella tavalla.⁵

Noiden elämänfilosofian määritelmien jälkeen on selvää, että käsite kattaa monilta osin myös filosofisen antropologian. Sen vuoksi voidaankin jatkossa käyttää 'elämänfilosofisuutta' eräänä filosofisen antropologian tuntomerkinä ja kriteerinä.

Esitän seuraavassa vielä kokoavasti filosofisen antropologian ja elämänfilosofian peruspiirteitä, jotka ovat olleet leimaa antavia myös

1 Bollnow 1958, 5-8.

2 Esim. Zur Beurteilung der Schrift 'Das Wesen des Christentums', 220-21; sama 240.

3 Sama, 61-63.

4 Perustaa tälle ajatukselle loi Kantin kolmas kritiikki. Ks. esim. Kant 1968, 160. Myös Schelling, System des transzendentalen Idealismus, VI luku. F. Schlegel 1969, 79-84.

5 Ks. Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 304. teesi 39.

Feuerbachille ja monille myöhemmille ajatteliijoille:

- a) Metafysiikan kritiikki ja yleinen 'epäakateemisuus'. Vastapainona 'spekulatiivinen empirismi'.
- b) Ajattelun suuntaaminen ja kietoutuminen 'elämään'.
- c) Positiivinen luonto-suhde ja käsitys luonnosta ihmisen perustana.
- d) Teesi ihmisen kokonaisuudesta ja lähinnä kartesiolaisen dualismin kritiikki.

On huomattava, että nämä Feuerbachinkin filosofialle tyypilliset piirteet ovat myös oppositiossa Hegelin filosofiaan, joten ne eivät tule Feuerbachin ajatteluun Hegelin suunnalta.

B FILOSOFIA AISTISUUDEN LÄHTÖ- KOHDASTA

Feuerbachin filosofiassa on kaksi huomattavasti muita merkittävämpää käsitettä, aistisuus (Sinnlichkeit) ja dialogisuus (Minä-Sinä, Minä-Toinen). Ne muodostavat niin kritiikkien kuin myös kritiikeistä kehkeytyvän positiivisen antropologian ytimen. Ne myös kietoutuvat tiiviisti toisiinsa, ne edellyttävät toisiaan niin, että ilman toista jää Feuerbachin filosofian runsaus ymmärtämättä. Kuitenkin hyvin harvoissa Feuerbach-kommenteissa on kiinnitetty huomiota molempiin käsitteisiin saman arvoisina, samalla tasolla ja toisiinsa liittyneinä.¹ Useimpien tutkijoiden kiinnostus on kohdistunut jompaan kumpaan, niiden on ajateltu kuuluvan eri ongelma-alueille. Kuitenkin Feuerbachin filosofian voisi sanoa kulminoituvan käsitteeseen 'aistisesti annettuna oleva Sinä', jonka merkityksen selvittämiseen seuraavat luvut tähtäävät.

1 Filosofian lähtökohtien kritiikki

Feuerbachin käsitteet syntyvät kritiikistä. Niiden merkitystä ei voida ymmärtää ilman tuota taustaa. Aistisuuden käsitteellä on sama kriittinen filosofinen tausta kuin yleensäkin Feuerbachin käsitteillä. Descartes'n filosofia ja saksalainen transsendentaali-filosofia muodostavat kritiikin ytimen.

1 Pääasiassa on kiinnitetty huomiota vain aistisuuden käsitteeseen. Esim. Wartofsky, Rawidowicz ja A. Schmidt eivät ota huomioon juuri lainkaan dialogisuuden käsitettä. Toisin esim. Löwith 1981a ja Löwith 1976; Mader 1968, sekä Reitemeyer 1988.

1.1 Descartes - hengen erottaminen aistisuudesta.

Cogito-teesi filosofian alkuna johtaa Descartes'illa dualismiin, joka ei ole vain tieto-opillinen vaan myös antropologinen ratkaisu. Hengestä, joka Descartes'illa on yhdenmukainen sielun kanssa, erotetaan ei-henkinen, kappaleellinen maailma, johon myös ihmisen ruumis kuuluu.

Meillä on tässä aluksi kolme asioiden luokkaa: cogito - 'aineellinen luonto, jota geometria tutkii' - ja niiden välillä aistien sfääri: värit, äänet, maut, tuoksut ...¹

Descartes'n rationalistisessa filosofiassa evidentti tiedostaminen tapahtuu cogiton ja kappaleellisen luonnon välillä puhtaan ajattelun keinoin. Aineellisista kappaleista ei saada tietoa aistien avulla, vaan 'yksinomaan ymmärryksellä'.²

Aistit eivät siis anna meille oikeaa käsitystä maailmasta sellaisena kuin se on objektiivisesti luontona. Aistit eivät kelpaa *tieteellisen tiedostuksen* perustaksi. Hengen pitää abstrahoitua aisteista tavoittaakseen olemuksen. Aistitieto sisältää alituisen erehdyksen mahdollisuuden. Aisteille oleva maailma ja objektiivinen maailma eroavat toisistaan. Tästä on tunnettuna esimerkkinä Descartes'n kuvaus vahapalasta 2. meditaatiossa, sen aistiominaisuuksista ja olemuksesta; sen aistilaadut muuttuvat esimerkiksi lämpötilan mukaan, mutta 'vaha' pysyy. Epäilyksen metodi on siis alituista abstrahoitumista aistisuudesta, niin minussa itsessäni kuin ulkoisessa maailmassa.

Samoin kuin tiedostus jakautuu henkeen ja sen kohteeseen, ulottuvaiseen luontoon, jakautuu se myös henkeen ja ruumiiseen sen *kohteena*. Tästä Descartes johtaa ajatuksen hengen substantiaalisesta itsenäisyydestä suhteessa ruumiiseen (6. meditaatio). Johtopäätöstä on arvosteltu usein virheelliseksi sillä perusteella, että Descartes samastaa cogiton ja sielun.³

Kuudennessa meditaatiossa, samassa jossa korostetaan sielun itsenäisyyttä ruumiista, tuodaan esiin myös kolmas näkökulma. Tuo näkökulma ei ole rationaalisen tiedon, vaan praktisen elämän näkökulma. Descartes nimittäin tekee teoksensa lopuksi yrityksen tarkastella aistisuutta *antropologisesti*. Hän ei nyt kysy, pettävätkö aistit objektiivisen tiedon hankinnassa, vaan hän tarkastelee aisteja elämän *tarkoituksenmukaisuuden* kannalta, esim. terveyden ja elämää säilyttävän toiminnan kannalta. Ja hän toteaa, ettei Jumala ole pettäjä tässäkään asiassa: aistit ovat meille hyödyllisiä ja tarkoituksenmukaisia toiminnassaan.

1 Descartes 1956, 6. mietiskely.

2 Sama, 2. mietiskely.

3 Esim. Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza, 266.

Luonto opettaa minulle lisäksi näillä kivun, nälän, janon ynnä muilla aistimuksilla, etten sijaitse vain ruumiissani niin kuin perämies aluksessaan, vaan että liityn siihen hyvin kiinteästi ja olen niin siihen kietoutunut ja sekoittunut, että muodostan vain yhden kokonaisuuden sen kanssa. (6. mietiskely)

Tästä näkökulmasta Descartes esittää lähtökohdan käytännölliselle ja pragmaattiselle teorialle. Se on näkökulma, josta antropologian traditio on ihmistä tarkastellut. Descartes'illa on kaksi maailmaa, toiseen käy tie ajattelun, toiseen aistien kautta. Vaikka Descartes ulottaakin henkiruumis-dualismin myös antropologiselle tasolle, niin hänen kysymyksensä on ennen kaikkea kysymys objektiivisen luonnon tiedostamisesta. Antropologinen tarkastelu ei kuulu hänen varsinaisen tutkimuksensa piiriin.

1.2 Transsendentaalinen idealismi

Kantille aistimukset eivät enää päteneet "als verworrene Vorstellungen von Ding an sich", vaan kaikki aisteille annettunaoleva on vain ilmiötä.¹ Aistisuutta (Sinnlichkeit) Kant tarkasteli nimenomaan tiedostuksen osana. Aistisuus on 'ihmismielen kyky', joka tarjoaa syntetisoivalle ymmärrykselle kuvitelmia (Vorstellungen), havaintoja annetusta ilmiömaailman moninaisuudesta. Kuvittelukyky (Einbildungskraft), jonka Kant lukee kuuluvaksi aistisuuteen, toimii välittäjänä aistimusmoninaisuuden ja ymmärryksen välillä.² Aistisuus siis kuuluu mieleen, se on aistimuksia (Empfindungen) ja kuvitelmia.

Kant määrittäi tutkimuksensa tiedostuksen ehdoista transsendentaaliseksi filosofiaksi.

Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendental-Philosophie heißen.³

Kantin tutkimus paljastaa, että tiedostuksen ehdot ovat subjektissa. Transsendentaalinen estetiikka näyttää ajan ja tilan aprioriset lait, kaikella kokemuksellisella on ymmärryksen ykseydeksi järjestävä taustajne. Olennaista on 'apperseption identiteetti', joka apriori syntetisoi aistimuksina annetun moninaisuuden.⁴

Schelling määrittää transsendentaali-filosofian sellaiseksi jossa

1 Kant 1968, 88.

2 Sama, 148 ja 179. Myös kuvittelukyvyille Kant antaa mahdollisuuden synteisiin, mutta kysymys jää ongelmaksi, esim.148.

3 Sama, 63.

4 Sama, esim. 136.

lähdetään "vom Subjektiven, als vom Ersten und Absoluten, und das Objektive aus ihm entstehen zu lassen".¹

Tässä tutkielmassa käytetään jatkossa käsitettä transsendentaali-filosofia seuraavassa yleisessä merkityksessä: se on filosofiaa jossa Minä konstituoii maailmansa, tai kääntäen jossa maailma tematisoidaan subjektiviteetista.

Fichten, Schellingin ja Hegelin filosofiassa subjektiviteetti, Minä ei ole merkityksessä 'kulloinenkin minä', ei 'empiirinen Minä', joka 'on aina ulkoapäin perusteltu'.² Se on 'yleinen Minä', transsendentaalinen Minä, joka kykenee abstrahoitumaan aistisuudesta ja yksilöllisistä määreistään. Tässä suhteessa ne ovat ylittäneet Kantin asettaman lähtökohdan, jossa kysytään 'äärellisen', inhimillisen tiedostuskyvyn ehtoja.³ Myös nuori ja hegeliläisittäin ajatteleva Feuerbach kirjoitti väitöskirjassaan näin: "In dem ich denke, bin ich nicht mehr Individuum; Denken und Allgemeinheit ist dasselbe".⁴ 'Aistinen ihminen' on rajoittunut yksittäisyyksiin, mutta järki on yleisyyttä. Myöhempi Feuerbach sen sijaan oli tässä suhteessa lähempänä Kantia.

1.3 Kysymys filosofian alusta

Filosofian alun ongelma tuli keskeiseksi kysymykseksi jälkihegeliläisessä filosofiassa. Subjektiviteetin käsite menetti varmuuden toimia tiedostuksen lähtökohtana transsendentaalisen idealismin mukaisesti. Jokainen tiedostustapahtuman elementti (subjekti, henki, Minä, objekti, kohde, maailma jne.) tuli kyseenalaiseksi uudesta näkökulmasta.

Tämän saman ongelman edessä oltiin myös vielä 1900-luvulla mm. Diltheyn, Husserlin ja Heideggerin filosofioissa. Diltheyn 'elämänfilosofian' ja varhaisen fenomenologian perusideat olivat yhteisessä rintamassa cogito-lähtökohtaa vastaan.⁵

Kirjoituksessaan *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* Feuerbach arvostelee Hegeliä mm. epäkriittisyydestä, riittämättömästä skeptisyydestä. Hegelin filosofia ei ole edellytyksetöntä, vaikka se itse sellaisen kuvan itsestään antaisikin. Se ei aloita vapaasti, samoin kuin ei Descartes'kaan, huolimatta omasta uskostaan täydelliseen epäilyyn, vaan sillä on traditiosta tulevia rasitteita, joita se ei itse aseta kyseenalaiseksi. Kaikilla filosofioilla on jokin perusta, joitain lähtökohtia, joista niiden on vain tultava kriittisesti tietoisiksi.

Hegeliin pätee tässä Feuerbachin mukaan sama kuin koko uu-

1 Schelling 1975a, 342.

2 Fichte Werke 1., 277.

3 Esim. Heidegger 1991, 24.

4 Über die Vernunft, 18.

5 A.Metzger 1966, 75.

dempaan filosofiaan Descartes'ta Spinozaan: "Der Vorwurf eines unvermittelten Bruches mit der sinnlichen Anschauung, der Vorwurf der unmittelbaren Voraussetzung der Philosophie".¹ "Der Anfang der Cartesianischen Philosophie, die Abstraktion von der Sinnlichkeit, von der Materie, ist der Anfang der neuern spekulativen Philosophie".²

Abstrahoituminen aistisuudesta on välitön seuraus cogito-lähtökohdasta. Elämänfilosofisesti sanottuna: se merkitsee kuilua ajattelun ja elämän välillä, tai 'ajatellun elämän' ja 'todellisen elämän' välille.

Transsendentaali-filosofia liikkuu aina ajattelun sisällä. Kaikki kohteellisuus on sille ajattelun välittämää. Se on "Wissen, dessen Objekt nicht von ihm *unabhängig* ist, also ein *Wissen, das zugleich ein Produzieren seines Objekts ist*".³ Se on teoria, jossa Minästä tullaan Minän konstituimaan maailmaan. Siksi siinä ei koskaan päästä "über diese Identität, also im Grunde auch nie aus dem Kreis des Bewusstseins hinaus".⁴

Myös praktinen filosofia haluttiin luoda saksalaisessa idealismissa transsendentaali-filosofian perustalta. Hegelin teoria praktisesta hengestä objektiivisen hengen luojana on kenties pisimmälle kehitetty esimerkki siitä. Hegelhän teki myös historiallisesta todellisuudesta tietämisen prosessin.

Feuerbachin tavoite oli rikkoa transsendentaali-filosofian idea ja kuitenkin säilyttää siitä jotain merkittävää. Muutoin eivät ole mielekkäitä Feuerbachin alituiset toistot siitä, että 'uusi filosofia' syntyy juuri tuon tradition kritiikistä.⁵ Olisi helppo ajatella, että esimerkiksi englantilainen empirismi tai jonkinlainen materialismi olisi ollut johdonmukainen jatkotie idealismin perustan hajoamisen jälkeen. Kuitenkin Feuerbachin 'empirismi' poikkesi tarjolla olevista malleista. Se voidaan ehkä ymmärtää pikemminkin idealismin 'dialektisena kehitelmänä'. Mutta millaiset ainekset saksalaisesta idealismista läpäisivät Feuerbachin dialektisen suodattimen, sen selvittäminen on eräs tämän tutkimuksen tavoitteita.

'Uuden filosofian' tulee rikkoa ajattelun identiteetin kehä. Se on Feuerbachin mukaan mahdollista vain hylkäämällä cogito-aloitus. Transsendentaali-filosofia pyrki tiedon transsendentaalisten ehtojen selvittämiseen, mutta mihin pyrki Feuerbachin uusi filosofia? Se pyrki myös tiedostuksen ehtojen selvittämiseen, mutta se ei kenties kuitenkaan ollut sen päätavoite.

'Uusi filosofia' pyrki luomaan liiton filosofian ja elämän välille.

1 Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 32.

2 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 257, teesi 10.

3 Schelling 1975a, 369.

4 Schelling 1975b, 641.

5 "Die Neue Philosophie ist die Realisation der Hegelschen, überhaupt bisherigen Philosophie - aber eine Realisation, die zugleich die Negation, und zwar widerspruchslöse Negation derselben ist". Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 277, teesi 20.

Tämä elämänfilosofinen perusajatus tulee esiin kaksitahoisesti: filosofian kohde on elämä ja filosofian tulisi olla mukana vaikuttamassa elämään. 'Uusi filosofia' on "wesentlich die *Philosophie für den Menschen...wesentlich eine praktische*.¹

'Elämä filosofian kohteena' on ajatus, joka oli luonnollisestikin vieras transsendentaali-filosofialle. Elämän käsitettä määritetään myöhemmin tarkemmin, mutta tässä se merkitsee lyhyesti samaa kuin ihmisen todellisuus, ihmisen elämä kaikkienensa siten kuin se on meille kokemuksellisesti annettuna. Transsendentaali-filosofialle 'elämä' on mahdoton kohde siinä määrin kuin se käsitetään ei-ajatteluna, ei-Minän-konstituoiamana. Ja juuri sellaisenahan elämänfilosofia elämän käsitettä korostaa. "Wo die Worte aufhören, da fängt erst das Leben an", kirjoittaa Feuerbach yksipuolisen korostetusti Hegeliä vastaan.²

Luonnollisesti on kyse ylipäätään filosofian olemusta koskevasta kysymyksestä. Mikä on filosofian kohde tieteiden rinnalla? Voiko filosofia suuntautua samoihin kohteisiin, vai pitääkö sillä olla omansa, esim. tieto-opilliset kysymykset? Jne.

'Grundsätzen' 55. pykälä esittää *ihmisen* "zum *alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie*".³ 'Uusi filosofia' on antropologiaa. Mutta ei 'metafyysistä', ei 'spekulatiivista' antropologiaa. Sen metodi on antropologinen reduktio. Filosofian täytyy löytää tie ihmisen 'empiriaan'. Sitä ei saavuteta deduktiivisesti, filosofian 'lopussa', vaan ainoa keino on aloittaa yhdessä sen kanssa.⁴

Der Philosoph muss das im Menschen, was *nicht* philosophiert, was vielmehr *gegen* die Philosophie ist, dem abstrakten Denken opponiert, das also, was bei Hegel nur zur *Anmerkung* herabgesetzt ist, in den *Text* der Philosophie aufnehmen....Die Philosophie hat daher nicht *mit sich*, sondern mit ihrer *Antithese*, mit der *Nichtphilosophie* zu beginnen. Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut *antischolastische* Wesen in uns ist das Prinzip des *Sensualismus*.⁵

Tämä teesi sisältää ainakin kaksi suurta kysymystä. Mikä on 'ei-filosofia ihmisessä', ja eikö kysyä lainkaan maailmaa? Eikö se mikä 'opponoi ajattelua' ole nimenomaan ajattelun kohde ei-ajatteluna? Kuitenkaan useissa nimenomaan filosofian alkua käsittelevissä kohdissa Feuerbach ei korosta tätä puolta.⁶

1 Sama, 322, teesi 66.

2 Sama, 290, teesi 28.

3 Sama, 319, teesi 55.

4 Einige Bemerkungen über den 'Anfang der Philosophie', 131-32.

5 Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, 234. Myös Einige Bemerkungen über den 'Anfang der Philosophie', 131-133.

6 Ks. esim. Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 28; Einige Bemerkungen über den 'Anfang der Philosophie'; sama, 131-140; Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, 234.

Yllä esitetyssä lainauksessa ei 'filosofian antiteesillä' tarkoiteta mitään 'ulkoista' tai 'tajunnasta riippumatonta' todellisuutta, esimerkiksi materiaa tai luontoa.¹ Tuo 'abstraktin ajattelun' antiteesi on tässä jotain '*im Menschen*'. Feuerbach nimittää sen sensualismin periaatteeksi.

Sensualismi ei ole tässä Feuerbachin lauseessa tavallisessa filosofianhistoriallisessa merkityksessä.² Feuerbach antaa uusia merkityksiä traditionaalisille käsitteille. Tässä käytetyn käsitteen 'sensualismi' merkitys avautuu vasta Feuerbachin aistisuuden käsitteen kautta.

Sensualismi on 'olemus meissä', meissä ihmisissä. Se on jotain, joka ei ole ominaista vain 'tiedostavalle subjektille' vaan meille kaikille. Se ei siis ole siinä mielessä ensisijaisesti tiedostamista koskeva käsite. Keskeisin aistisuutta määrittävä lause kuuluu: aistisuus on antropologinen käsite.³ Käsiteltävässä lainauksessa sensualismin käsite toimii juuri kriittisessä merkityksessä idealismin tieto-opillista lähtökohtaa vastaan.

Aistisuus ei ole Feuerbachin filosofiassa ihmismielen *teoreettinen* kyky, niin kuin esimerkiksi Kant sitä tarkasteli teoksessaan *Kritik der reinen Vernunft*.⁴ Feuerbachille se on ensisijaisesti ihmiselämän peruselementti, ja teoreettinen tiedostaminen on vain sen eräs erikoinen muoto.⁵ Tähän pätee Feuerbachin yleinen teesi siitä, että hänen filosofiansa on käännettyä Hegeliä: kun Hegelillä aistisuus on hengen, järjen attribuutti, niin Feuerbachilla on päin vastoin henki aistisuuden määre.⁶

Feuerbach ei toki luonut mitään uutta sanoessaan, että aistisuus on ensisijaisesti ihmisille praktista. Olennaista on sen sijaan se, että hän halusi tuoda tuon praktisen teoreettisen sisälle. Idealismissa aistisuuden merkitys tiedostuksessa ei luonnollisestikaan korostu, se on alisteinen, mahdollisesti välttämätön elementti hengen välineenä suuntautua maailmaan.

Hegelillä aistisuus on negaatio, joka tulee ylittää.⁷ Feuerbach tekee siitä *positiivisen* määreen. Palataksemme filosofian alkua koskevaan lainaukseen: me tarvitsemme välttämättä tuon ihmisessä olevan sensualistisen olemuksen voidaksemme tiedostaa maailmaa. Se ei ole välttämätön paha, jonka petoksia yritämme ehkäistä ja paljastaa, vaan ilman sitä ei ole tiedostustakaan, *ilman sitä ei ole ajatteluakaan*.

Feuerbachin mukaan 'puhdas ajattelu' ei voi tavoittaa todellisu-

1 Ks. Mehtonen 1987, 52.

2 Ks. sama, 52; Rawidowicz 1964, 144.

3 Ks. Schmidt 1977, 110.

4 Kantin 'Antropologiassa' sitä tarkastellaan ensiksi laajasti tiedostuskykynä, mutta myös arvostelukykyyn osana kuten 'kolmannessa kritiikissä'.

5 Wartofsky 1977, 364-65.

6 Zur Beurteilung der Schrift 'Das Wesen des Christentums', 210.

7 Esimerkkinä praktisesta filosofiasta voidaan ottaa Hegelin hengenfilosofian ajatus hengen kohoamisesta 'taistellen' yli ruumiillisuuden ja aistimusten alistamalla ne työkaluikseen, Hegel 1970, esim 190-91. Ks. luku Plessner ja 'eksentrinen positio'.

den 'ei-ajattelullisia' elementtejä. Tämä on myös kannanotto todellisuuden luonteesta. Vuodesta 1839 lähtien Feuerbach vahvisti jatkuvasti käsitystään ajattelusta eroavasta olemisesta, toisin sanoen identiteettifilosofian kritiikkiä. "Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken".¹ Individuaalinen moninaisuus, aisteille oleva todellisuus ei ole olemukseltaan ajattelua, tai paremminkin ei *vain* ajattelua. Tämän taustana toimii teesi, että olemisen ja ihmisen geneettisenä perustana on luonto,² ei siis järki tai Jumala, ei siis ('yleinen' tai persoonakohtainen) maailmansa konstituoiva subjektiviteetti.

Näin olemme päässeet sisään aistisuuden käsitteen yleisiin puitteisiin. Sen kaikki eri puolet ovat kulminoituneet edellä traditiokriittisessä filosofian alun ongelmassa. Edeltävästä nousevat esiin seuraavat aistisuutta koskevat kysymykset:

1. Mikä on antropologisen aistisuuden käsitteen merkitys?
2. Tiedostuksen kannalta kysymys suuntautuu kahtaalle: mikä on Feuerbachin filosofiassa tiedostuksen subjektiviteetti, ja toisaalta miten määrittyy maailma, tiedostuksen kohde? Molemmat puolet esimäärittyvät jo edellä sanotun perusteella antropologian teoriassa, jonka *osana* Feuerbach käsittelee teoreettista tiedostusta.

2 Aistisuuden antropologiaa

2.1 'Henkisen ja materiaalisen ykseys'

Sinnlichkeit ist bei mir nichts anderes als die wahre, nicht gedachte und gemachte, sondern existierende Einheit des Materiellen und Geistigen, ist daher bei mir ebensoviel wie Wirklichkeit.³

Aistisuus 'henkisen ja materiaalisen ykseytenä' eli 'suunnilleen samana kuin todellisuus' ylittää traditionaalisesti tiedostuksen kannalta tarkastellun käsitteen 'Sinnlichkeit'. Feuerbach on laajentanut käsitettä huomattavasti, siinä määrin että siihen mahtuu koko todellisuus, myös 'henki'. Kantiin nähden voidaan sanoa, että aistisuus ei jää Feuerbachilla sen hierarkian alimmaksi portaaksi, jossa ymmärrys ja järki ovat ylinnä. Edeltävässä lainauksessa käytetty ilmaisu 'ei ajateltuna eikä tehtynä eksistoiva' viittaa siihen seikkaan, että aistisuus on perustavasti

1 Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, 239.

2 Esim. sama, 239.

3 Vorlesungen über das Wesen der Religion, 19.

elämään kuuluvaa, siis ei ensisijaisesti ajattelun osana tai sen kohteena olevaa. 'Tehty' saattaa viitata tässä trassendentaali-filosofian konstituu-tio-ajatteluun: aistisuutta ei voida johtaa hengestä, samoin kuin ei maailmaa Jumalasta. Henkikin on Feuerbachilla vain "Geist der Sinne".¹

Alun lainaus liittyy tekstissä Hegelin uskonnonfilosofian kritiikkiin: Hegelille uskonto oli eräänlainen ajattelun muoto, kun taas Feuerbach näkee uskonnossa olemuksellisena ei-ajattelullisen elementin², joka sisältyy aistisuuteen.

Lähtökohtaerona mm. Hegeliin korostaa Feuerbach usein erästä peruslauseistaan:

"Die Welt ist uns nicht gegeben durch das Denken... sie ist uns gegeben durch das Leben, durch die Anschauung, durch die Sinne".³ Nähdäkseni tässä on kyseessä sama 'vanhan filosofian' kritiikki kuin myöhemmin Diltheyllä ja fenomenologisessa traditiossa silloin, kun korostetaan 'alkuperäistä kokemusta' ajattelun lähtökohtana (ks. luku D. 1.1).

Aistisuuden käsitettä valaisee hyvin Feuerbachin teoria luonnonuskonnoista. Uskonto on eräs elämän, aistisuuden, havainnon muoto. Se on myös eräs tapa, jolla maailma on 'meille annettuna'. Ihmisen uskonnollisen maailma-suhteen kuvauksen kautta Feuerbach ymmärsi kuvaavansa jotain hyvin olemuksellista ihmisestä yleensä. Tuossa kuvauksessa voimme myös nähdä hänen yrityksensä 'kääntää Hegeliä' antropologian kielelle.

Luonnonuskonnot ilmaisevat antropologisen reduktion kautta katsottuna erästä ihmisen luonto-suhteen historiallista muotoa. Muita sellaisia ovat esimerkiksi tiede ja taide. Antropologisen reduktion perustalla niiden olemus ei löydy vain kohteesta, vaan ihmisen suhteesta kohteeseen. Tässä tapauksessahan kohde on kaikissa suhtautumistavoissa sama luonto.

Luonnonuskonto kertoo, meille ei-luonnonuskonnollisille, erästä inhimillisestä asenteesta luontoon. Ihminen havaitsee siinä, ei luontoa kuten se on luonnontieteelle, vaan juuri tuon uskonnollisen suhteensa.⁴ Luonto on tällöin persoonallinen, tunteva, tahtova, elävä jne. voima. Tätä sanotaan myös antropomorfismiksi.

Kuinka tämä ajatus eroaa 'vanhasta filosofiasta'? Eikö tämä kaikki tapahdu *tietoisuuden sisällä*? Teoksessaan *Das Wesen des Christentums* Feuerbach esitti ydinajatuksenaan, että ihmisen tietoisuus objekteista on aina tietoisuutta ihmisestä itsestään (ks. A. 2.1.). Sama ajatus toistuu myös v. 1846 tutkimuksessa luonnonuskonnoista, joten se ei kuulu Feuerbachin 'siirtymäkauden' idealistisiin jäänteisiin. Feuerbachia arvosteltiin tuon väitteen 'subjektivistisuudesta', siitä että koko maailma

1 Sama, 100.

2 Sama, 19.

3 *Das Wesen der Religion*, 104.

4 Sama, 105; *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, 237, 241.

on hänellä vain ihmisen todellisuutta. Ja Feuerbach vastasi v. 1842, että kun väitämme jokaisen ihmisen kohteen kuvastavan häntä itseään, niin siitä ei suinkaan seuraa loogisesti tuon kohteen itsensä ei-reaalisuus.

Dass sich aber der Mensch selbst für den toten Stein interessieren, ja begeistern kann, dies drückt eine wesentliche Bestimmung der menschlichen Natur aus, so dass der Mensch sich selbst und zwar hier als ein mineralogisches Wesen erkennt, indem er die Steine erkennt. Aber folgt hieraus, dass die Mineralogie nur eine illusorische Vorstellung des Menschen ist?¹

Tämä kertoo ensinnäkin antropologisen reduktion periaatteesta: ihmisen suhteista kohteisiinsa etsitään filosofisessa antropologiassa ihmistä itseään. Näkökulma on tällöin fenomenologinen. Kysymys 'mineraalista itsestään' ei kuulu sen piiriin, vaan se saavutetaan toisenlaisen tiedostusperiaatteen kautta. Väite että ihmisen maailma on antropomorfinen, ei ole ontologinen kannanotto kysymykseen maailmankaikkeudesta itsestään.

Luonnonuskonnossa Feuerbach pitää olennaisena elementtinä 'riippuvuuden tunnetta' (Abhängigkeitsgefühl). Se on fenomenaalisen tason käsite ilmaisemaan ihmisen luontositeisyyttä. Feuerbach tarkastelee useimpia uskonnollisen 'pään ja sydämen' sisältöjä tuon käsitteen alakäsitteinä: rakkaus, pelko, toiveet, tarpeet, onnellisuus, onnettomuus, hyödyllinen, haitallinen jne.² Lisäksi mukaan tulevat 'vietti'-käsitteet kuten esimerkiksi onnellisuusvietti ja seksuaalivietti.

Maailma-suhde riippuvuuden tunteen kannalta on pelkistettävissä lauseeseen: riippuvuuden tunne on "zum Bewusstsein oder Gefühl gekommene Bedürfniss eines Gegenstandes".³ 'Herran ja reingin dialektiikka' on tässä sellainen, että riippuvuus kohteesta on riippuvuutta minusta itsestäni: mitä voimakkaampi tarve, intressi, toive, sitä suurempi riippuvuus.⁴ Riippuvuuden tunne voidaan siten ilmaista myös kietoutumisena merkityksiin.

Aistinen materiaalisen ja henkisen ykseytenä tarkoittaa siis tässä esimerkkitapauksessa uskonnollisen mielen, mielikuvituksen, kuvitelman, havainnon perusluonnetta: niitä ei voida redusoida henkeen *tai* materiaaliseen. Aistisuus ei ole passiivista aistimusten vastaanottamista ulkomaailmasta. Se on intentionaalista⁵: esimerkiksi 'herran ja reingin dialektiikka' luonnonuskonnossa kertoo meille - ei fyysisen luonnon uskovaissa aiheuttamista aistimuksista vaan - ihmisen suhtautumises-

1 Beleuchtung, 164.

2 Esim. Vorlesungen über das Wesen der Religion, 42.

3 Vorlesungen über das Wesen der Religion, 93.

4 Sama, 92-93.

5 Wartofsky 1977, 429. Intentionaalisuudella tarkoitetaan tässä laajasti merkityshakuista suuntautumista kohteisiin.

ta luontoon tuossa uskonnossa. Tarpeet, toiveet, pyrkimys onnellisuuden ja muut Feuerbachin mielestä olemukselliset uskonnon lähtökohdat ovat kaikki maailmaan suuntautuvan ihmisen aktiivisia merkitysten asettamuksia.

Aistisuus 'materiaalisen ja henkisen ykseytenä' tulee hyvin lähelle sitä estetiikan teoriaa, jota kehittivät erityisesti Kant, Schiller ja Schelling. Kant esitti teoksessaan *Kritik der Urteilskraft* ajatuksen esteettisistä 'makuarvostelmista' sellaisina, joissa ymmärrys ja käsite eivät ole konstituivina, mutta jotka kuitenkin ovat ihmisille yleispäteviä apriori. Schiller etsi kirjeissään esteettisestä kasvatuksesta ihmisen kokonaisuuden kehittämistä aistisen ja henkisen ykseytenä (kuten 'se oli kreikkalaisilla'). Aistisuutta ei pidä hänen mukaansa alistaa järjelle, kuten ei päinvastoinkaan - Schiller etsi harmoniaa. Esteettisessä kasvatuksessa voidaan tuo harmonia pyrkiä saavuttamaan, sillä kauneudessa yhdistyvät luonto ja henki, luonto ja järki. Esteettinen on jalostumista ylös luonnon ra'asta tilasta, kuitenkin siten että 'luonto' ei alistu siinä järjelle.¹

Schellingin taiteenfilosofiassa oli samanlaisia sisältöjä ja pyrkimyksiä. Sen mukaan vain taiteessa saa ilmaisunsa 'alkuharmonia' luonnon ja hengen välillä, Minään sisältyvän tiedottoman ja tietoisien puolen välillä. Tietoinen ja tiedoton (eli luonto meissä), toimivat taiteen alueella yhdessä ja samassa havainnossa (*Anschauung*).² Näin esteettinen havainto poikkeaa transsendentaalisen idealismin tietoisien Minän havainnosta, joka konstituoivat maailman. Taide ja esteettinen havainto sisältävät henkisen aspektin, mutta luonto tuo siihen oman 'ei-käsitteellisen' elementtinsä, havainnosta tulee välitön.

Ursula Reitemeyer esittääkin kysymyksen, onko sattumaa että kaikista Feuerbachin tutkimuksista puuttuu nimenomaan estetiikkaa koskevat kirjoitukset, vaikka kaikki muut klassisen idealismin alueet ovat varsin hyvin esillä? Hänen mukaansa koko Feuerbachin teoria aistisuudesta voidaan ymmärtää idealismin estetiikan kehittelynä.³

2.2 'Ei fysiologia eikä psykologia'

Feuerbachin kirjoitus *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* vuodelta 1846 tuo esiin olennaisia lisäyksiä aistisuuden antropologiaan.

Sen alussa tuodaan esiin kaksi tradition asettamaa tiedostusasennetta: kartesiolainen psykologia ja fysiologia, subjektiivinen ja objektiivinen näkökulma ihmiseen. Omassa sisäisessä havainnossani olen ei-materiaalinen subjekti, vain toisille voin olla fysiologinen objekti. Esi-

1 Schiller 1956, esim. 623.

2 Schelling 1975a, 611-13.

3 Reitemeyer 1988, 44.

merkiksi minun aivoni, joilla tätä tässä ajattelen, eivät voi koskaan tulla minulle itselleni kohteeksi. Kartesiolaisessa cogitaatiossa erottaudun itsestäni fysiologisena objektina, eli ruumiina, olen vain kuvitelmia, aistimuksia, ajatuksia jne. Muu on objekteja.

Nämä kaksi *tiedostustapaa* eivät Feuerbachin mielestä kuitenkaan oikeuta meitä erottamaan niitä kahdeksi eri *kohteeksi*: ei-materiaaliseksi sieluksi ja materiaaliseksi ruumiiksi. Hänen mukaansa tästä on osoitukseksi se, että *tosiasiassa* minä ajattelen aivoillani, vaikka sen kokeminen on mahdotonta psykologian näkökulmasta.¹

Feuerbachin tavoitteena ei ollut osoittaa toista tiedostusasennetta toista paremmaksi. Hän ei esimerkiksi kritisoi kartesiolaista psykologiaa voidakseen osoittaa fysiologian oikeutuksen. Hän etsi tiedon tietä ohi kummankin näkökulman niiden kritiikin kautta.

Ensiksi kritiikki kohdistuu fysiologiaan, ennen kaikkea aistisuuden fysiologiseen käsitteeseen. Hän tekee selvän eron aistielimiin ja hermostoon fysiologian kohteina ja aistimiseen 'elämän aktina'. Ero on siinä, Feuerbachin kieltä käyttäkseni, että fysiologiassa näemme silmän, joka näkee. Näkeminen fysiologian kohteena (aistiärsykkeet, hermoradat, silmän rakenne, aivot...) ei ole meidän näkemisemme (me olemme tuo silmä, elämme näkemisenä). Fysiologia ei koskaan tavoita aistimusta sen varsinaisessa inhimillisessä merkityksessä.² Mahdollisesti Feuerbach hyväksyisi myös ajatuksensa idealismin kaudeltaan, että myöskään ajattelu tässä mielessä ei ole mitään fysiologialle, vain filosofialle.³ Fysiologian kohteena olen täydellisesti *objekti*, pelkistettynä se on ihmisen ruumis merkityksessä 'vainaja'.⁴

Kuitenkin ihmisenä olemiseeni kuuluu olennaisesti se, että olen subjekti. Onko subjektina oleminen samaa kuin edellä mainitun kartesiolaisen psykologian Minä? Tähän Feuerbach vastaa kieltävästi: sekin on vain abstraktio, tulkinta. Tässä Feuerbach nähdäkseni yhtyy mm. Kantin ajatukseen, ettemme voi välittömästi tiedostaa omaa 'sieluamme', vain sen ilmiöitä.⁵ Psykologia tuossa muodossa ei siis anna meille kuvaa ihmisestä, kuten ei fysiologiakaan. Ne ovat rajoittuneita abstraktioita kokonaisuudesta.

Wahrheit ist weder der Materialismus noch der Idealismus, weder die Physiologie noch die Psychologie; Wahrheit ist nur die Anthropologie, Wahrheit nur der Standpunkt der Sinnlichkeit, der Anschauung, denn nur dieser Standpunkt gibt mir Totalität und Individualität.⁶

1 Wider den Dualismus von Leib und Seele, 166-67.

2 Sama, 178-179.

3 Zur Kritik des Empirismus, 160.

4 Wider den Dualismus von Leib und Seele, 175, 178.

5 Sama 172-73; Ks. Kant 1968, 93; 1964, 431.

6 Wider den Dualismus von Leib und Seele, 179. Feuerbach oli toistanut saman ajatuksen edellisenä vuonna seuraavassa muodossa: "F., 'Einzigere!' ist

Tämä tekstin kohta kertoo kenties selvimmin Feuerbachin yrityksestä löytää uusi tie ihmisen filosofiaan. Tässä tuota tietä kuvataan käsitteillä aistisuus ja havainto. Aiemmin esitin lainauksen, jossa Feuerbach määritteli aistisuuden materiaalsen ja henkisen ykseytenä. Myös tässä on kyse samasta asiasta hieman toisesta näkökulmasta. Henkinen ja materiaalsen, psykologinen ja fysiologinen, idealismi ja materialismi ovat 'vanhan filosofian' kieltä, käsitteitä, jotka perustuvat tai johtavat tietynlaiseen filosofia- ja ihmiskäsitykseen. Feuerbach käyttää tässä siis traditionsa kieltä. Me tiedämme, että hänen suhteensa siihen oli kriittinen, että hän tahtoi tehdä noille käsitteille 'antropologisen reduktion'.¹

Edeltävän lainauksen tulkinta on vaikea juuri tuosta syystä. Tiedämme, että Feuerbachin tarkoitus ei ollut tehdä *synteesiä* dualistisista käsitteistä. Hänen filosofiansa ei yrittänyt olla 'idealista materialismia' tai 'fysiologista psykologiaa'. 'Dialektinen' ylimeno ei ollut tämän suuntainen. Feuerbach kyllä 'säilytti' jotain filosofian historiasta, mutta ei sen 'äärimmäisyyksiä' eikä niiden synteesejä.²

Mitä voisi olla 'aistisuuden lähtökohta' tuossa lainauksessa? Se on jotain mikä antaa meille 'totaliteetin ja yksilöllisyyden' toisin kuin vastakkaiset abstraktiot. Feuerbach vastaa siihen näin: elämä.

Die Trennung des Menschen in Leib und Seele, in ein sinnliches und ein nicht sinnliches Wesen, ist nur eine theoretische; in der Praxis, im Leben verneinen wir sie.³

Kyse on teoreettisesti tehdyn sielun ja ruumiin erottelun, sekä niitä vastaavien tieteiden negaatiosta. Tuon negaation tulos on elämä, praxis, ja niiden olemus on aistisuus. Tässä kuljetaan, kielikuvaa käyttäkseni, teoreettisesti pitkälle jalostetusta kohti alkuperäistä. Feuerbach ei toki halua kieltää fysiologian ja psykologian olemassaoloa ja pätevyyttä. Ne eivät vain anna perusteita 'uudelle filosofialle' eivätkä johda ihmisen kokonaisuuteen.

weder Idealist noch Materialist. Dem F. sind Gott, Geist, Seele, Ich blosse Abstraktionen, aber ebensogut sind ihm der Leib, die Materie, der Körper blosse Abstraktionen. Wahrheit, Wesen, Wirklichkeit ist ihm nur die Sinnlichkeit. Du hast ja nur gesehen und gefühlt dieses Wasser, dieses Feuer, diese Sterne, diese Steine, diese Bäume, diese Tiere, diese Menschen: immer und immer nur ganz bestimmte, sinnliche, individuelle Dinge und Wesen, aber nimmer weder Leiber noch Seelen, weder Geister noch Körper." Über das 'Wesen des Christentums', 80.

1 "Filosofian klassisia termejä hän ei käytä tradition sisäisesti vaan juuri traditioon nähden kriittisesti, vieraannuttavasti ja ironisestikin... 'tähänastisen filosofian kritiikin' rinnalla hänellä ei ole 'uuden filosofian' esitystä. Näin hänellä ei ole myöskään positiivisia spesifisesti 'uuden filosofian' termejä." Mehtonen 1987, 49; Wartofsky 1977, 200.

2 Über das 'Wesen des Christentums', 80.

3 Wider den Dualismus von Leib und Seele, 184.

2.3 Elämänilmaisut

Ihmisen suhde maailmaan on vastaanottava ja tuottava. Eikä vain teoreettisena suhteena¹, vaan ennen kaikkea praktisena suhteena eli elämänä.

"Das Wesen des Lebens ist die Lebensäusserung".² Ihmisen elämän olemus on siinä, että hän ilmaisee jatkuvasti itseään, aktiivisesti tai passiivisesti, tietoisesti tai tiedottomasti. Se on kulloisenkin yksilön tapa olla esillä maailmassa, olla toisten ihmisten havaittavissa. Tämän saman elämänfilosofisen ajatuksen esittää myöhemmin myös Dilthey paljolti samassa tarkoituksessa. Jälleen olemme tekemisissä 'parannellun' Hegelin kanssa. Hegelin hengenfilosofian perusidea on hengen kehitys siten, että se asettaa itsensä ulkoisuudessa. Hegelillä tuo asettaminen on 'Entäusserung', jolla on negatiivinen merkitys, joka on vieraantumista, kahdentumista.³

Feuerbachin teoriassa elämänilmaisuu ei ole negatio, vaan päin vastoin, vasta tuossa aisteille olevassa muodossaan 'sisäinen' on tullut 'todelliseksi'. Ja vain aisteille oleva on todellista, täydellistynyttä ja sikäli myös totta: "Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, ein wirkliches Wesen."⁴

On myös korostettava suhteessa Hegeliin, että Feuerbachilla subjekti ei ole henki. Mahdollisesti edellisen lainauksen käsitevalinnat viittaavat Hegelin tapaan käsittää vain henkinen 'todellisena' ja 'tote-na'.⁵

'Elämä' määrittyy Feuerbachilla 'subjektiivisena', elävälle olevana, eläjän elämänä. "Denn das Leben ist wesentlich nur sich auf sich selbst beziehend, nur subjektiv, also ist es ein Widerspruch mit ihm, dass es Objekt für anderes sei."⁶

Myös Dilthey käyttää omassa filosofiassaan elämän käsitettä tuossa merkityksessä: se on ihmisten 'erlebte Leben', eikä siis merkityksessä 'orgaaninen', joskin myös Diltheyllä ihmisen elämä kuuluu 'syvempään' luonnon elämään.⁷ Näin elämää tarkastellaan tässä 'sisältä' päin, ei luonnontieteen, mutta ei myöskään kartesiolaisen psykologian kohteena.

Tässä tarvitaan 'subjektia' kuvaamaan jokin muu käsite kuin

1 Ks. Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, 235.

2 Wider den Dualismus von Leib und Seele, 179.

3 Esim. Hegel 1970, 26-27.

4 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 288, teesi 32; Wider den Dualismus von Leib und Seele, 183.

5 Esim. Hegel 1969, 28.

Wider den Dualismus von Leib und Seele, 178. "Der Frosch ist nur für sich ein lebendiges, empfindendes, vorstellendes Wesen, *Subjekt*; aber für mich ist er... nur *Objekt*". Sama, 167.

7 Dilthey 1927b, 228-29. Bollnow 1958, 12 ja 38.

henki. Elämänilmaisun voidaan ymmärtää kattavan kaikki yksilön ilmenemistavat, esimerkkinä Feuerbach mainitsee kävelytyylin. 'Ihminen' ja 'elämä' ilmaisevat käsitteinä juuri tuota kokonaisvaltaisuutta, ihmisen kokonaisuutta suhteessa 'vanhan filosofian' traditioon. Dilthey käyttääkin käsitettä elämä subjektin merkityksessä esim.: "Leben erfasst hier Leben".¹

Luonnonuskonnoissa ihminen on suhteessa luontoon, josta Feuerbach sanoo, että se on ainoa, mihin pätee erottelu 'Ding an sich' ja 'für uns'.² Toisin on laita ihmisen suhteessa inhimillisiin elämänilmaisuihin, joista muodostuu olennainen osa sosiaalista, kulttuurillista, kommunikatiivista elämäämme.

Den Sinnen sind nicht nur 'äusserliche' Dinge Gegenstand. Der Mensch wird sich selbst nur durch den Sinn gegeben... Nicht nur Äusserliches also - auch Innerliches, nicht nur Fleisch - auch Geist, nicht nur das Ding - auch das Ich ist Gegenstand der Sinne.³

Feuerbach tarkastelee tätä sfääriä useimmiten käsitteen Sinä alaisuudessa. Tässä yhteydessä kiinnitän huomion vain aistisuuden käsitteeseen. Toinen ihminen on ainoa 'objektien' joukossa, joka on itse 'subjekti-objekti', kuten Feuerbach sanoo.⁴ Feuerbach ei halua tarkastella elämänilmaisuja käsitteellä 'objektiivinen henki', kuten Dilthey Hegeliä korjaillen. Hän haluaa korostetusti kiinnittää ilmaisut 'subjektiivisiin henkiin': ero subjektiivisen ja objektiivisen hengen välillä on hänen mukaansa sama kuin kirjoittavan Schillerin ja painetun Schillerin välillä.⁵ Korostuksella on mahdollisesti tarkoitus välttää 'teologisia mystifikaatioita', joita 'objektiivisen hengen' luonteeseen Hegelillä liittyy.

Suuri ja kenties olennaisin osa todellisuuttamme on inhimillisiä elämänilmauksia. Ihmisen suhde tällaiseen kohteeseen on hieman toisenlainen kuin luontoon. Kohdekin on nyt 'subjekti-objekti', 'materiaalisen ja henkisen ykseys'. Aistisuus on siis kahdessa suhteessa materiaalisen ja henkisen ykseyttä: havaittajassa, kuten näimme suhteessa luontoon, sekä 'aistisessa kohteessa' silloin kun se on inhimillinen elämänilmaisuus. 'Aistinen' (ihminen) merkitsee siis kaksinäkökulmaisesti sekä aistivaa että aistittavissa olevaa.

Idealismin tradition mukaisesti myös Feuerbachille praktinen on liikettä 'ideaalisesta reaaliseseen'⁶, toisin kuin teoreettinen. Kuitenkin on syytä jälleen korostaa Feuerbachin laajennettua subjektin käsitettä: se ei

1 Sama, 136.

2 Das Wesen der Religion, 135.

3 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 306, teesi 42.

4 Über 'Das Wesen der Religion', 238.

5 Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae, 224; Wider den Dualismus von Leib und Seele, 171.

6 Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, 231.

ole henki. Mutta: se on *myös* 'henkistä'. Transsendentaali-filosofian näkökulmasta 'ääretön' on ensin, ja se realisoituu, myös teoreettisessa aktissa, materiaalisessa, 'äärellisessä'. Feuerbachin mukaan meidän tulee tiedostaa 'ääretön' 'äärellisen' määreenä. Filosofian alku on äärellinen.¹

Elämänilmaisuu ihmisen praktisena itsensä toteuttamisena ('itsensä' ei merkitse tässä autonomista, 'ulkoisuudesta riippumatonta' monadia) sisältää myös koko Feuerbachin historiallis-yhteiskuntapoliittisen suuntautumisen, vaikka tämä näkökulma on usein kommentaareissa unohdettu. Käsite elämänilmaisuu on kuitenkin laajempimerkityksinen kuin 'yhteiskunnallinen praxis' - se viittaa keholliseen yksilöön sen kaikissa elämään kuuluvissa muodoissa.

2.4 Minä ja kohde

Ich stimme dem Idealismus darin bei, dass man vom Subjekt, vom Ich ausgehen müsse, da ja ganz offenbar das Wesen der Welt, die und *wie* sie für mich ist, nur von meinem eigenen Wesen, meiner eigenen Fassungskraft und Beschaffenheit überhaupt abhängt, die Welt also, *wie* sie mir Gegenstand, unbeschadet ihrer Selbständigkeit, nur mein vergegenständliches Selbst ist. Aber ich behaupte, dass das Ich, wovon der Idealist ausgeht...nur ein gedachtes, nicht das wirkliche Ich ist.²

Myös Feuerbach pitää kiinni Minän ja sen kohteen liitosta. Kohde on aina myös 'kohteellistettu Minä'. Tässä on teoreettinen perusta Feuerbachin fenomenologialle. Tässä suhteessa hän ei kuulu traditioon, josta hän itse sanoo näin: "Käme es nur auf die Eindrücke des Objekts an, wie der geistlose Materialismus und Empirismus meinen, so könnten ja müssten auch schon die Tiere Physiker sein".³

Mutta Feuerbachille ei kuitenkaan riitä idealismin lähtökohta kahdesta syystä: Se Minä, josta idealismi lähtee ja se mistä Feuerbach lähtee, ovat erilaisia - ja erilainen on myös se kohde, johon idealistinen Minä päättyy.

Cogito-aloituksesta johtuu sekä subjektin että objektin käsitteiden virheellisyys. Idealismin Minä on 'vain ajateltu, ei todellinen'. Tällä Feuerbach viittaa juuri siihen, että idealismin alku on väärä: filosofian tulee aloittaa 'yhdessä empirian kanssa'.

Idealismi on asettanut kysymyksen todellisuudesta vain teoreettisista lähtökohdista, "während doch die Welt ursprünglich, zuerst, nur weil sie ein Objekt des Wollens, des Sein- und Haben-Wollens, Objekt

1 Sama, 229.

2 Über Spiritualismus und Materialismus, 394. Myös Einige Bemerkungen über den 'Anfang der Philosophie', 135.

3 Sama, 135.

des Verstandes ist".¹ Tämä sama lähtökohta-teesi tulee esiin myöhemmin Diltheyn kirjoituksessa, joka koskee 'uskoa ulkomaailman realiteettiin'. Kysymys ulkomaailmasta ei selviä ajattelun lähtökohdasta, vaan elämästä, eli siitä mikä on 'elävässä kokemuksessa annettuna'. Ja Dilthey korostaa, että tuo kokemus on nimenomaan ensisijaisesti 'tahdon kokemuksesta'.²

Feuerbach käyttää esimerkkinä Hegelin 'Fenomenologian' alun lukua 'Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen'. Hegelin tavoitteena on siinä osoittaa, että aluksi välittömältä näyttävä 'tämä tässä nyt' osoittautuu tarkemmin ajateltuna välitetyksi: 'tästä' tulee kielellisesti välitetty 'yleinen', ja "das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewissheit"³. Olemuksellista on Hegelin mukaan se, että tämä puu ja tuo puu ovat puita, samoin 'vaha' oli Descartes'lla erilaisten vahan muotojen olemus.

Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, *sagen* wollten, und sie *wollten sagen*, so ist dies unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewusstsein, dem an sich Allgemein angehört, *unerreichbar* ist.⁴

Feuerbachin kritiikki alkaa usein juuri filosofian aloituksesta. Hegel aloittaa *jo ajatellusta kohteesta*. Hän korostaa eroa olla ajattelun kohde ja olla 'todellisuuden' kohde: käytännössä tämä vaimo tässä on nimenomaisesti minun vaimoni, vaikka kuuluukin kielessä yleiskäsitteeseen vaimo. "Die Frage vom Sein ist eben eine praktische Frage, eine Frage, bei dem unser Sein beteiligt ist, eine Frage auf Tod und Leben".⁵

Kohdetta ei voi häivyttää tai palauttaa Minään, ajattelun yleisyyteen. Lähtökohdaksi pitää ottaa elävä ihmisen ja kohteen suhde, ja siinä me koemme 'ulkoisia' realiteetteja, jotka eivät ole tietoisuutemme luomuksia. Tärkeimpinä kohteista Feuerbach pitää toisia ihmisiä.

Aloitin luvun Feuerbachin lainauksella, jossa hän pitää idealismin tavoin oikeana Minän näkökulman ensisijaisuutta. Nyt kuitenkin voidaan tehdä selvemmäksi ero idealismin lähtökohtaan: Kun aloitetaan transsendentaalisesta Minästä joudutaan idealismin subjekti-objekti-malliin. Sen sijaan "wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht, und das selbst einem andern Ich gegenüber Du, Objekt ist".⁶ On aloitettava sellaisesta Minästä, joka on *jo* heti alussa sidoksissa kohteeseen, jolla on *jo* kohde ja joka on itse kohde (jälkimmäisestä puo-

1 Über Spiritualismus und Materialismus, 396-97.

2 Dilthey 1990, 97, 133.

3 Hegel 1969, 85.

4 Sama, 91-92.

5 Tämä kritiikki on esitetty teoksessa Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 28. peruslauseessa.

6 Über Spiritualismus und Materialismus, 394.

lesta tarkemmin luvussa C).

Hyvin lähelle tätä perusasettamusta tulee myös Heidegger ajatuksellaan 'jo maailma-olemisesta'. 'Dasein'illa on aina jo suhde olemissensa, kun tiedostaminen aloitetaan. Aloitetaan siis jo maailmassa-olemisesta.¹ Myös Heidegger korostaa sitä, että maailmassa kohdattavat olevaiset eivät ole siinä teoreettisen tiedostuksen, vaan esim. käyttämisen ja tuottamisen kohteita.²

Feuerbachin mallissa sekä Minä että kohde saavat uuden merkityksen, ne ovat kokonaisuuden kaksi napaa. Niitä ei kuitenkaan katsota objektiivisesti ikään kuin ylhäältä, vaan kulloisellakin Minällä on aina ensisijaisuus eli suhdetta tarkastellaan aina Minän näkökulmasta. Ne ovat kaksi puolta, jotka ovat sidoksissa toisiinsa, ne määrittävät toisiinsa. Minää ei ole ilman sen objektia. Tätä Feuerbach tarkoittaa usein toistuvalla esimerkillään, jossa mies on mies siksi että hänen kohteensa on nainen.

Kantin jälkeisen transsendentaali-filosofian näkökulmasta vain 'äärellinen, tavallinen, empiirinen minä' määrittyy ulkoisesta kohteesta. Praktinen minä on aina äärellinen 'asettaessaan itsensä ulkoisuudessa', se joutuu sidoksiin materiaalisuuden kanssa, josta sen tulisi sitten vapautua.³

'Äärellisyyden' näkökulma onkin eräs keskeisimmistä Feuerbachin traditiokriittisessä filosofiassa. Tässä kysymyksessä on Kantin filosofian täytynyt kiinnostaa Feuerbachia, sillä se eroaa 'absoluuttisesta' filosofiasta juuri subjektin äärellisyyden suhteen. Kantin filosofiaan ei sisälly ajatusta yksilöt ylittävästä yleisestä Minästä tiedostuksen subjektina. 'Puhtaan järjen kritiikki' voidaan nähdä yrityksenä käsittää nimenomaan äärellisen ihmisen tietokyvyn rajoja.⁴

Feuerbachin Minä on sikäli äärellinen, että se on aistinen yksilö, että se määrittyy myös kohteensa kautta, ei vain itsestään. Minä on kohteellinen Minä kahdessa suunnassa: se on olemassa suhteessa kohteisiinsa, ja se on itse kohde toisille Minä-olennoille. Aistisuus on äärellisyyttä.

Mutta tämä ei kuvaa lainkaan koko teoriaa. Toisesta näkökulmasta asiaa lähestyttäessä se näyttää jopa päinvastaiselta: Feuerbachin uskontoteoria voidaan ymmärtää teoriana ihmisen 'äärettömistä' määreistä. Feuerbachin filosofia ei missään tapauksessa rajoitu teoriaan äärellisistä ihmisyksilöistä, johon päästäisiin ennen kaikkea naturalistisista lähtökohdista. Vaikka luonto ihmisen perustana onkin keskeistä Feuerbachille, niin joka tapauksessa hänen varsinainen lähtökohtansa ja lähestymisluontonsa on uskonnonfilosofia ja idealismin filosofia. Myös

1 Heidegger 1986, 61-62.

2 Sama, 67.

3 Esim. Fichte, Werke 1., 97, 264, 269.; Hegel 1970, 303.

4 Esim. Heidegger 1991, 24.

kysymys luonnosta näyttäisi nousevan esiin nimenomaan uskontoteoriasta, näin hän on myös itse halunnut asian nähtävän.¹

2.5 Kehollisuus

Allein das Ich ist keineswegs 'durch sich selbst' als solches, sondern durch sich als leibliches Wesen, also durch den Leib der 'Welt offen'...Im-Leib-Sein heisst In- der Welt-Sein.²

Tässä Feuerbach käyttää käsitettä kehollisuus samansuuntaisesti kuin edellä aistisuuden käsitettä. Maailmassa olemisen, maailmaan 'avoinna' olemisen on kehollista. Minä toimin ja ajattelen kehollisena olentona.

Mutta kehollisuus, samoin kuin aistisuuskin, on kaksipuolinen käsite Feuerbachin filosofiassa. Olen edellä tarkastellut sitä pääasiassa fenomenologisella tasolla, eli on kysytty tapaa, jolla maailma on kulloisellekin Minälle kokemuksellisesti annettuna. Edeltävä lainaus kuvaa kehon käsitettä samalla fenomenalisella tasolla: kuinka Minä on kehollisesti suuntautunut maailmaan. Keho on tällöin subjekti, 'minällinen keho', jolloin keho ei ole eräs Minän atribuutti, ei sen 'väline' suuntautumisessa ulkomaailmaan. Tällä ajatuksella Feuerbach tahtoi muuttaa 'fichteläisen Minän', joka pyrki määrittämään itsensä kokonaan 'durch sich selbst', äärelliseksi subjektiksi. Minä on aina maailmaan suuntautuessaan aistis-kehollinen. Tämä on myös ajattelun perusta. Merleau-Ponty on ilmaissut ajatuksen näin: "Ajattelevan subjektin täytyy perustua inkarnoituneeseen subjektiin".³

Descartes'n cogito-aloitus johti väistämättä siihen, että ruumis ei kuulu minun tietoisuuteeni vaan ulkoiseen kappaleelliseen maailmaan. Se on tulos siitä, että 'abstrahoidutaan aistisuudesta'. Tällöin keho voi tulla teoriaan vain Minän *kohteena*. Tähän suuntautuu Feuerbachin kritiikki.

'Kehollinen Minä' on tässä yhteydessä filosofinen lähtökohta, ei luonnonhistoriallinen fakta tai empiirisen psykologian toteamus. Kyse ei ole *tässä* ensisijaisesti lainkaan siitä ruumiin käsitteestä, joka syntyi Descartes'n meditaatioissa.

Das Ich ist beleibt - heisst aber nichts anderes als: Das Ich ist nicht nur ein Aktivum, sondern auch Passivum. Und es ist falsch, diese Passivität des Ich *unmittelbar* aus seiner Aktivität ableiten oder als Aktivität darstellen zu wollen. Im Gegenteil: Das Passivum des Ich ist das Aktivum des Objekts. Weil auch das Objekt tätig ist, leidet das Ich... denn das Objekt

1 Ks. Über 'Das Wesen der Religion', 229.

2 Einige Bemerkungen über den 'Anfang der Philosophie', 138.

3 Merleau-Ponty 1966, 229.

gehört selbst zum innersten Wesen des Ich.¹
 Durch den Leib ist Ich nicht Ich, sondern Objekt.²

Ihmisen fenomenologinen tarkastelu on Feuerbachilla *kaksinäkökulmaista*. Idealismin traditiossa tutkittiin Minän suhdetta maailmaan, Feuerbach laajensi subjektia aistisuuden ja kehollisuuden määreillä, mutta tämä ei vielä riittänyt kuvaamaan ihmistä kokonaisuutena. Feuerbachin teoria Minä-Sinä -suhteesta, jota tarkastellaan lähemmin tämän tutkielman C. osassa, kietoutuu myös kehollisuuden teoriaan. Minä olen subjekti, mutta samalla aina myös objekti toisille ihmisille, ihminen on näin samanaikaisesti kaksinäkökulmainen.

Toisille olen olemassa kokonaan vain kehona, en koskaan 'pelkkänä Minänä'. Kehollisuus objektina on Minän 'passiivinen' puoli, 'Ei-Minä Minässä'. Tämä näkökulma on Feuerbachin kannalta tärkeä, koska juuri siinä ilmenee selkeästi subjektin ei-vain-henkinen olemus, ihmisen kokonaisuus. Feuerbach ei pyri edellä sanomaan, tätä on syytä jälleen korostaa, että ihminen rakentuu Minästä ja kehosta, henkisestä ja materiaalisesta puolesta. 'Keho objektina' ei merktise tässä samaa kuin Descartes'illa ruumis osana kappaleellista, ulottuvaista luontoa. Feuerbachin näkökulma ja tiedostusasenne on toinen, kyse ei ole minun omasta kehostani tietoisuuteni objektina, ei itsereflektiosta, vaan ihmisten elämään kuuluvasta näkökulmasta 'minun kehoni toisille'. Se on edelleen sama maailmaan suuntautuva ja avautuva keho, nyt vain Toisen näkökulmasta. Keho ei ole kummassakaan näkökulmassa henkisen Minän materiaallinen kuori vaan kulloisenkin ihmisen kokonaisuuden olemuksellinen momentti, objektina oleminen kuuluu 'Minän itsensä sisimpään olemukseen'. Fenomenologisesti tarkasteltuna keho on aina elävän olennon 'subjektiivista' maailmaan suuntautumista. Sellaisenahan haluan myös toisten itseni hyväksyvän.

Fenomenologinen, kaksinäkökulmainen tarkastelu ei kuitenkaan tuo vielä esiin koko Feuerbachin ajattelutapaa. Sekä aistisuuden että kehollisuuden käsitteillä on myös ontologinen merkitys. Maailmassa oleva aistinen keho on Feuerbachin mukaan osa luonnon kokonaisuutta.

Myöhempi fenomenologinen antropologia on usein käyttänyt ruumiin (Körper) käsitettä kuvaamaan kehoa tästä näkökulmasta. Feuerbach käytti samaa käsitettä 'Leib' liukuen molemmissa merkityksissä, esimerkiksi synonyyminä sanoille 'Körper' ('ruumis') tai 'Fleisch' ('liha').³ Taustalla on hänen ajatuksensa 'luonnosta ihmisen perustana'. Sen tarkoituksena on korostaa spiritualismin vastaisesti äärellisen, maailmallisen ihmisen sitä 'puolta', jonka perustalla hän ei voi täysin va-

1 Einige Bemerkungen über den 'Anfang der Philosophie', 137.

2 Sama, 138.

3 "Ja, das Fleisch oder, wenn ihr lieber wollt, der Leib hat nicht nur naturhistorische oder empirisch psychologische, er hat wesentlich eine spekulative, eine metaphysische Bedeutung". sama, 139.

paasti 'määrittää itseään' historiassaan, tehdä itsestään tahtonsa mukais- ta, olla kokonaan 'durch sich selbst'. Sellainen olisi mahdollista vain, jos ihmisen sijasta olisi kyse tietoisuus-subjekteista. Myöhemmässä filosofi- sessa antropologiassa ovat mm. H. Plessner ja K. Löwith tuoneet esiin tätä näkemystä ja suunnanneet sen kritiikkinä erityisesti hegeliläiseen ja marxilaiseen historianfilosofiaan.

Antropologia ei tutki kohdettaan fysiologisesti eikä psykologises- ti, näinhän Feuerbach on esittänyt. Ihmisen ruumiillisen aspektin esiin nostaminen ei siis merkitse sitä, että fysiologia sisältyisi antropologiaan eräänä sen osana.

Feuerbachilla ei ole kyse ruumiista 'luonnontieteellisenä objekti- na'. Eikä hänen luonnonfilosofiaansa ylipäätään sovi kartesiolainen ajatus, jonka mukaan sielu kuuluisi psykologialle ja ruumis fysiikalle, vaan Feuerbachin mukaan elollisuus on aina myös sielullista, myös sielu kuuluu geneettisesti elolliseen luontoon. Tämän vuoksi ruumis ei voi luonnonfilosofisessa merkityksessä olla se fysiologian tutkima ruu- mis, jota tarkastelin luvussa B. 2.2. Elämä, 'elävä ruumis' on aina 'sielu- tettu' subjekti suuntautuneena maailmaan.¹ Tällaisena sitä voidaan tarkastella myös fenomenologisesti. On mahdollista ymmärtää koko Feuerbachin teoria luonnosta luonnonfenomenologiana, kuten seuraa- vassa luvussa pyrin osoittamaan.

Feuerbachin käsitteen 'Leib' voisi siis kääntää myös 'kehollis- ruumiillinen', jolloin painotus riippuisi tarkastelutavasta. Molemmat aspektit ovat kuitenkin aina läsnä. Näin keho ei ole aktiivisen Minän atribuutti, ei 'hengen toisinolemista' sen suuntautuessa maailmaan, vaan Minä on jo alunperin sidottu 'passiiviseen' olemiseen. Minä on kehon atribuutti sen suuntautuessa maailmaan ja ollessa itse osa maail- maa.

2.6 Luonto ihmisen perustana

Die neue Philosophie macht den *Menschen* mit Einschluss der Natur, als der Basis des Menschen, zum *alleinigen, universalen* und *höchsten Gegenstand* der Philosophie.²

Tämä on eräs teoksen Grundsätze der Philosophie der Zukunft ohjelma- teesejä, jossa filosofia nimetään antropologiaksi ja luonto ihmisen perus- taksi osana antropologiaa. Luonto-teema tulee voimakkaasti mukaan Feuerbachin tuotantoon jo v. 1839. Vielä edellisenä vuonna julkaistussa kirjoituksessa Zur Kritik des Empirismus on tähän kysymykseen hyvin toisenlainen suhtautuminen ja näkökulma. Siinä korostetaan hengen

1 Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist, 178- 179.

2 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 319, teesi 55.

itsenäisyyttä kaikesta materiaalisesta, aistisesta, kehollisesta, orgaanisesta, sekä hengen tutkimuksen erottautumista noista elementeistä, idealismin välttämättömyyttä "als der Wissenschaft des Geistes in seiner Unabhängigkeit von physiologischen, anthropologischen und pathologischen Erscheinungen".¹ Eikä tuo ole vain kuvaus idealismista, vaan samalla myös Feuerbachin silloinen oma kanta, jonka hän esittää mm. empirismiä vastaan.

Kuitenkin jo v. 1839 julkaistussa kirjoituksessa Hegelin kritiikiksi on käsitys ja asenne muuttunut: luonnosta on tullut *positiivinen*.² Tässä kohden Feuerbach kenties jyrkimmin erottautuu Hegelistä koko loppuajan tuotantonsa puolesta. Yleisimmin Feuerbach kritisoi nimenomaan Hegelin ajatusta luonnosta hengen toisinolemisena, ajattelun Toisena. 'Todelliseen' luonnon käsitteeseen joudutaan Feuerbachin teoriassa identiteettifilosofian hylkäämisen kautta.³

Schellingin filosofia tarjoaa kuitenkin poikkeuksellisen vaihtoehdon saksalaisen idealismin traditiossa. Schellingille ei riittänyt transsendentaali-filosofia. Hänen mukaansa se vaati täydennykseksi kokonaisuuden nimessä luonnonfilosofian. Tietoisuudesta, Minästä ei voida johtaa luontoa, siinä jäädään aina tietoisuuden kehän sisälle.⁴ Luonnonfilosofiassa lähestytään Minää luonnosta päin, objektiivisesta subjektiivista, transsendentaali-filosofiassa taas Minästä luontoa, subjektiivisesta objektiivista.⁵ Kokonaisuuden ymmärtämiseen tarvitsemme molemmat näkökulmat. Schelling saa nämä eri filosofiset suuntaukset sointumaan yhteen siten, että hän määrittää luonnon 'puhtaaksi subjekti-objektiksi' ja toisen puolen 'tietoisuuden subjekti-objektiksi'.⁶ Eli molemmat suunnat voivat kohdata siksi, että luonto on olemukseltaan myös henkis-materiaalinen, ideaalis-reaalinen. Näin on kumottu 'väärä' vastakkainasettelu Minän ja luonnon välillä.⁷ Schelling antaa myös luonnonfilosofialle prioriteettiaseman suhteessa transsendentaali-filosofiaan.⁸

Tällä Schellingin ratkaisulla oli suuri vaikutus myös aikansa filosofiseen antropologiaan. Se mahdollisti *positiivisen* suhteen ihmisen ja luonnon välille, se mahdollisti ihmisen kokonaisuuden sellaisen käsittelyn, jossa myös luonto on aidosti osallisena (ks. luku A 3.1.2).

Feuerbachkin tunnustaa Schellingin filosofian merkityksen sikäli, että se oli kriittinen suhteessa 'rajoittuneeseen fichteläiseen idealismiin',

1 Zur Kritik des Empirismus, 162.

2 Esim. Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 52.

3 Sama, 36-37.

4 Schelling 1975b, 641.

5 Sama, 642-43.

6 Sama, 642.

7 Sama, 643, 647.

8 Sama, 648.

mutta hän näyttää romuttavan kuitenkin itse tuon filosofian. Feuerbachin Schellingistä tekemät huomautukset ovat lähinnä ironisia, luonteeltaan hyvin negatiivisia.¹ Mutta nuo teilaavat kommentit eivät kerro sitä, että Schelling on idealismin traditiosta ainakin muodon puolesta tässä asiassa lähinnä Feuerbachia. Vaikka Schellingin ratkaisu on 'idealistinen', niin lähtökohta-asetelman on täytynyt kiinnostaa Feuerbachia.²

Feuerbach sanoo tullessaan luonnon käsitteeseensä uskonnoista. Tämä perspektiivi on aina syytä ottaa huomioon Feuerbachin tekstien dialogisena taustana.

Luonnonuskonnot 'demonstroivat' luonnon ja aistisuuden 'toisuuden' puolesta.³ Ne ilmaisevat Feuerbachin mukaan sitä, miten "wir leben in der Natur, mit der Natur, von der Natur, und gleichwohl sollten wir nicht *aus* ihr sein?"⁴. Feuerbachin tuotantoa leimaa 1840-luvulta lähtien erityisesti sen seikan jatkuva korostaminen, että henki ei luo luontoa, kuten siis tapahtuu teologiassa ja 'idealismissa' - vaan päinvastoin: 'Minä' on 'aus Natur'. Tämä idea löytyy usein tekstistä ylikorostetuna ja ilman selkeästi ilmaistua dialogisoinnin kohdetta, siis teologiaa. Tällöin se saa helposti naturalistisen ilmiäsun.⁵ Tekstin merkitys muuttuu, jos luemme sen teologiaa dialogisoivana tekstinä, jollaisia lähes kaikki Feuerbachin tekstit ovat.

Edellisissä luvuissa sanotun perusteella voidaan kuitenkin esittää lukuisa määrä argumentteja sitä seikkaa vastaan, että Feuerbach voitaisiin määritellä naturalistiksi, ts. että hän olisi yrittänyt luoda teoriaa, jossa ihminen *selittyisi* tuosta olemisestaan 'aus Natur'.

'Der Mensch kann nicht aus der Natur abgeleitet werden.' Nein! Aber der Mensch, der unmittelbar aus der Natur entsprang, war auch nur noch ein reines Naturwesen, kein Mensch. Der Mensch ist ein Produkt des Menschen, der Kultur, der Geschichte.⁶

Ihminen on luonnollisesta eksistensistään 'eronnut' olento. Mutta "das nicht unterscheidende Wesen ist der Grund des unterscheidenden - die Natur also der Grund des Menschen".⁷ Ihminen on tullut tietoiseksi luonnon olennoksi.

Näkisin Feuerbachin teorian tältä osin hyvin paljon yhteneväiseksi Herderin antropologian kanssa. Ihminen kasvaa kulttuurissaan

1 Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 37-41; Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 283, teesi 23.

2 Rawidowicz 1964, 178.

3 Vorlesungen über das Wesen der Religion, 101.

4 Das Wesen der Religion, 96.

5 Esim. Vorlesungen über das Wesen der Religion, 173-75.

6 Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae, 225.

7 Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, 239.

ulos luonnosta säilyttäen kuitenkin sen perustanaan. Ihmisen *alkuperä* on luonnossa. Ihmisestä puhutaan tässä geneettisestä (syntyä koskevas- ta) näkökulmasta.

Tähän näkökulmaan kuuluu myös verrata ihmistä muuhun elolliseen luontoon. Herderiläisessä mallissa on olennaista se, että ihmistä ei siinä ymmärretä eläin + henki -olentona, vaan ihmisen 'eläimellisyys' on läpeensä 'inhimillistä'. Tämä lähtökohta tulee esiin Herderillä esimerkiksi juuri *aistisuuden* käsitteessä: jokaisella elollisella on sen elämäntapaa vastaava aistisuus. Ihmisellä ei ole erikoistunutta 'ekologista lokeroa' ja siksi ihmisellä on myös "Sinne für alles".¹ Tämä edellyttää nähdäkseni myös Herderiltä intentionaalista aistisuuden käsitettä. Myös Descartes'n kuudennessa meditaatiossa esittämä käsitys 'tarkoituksenmukaisesta' aistisuudesta on tämän suuntainen. Descartes lukee kuitenkin aistisuuden tässä muodossa kuuluvaksi ihmisen 'eläimelliseen' puoleen.

Feuerbach toistaa paljolti Herderiä 'Grundsätzen' 54. teesissä. Ihminen ei eroa eläimestä siksi että hänellä on 'ajattelu', vaan tuo ero on 'koko olemuksessa'. Meidän ei tarvitse mennä aistisuuden ulkopuolisiin 'ominaisuuksiin' tuon eron tavoittamiseksi: Eläinten aistit ovat specialisoituneita, tarkkoja määrättyssä elinpiirissä, ja ne vastaavat siihen kuuluvia tarpeita. Mutta ihmisen aistit ylittävät tuollaisen partikulaarisuuden ja rajoittumisen määrättyihin tarpeisiin: ihmisen aistisuus on universaalia. Ihminen on 'sensualismin superlatiivi'.

Esteettinen ja tieteellinen havainto ovat ilmausta ihmisen vapaasta aistisuudesta; inhimillinen syöminen eroaa eläimellisestä ja voi avartua kulinarismiksi; ihmisen seksuaalisuus eroaa samoin muiden elollisten suvunjakamisesta. Inhimillinen kulttuuri voidaan ymmärtää näin kehittyneen aistisuuden muotona.

Hegel kirjoittaa omassa 'antropologiassaan' 'Ensyklopedian' kolmannessa osassa, että "das Denken das Eigenste ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und dass er das Empfinden mit diesem gemein hat".² Feuerbachilla on kenties tuo teksti mielessään, kun hän kirjoittaa, että naudasta meidät erottaa se, että olemme läpeensä ihmisiä ja että se on läpeensä nauta. Sillä on naudan pää, vatsa ja aistimukset, meillä on ihmisen pää, vatsa ja aistimukset. Inhimillinen ajattelu kuuluu nimenomaan inhimilliseen kehoon ja aistisuuteen. Esimerkiksi tieteellinen maailman havainto edellyttää inhimillistä 'vapautunutta' aistisuutta.³ Hegelin mallissa ihminen olisi eläin (yhdistävänä tekijänä mm. aistiminen) ja ajattelu, eli hän noudattaa tässä Descartes'n esimerkkiä.

1 Herder, Werke 1., 746-47.

2 Hegel 1970, 99.

3 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 318-19, teesi 54; Wider den Dualismus von Leib und Seele, 187-189.

Feuerbachin käsitys luonnosta ylipäätään on monilta osin hyvin lähellä Herderiä ja romantiikkaa.¹ Kuitenkin on muistettava kritiikki, jonka Feuerbach kohdisti Schellingin luonnonfilosofiaan. Joidenkin yleisten kosmologisten huomioiden lisäksi kiinnittää Feuerbachin luonto-käsityksessä huomiota näkökulma, josta se erityisen usein esitetään:

Ich verstehe unter Natur den Inbegriff aller sinnlichen Kräfte, Dinge und Wesen, welche der Mensch als nicht menschliche von sich unterscheidet...Aber es ist mir nicht, wie dem Spinoza, ein Gott, d.h. ein zugleich wieder übernatürliches, übersinnliches, abgezogenes, geheimes, einfältiges, sondern ein vielfältiges, populäres, wirkliches, mit allen Sinnen wahrnehmbares Wesen. Oder das Wort praktisch erfasst: Natur ist alles, was dem Menschen... unmittelbar, sinnlich als Grund und Gegenstand seines Lebens sich erweist...Ich appelliere bei diesem Worte an die Sinne.²

Luonnon käsite on siis sekin kaksipuolinen: Luonto 'an sich' on ihmisestä riippumaton kokonaisuus, jolla on perusta itsessään. Sitä tutkivat luonnontieteet. Feuerbach ei kuitenkaan puhu *tästä* luonnosta yllä olevassa lainauksessa, vaan 'aistisesta luonnosta', ihmisaisteille annettuna olevasta luonnosta. Luonto merkitsee silloin kaikkea ei-inhimillistä, sitä mistä ihminen on erottautunut, jonka hän kuitenkin *kokee* elämänsä 'perustaksi ja kohteeksi'.³

Eikö kuitenkin ole tehtävä selvä ero noiden kahden luonnon käsitteen välillä? Palaan teesiin antropologiasta, joka sisältää myös luonnon ihmisen perustana. On suuri ero sillä tarkastellaanko tätä kysymystä fenomenologisesti vai kosmologisesti.

Kosmologinen kysymys asettaa ihmisen *osaksi luontoa*. Ihminen on siinä, Heideggerin käsittein ilmaistuna, 'Vorhandene' muiden olevaisten joukossa, ihminen psykofyysisenä, biologisena olentona.⁴ Kosmologista perspektiiviä ovat käyttäneet filosofisessa antropologiassa mm. Max Scheler, Karl Löwith ja Arnold Gehlen. Herderiläinen 'antropo-biologia' häivyttää rajoja noiden kahden näkökulman väliltä. Sitä on kuitenkin kritisoitu voimakkaasti filosofisesta epäkriittisyydestä.⁵

Kosmologisessa perspektiivissä antropologiaan tulevat mukaan

-
- 1 Rawidowicz 1964, 177-78; Schmidt 1977, 148-152. Schmidt puhuu Feuerbachin 'panteistisesta materialismista'. Tällä voidaan viitata esimerkiksi seuraavaan Feuerbachin ajatukseen: "Ich sympatisiere allerdings mit den religiösen Verehrern der Natur; ich bin ein leidenschaftlicher Bewunderer und Verehrer der Natur; ich begreife es nicht aus Büchern, nicht aus gelehrten Beweisen, sondern aus meinen unmittelbaren Anschauungen und Eindrücke von der Natur". Vorlesungen über das Wesen der Religion, 103.
 - 2 Sama, 104-105. Myös Das Wesen der Religion, 135.
 - 3 Schmidt korostaa Feuerbachin luonnon käsitteen fenomenologisuutta. Hänen mukaansa luonto ei ole siinä tietoteoreettisen realismin 'tietoisuudesta riippumaton todellisuus', vaan praksiksen perusta. Schmidt 1977, 134.
 - 4 Ks. Heidegger 1986, 49-50.
 - 5 Esim. Heidegger 1991; Bollnow 1972.

sellaiset luonnon ja ihmisen suhteet, jotka eivät välttämättä lainkaan tule koetuiksi. Luonto on tuolloin luonnontieteellinen tai luonnofilosofinen käsite. Esimerkkinä voisi ottaa vaikka keskustelun vitamiineista ja hivenaineista tai radioaktiivisesta säteilystä.¹

Sen sijaan 'aistinen luonto' asettaa luonnon kokonaan inhimilliseen perspektiiviin: *miten* luonto on ihmiselle, miten ihminen esimerkiksi näkee värit. Tarkastelin tätä kysymystä jo aiemmin luonnonuskontojen yhteydessä. Feuerbach lähestyi siinä luontoa kokemuksellisesta perspektiivistä. Hänen mukaansa me päädymme luonnonuskontoja tutkimalla ajatukseen luonnosta ihmisen perustana. Sitä Feuerbach ilmaisi erityisesti *antropologisella* riippuvuuden tunteen käsitteellä.

Tämä *fenomenologinen* perspektiivi 'luonto ihmisen perustana' merkitsee sellaisten kokemusten huomioon ottamista, joita ei voida klassisesti määritellä henkeen tai järkeen kuuluviksi, joilla on myös romantiikan filosofiassa ja elämänfilosofiassa kriittinen, rationalismin vastainen sisältö. Ihmisen ja luonnon välinen side saa ilmaisunsa sellaisissa käsitteissä kuten tunteet, tarpeet, toiveet, sairaudet jne.

Ainakin 1840-luvun alkupuolella Feuerbach esitti jopa ajatuksia luonnontieteen ja filosofian liiton tarpeellisuudesta entisen teologisen liiton sijaan.² Kuitenkin näyttää siltä, että tämä ohjelma-teesi jäi vaille toteutusta eikä se myöhemmin enää noussut esiin.³

2.7 Ihminen - maailma

Aikaisemmin luvussa B 2.4 tarkasteltiin Minän ja sen kohteen suhteita. Luonto-teeman kautta nousee esiin Feuerbachin filosofiassa tuon suhteen laajentaminen.

Aistisuus on minun suhdettani maailmallisiin kohteisiin, aistit ovat tietoisuuteni ja maailman välitys. Kehon kautta olen 'maailmaan avoin'. Tämä on yksi näkökulma.

Toisesta näkökulmasta minä olen itse *kohde* toisille. Olen sitä nimenomaan kehona.

Ja tuosta toisesta näkökulmasta seuraa laajennettu teesi: Minun aistisuuteni, joka on siis minulle maailmaan suuntautunutta minua itseäni, on Toisen kohteena jotain maailmassa olevaa. Minun kehoni on osa 'ulkomaailmaa'.⁴ Kehollisuus ja aistisuus ovat siis kohteena ollessaan maailmallisia.

1 Esim. Löwith 1981b, 341.

2 Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, 243.

3 Ks. Rawidowicz 1964, 158-59. Rawidowiczin mukaan myöhemmin 1850-luvullakaan Feuerbach ei löytänyt tällaista yhteyttä, vaikka olikin läheisesti tekemisissä monien luonnontieteilijöitten kanssa.

4 Ks. Schmidt 1977, 113.

Tähän yhteyteen liittyvät myös Feuerbachin kaksoiskäsitteet kuten Minä ja Ei-Minä, tietoisuus ja tiedoton. Ihminen on "ein bewusstes Bewusstloses", ja "ein Ich seiende Nicht-Ich". Ne ilmaisevat *myös* sitä, että "der Mensch steht mit seinem Ich oder Bewusstsein an dem Rande eines unergründlichen Abgrunds, der aber nichts anderes ist als sein eigenes bewusstloses Wesen, das ihm wie ein fremdes Wesen vorkommt."¹ Nuo käsitteet ilmaisevat elämänfilosofista käsitystä ihmisestä suuren tiedottoman elämän osana sekä myös 'riippuvuuden tunnetta'.

Riippuvuuden tunteen käsitteellä Feuerbach halusi luoda kuvan ihmisen ja maailman suhteesta laajemmassa merkityksessä kuin tietoisuuden ja sen objektien suhteena. Riippuvuuden todellinen perusta on luonto. Tuota suhdetta voitaisiin tarkastella ihmisessä itsessään olevan luonnon ja ulkoisen luonnon suhteena. Vietit, tarpeet jne. ilmaisevat *myös* ihmisen Tiedotonta.

"Nur das notleidende Wesen ist *notwendige Wesen*. Bedürfnislose Existenz ist *überflüssige Existenz*."² "Nur sinnliche Wesen wirken aufeinander."³ Nämä ajatukset ilmaisevat, käyttäkseni tulkitsen Merleau-Pontyn käsitettä, 'maailman lihallisuutta'. Käsite 'aistinen' merkitsee tässä myös osallisuutta luontoon, kehoa merkityksessä 'Fleisch'.

Feuerbach ei kuitenkaan erota ihmisen 'puolia' toisistaan, vaikka käyttää nimenomaan tradition dualistisia käsitteitä, tai tarkemmin sanottuna: hän erottaa nämä kyllä abstraktiossa, mutta korostaa sitä että "das Leben eint, das Wissen trennt...Ein anderes Wesen bin ich daher als lebendiges Subjekt denn als Objekt des Verstandes".⁴

Siksi ihmisen suhdetta maailmaan ei voi kuvata *kokonaisuutena* esimerkiksi vain luonnontieteen erityisnäkökulmasta suhteena ihmisluonto - ulkoinen luonto. Näinhän menettelee esim. luonnontieteellis-pohjainen psykologia, joka tutkii mm. aistimista ärsyke-reaktio-mallin avulla. Ihminen on *kokonaan* ihminen vain elävänä subjektina - tämä kartesiolaisuuden vastainen ajatus on yksi avain Feuerbachin ymmärtämiseen. Ihmisen suhde maailmaan on aina 'henkisen ja materiaalisen ykseyttä', tai paremminkin: se ei nimenomaan jakaudu henkiseen ja materiaaliseen. Nähdäkseni ihmisen 'kokonaisuuden' käsite - samoin kuin esimerkiksi 'elämä' ja 'ihminen' - on vain tästä traditiokriittisestä näkökulmasta mielekäs teoriaa ohjaava hypoteesi. Lähinnä kartesiolaisen tradition pirstomat käsitteet halutaan tässä ensin palauttaa alkuperäiseen yhteyteensä, jotta voitaisiin osoittaa väärät abstraktiot alkuperäisestä. On palattava alkuun etsimään 'uutta filosofiaa'.

1 Vorlesungen über das Wesen der Religion, 352, 349.

2 Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, 233.

3 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 299, teesi 33.

4 Wider den Dualismus von Leib und Seele, 178.

Das Bewusstlose Wesen der Natur ist mir das ewige, unentstandene Wesen, aber das erste der Zeit, nicht dem Rang nach, das *physisch*, aber nicht *moralisch erste* Wesen; das bewusste menschliche Wesen ist mir das zweite, das der Zeit nach entstandene, aber dem Range nach erste Wesen.¹

Feuerbach on kaksiaspektisten käsitteiden filosofi. Hän voi sanoa, että filosofiassa meidän pitäisi aloittaa subjektista, "von Subjekt, Ich ausgehen", hän on yhtä mieltä siitä idealismin kanssa. Silloin hänen perspektiivinsä on tuo 'dem Range nach erste'. Vaikka Feuerbach esittää voimakkaasti teesin luonnosta ihmisen perustana ei hänen filosofiansa ole siitä huolimatta monistista naturalismia eikä toisaalta edusta kartesiolaista dualismia.

Ihmisen suhde maailmaan on kokonaisvaltainen suhde, jota aistisuus ja kehollisuus kuvaavat sen molemmilta eri aspekteilta: ihminen subjektina ja ihminen objektina, aktiivisena ja passiivisena, ja nimenomaan molempina samanaikaisesti. Myös ihmisen 'maailma' on Feuerbachilla samanlainen kaksiaspektinen käsite kuin ovat aistisuus ja kehollisuus.

Nämä käsitteet täydentyvät vielä tämän tutkielman osassa, jossa käsitellään Minä-Sinä -suhdetta.

2.8 Aistisuus ja filosofinen tiedostus

Palaan takaisin kysymykseen filosofian alusta ja sen mahdollisesta tavasta tiedostaa 'elämää'. Aiemmin totesin, että Feuerbach sitoo kysymyksen filosofiasta ja teoreettisesta tiedostamisesta antropologiaan eli kysymykseen ihmisten elämästä.

Tämä periaate on tyypillistä elämänfilosofialle. Esimerkiksi Diltheyn kohdalla sillä on yhtä suuri merkitys kuin Feuerbachinkin ajattelussa: ajattelulla pitää olla "Ausgang vom Leben und dauernde Zusammenhang mit ihm".²

Feuerbachille filosofian lähtökohtana on arkista elämäänsä elävä ihminen, joka ajattelee.

Wolle nicht Philosoph sein *im Unterschied vom Menschen*, sei nichts weiter als ein *denkender Mensch*; denke nicht *als Denker*, d.h. in einer aus der *Totalität* des wirklichen Menschenwesen herausgerissenen und *für sich isolierten Fakultät*.³

1 Vorlesungen über das Wesen der Religion, 29.

2 Dilthey 1927a, 137.

3 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 316, teesi 52.

Tämä sinänsä naiivilta kuulostava julistus sisältää hyvin olennaisen osan elämänfilosofisesta käsityksestä teoreettisen ajattelun luonteesta. Aloita teoria olemalla kiinni elämän 'empiriassa', abstrahoitumatta heti alussa 'aistisesti annetusta'.

Kysymys teoreettisen ajattelun subjektista sekä samanaikaisesti kysymys todellisuudesta ratkaistaan Feuerbachin filosofiassa 'jo maailmassa-olemisen' lähtökohdasta. A. Schmidt sanoo Feuerbachin sensuaalismin käsitteestä, että se on "primäre Welterfahrung der vorphilosophischen Bewusstseins".¹ Me elämme jo maailmassa alkaessamme 'ajattella'. Maailmassa elämiseen sisältyy ei-filosofinen tietoisuus, jota Feuerbach määrittää erityisesti käsitteellä 'Vorstellung'. Käsite tulee alunperin mahdollisesti Leibnizilta, jolla se viittaa sielullisuuden eri muotoihin akselilla tietoinen-tiedoton (saksannoksessa 'dunkle Vorstellungen' ilmaisee alempia tasoja). 'Leibniz'-kirjassaan Feuerbach pitää Descartes'n erehdyksenä Leibniziin verrattuna ei-tietoisten 'tilojen' poissaoloa teoriasta.² Tämä sopii myös Feuerbachin myöhempään ajatteluun, jossa on tärkeä rooli 'tiedottomalla'.

Feuerbachin 'uusi filosofia' nojaa tiedostusperiaatteeseen, jota hän nimittää käsitteellä '*sinnliche Anschauung*'. Hän ei tarkoita sillä ns. naiivin realismin teesiä, että todellisuus on sitä mitä aisteillemme on annettuna. Tuolla tavoin asian mieltää elämään kuuluva 'Vorstellung', 'erste Anschauung'.³ Tässä voidaan viitata myös koko Feuerbachin uskontoteorian sisältöön, jonka tarkoitus ei luonnollisestikaan ollut todistaa, että se mitä ihmiset uskonnossa kokevat, on totuus uskonnosta, luonnosta tai ihmisestä. Filosofiassa on kyse nimenomaan tuon 'ensimmäisen asteen havainnon' ylittämisestä. Tältä osin hän pitää edelleen kiinni traditionsa perinnöstä, esimerkiksi teoksensa *Zur Kritik der Empirismus* ajatuksesta, että tuo 'ensimmäinen havainto' antaa meille vain 'kuvia'.⁴ Filosofian tehtävä on "das den *gemeinen Augen Unsichtbare sichtbar, d.i. gegenständlich zu machen*".⁵

Varhaisemmassa tuotannossaan hän teki selvän eron aistisesti annetun ja ajattelun avulla saavutettavan välille (esimerkki v. 1838):

Mit den Sinnen lesen wir das Buch der Natur, aber wir verstehen es nicht durch die Sinne. Der Verstand ist ein *Akt durch sich selbst*, ein absolut selbständiger Akt. Was der Verstand begreift, begreift er *nur aus und durch sich selbst*.⁶

1 Schmidt 1977, 110; myös Mehtonen 1987, 52.

2 *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, 58; käsitteestä 'Vorstellung', 55-71.

3 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 308, teesi 44.

4 *Zur Kritik des Empirismus*, 152.

5 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 308, teesi 44.

6 *Zur Kritik des Empirismus*, 162. Muutamaa vuotta myöhemmin Feuerbach kirjoitti: "Allein das Ich ist keineswegs '*durch sich selbst*' als solches, sondern

Tässä on jälleen esimerkki siitä, miten Feuerbachin 'uusi filosofia' on myös 'vanhan Feuerbachin' itsekritiikkiä.

On paljon syitä olettaa, että Feuerbach ei kehittele uudeksi katsoomaansa tiedostusperiaatetta ainakaan ensisijaisesti empirismin lähtökohdista, vaan omasta traditiostaan. Tämän puolesta puhuu koko hänen aistisuuden käsitteensä.¹ Hänen yrityksensä voidaan nähdä myös tiedostamisen osalta 'vanhan filosofian' korjauksena ja paranteluna, yrityksenä sitoa idealismiin materialistisia ja empiristisiä aineksia.²

Lähtökohtana voidaan pitää hänen omaa, edellä lainattua ajatustaan: Idealismissa ymmärrys, ajattelu, järki saa itsenäisen, aistisuudesta riippumattoman aseman: olemus löydetään puhtaasti ajattelun keinoin. Feuerbach haluaa uudessa vaiheessaan sitoa tuon ymmärryksen aistisuuteen, elämään eli ihmissubjektiin. Ja hänen melko vähäiset kirjoituksensa aiheesta voidaan nähdä tuon synteessin esityksenä. 'Ajattelu' ja 'ymmärrys' ei ole tässä synteessissä enää Feuerbachille sellainen erillinen ja autonominen instanssi kuin aiemmin: ajattelun ja laajemmin koko tietoisuuden perusta on aistinen elämä, ajattelun, 'ideoiden' alkuperä on elämässä.³ Tässä Feuerbach lähestyy empiristejä.

Palaamme vielä lainaukseen, jossa Feuerbach sanoo, että filosofian on aloitettava antiteesistään, siitä mikä 'ihmisessä' ei filosofoi. Voimme nähdä sen merkityksen nyt selvemmin, kun laajempi aistisuuden käsite on edellä avattu käyttöön. 'Ihminen' ajattelun subjektina, aistisena eli 'materiaalis-henkisenä' olentona tavoittaa kohteensa vain *koko* olemuksensa välityksellä.

Kohteet ovat aistisia, usein myös merkityksessä: itsessään 'henkis-materiaalisia' (toinen ihminen kohteena). Todellisuuden olemus ei ole Feuerbachille 'yliaistinen', joka voitaisiin tiedostaa puhtaalla ajattelulla, vaan todellisuuden olemukseen kuuluu individuaalisuus, tämäntässä-ja-nyt-oleminen, kuten hän polemisoi Hegelin 'Fenomenologiaa' vastaan.⁴ Tuon yksilöllisen tiedostamiseen tarvitaan havaintoa (Anschauung): "In der Anschauung bin ich bestimmt vom Gegenstande".⁵ Havainto tuo esiin 'Ei-Minää Minässä', passiivisuuden, vastaanottavuuden periaatetta.

durch sich als leibliches Wesen." Ks. luku II, 1.3.3.

- 1 "Ich bin von Übersinnlichen zum Sinnlichen übergegangen, habe aus der Unwahrheit und Wesenlosigkeit des Übersinnlichen die Wahrheit des Sinnlichen abgeleitet. Natürlich ist meine Stellung, meine Aufgabe eine ganz andere, als die Aufgabe derjenigen, die unmittelbar vom Sinnlichen anheben." Nachgelassene Aphorismen, 343.
- 2 Ks. Wartofsky 1977, 349. "Ich bin Realist, der aber den Idealismus nicht *aus-*sondern einschliesst". Briefwechsel, 69.
- 3 Esim. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, 278-280. Kyse on myöhemmistä lisäyksistä teokseen.
- 4 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 290, teesi 28.
- 5 Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, 234.

'Sinnliche Anschauung', 'toinen näkeminen' tarkoittaa ymmärryksen, ajattelun ja aistisen synteesiä. Feuerbach esittää sen ellipsin kielikuvana: tiedostus on liikettä ajattelun ja havainnon välillä, se on havainnon kautta rikottua ajattelua, havainnon kautta laajennettua ajattelua.¹ Aforismeissaan hän esittää sen näin: "Nicht denkendes Denken" , vaan "sehendes Denken, hörendes, fühlendes Denken! Oder auch umgekehrt, denkendes Sehen, denkendes Fühlen".² Näen tässä myös yhteyden Goethen tiedostusperiaatteeseen³ ja sen sovellutukseen esimerkiksi J. C. A. Heinrothin teoksessa Lehrbuch der Anthropologie vuodelta 1822. Heinrothkin ymmärtää, Goethen viitaten, metodinsa ('antropologian metodin'), ei "raakana empiirisen keräilyinä", vaan sellaisena, jossa on "Verstand, Urteilskraft mit", jossa ymmärrys on "sinnlich Verbundene". Näin saamme "synteettistä tietoa", jossa yhdistyy materialismi ja idealismi.⁴ "Kein blosses Sehen, sondern auch Denken bei dem Sehen, und zwar ein von dem sinnlichen Auffassen ungetrenntes Denken."⁵ Huomattavan samanlaiselta näyttää siis Feuerbachin pari kymmentä vuotta myöhemmin esittämä ajatus. Idea oli siis olemassa jo ennen 'uutta filosofiaa'.

Samasta suunnasta voimme löytää myös toisen yhteyden. Eräässä kirjeessään kustantajalleen Feuerbach kirjoittaa teoksensa Das Wesen des Christentums metodista näin:

Die Methode, in welcher hier die religiösen Mysterien behandelt werden, könnte man im Unterschied von der purlautern spekulativen nennen die spekulativ-empirische oder spekulativ-rationelle oder auch, wie ich sie an einem andern Ort⁶ bezeichnet, die genetisch-kritische.⁷

Filosofisen antropologian historiasta, varsin tunnetulta paikalta löytyy myös tämä ajatus. W. von Humboldt kirjoittaa teoksessaan Plan einer vergleichenden Anthropologie (1795) seuraavasti omasta metodistaan:

"Ihre Eigenthümlichkeit besteht daher darin, dass sie einen empirischen Stoff auf eine speculative Weise, einen historischen Gegenstand philosophisch... behandelt."⁸ Humboldtin mukaan antropologian tulee nojata kokonaan kokemukseen ja välttää niin 'puhdasta empiriaa' kuin 'puhdasta spekulatiotakin'.

Feuerbachin metodisten ideoiden puitteet ovat siis olleet olemassa jo ennen Feuerbachia. Ja korostaisin sitä, että nuo ideat ovat olleet

-
- 1 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 314, teesi49.
 - 2 Nachgelassene Aphorismen, 202.
 - 3 Ks. Wilenius 1987, 78-80; myös Portmann 1973, 259-276.
 - 4 Heinroth 1831, 437-438, 453-455.
 - 5 Sama, 8.
 - 6 Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 43.
 - 7 Briefe An Otto Wigant 5.1.1841, 46.
 - 8 von Humboldt 1960, 352-53.

useinkin erityisen sopivia nimenomaan elämänfilosofian ja antropologian edustajille. Feuerbach kirjoitti aiheesta erittäin vähän, ja on vaikea rakentaa siitä ehjää kuvaa. Voimme nähdä omalla vuosisadallamme myös esimerkiksi Diltheyn hermeneutikassa tai fenomenologien piirissä näiden ideoiden kehittyneempiä versioita.

C 'MINÄ-SINÄ' — IHMISEN KAHDENTUNEISUUS

Minän ja Sinän, Minän ja Toisen käsitteet kietoutuvat välittömästi Feuerbachin käsitykseen aistisuudesta. Kuitenkin käsitteillä on myös laajempi merkitys sekä 'vanhan filosofian' kritiikissä että Feuerbachin antropologiassa, jota tässä kritiikin rinnalla konstruoidaan. On mahdollista ajatella, että aistisuus ja 'Minä-Sinä' muodostavat yhdessä Feuerbachin perustavimmat antropologiset käsitteet. Niiden ala on niin suuri, että niiden sisällä voidaan tarkastella kaikkia inhimillisen elämän ilmiöitä. Ne olisivat siis eräänlaisia 'fundamentaalikäsitteitä'. Feuerbach ei kuitenkaan itse ole tehnyt tapansa mukaan missään tämän suuntaista analyysia omasta filosofiastaan. Asetelma on paljolti sama kuin Merleau-Pontyn filosofiassa, josta myös voidaan nostaa esiin varsin keskeisinä kehollisuuden ja havainnon käsitteet sekä Minän ja Toisen problematiikka - myös kiinteästi toisiinsa liittyen.

Tarkastelen Feuerbachin Minä-Sinä käsitettä kolmella eri tasolla. Ensiksi 'vanhan filosofian' kritiikin muodossa, toiseksi varsinaisena antropologisena käsitteenä, ja vielä erikseen yksilön ja lajin suhteen ongelmana.

1 Minän ylitys

Palaamme jälleen Descartes'n filosofian aloitukseen. Siinä luotiin 'Minä' ja sen suhde 'maailmaan', joihin kumpaankin momenttiin Feuerbachin kritiikki kohdistui. 'Maailma' ja 'todellisuus' määrittyivät toisin Kantista

Hegeliin johtaneessa traditiossa, mutta 'subjekti', Minä kehittyi transsendentaali-filosofiassa paljolti Descartes'n perustalla.

Feuerbachin ideana oli rikkoa cogito-teesi filosofian lähtökohtana. Filosofian tulee päästä pois 'tietoisuuden itseidenttisestä kehästä'. Feuerbach ratkaisi edeltävässä tulkinnassa ongelman teorialla uudesta 'tieto-opillisesta subjektista', jonka peruslähtökohta on aistinen elämä.

Jatkan nyt luvussa B 2.4 kesken jätettyä lainausta, jossa Feuerbach esittää olevansa yhtä mieltä idealismin kanssa siitä, että on aloitettava Minästä.

Aber das Ich, wovon der Idealist ausgeht...nur ein gedachtes, nicht das wirkliche Ich ist. Das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht, und das selbst einem andern Ich gegenüber Du, Objekt ist; aber für das idealistische Ich existiert, wie kein Objekt überhaupt, so auch kein Du.¹

Sinä on Minän mahdollisuuden ehto. Aistisuuden analyysin yhteydessä kävi selväksi, että Feuerbach sitoo Minän maailmaansa, että ihminen on 'kohteellinen' olento, hän on sidottu kohteisiinsa eri tasoisin suhtein, 'riippuvuudentunteesta' vapaaseen teoreettiseen ja esteettiseen katseluun. Tässä mielessä olisi väärin sanoa, että kohteet ovat Minälle 'ulkoisia'. Subjektiviteetissa *itsessään* on välttämätön perusta kaikille sen suhteille, myös ns. kosmologiselle, tiedottomalle suhteelle luontoon, joka sekin perustuu ihmisen omaan 'luontoon' (vietit, tarpeet jne.).

Tuo ajatusrakennelma ei kuitenkaan ole täydellinen tässä muodossaan. Nimittäin itse tuon subjektiviteetin perusta ei ole siinä itsessään vaan Minä-Sinä -suhteessa. Sitä ei voida löytää tutkimalla Minää: ihmisen itsetietoisuus ei ole Minän tietoisuutta itsestään.²

'Todellinen Minä' on 'Sinään' kietoutunut Minä, jolla on välttämättä kohtenaan 'Sinä' ja joka vastaavasti on toiselle Minälle 'Sinä'. "Ich bin und denke, ja empfinde nur als 'Subjekt-Objekt', aber nicht in der identischen...Sinne."³

Mitä Sinän käsite tarkoittaa tässä yhteydessä? Feuerbach käyttää sitä usein jopa synonyymisesti objektin käsitteenä, mikä tuntuu ensiksi mielivaltaiselta. Mutta Feuerbachilla on sille perustelu: Objektin käsite on hänen mukaansa *alunperin* nimenomaan *toisen Minän* käsite:

So fasst der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freitätige, willkürliche Wesen auf -, daher ist der Begriff des Objekts überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenständlichen Ich.⁴

1 Über Spiritualismus und Materialismus, 394.

2 Esim. Zur Ethik: der Eudämonismus, 269. Ks. Mader 1968, 121, 167.

3 Über Spiritualismus und Materialismus, 395.

4 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 298-99, teesi 33.

Tätä antropologista väitettä tarkastellaan seuraavassa luvussa lähemmin. Tässä etsitään siitä se aines, joka muodostaa transsendentaali-filosofian kritiikin ytimen.

Transsendentaali-filosofian näkökulmasta syntyy peruskysymys: kuinka Minästä päästään objektiin. Ratkaiseeko Feuerbach tämän ongelman empiristisen käänteisesti: objektit ovat materiaalisia, ulottuvaisia kappaleita ja Minä selittyy niistä? Hän sanoo kyllä yhtyvän empiristien kantaan, että ideamme perustuvat 'aisteihin',

darin hat der Empirismus vollkommen recht; nur vergisst er, dass das wichtigste, wesentlichste Sinnenobjekt des Menschen *der Mensch selbst* ist, dass nur im Blicke des Menschen in den Menschen das Licht des Bewusstseins und Verstandes sich entzündet.¹

Ja Feuerbach jatkaa, että idealismi on siis sittenkin oikeassa etsiessään ideoiden alkuperää 'ihmisestä', mutta hanke kariutuu siihen, että tuo 'ihminen' on eristetty "Ich ohne ein sinnlich gegebenes Du".²

Feuerbachilla on tarjolla malli, joka ei kuulu sen enempää empirismin kuin idealisminkaan leiriin. Hänen filosofiassaan sekä 'objekti' että 'subjekti' ymmärretään noista traditioista eroavalla tavalla. Myös niiden suhde sekä käsitteet 'maailma' ja 'todellisuus' saavat toisen merkityksen. Uutta Feuerbachin subjektiviteetissa on, että se on aistinen, 'beleibtes Ich'. Mutta kenties vieläkin uudempaa filosofianhistoriallisesti on Feuerbachin käsite 'Sinä'.³

Feuerbach ei ylitä transsendentaali-filosofian raameja empirismin keinoin, vaan eräässä mielessä sen omista lähtökohdista. Transsendentaali-filosofialle maailma on Minän konstituotimia objekteja. Tuo asetelma mahdollistaa 'jäämisen tietoisuuden kehän sisälle'. Hegelin filosofiassa käsite Toinen merkitsee hengen itsensä toisinolemista jossain kohteessa, se on substantiaaliselta sisällöltään minun Toiseni. On huomattava, että tässä tutkimuksessa käsitettä Toinen käytetään ensisijaisesti nimenomaan merkityksessä 'toinen ihminen muodossa Sinä'.

Jo Schelling törmäsi ongelmaan, joka syntyy siirryttäessä praktiseen filosofiaan transsendentaalisen idealismin lähtökohdista: toiset Minät, toiset intellektuaaliset olennot. On selvää ettei tällaista ongelmaa synny, jos Minää tarkastellaan vain yleisenä, absoluuttisena Minänä. Lähtökohtana tulee olla 'äärellinen', individuaalinen subjekti.⁴

Toiset Minät eivät sulaudu kategoriaan 'objekti' siten kuin 'materiaaliset kappaleet'. Ne ovat intellektuaalista 'aktiviteettia minun ulkopuolellani'. Ne rajoittavat minun vapauttani, ne tulevat minun 'välttä-

1 Sama, 306, teesi 42.

2 Sama.

3 Ks. Buber 1962a, 342.

4 Schelling 1975a, 548. Jos filosofian subjekti on yliyksilöllinen, ei Toisen ongelmaa ylipäätään lainkaan synny. Ks. Theunissen 1981, 18.

mättömiksi korrelaateiksi'.¹ Schelling toteaa kylläkin, että transsendentaalisen idealismin on mahdoton sisällyttää itseensä ajatusta toisen intelligenessin *välittömästä* vaikutuksesta Minään.²

Schelling esittää tässä yhteydessä ajatuksia, jotka ovat olleet Feuerbachille perustana Minä-Sinä-teoriaa luotaessa, ja jotka ovat hyvin tuttuja mm. myöhemmistä Husserlin yrityksistä ratkaista tämä sama ongelma intersubjektiivisuus-teoriassa.

Löydämme jo Schellingiltä, jopa hyvin paljon samassa muodossa, aiemmin Feuerbachilta lainatun ajatuksen, "dass der ganze Inbegriff der Objekte nur dadurch für mich reel wird, dass Intelligenzen ausser mir sind", "dass ursprünglich schon mir die Vorstellung von Objekten ausser mir gar nicht entstehen kann als durch Intelligenzen ausser mir".³ Ja perustelu on seuraavanlainen: Kuvitelma minusta riippumattomista ulkoisista objekteista ei voi Schellingin mukaan syntyä 'objekteista', sillä ne sulautuvat havainnossa minuun ja minä niihin, ne ovat alkuperäisesti minussa. Tuollainen kuvitelma voi syntyä vain *todellisesta* objektiviteetista minun ulkopuolellani: "Das einzige ursprüngliche *ausser mir* ist eine *Anschauung* ausser mir, und hier ist der Punkt, wo zuerst der ursprüngliche Idealismus sich in Realismus verwandelt."⁴

Mainittakoon, että tällä samalla argumentilla perustelee myös Dilthey käsitystään siitä, mistä syntyy 'usko ulkomaailman realiteettiin'. Hän käyttää 'todellisen objektiviteetin' merkityksessä käsitettä 'vastarinta' (Widerstand), jossa on keskeisintä 'Sinä-elämys', toiset minua rajoittavat 'tahdot'.⁵

Tuossa yllä esitetyssä Schellingin lainauksessa on syytä kiinnittää huomiota ilmaukseen '*Anschauung* ausser mir', sillä nähdäkseni tässä on perusta myös Feuerbachin hyvin paljon toistamaan peruslauseseen: "Wir sehen nicht nur, wir sind auch gesehen".⁶ Tämä kysymys kietoutuu välittömästi kehollisuuden ongelmaan: "Das Passivum des Ich ist Aktivum des Objekts".⁷ Nyt voimme ymmärtää laajemmin tuon Feuerbachin ajatuksen. 'Objektin aktiivisuus' merkitsee samaa kuin Sinä; se ei ole, ainakaan ensisijaisesti, 'alkuperäisesti' 'materiaalinen

1 Schelling 1975a, 548.

2 Sama, 543.

3 Sama, 555.

4 Sama.

5 Dilthey 1990, 110-14, 134. Aivan samoin käyttää myös Feuerbach käsitettä 'Widerstand' 'Grundsätzen' 33. peruslauseessa: "Ein Objekt, ein wirkliches Objekt, wird mir nämlich nur da gegeben, wo mir ein auf mich wirkendes Wesen gegeben wird, wo meine Selbsttätigkeit - wenn ich vom Standpunkt des Denkens ausgehe - an der Tätigkeit eines andern Wesens ihre *Grenze* - Widerstand findet." 298.

6 Nachgelassene Aphorismen, 301. "Du siehst nur als ein selbst sichtbares, fühlst nur als ein selbst fühlbares Wesen." Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 316-17, teesi 52.

7 Einige Bemerkungen über den 'Anfang der Philosophie', 137.

olio'. Ja 'Minän passiivisuus' tarkoittaa Minän kehollisuutta muodossa 'Minä Toiselle', Minä toisen Minän kohteena. Myös Merleau-Ponty käyttää perustavalla tavalla myöhemmin tätä samaa ajatusta.¹

Minän ja Sinän suhde ei jää Feuerbachilla 'intelligenssien' henkiseksi suhteeksi, ei 'me-yhteisöksi', jonka olemus on 'ääretön järki', jolloin Sinä voitaisiin ymmärtää trassendentiaali-filosofian kannalta Minän sisäiseksi kohteeksi.²

Myös jo Leibnizia käsittelevässä kirjassaan vuodelta 1838 Feuerbach tarkasteli kysymystä Toisista minua rajoittavana havaintona (Anschauung). Hän jakoi sen kahteen eri tasoon. 'Materialistisessa havainnossa ihmisestä' on Toisena toinen ihminen. 'Henkisessä havainnossa' Toinen on "als ein Wesen meines Wesens, als mein anderes Ich".³ Ensimmäinen on hänen silloisessa katsannossaan äärellinen näkökulma, jälkimmäinen sen sijaan vastaa 'todellista' filosofista havaintoa, jossa kaikki äärellinen ylitetään yleisessä Järjessä.⁴

Tässä kulkee ratkaiseva raja transsendentaalisten Minä-Toinen -teorioiden ja ei-sellaisten, joita nimitän jatkossa dialogisiksi, välillä. Feuerbach korostaa Sinän aistista, kehollista, yksilöllistä eksistenssiä: Minän ja Sinän suhde perustuu nimenomaan erilaisuuteen, ei-identiteettiin, tämä on suhteen 'mahdollisuuden ehto'.⁵ Sinä on siis todellinen, Minästä eroava ihminen. Se ei ole 'asetettu', vaan "ursprünglich Vorhandenes".⁶ Sinä ei ole kuviteltu, ajateltu kohde, se on aistisesti Minälle annettuna.

1860-luvun moraalitutkielmissaan Feuerbach käyttää myös käsitettä 'Sinä minussa' kuvaamaan omaatuntoa - mutta tässäkin on perustana 'alkuperäinen' aistinen Minä-Sinä -suhde (esim. lapsi-isä -suhde), josta tuo Freudin yliminää muistuttava 'Sinä minussa' on sisäistetty.⁷

Mutta on jälleen korostettava lähtökohtaa: se on 'beleibte Ich'. Feuerbachin ajattelu ei johda meitä käsittämään Minä-Sinä -suhdetta ainakaan ensisijaisesti ihminen-ihminen -suhteena. Käsite Sinä ilmaisee nimenomaisesti sen 'annettuna olemista' Minälle.

Feuerbachin elämänfilosofiin lähtökohtiin kuuluu ajatus, että antropologiset ja tiedostusta koskevat kysymykset kietoutuvat toisiinsa. Siksi siirryn käsittelemään teemaa 'alkuperäiselle' tasolle, eli mitä on Minä-Sinä-suhde 'elämässä', ja miten siitä käsityksestä noustaan edellä kuvattuun transsendentaali-filosofian ylitykseen.

1 Ks. esim. Merleau-Ponty 1986, 334.

2 Ks. erityisesti ongelmasta Fichten kannalta, Mader 1968, 79 ja 83. Myös Feuerbachin väitöskirja, jota tarkastellaan myöhemmin, tarjoaa tällaisen ratkaisun 'Järjessä'.

3 Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, 66.

4 Ks. sama, 118.

5 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 321, teesi 61.

6 Nachgelassene Aphorismen, 300.

7 Zur Ethik: der Eudämonismus, 279.

2 Minä-Sinä -suhteen antropologiaa

Der *andere* Mensch ist das Band zwischen mir und der Welt. Ich bin und fühle mich abhängig von der Welt, weil ich zuerst von anderen Menschen mich abhängig fühle... Ohne den Anderen wäre die Welt für mich nicht nur tot und leer, sondern auch sinn- und verstandlos. Nur an dem Anderen wird der Mensch sich klar und selbstbewusst; aber erst, wenn ich mir selbst klar, wird mir die Welt klar. Ein ganz für sich allein existierender Mensch würde sich selbstlos und unterschiedslos in dem Ocean der Natur verlieren; er würde weder sich als Mensch, noch die Natur als Natur erfassen. Der *erste* gegenstand des Menschen ist der Mensch. Der Sinn für die Natur, der uns erst das Bewusstsein der Welt als Welt erschliesst, ist ein späteres Erzeugniss; denn er entsteht erst durch den Akt der Absonderung des Menschen von sich... Das Bewusstsein der Welt ist also für das Ich vermittelt durch das Bewusstsein des *Du*. So ist der *Mensch der Gott des Menschen*. Dass er *ist*, verdankt er die *Natur*, dass er *Mensch* ist, dem *Menschen*.¹

Tuohon lainaukseen teoksesta *Das Wesen des Christentums* on sisällytetty hyvin paljon Feuerbachin keskeisiä Minä-Sinä -suhteeseen liittyviä filosofisia ideoita.

Ihmisen ensimmäinen kohde on toinen ihminen. Tätä ajatusta perusteltiin jo edellisessä luvussa. Siitä seuraa Feuerbachilla, kuten esimerkiksi Diltheyllä ja monilla fenomenologeilla, että 'maailma' saa intersubjektiivisen luonteen. 'Maailma', tietoisuus ja 'tunne' siitä, sen mieli, sen ymmärrettävyys välittyvät Sinän kautta. 'Luonto' on näin ollen tässä suhteessa sekundaarinen käsite. Tällä ei tarkoiteta että 'luontoa' voitaisiin kokea, tai että se olisi olemassa vasta tuon välityksen kautta, vaan että siitä tulee vasta sitten ihmiselle 'luonto'. Ihminen on 'luonnosta erottautunut olento', ja vasta tuon erottautumisen jälkeen hän voi ottaa 'luonnon' kohteekseen.² Minun maailmani on siis intersubjektiivinen. Pääsen siihen vain toisten kautta, 'yksinäisenä' sulautuisin 'luonnon valtamereen'.

Erottautuminen 'maailmasta' edellyttää tietoisuutta itsestään toisista eroavana olentona. Ihminen tulee tietoiseksi itsestään vain toisten kautta. Tätä teemaa Feuerbach tarkastelee ennen kaikkea yksilön ja lajin suhteena, yksilön tietoisuutena lajista. Ja sitä kautta hän liittää ajatuksensa 'ihminen on ihmisen Jumala' tähän kokonaisuuteen.

Lainauksesta käy myös selville ihmisen kaksinainen 'alkuperä': ihmisen fyysiseen tuottamiseen tarvitaan kaksi sukupuoleltaan eroavaa ihmistä, hänen 'ihmiseksi tulemiseensa' tarvitaan Sinä, yhteisö. Jälkim-

1 Das Wesen des Christentums, 100.

2 Ks. myös esim. Scheler 1976, 32; Scheler käyttää käsitettä 'weltoffen' kuvaamaan eroa eläinten välittömän ympäristö-siteisyyden ja ihmisen maailma-suhteen välillä. Maailma-suhde edellyttää myös hänellä kykyä ottaa maailma kohteeksi.

mäinen johtaa meidät myös Feuerbachin kulttuurin käsitteeseen.¹ On korostettava erilaisia Feuerbach-tulkintoja vastaan (esimerkiksi Marx ja hänen perintönsä) sitä seikkaa, että Feuerbach ajattelee ihmisen hyvin historiallisesti kulttuuriolentona, eikä ole määrittänyt häntä esimerkiksi jonkinlaisena pysyvänä ihmisluontona.²

2.1 Minä olen Sinä toiselle

Feuerbach ei kuitenkaan esitä kulttuurin käsitettä juuri missään kirjoituksissaan, vaan hän haluaa esittää tuon teeman Minän ja Sinän käsitteiden kautta. Hänen teoriassaan ne ovat filosofisesti perustavimmat kuin esimerkiksi yhteiskunta, yhteisö, kulttuuri, jotka ovat vain sen ilmauksia 'objektiivisesta näkökulmasta' tarkasteltuna.³ Feuerbach haluaa pidättäytyä lähtökohdissa, jotka ovat meille kokemuksellisesti annettuina.

"Ich bin ich - für mich - und zugleich Du - für anderes." Tässä on ilmaistuna ne perusnäkökulmat, joissa elämme koko elämämme, ne *perspektiivit*, joista ja joissa me 'näemme ja olemme nähtyjä'. Minä olen Sinä toiselle, ja toinen on minun Sinäni.

Transsendentaali-filosofian perspektiivi on Minä itselleni ja maailma Minälle. Tämä ei vastaa Feuerbachin totuutta ihmiselämästä, *kun* filosofian katsotaan olevan ihmisen todellisuuden tiedostamista. Elämässä 'Sinä' on Minästä erottamaton puoli. Tuo suhde ei ole 'dialektinen' siinä merkityksessä, että lopputuloksena olisi identiteetti. Se on kahden erillisen mutta yhteenkuuluvan puolen suhde toisiinsa.

Tätä suhdetta ei pidä ymmärtää myöskään kahden autonomisen monadin keskinäisenä suhteena. Minä ja Sinä eivät päätä vapaasta tahdostaan tai harkinnastaan olla keskinäisessä vuorovaikutuksessa. Ne kuuluvat jo 'alunperin' yhteen, Heideggerin käsittein: Minä on maailmassa aina jo Toisten yhteydessä. Siksi on ylipäätään väärä lähtökohta yrittää johtaa Toista eristetyistä 'Minästä'.⁴ Tämän ymmärtäminen on helpompaa, jos tarkastelemme suhdetta sosiaalisella tai psykologisella

1 "Witz, Scharfsinn, Phantasie, Gefühl... - alle diese sogenannten Seelenkräfte sind *Kräfte der Menschheit*, nicht des Menschen als eines Einzelwesens, sind Kulturprodukte." *Das Wesen des Christentums*, 101.

2 Ks. Schmidt 1977, 219. Myös Mader 1968, 148. J. Maderin mukaan ihmisen olemus voidaan määrittää Feuerbachin teoriassa näin: "Was er auf Grund seiner Bezüge zur natürlichen Umwelt und zur geschichtlichen Mitwelt ist, er ist das konkrete Ganze dieser Bezüge." Sama 132.

3 Buber nimittää 'sociologiseksi reduktioksi' sitä näkökulmaa, josta minun suhteitani toisiin tarkastellaan kollektiivisilla yleiskäsitteillä. Hänen mukaansa tällä tavoin kadotetaan näköpiiristä suhteitteni kaikki yksilölliset ja ainutkertaiset piirteet, jotka eivät suinkaan ole satunnaisia ja vähäarvoisia puolia ihmisten välisessä kohtaamisessa. Ks. luku E 1.

4 Ks. Heidegger 1986, 118-119.

tasolla esimerkiksi vanhempien ja lasten, miehen ja vaimon välisinä suhteina.¹

Myös Feuerbach käyttää mielellään esimerkkinä miehen ja naisen välistä suhdetta. Sukupuoliero on hänen mukaansa hyvä perusasia kertomaan siitä, että Minä ja Sinä ovat sidotut toisiinsa, ja siitä että niiden *ero* on todellinen persoonallinen ero.² Minun miehinen olemukseni edellyttää naisellista "schon von Natur aus, unbewusst vor dem Verstande".³ Ei ole olemassa sukupuoletonta Minää. Minä on 'belebte Ich', ja tässä suhteessa kehollisuus on lihallisuutta.

Minä ja Sinä ovat kehollisia, siis havaitseva ja havaittu. Tästä näkökulmavaihtelusta seuraa ainainen kaksinaisuus ihmisen elämään: olen subjekti ja objekti (nimenomaan merkityksessä Sinä). Olen eri asioissa eri näkökulmissa. Itselleni olen maailmaan suuntautunut subjekti, aistimuksia, tuntemuksia, ajatuksia, mutta toisille olen kohde, 'objekti-subjekti'. Minut voidaan kohteellistaa, koska olen kehollisesti 'maailmaan avoin'. Siis minun maailmaan avoin olemiseni otetaan kohteeksi ulkoapäin, olen sitä kaikille muille ympäröiville ihmisille. Toisille minun subjektiivinen Minäni, 'sisäisyteni' ei voi tulla kohteeksi.⁴

Feuerbach ei kehittele juurikaan enempää tätä ajatusta. Kuitenkin hän korostaa sitä nimenomaan Minän ja Sinän eron, *erilaisuuden* kannalta, mikä korostus voidaan ymmärtää juuri kriittisessä suhteessa identiteettifilosofiaan. Vaikka ottaisimme esimerkiksi rakkauden, jossa suhde ymmärretään läheisimpänä, esittää Feuerbach, niin onko "dadurch der Unterschied zwischen dem gegenständlichen und unserm eignen Wesen, der Unterschied zwischen den Gedanken des andern und eben diesen von uns gedachten Gedanken aufgehoben?" Ja hän vastaa kieltävästi: ero kuvan, joka minulla toisesta on, ja todellisuuden välillä jää voimaan.⁵

Ihminen on olemuksellisesti '*kaksinäkökulmainen*' olento. Tässä lauseessa kulminoituu hyvin suuri osa Feuerbachin filosofiaa. Siihen sisältyy myös aistisuuden ja kehollisuuden teoria. Keho-käsitteen kaksinaisen merkitys selittyy vain tuosta luonnollisesta näkökulmaerosta, 'luonnollisesta' merkityksessä: ne eivät ole teoreettisia vaan fenomenaalisia näkökulmia. Feuerbachin teoria Minästä ja Sinästä on fenomenologinen. Tästä kaksinäkökulmaisuuudesta voimme tulkita myös Feuerbachin 'Grundsätzen' 58. antropologisen teesin, joka kuuluu näin:

Der Mensch ist aber kein identisches oder einfaches, sondern wesentlich ein *dualistisches*, ein *tätiges* und *leidendes*, *selbständiges* und *abhängiges*,

1 Ks. Dilthey 1990, 110-111.

2 Das Wesen des Christentums, 110-11.

3 Über Spiritualismus und Materialismus, 395-96.

4 Ks. Wider den Dualismus von Leib und Seele, 167.

5 Über 'Das Wesen der Religion', 239.

*selbstgenügsames und gesellschaftliches oder sympathisierendes, theoretisches und praktisches, in der Sprache der alten Philosophie: idealistisches und materialistisches Wesen.*¹

Feuerbach käyttää hämäävästi käsitettä 'dualistinen', se saatetaan helposti tulkita kartesiolaaisesti. Feuerbach ei kuitenkaan edusta 'ihmiskäsitykseltään' kartesiolaista dualismia. 'Dualistinen' merkitsee tässä samaa kuin 'kaksinäkökulmainen'. Nuo dualistiset määreet kuvaavat juuri näkökulmaeroja. Kyse on fenomenaalisesta dualismista, erilaisista kokemuksellisista näkökulmista. Feuerbachille on olennaista, että ne kaikki määrittävät ihmistä, ei 'joko tai'. "Ihminen on pää ja sydän", "Denken und Leben".²

'Minä itselleni' ei ole sellaisenaan 'koko ihminen'. Kokonaisuuden tiedostaminen, ihmisen tiedostaminen eli itsetietoiseksi tuleminen on mahdollista vasta Sinän kautta. Mahdollisesti Feuerbach voisi yhtyä Husserlin ajatukseen, että vain toisessa näen ihmisen 'ihmisenä'. Näin siksi, että voin nähdä vain toisen kokonaisena kehollisena olentona, joka on samalla myös subjekti, ja käsittää sitä kautta myös itseni samanlaisena 'ihmisenä'. Alunperin en Husserlin mukaan löydä itseäni sellaisena (ks. luku E 2.1).³

2.2 Elämänilmaisut ja kehollisuus

Myös Feuerbach itse viittaa siihen, että Minä-Sinä -suhteesta voidaan käsittää 'kaikki olemukselliset suhteet', jotka ovat vain "*verschiedene Arten und Weisen dieser Einheit*. Selbst der Denkakt kann nur aus dieser Einheit begriffen und abgeleitet werden".⁴

Yksi tällainen olemuksellinen 'elämänalue' nousee esiin käsitteestä 'Toinen elämänilmaisuna'. Kyseessä on ilmaisun ja ymmärtämisen lähes kaikkialle ulottuva alue. Kuinka Sinä on Minälle annettuna? Tämä kysymys on perusta mm. semiotiikan tutkimille merkkijärjestelmille.

Kehollisuus saa tästä näkökulmasta aivan uusia ulottuvuuksia: toisen kehollisuus on hänen elämänilmaisunsa. Feuerbachin mukaan se on myös toisen ihmisen olemus minun näkökulmastani. Ihmisen olemus todellistuu vasta elämänilmaisuihmissa, sfäärissä jossa olemme olemassa myös toisille. Toisin päin sanottuna, vasta se on 'todellinen olemuksemme', mikä todellistuu havaittavassa todellisuudessa. Jotkut erityiset ajatukset, tunteet, aikomukset voivat kylläkin jäädä kätkeytyiksi, mutta

1 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 320, teesi 58.

2 Sama, teesi 59. Tästä ykseydestä myös Wartofsky 1977, 404-406.

3 Husserl 1952, esim. 167.

4 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 322, teesi 65.

ne eivät ole Feuerbachin mukaan olemuksellinen puoli ihmisessä.¹

Tämä Feuerbachin ajatus on epäilemättä ongelmallinen, tai paremmin sanottuna, se tekee ihmisestä liian ongelmattoman. Kokemuksellisesti voimme sanoa, että hyvin paljon meidän 'subjektiivisesta' elämästämme on sellaista, mitä ei ilmaista, ainakaan suoraan. Esimerkiksi sanomatta jättäminen on olennainen osa ihmistä. Kuitenkin Feuerbachin kannalta on ymmärrettävää korostaa elämää elämänilmaisuna, ei sen erästä momenttia (minä itselleni).

Tuolla teoriallaan Feuerbach halusi poistaa filosofiasta sellaisen sielu-käsitteen, joka ymmärretään kartesiolaiselta perustalta. Siinä sielu on erillinen, itsenäinen olemus ruumiissa, ruumiin 'sisällä', 'sisäisyydessä'.

"Der Leib ist die Eksistenz des Menschen", eikä Feuerbach näe mielekkäänä eksistenssin erottamista olemuksesta.² 'Elämä kieltää' erotelun yliaistiseen sieluun ja aistiseen ruumiiseen. Kuinka? Siten että elämä on elämänilmaisua, praksista.

Was ein Wesen in seiner Gestalt, Bewegung und Lebensart deinen Sinnen offenbart, das allein ist seine Seele und sein Wesen. Die Individualität, der Geist eines Menschen offenbart sich sogar nicht nur in seinem sichtbaren, sondern auch hörbaren Gang. Wir kennen eine Person an ihren blossen Tritten, noch ehe wir sie sehen.³

Tämä lainaus kertoo toisen kehollisuuden hyvin laajasta merkityksestä. Se ei luonnollisestikaan yhdenny käsitteeseen 'Körper' objektiivisessa, luonnontieteellisessä merkityksessä. Se on 'objekti-subjekti' (jos minä olen 'subjekti-objekti').

Feuerbach ei jatkanut pitemmälle tästä asetelmasta, josta esimerkiksi Dilthey rakensi oman teoriansa ilmaisuista.

2.3 Yksilö ja laji

Feuerbach on käsitellyt Minä-Sinä -suhdetta väitöskirjastaan lähtien myös kysymyksenä yksilön ja lajin välisestä suhteesta, yksittäisen suhteesta yleiseen. Tarkastelen teeman kehitystä kronologisesti, jotta Feuerbachin ajattelun samana pysyvyys ja muuttuvuus tulisi esiin.

Väitöskirjassa, joka julkaistiin nimellä Über die Vernunft (1828), on lähtökohtana hegeliläinen ajattelu. Tarkoituksena on osoittaa, että Järkeä, ajattelu on absoluuttinen substanssi, jonka suhteen yksilöt eivät ole äärellisinä olentoina 'vielä ihmisiä'. Ihmisen olemus on laji, yhteisöllisyys, ihmisten ykseys, 'Einheit der Ich und Andere'. Mutta "ich bin

1 Wider den Dualismus von Leib und Seele, 181-83.

2 Sama, 184-85.

3 Sama, 182.

Gattung nur im Denken".¹

Feuerbach kysyy, voidaanko osoittaa mitään muuta kuin ajattelu, jossa 'Minä ja Sinä' yhtyisivät 'absoluuttisesti'? Hän tarkastelee esimerkiksi rakkautta ja ystävyyttä, ja toteaa ne 'äärellisiksi'.²

Ajattelu ei ole erillisen yksilön asia, tarvitaan vähintään kaksi yksilöä, sillä ajatteluun kuuluu kommunikaatio, puhuminen.³ Ajattelu toteutuu yksilöiden kautta, mutta yksilön tulee riisua itsensä yksilöllisistä, äärellisistä määreistään päästääkseen tuohon tavoitteeseen.⁴ Vielä 'Leibniz'-kirjassaan 1830-luvun puolivälissä Feuerbach kirjoittaa seuraavasti: "Denn das Denken selbst, worauf die Wissenschaft fusst, ist seiner Natur nach die *absolute Indifferenz* gegen alle Individualität".⁵

Kirjoituksessa Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (1830) hyväksyy Feuerbach myös rakkauden kuuluvaksi 'äärettömyyteen'.⁶ Yksilö on kuitenkin 'kuolevainen' ja vain laji (ihmiskunta) on ääretön. Tuo äärettömyys on myös jokaisen 'yksilön olemus', sikäli kun hän sen saavuttaa.⁷

"Soweit und so viel du sinnlich bist, so weit und so viel bist du Individuum; was über den Sinn, ist vom Geiste."⁸ Kuolemattomuus ei Feuerbachin mukaan ole teologian väittämää yksilön ruumiista eroavan sielun kuolemattomuutta vaan yhteisöllisyyden, yleisen kuolemattomuutta, jossa yksilöt käyvät olemassa osallisina. Näin laji saa jumalallisen määrityksen.⁹ Tässä ajatuksessa voimme nähdä myös esimerkin teologian maallistamisesta, jota 1840-luvun Feuerbachin mukaan idealismi suoritti palauttaessaan Jumalan maan päälle.

Jo tässä kirjoituksessa Feuerbach tarkastelee kysymystä Minästä ja Toisesta tavalla, jossa on 'uuden filosofian' aineksia. Toiset ihmiset kuuluvat välttämättöminä minun olemukseeni: toiset ovat "Mutter-schoss deiner Selbst".¹⁰ Yksilö saa tietoisuuden itsestään toisilta, tietoisuus minusta tulee alunperin 'ulkoa'. Vasta toisten kautta se tulee minun omaksi tietoisuudekseni. Näin saamme persoonallisuutemme ih-

1 Über die Vernunft, 23. U. Reitemeyer haluaa korostaa, että jo tuossa vaiheessa Feuerbachin kehitystä on järki immanentisti ihmisyhteisön olemus. Sillä ei ole ihmisten ulkopuolista, 'subnaturalistista' olemista. 1988, 21.

2 Über die Vernunft, 49.

3 Sama, 26.

4 Sama, 48-49.

5 Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, 119; Myös: "Als denkende Wesen bin ich kein *individuelles*, kein *persönliches*, bin ich ein *allgemeines Wesen*". sama, 119.

6 Gedanken über Tod und uns Unsterblichkeit, 227.

7 Sama, 197-98.

8 Sama, 137.

9 Sama, 192, 205, 268-69.

10 Sama, 207.

miskunnalta, osallistumme toisistamme eroavina yksilöinä yleiseen. Tietoisuus voidaan näin ymmärtää "Einheit aller Personen und Menschen".¹

Nämä kysymykset kiinnostivat Feuerbachia jatkuvasti tultaessa kohti 1840-lukua, 'dialogisen antropologian' idut olivat alusta alkaen mukana hänen tuotannossaan.²

Teos *Das Wesen des Christentums* on vanhan ja uuden rajalla myös tämän kysymyksen suhteen. Edelleen on laji yksilön absoluuttinen olemus, tosi olemus. Laji on kirjan olennaisimpia käsitteitä. Järki, tahto ja rakkaus ovat ihmisen absoluuttinen olemus. Ne ovat yksilön yläpuolella, ne koetaan häntä hallitsevina voimina.³ Järki on "un- und überpersöhnliches in uns", se on "unendliche Geist".⁴ Rakkaus eli 'sydän' kietoutuu enemmän aistisiin yksilöihin: siinä sovitetaan henki ja luonto. Yhdessä järjen, ymmärryksen kanssa ne muodostavat kokonaisvaltaisen ihmisen ('pää ja sydän').⁵ Mutta rakkaudenkin olemus on yhteisöllinen, se on varsinainen perussolu, joka erityisesti sukupuoli-vietin muodossa sitoo ihmiset jo alunperin kahdeksi.⁶

Laji koostuu yksilöistä, se on ilmaus äärettömästä runsaudesta erilaisia yksilöitä, ilmaus heidän 'kyvyistään' ja ominaisuuksistaan.⁷ Laji ei siis ole itsenäinen substanssi, 'voima yksilöiden yläpuolella', vaan näyttäytyy sellaisena vain *kulloisenkin* yksilön näkökulmasta. Minä olen rajallinen yksilö, mutta laji on minulle ääretön mahdollisuus: on asioita joita en voi tehdä yksin, mutta jotka voivat toteutua ihmiskunnan saavutuksina. Näin eksistenssi ja olemus eivät käy yhteen ihmisessä: olemus on laji, eksistenssi kuuluu yksilöön.⁸

Ihminen voi ottaa lajin kohteekseen, ja silloin 'Sinä' tarkoittaa yleisesti Toisia.⁹ 'Ihminen tiedostaa itsensä kohteessaan'. Tuo ajatus saa nyt uudenlaisen merkityksen. 'Tiedostaa itsensä', 'itsetietoisuus' eivät ole tässä sama kuin minun oma yksilöllinen tietoisuuteni itsestäni vaan laajemmassa merkityksessä: tietoisuutta 'meistä tämän yhteisön ihmisistä yleensä'. Kyseessä on intersubjektiivinen tietoisuus, jossa esimerkiksi Jumala tulee ymmärretyksi ja koetuksi kulloisessakin yhteisössä yhteisellä tavalla.¹⁰

1 Sama, 207-208.

2 Sass 1978, 56-59.

3 *Das Wesen des Christentums*, 3 ja 7.

4 Sama, 43-44.

5 Sama, 59.

6 Sama, 82, 110. Ks. Sass 1978, 62.

7 *Das Wesen des Christentums*, 28.

8 Sama, 17.

9 "Andere ist mir gegenüber Repräsentant der Gattung, der Anderen im Plural." Sama, 191.

10 Esim. sama, 20.

Esimerkiksi länsimainen filosofia on osa 'lajiolemustamme' tässä mielessä. Se ei ole yhdenkään erillisen filosofin pään luomus vaan useiden eri ajattelijoiden dialogin jatkuvasti muuttuvaa ja kehittyvää tulosta. Kuitenkaan filosofia ei ole ihmisistä riippumaton järjen substanssi, joka vain toteutuisi yksilöiden kautta. Feuerbach ymmärtää ainakin jo tässä teoksessaan erilaiset 'äärettömät', 'jumalalliset' määreet immanentisti ihmisen olemukseksi, sehän on juuri hänen uskontoteoriaansa ydin: palauttaa 'teologiset' ajatukset antropologiselle perustalle.

Olennaista tuossa teoriassa on, että ihmisen olemuksellisia piirteitä ei voida tarkastella erillisen ihmisen ja hänen kohteittensa suhteenä. 'Ihminen' ei ole sama kuin kuka tahansa ihmisyksilö, vaan 'ihminen' määrittyy vasta yhteisöllisenä käsitteenä. Tässä teoksessa Feuerbach asettaa painon juuri tuolle yhteisöllisyydelle.

Myöhemmässä tuotannossa painotus siirtyy yhä enemmän yksilön suuntaan, laji muuttuu konkreettisemmin Minäksi ja Sinäksi toisistaan eroavina yksilöinä.¹

"Ich hebe nur einen Punkt hervor; aber er ist der Kardinalpunkt, um den sich alles dreht. Es ist der Begriff des Individuums."² Feuerbach kritisoi voimakkaasti sellaisia ajattelijoita, samalla myös aikaisempaa itseään, joilla yleinen on jotain 'yksilöllisen mielivallan' ylittämisen kautta saavutettavaa. Tuollaisilla ajattelijoilla on kaksi erilaista ihmisen olemuskäsitettä: yleinen ja yksilöllinen. "Ich dagegen identifiziere die Gattung mit dem Individuum, individualisiere das Allgemeine, generalisiere ebendeswegen das Individuum."³ Käsiterealismin kritiikki on voimakasta mahdollisesti myös siksi, että 'Kristinuskon olemusta' tulkittiin hyvin hegeliläiseksi teokseksi. Feuerbach haluaa korjata tulkintaa.⁴

Allerdings gibt es einen, und zwar sehr reellen, Unterschied zwischen allgemein und individuell, aber keineswegs im Sinne und zugunsten unserer politischen und spekulativen Absolutisten. Individuell ist nämlich - darauf hat die Sprache dieses Wort eingeschränkt -, was nur dieses oder einige Individuen mit Ausschluss anderer Individuen haben und wollen, allgemein ist was jeder einzelne, aber einzeln, jedes Individuum, aber auf individuelle Weise, hat und will.⁵

Muistamme myös aiemmin esille tulleen lainauksen, jonka mukaan vain antropologia, aistisuuden lähtökohta 'antaa meille totaliteetin ja yksilöl-

1 Wartofsky 1977, 426. Rawidowicz ei kuitenkaan ole täysin vakuuttunut siitä, etteikö 'laji' olisi edelleenkin 'mystinen', yksilöiden yläpuolinen voima, 'yleinen abstraktio', jolle Feuerbach vaatii objektiivista pätevyyttä. Rawidowicz 1964, 145.

2 Vorlesungen über das Wesen der Religion, 392.

3 Sama, 392.

4 Ks. Rawidowicz 1964, 196-97.

5 Sama, 398-99.

lisyyden'.¹ Yksilö on kardinaalipiste Feuerbachin myöhäisessä teoriassa sen vuoksi, että vain yksilössä ihminen voidaan tavoittaa *kokonaisuutena*, yksilössä 'luonto ja henki', 'pää ja sydän' kohtaavat toisensa, muodostavat ykseyden.²

Tähän liittyy myös Feuerbachin vastustus objektiivisen hengen käsitettä kohtaan.

'Objektiver Geist!' Was ist er? Mein Geist, wie er für andere da ist, der Geist im meinen Werken. Aber ist dieser objektive Geist nicht der subjektive Geist, nicht mein, dieses Menschen Geist? Erkenne ich nicht den Menchen aus seinen Werken?³

Nähdäkseen esimerkiksi Dilthey jakaa Feuerbachin kanssa ajatuksen sitoutumisesta yhteisölliseen yksilöön, ja siksi Diltheyn 'objektiivisen hengen' teoria on erilainen kuin Hegelin.⁴ Käsitteen 'Lebensäußerung' kautta se saa uuden muodon sekä Feuerbachilla että Diltheyllä.

Huolimatta yllä esitetyistä lainauksista, joissa korostetaan yksilön merkitystä, on muistettava Feuerbachin filosofian kaksinäkökulmainen ydin: 'yksilö' elää aina vastavuoroisissa näkökulmissa Minä - Sinä. Vain yhteydessä tähän peruslähtökohtaan yksilön korostus ei joudu ristiriitaan yhteisöllisyyden kanssa. *Yhteisöllisen yksilön* kautta kaikki säilyy immanentisti aistisuuden ja dialogisuuden maailmassa, myös kaikki 'henkinen', kaikki 'kulttuuri'. Myös tämä myöhäisempi Feuerbachin teoria sisältää ajatuksen yhteisöllisyydestä, se on jopa erittäin keskeistä huolimatta yksilön korostuksesta.

Tämä käy ilmi jo siitä, kun muistamme että Feuerbachin filosofia on uskonnon antropologisointia. Jumala on 'ääretön', Jumala jää voimaan Feuerbachin antropologisessa reduktiossa.

*Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, Gemeinschaftlichkeit ist Freiheit und Unendlichkeit. Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); der Mensch mit Mensch - die Einheit von Ich und Du - ist Gott.*⁵

Tässä lainauksessa palataan takaisin ajatuksiin 'lajin äärettömyydestä'. 'Kristinuskon olemuksessa' Feuerbach koki osoittaneensa, että ihmisen tietoisuus Jumalasta on hänen itsetietoisuuttaan muodossa: tietoisuutta omasta äärettömästä lajiolemuksestaan. Ihmisen tietoisuus yhteisöstä hänen yksilöllisyyttään suurempana voimana muodostaa tässä uskonnon sisällön. Myös 'Grundsätzen' vaiheessa Feuerbach pitää kiinni

1 Wider den Dualismus von Leib und Seele, 179.

2 Ks. Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 320, teesi 58.

3 Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae, 224. "Der schreibende Schiller ist der subjektive, der gedruckte Schiller der objektive Geist." Sama, 171.

4 Esim. Dilthey 1927a, 150.

5 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 321, teesi 62.

tuosta ajatuksesta. Yhteisöllisyys on äärettömyyttä, siis teologian ja vanhan filosofian kielellä (jota tässä kritiikissä siis puhutaan) jumalallista.

Ihmisen olemus ei ole tässäkään vaiheessa yksittäisessä, erillisessä yksilössä, vaan yhteisössä, mutta Feuerbach korostaa, että 'ihmisten ykseys' ei ole identiteettiä, vaan se nojaa "nur auf die *Realität des Unterschieds von Ich und Du*".¹

Idealistisen kauden kirjoituksissa hän etsi nimenomaan 'absoluuttista ykseyttä' ajattelusta, jossa ei jää yli mitään 'aistista'. Ajattelussa yksilöt olivat identtisiä. Myös 'uuteen filosofiaan' kuuluu ymmärtää ajattelu yhteisöllisenä, siinä suhteessa mikään ei ole muuttunut. "*Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.*"² Mutta ajattelu ei ole tässä Minän ja Sinän identiteettiä, vaan niiden välistä persoonallista dialogiikkaa. Filosofiakkin on Minä-Sinä -suhde.

"Je mehr ein Mensch ist, desto mehr ist er Individuum".³ Nyt positiivinen, uudistava, luova voima löytyy nimenomaan yksilöllisyydestä, erilaisuudesta. "Glauben Sie wohl, Herr Professor, dass Fichte im Widerspruch mit seiner individuellen Neigungen philosophierte, Goethe im Widerspruch mit seiner individuelle Neigungen dichtete?"⁴

Filosofiyksilö osallistuu omalla yksilöllisellä tavallaan loputtomaan dialogiin totuudesta. Voimme sanoa, että totuuden kehitys on lajin historiallista kehitystä⁵, mutta vain yksilöiden ja heidän välisten suhteidensa perustalla.

Lajin käsite Feuerbachin myöhäisemmässä tuotannossa on ymmärrettävissä vain Minä-Sinä -suhteen perustalta. Tuossa käsiteparissa yhdistyvät sekä yksilöllinen että yleinen tavalla, jossa kumpikin edellyttää toisensa, jossa yleinen on sitoutunut konkreettisiin yksilöihin, ja yksilöt ovat olemuksellisesti yhteisöllisiä.

2.4 Lisätarkastelua: Dialogisuus moraalien perustana

Feuerbach kirjoitti moraaliteoriasta 1850- ja -60-luvuilla.⁶ Tässä noita kirjoituksia tarkastellaan lähinnä vain edellä kehitettyjen käsitteiden sovellutuksena, ei moraaliteorian historiallisissa yhteyksissään.

-
- 1 Sama, 321, teesi 61. Vrt. Marx 1978, 6. Siinä Marx arvostelee Feuerbachia suoranaisesti Feuerbachin omilla lauseilla.
 - 2 Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 321, teesi 64.
 - 3 Vorlesungen über das Wesen der Religion, 402.
 - 4 Sama, 393.
 - 5 Mader 1968, 157.
 - 6 Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit ja Zur Ethik: Der Eudämonismus. Molemmat jäivät käsikirjoituksiksi.

Ensimmäinen perusteesi kuuluu, että moraalialia voidaan ylipää-tään tarkastella vain Minä-Sinä -suhteena. Moraalin perustan etsiminen eristetyistä yksilöstä johtaa harhaan (esim. ihminen synnynnäisesti Jumalan kuvana), sillä moraalissa on kyse ihmisten välisestä suhteesta.

Toinen perusteesi liittyy ihmisen luontoperusta-teemaan. Elämän perustana on Feuerbachin mukaan 'onnellisuusvietti', halu elää mahdollisimman onnellista elämää. Myös 'itsesäilytysvietti' kuuluu siihen.¹ Freudin mielihyväperiaate on hyvin lähellä tätä käsitettä. 'Onnellisuusvietti' voidaan kyllä perustella fenomenologisesti, mutta Feuerbach käyttää sitä myös hyvin objektiivisessa merkityksessä (esim. hänen mukaansa se pätee kaikkiin elollisiin).²

Onnellisuuden tavoittelu johtaa toiseen peruskäsitteeseen egois-miin. Jokainen yksilö rakastaa tässä mielessä itseään. Tämä ei kuiten-kaan ole vielä moraalialia, vaan moraalialia syntyy vasta Minän ja Sinän egoismien yhteensovittamisesta. Käsite egoismi tulee moraalikäsitteeksi vasta merkityksessä rakkaus itsensä kaltaiseen olentoon.³

Käsitteet velvollisuus, moraalialia, omatunto selittyvät kaikki Feuerbachilla Minän ja Sinän egoismien väliseksi suhteeksi. Velvollisuus-lause: 'tee toiselle mitä haluat hänen tekevän itsellesi', kuvastaa myös egoismien sovittelun mielekkyyttä: velvollisuus on sitä mikä on hyvää Toiselle. Mutta myös minä olen Toinen, moraalialisessa yhteisössä minulla on lupa odottaa myös oman egoismini sallimista.⁴ Minän pyyteettömyys on Toisen pyyteellisyyttä. Altruismi ja egoismi eivät ole toisensa poissulkevia käsitteitä. Todellisuudessa ristiriita niiden väliltä katoaa, kun osaamme tarkastella sitä kaksinäkökulmaisesti: omana ja vieraana, Minän ja Sinän onnellisuutena.⁵

Omatunto määrittäyty Feuerbachilla 'Sinäksi minussa'. Sinä edus-taa Minässä omaa egoismiaan, Sinä on esimerkiksi sisäistetty isä ja äiti, kuten Freudin yliminä. Se on sisäiseksi muuttunut alkuperäinen Minä-Sinä -suhde, samalla tavalla kuin ajattelu on sisäistettyä dialogia.⁶ Näin Feuerbach uskoi antropologisoineensa teologisen omatunto-käsitteen ('Jumalan ääni minussa' muuttui ihmisen ääneksi, eli Feuerbachin logii-kalla: ihminen on ihmiselle Jumala).

Eettinen suhde on vastavuoroinen ja kaksinäkökulmainen sa-moin kuin kaikki dialogiset suhteet. Ne edellyttävät yksilöllisen Minän ja Sinän, ja tuossa suhteessa Minä olen Sinä toiselle: Minän altruismi on Sinän egoismin tyydyttämistä ja päinvastoin.

Feuerbach ei etsinyt 'hyvää' tai 'pahaa' ihmisyyksilön sisäisyydes-

1 Zur Ethik: der Eudämonismus, 230.

2 Sama, 231-32.

3 Sama, 61.

4 Sama, 270.

5 Über Spiritualismus und Materialismus, 369.

6 Zur Ethik: der Eudämonismus, 279; Ks. Das Wesen des Christentums, 101.

tä. Vain idealismin Minästä lähdettäessä päädytään sellaiseen praktiseen filosofiaan, jossa kaikki olennainen tapahtuu Minän ja sen 'itsensä asettamisen' välisenä suhteena. Minä-Sinä -teoriassa kysymys 'hyvästä' asettuu elämän todellisuuteen, 'täydelliseen tämänpuoleisuuteen'.

Feuerbachin etiikka ei ole velvollisuusetiikkaa Kantin hengessä. Hänen mukaansa moraalien perusta ei ole yksilön autonomisessa ja järkevässä tahdossa, vaan sillä on 'onnellisuusvietin' kautta objektiivisempi lähtökohta. Egoismit on sovittava, jotta ylipäätään voisimme elää ihmisyyteenä.¹ Tässä ei kuitenkaan puhuta vielä moraalista sikäli kun moraliin katsotaan olennaisesti kuuluvaksi valinnan vapaus. Tässä pyritään ymmärtämään moraalien perusteita ja lähtökohtia geneettisesti samoin kuin Herder ymmärsi kulttuuri-ilmiöiden synnyn ja olemuksen olevan sidoksissa 'ihmisluontoon' (ks. A. 3.1.1.). Tähän sisältyy intellektualismia kritisoiava asenne, jonka mukaan tällaiset elämän ilmiöt eivät ole tietoisten ja järjenmukaisten tahtojen tuote. Samoin tämän ajattelutavan mukaisesti ei voida pitää hyvänä lähtökohtana mitään teologista oppia, koska teologia on vain elämää illusoorisesti kuvastava toisen asteen ajatusmuoto ('kuva' elämästä), ei itseään elämää siten kuin esimerkiksi itse uskonto.

Mutta onko tuollainen käsitys reduktionistista naturalismia? Selitetäänkö siinä ihmiselämän ilmiöt luonnosta, moraalit ihmisen 'viettirakenteesta' johtuvaksi? Feuerbachin myöhäisin tuotanto sisältää kyllä melko paljon ihmisluontoa kuvaavia käsitteitä, kuten juuri erilaiset vietit (seksuaalivietti, onnellisuusvietti, elämänvietti jne.), mutta niiden rooli kulttuuri-ilmiön selittäjänä ei ole yksinkertainen ja suoraviivainen.

Ensinnäkin on aina muistettava Feuerbachin filosofian kriittinen ja dialoginen luonne. Hän ei luonut systemaattista moraalifilosofiaa, vaan lähinnä sellaisten kritiikkejä. Moraalinen 'taivaallisen' perustan sijaan Feuerbach halusi 'maallisen' perustan, selityksen, jossa tuo ilmiömaailma voidaan ymmärtää kokonaan ihmisen elämän immanenttina osana. Jumalaa vastaan hän asetti usein luonnon. Ja kuitenkin hän ei selittänyt ilmiöitä naturalistisesti, kuten olemme edellä nähneet.

Ihmisten elämän perusrakenteista pitää siis löytyä kaikki lähtökohdat myös moraalien ymmärtämiselle. Korostan sanaa 'lähtökohdat', sillä moraalien erilaisia kulttuurillisia ilmentymiä tässä ei pyritä systemaattisesti tavoittamaan, samoin kuin ei Herderin kielen synnyn teoriasta voida ymmärtää kielitieteellisiä erityiskysymyksiä.

Mitä ovat nuo 'elämän perusrakenteet', joiden puitteissa voimme lähestyä moraalienkin ongelmaa? Tulkintojeni mukaan ne voidaan pelkistää kahdeksi peruskäsitteeksi, dialogisuudeksi ja aistimellis-kehollis-

1 Tätä ajatusta voidaan kehittää 'antropo-biologiseen' suuntaan ja sanoa, että ylipäätään kaikkien sosiaalisten eläinten täytyy toimia tuolla samalla perustalla voidakseen säilyä lajina. (Feuerbachin etiikan teoriasta on tehnyt antropo-biologisen tulkinnan mm. G. Bagley väitöskirjassaan *The Basis for a systematic ethic in Ludwig Feuerbach's Philosophy*. Tulane university 1980.

seksi olemassaoloksi. Molemmat käsitteet saavat olemuksellisen paikansa myös Feuerbachin kirjoituksissa etiikasta.

Aistimellis-keholliseen olemassaoloon kuuluu ihmisen luontositeisyys, se asettaa ihmisen maallisen elämän puitteisiin. Tässä mielessä luonto on elämän perusta, se antaa elämälle ehtoja ja rajoja. Koska ihmiset ovat Feuerbachin mukaan luonnostaan egoistisia eli onnellisuutta tavoittelevia olentoja, on tämän seikan täytynyt muovata osaltaan ihmisten yhteisöllistä ja kulttuurillista elämää. Voimme ottaa esimerkin myös seksuaalisuuden alueelta. Epäilemättä myös sillä on 'perustansa' luonnossa, mutta kuitenkin inhimillistä seksuaalisuutta ei voida ymmärtää kokonaisuutena naturalistisesti, se on kulttuuri-ilmiö kuten ihmisen syöminen ja juominenkin. Feuerbachin etiikkaa koskevat ajatukset voidaan ymmärtää paljolti vain moraalin tutkimuksen lähtökohtien kriittiseksi analyysiksi.

Sen arvioiminen, vastaako Feuerbachin teoria todella moraalifilosofian kysymyksiin, ei kuulu tähän yhteyteen. Olen halunnut osoittaa vain johdonmukaisuuden, jolla Feuerbach käyttää yhteen kietoutuneina aistimellis-kehollisuuden ja dialogisuuden käsitteitä myös tämän elämänilmiön lähestymisessä.

3 Yhteenveto: Ihmisen aistisuus ja dialogisuus

Tässä tutkielmassa on aistisuutta ja Minä-Sinä -suhdetta tarkasteltu erillisinä lukuina. Kuitenkin niiden käsitteet menevät paljolti limittäin, kuten jo on monessa yhteydessä käynyt selville.

Niiden suhteista nousee esiin useita tärkeitä kysymyksiä. Jos Minä-Sinä -suhde on fenomenologisesti ensisijainen siinä mielessä, että saamme tietoisuuden maailmasta vain sen kautta, niin miten tämä liittyy aistisuuden syntyyn ja kehitykseen? Tietoisuus maailmastahan sisältyy aistisuuteen. Aistisuus ei ole jokin pysyvä 'luonto' meissä, se ei rajoitu esimerkiksi aistielimien ja hermoston fysiologiseen rakenteeseen, vaan sen täytyy muuttua tietoisuuden muutosten myötä.¹ Voimme puhua intersubjektiivisestä aistisuudesta, sillä on yleisyyttä yhteisön maailmassa.²

1 Vrt. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; tai Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*. Näissä teoksissa on aistisuuden käsitettä kehitetty vallankumousta silmällä pitäen. Olemuksellista on tällöin vanhaa säilyttävän aistisuuden ja 'uuden aistisuuden' välinen suhde. Aistisuudella on myös näissä teorioissa selkeästi 'henkis-materiaalinen' merkitys, eli tietoisuus ja maailman aistinen kokeminen kietoutuvat toisiinsa.

2 Wartofsky 1977, 363.

Toisaalta aistisuus ja kehollisuus käyvät Minä-Sinä -suhteen edellä sikäli, että niissä saa ilmaisunsa myös 'luonto ihmisen perustana', ihmisen äärellisyys. Minä ja Sinä ovat aistisia olentoja. On mahdollista myös, että Feuerbach ajatteli 'ihmisen luontoperustan' antavan meidän aistis-keholliselle olemassaolollemme joitakin luonnollisia vakioita, jotka esimerkiksi saavat meidät syömään, juomaan, rakastelemaan jne. Kun tarkastelemme Feuerbachin ajatusta Minän ja kohteen herra-renki -suhteista, olisi mahdollista väittää, että tietyt inhimilliset tarpeet ja vietit suuntaavat pakottavasti aistisuuttamme määrättyihin kohteisiin.

Kuitenkin tuo abstraktio on yksipuolinen, eikä Feuerbach esitä sitä missään tuossa muodossa. Todellisuudessa Minän aistisuus on aina jo Sinän välittämää, koska ihminen syntyy yhteisöön, kasvaa 'kulttuuriolennoksi'. Feuerbach korostaa usein esimerkiksi sitä, että ihmisen syöminen ja juominen poikkeaa eläinten vastaavasta siksi, että ihmisen aistisuus pystyy kultivoitumaan. Ihmisen syöminen ja juominen on kulttuuria, 'raakalaismaista' tai kehittyntä.

Kehollisuus on hyvin suuressa määrin myös Minä-Sinä -suhteen kuuluva käsite, vaikka silläkin on Feuerbachin ajattelussa myös 'luontoperustan' määreitä. Jos konkretisoimme tuon suhteen esimerkiksi seksuaalisuudeksi, näemme helposti kaikki Feuerbachin kehollisuudelle antamat merkitykset. Se on minun miehistä suuntautumistani naiseen, minun kehoani maailmaan suuntautuneena; se on 'lihallisuutta', miehen tai naisellinen keho; ja siinä on olemuksellista tuo Minän ja Sinän kaksinäkökulmaisuus.

Kehollisuus elämänilmaisuna on kenties ihmistutkimuksen olen- naisimpia alueita. Siinä keho toimii täysin Minä-Sinä -suhteen sisäisenä merkityksen kantajana ja antajana. Kaikki ihmisten välinen kanssakäyminen, kaikki suhteet ovat kehollisia ja aistisia. Elämänilmaisussani olen tavallaan vasta olemassa, sieluineni, henkineni, kokonaisuutena.

Näin kaikki inhimillinen saadaan Feuerbachin filosofiassa 'näkyville', näkevän ja nähtynä olemisen alueelle, 'tämänpuoleisuuteen'. On mahdollisesti syytä korostaa Feuerbachin paljon käyttämää sanaa 'alunperin' pehmentämään tuota teoriaa: ainakin alunperin kaikki inhimillinen on meidän välillämme 'nähtynä ja näkevä', myös ajattelu ja puhe (luonnollisestikin kuultuna).

Kiteytän Feuerbachin peruskäsitteet seuraavanlaiseksi teesiksi: Ajallisesti ensisijaista on ihmisen luonto-perusta, mutta fenomenalisesti ensisijaista on aistinen Minä-Sinä -suhde, eli ihmisten elämä 'subjektina ja objektina'.

D AISTISUUS JA KEHOLLISUUS — KÄSITTEIDEN KEHITYKSESTÄ 1900-LUVULLA

Tämän tutkimuksen eräänä keskeisenä tavoitteena on osoittaa olennaisia yhteyksiä Feuerbachin ja eräiden oman vuosisatamme teoreetikkojen välillä edellä käsiteltyjen filosofisten lähtökohtien suhteen. Osissa D. ja E. tarkastellaan joidenkin filosofien ja tutkijoiden tuotantoa, joiden teorioissa on aistisuuden, kehollisuuden ja/tai dialogisuuden teemoilla keskeinen merkitys. Nuo tutkijat ovat kaikki kiinteässä suhteessa Diltheyn, Husserlin ja Heideggerin filosofioihin. Heitä yhdistää myös side elämänfilosofis-antropologiseen traditioon, mikä osaltaan on luomassa heille samansuuntaisia lähtökohtia.

Keskeisin huomio on kiinnitetty Feuerbachia ja näitä tutkijoita yhdistäviin seikkoihin, heitä yhdistävien filosofisten lähtökohtien ja niistä seuraavien ajatusmallien tarkasteluun. Kuitenkin olen pitänyt tärkeänä tuoda esiin myös uusia ideoita, joilla uudempi tutkimus on rikastuttanut käsiteltäviä teemoja. Vuosisatamme fenomenologinen filosofia on toki luonut paljon hienostuneemman käsitteistön ihmisen maailma-suhteen tarkasteluun, kuin mikä Feuerbachilla oli käytössään.

Osassa D. tarkastellaan sitä tematiikkaa, jota Feuerbach nimitti aistisuudeksi ja kehollisuudeksi/ruumiillisuudeksi. Näiden teemojen tärkeimpiä kehittäjiä 1900-luvulla ovat olleet Max Scheler, Helmuth Plessner, Erwin Straus ja Maurice Merleau-Ponty; esitetty järjestys ei kuvaa heidän merkitystään tai kehityslinjaa, vaan on lähinnä kronologinen. Samoin ei itse osan D. rakenne kuvaa ideoiden kehitystä, vaan noudattelee valittua teemojen järjestystä: Ensin tarkastellaan aistisuuden kuuluvia käsitteitä aistiminen ja havainto, sitten kehollisuutta ja lopuksi 'fenomenaalista ruumiillisuutta'. Aistisuuden ja kehollisuuden

teorioiden huomattavin kehittelijä on ollut Merleau-Ponty. Plessnerin idea ruumiillisuudesta tuo keskusteluun uuden näkökulman.

Useimpien tässä tarkasteluun tulevien tutkijoiden intressinä on ollut aistisuuden, kehollisuuden ja ruumiillisuuden käsitteiden *filosofiset* ulottuvuudet. Kyseessä ei ole useinkaan vain antropologinen kuvaus. Nuo käsitteet eivät kuvaa vain ihmisen 'eräitä puolia' muiden rinnalla, vaan ne ovat olemuksellinen osa ihmisen ja maailman välisen suhteen filosofista tarkastelua. Feuerbachin tavoin yritti myös Merleau-Ponty luoda radikaalisti 'uutta filosofiaa' noiden käsitteiden kautta. On merkille pantavaa, ettei esimerkiksi Feuerbachin tuotannosta löydy juuri lainkaan eri aistien luonteen tutkiskelua, jollaista mm. Kant suoritti omassa 'Antropologiassaan'. Myöskään omassa tutkimuksessani ei pyritä esittelemään saatavilla olevaa empiiristä tietoutta aisteista, kehosta tai ruumiista. Tavoitteena on tutkia niiden filosofista merkitystä.

Dialogisuuden teeman kehitystä on tässä edustamassa pääasiasa Martin Buber. Hän on tunnustuksellisesti jatkanut Feuerbachin ideoista, ja kehittänyt Minän ja Sinän suhteista laajan filosofian.

Päätin edellä Feuerbachin tarkastelun synteisiin, jossa aistisuuden, kehollisuuden ja dialogisuuden käsitteet nähtiin toisiinsa kietoutuneena. Myös osa E. sisältää tällaisen näkökulman. Ihmisen kokonaisuuden hahmottamisen kannalta olen pitänyt olennaisena niitä teorioita, joissa ihmisen aistis-kehollinen maailma-suhde on ymmärretty kietoutuneeksi Sinä-suhteisiin. Scheler ja Merleau-Ponty ovat tarkastelleetkin kysymystä hyvin samansuuntaisesti Feuerbachin kanssa. Husserlin esittämää ajatusmallia 'maailman intersubjektiivisestä konstituutiosta' olen käyttänyt esimerkkinä transsendentaalisen filosofian tavasta lähestyä tuota kysymystä.

1 Uusia ja vanhoja lähtökohtia

1.1 Fenomenologinen maailman käsite

Fenomenologia on monimerkityksinen käsite. Hyvin erilaiset filosofiat nimittävät itseään fenomenologisiksi, esimerkkinä vaikkapa itsensä Husserlin teoria, jota ei juuri kukaan hänen oppilaistaan sellaisenaan jatkanut. Tämän tutkielman tarkoitus ei ole selvittää tuota erilaisuutta käsitteen sisällä, vaan tarkastella joidenkin fenomenologisten ideoitten käyttöä aistisuuden, kehollisuuden ja ruumiillisuuden teemojen valaamisessa.

Sen vuoksi tässä käytetään fenomenologian käsitettä yleisesti seuraavassa mm. G. Brandtin antamassa merkityksessä: fenomenologia perustuu kokemukseen ja jää siihen, toisin kuin filosofiat joissa puhu-

taan ei-kokemuksellisesta tiedosta.¹ Määritelmä ei luonnollisestikaan ole vailla ongelmia.

Voimme lähestyä kysymystä toisestakin perspektiivistä, joka on myös Feuerbachin filosofiasta tuttu: kritiikistä, siitä mitä 'me fenomenologit' emme tarkoita. Fenomenologia oli ainakin varhaisessa vaiheessaan yritys löytää filosofialle uusi alku, uusi yhteys 'elämään', kokemukselliseen. Tätä tietä etsi tuolloin myös Dilthey, joskin ratkaisi kysymyksen aivan toisin kuin Husserl. Tuota yhteyttä etsittäessä on olennaisena osana väärien lähtökohtien kritiikki.

Eräs kriittinen lähtökohta on kartesiolaisen alun kritiikki, hyvin paljon samankaltaisena kuin se tuli esiin Feuerbachilla. Diltheyn ja varhaisen fenomenologian lähtökohtia oli juuri cogito-aloituksen kritiikki.² Dilthey korosti metafysiikan vastaisuuttaan sekä periaatettaan "der Ausgang vom Leben und dauernde Zusammenhang mit ihm".³ Tässä mielessä tämä Diltheyn periaate on mahdollisesti lähempänä yllä esitettyä Brandtin määritelmää fenomenologian lähtökohdasta, kuin Husserlin transsendentaali-filosofia tai Heideggerin fundamentaali-ontologia.⁴ Se on 'täydellisen tämänpuoleisuuden', 'immanenssi-periaatteen' korostuksensa vuoksi myös lähempänä Feuerbachia, kuten aiemmin on useissa yhteyksissä jo käynyt selville. 'Elämä' pitää yrittää selittää siitä itseltään.⁵

Tiedostuksen aluksi ei kelvannut mikään subjektiviteetissa varmaksi todettu perusta. Subjektista tuli näin 'Leerpol' suhteessa maailmaansa.⁶ Eikä asetelmaksi hyväksytty myöskään cogito'sta seurannutta subjekti-objekti -suhdetta, jossa transsendenttia subjektia vastassa olivat objektit.

Hyvin paljon painoa on pantu nimenomaan 'alkuperäisen' maailma-suhteen konstruointiin. Voidaan jopa sanoa, että juuri se on monille merkinnyt fenomenologiaa. Merleau-Pontylle "zu den Sachen selbst" merkitsee yritystä löytää tie takaisin "kaikkea tiedostusta edeltävään maailmaan".⁷ 'Alkuperäinen' merkitsee tällöin filosofisen tiedostusprosessin tavoitetta. Se viittaa siihen kokemukseen, jota tutkimuksessa pyritään hahmottamaan.

'Luonnollinen maailma-käsite' on tällaisen 'elämismaailmassa' pitäytyvän fenomenologian keskiössä. Sen lähtökohta voidaan määrittää

1 Brandt 1971, 50. Fenomenologisesta tutkimusmenetelmästä yleisesti esim. Varto 1992, 86-90.

2 Metzger 1966, 75. Husserlin myöhemmästä 'kääntymisestä subjektiin', sama, 317.

3 Dilthey 1927a, 137.

4 Diltheyn, Husserlin ja Heideggerin samuudesta ja erilaisuudesta, Misch 1967, esim. 5, 181-182. Myös Metzger 1966, esim. 88, 177.

5 Ks. Misch 1924, XXVII, XL.

6 Metzger 1966, 158.

7 Merleau-Ponty 1966, 5. Ks. 'Alkuperäanalyysistä' Husserl 1952, 91.

Heideggerin käsitteellä 'jo-maailmassa-oleminen' tai Diltheyn tavoin maailmassa eläminenä. Subjekti ja objekti eivät ole tässä 'meditoiva' filosofi-ajattelijana ja hänen tiedostuksensa objekti. Näen tässä saman ajatuksen, jota Feuerbach tarkoitti aforistisella lauseellaan: älä ajattele ajattelijana vaan ajattelevana ihmisenä.

Fenomenologinen filosofia alkaa 'esitieteellisestä' kokemuksesta, refleктоimattomasta maailma-suhteesta.¹ Olennaista on tuo sana 'esitieteellinen', 'tiedettä edeltävä', jota käytetään paljon fenomenologisessa kirjallisuudessa. Sen merkitys on traditiokriittinen: meidän suhteemme 'ulkomaailmaan' ei ole alkuperäisesti 'päätelmä' tai 'arvostelma'; elämä on ensisijaisesti 'refleктоimatonta' siinä elävälle ihmiselle, ja jos tahdomme päästä selville tuosta alkuperäisestä refleктоimattomasta kokemuksesta, emme voi aloittaa 'reflektion', cogitation jälkeisestä asetelmasta, joka on jo ajateltu, jo intellektualisoitu.² Maailmaa ei tällöin pidä lähestyä, kuten Descartes, muodossa 'res extensa'.

Husserl esittää '*luonnollisen maailman*' käsitteensä seuraavasti: "Wir beginnen unsere Betrachtungen als Menschen des natürlichen Lebens, vorstellend, urteilend, fühlend, wollend '*in natürlicher Einstellung*'."³ Husserlin intressinä oli osoittaa myös tieteitten perustuvan tuohon 'itsestään selvään, tuttuun ja varmaan maailmaan', jossa myös tiedemies ja tiede ovat osallisina.⁴ Tuo maailma on arvoja, asioita, toimintaa. Se on "Welt in der ich mich finde und die zugleich meine Umwelt ist".⁵ Maailma avautuu minulle loputtomasti erilaisina tilallisina horisontteina ajan virrassa, se on minulle välittömästi edessäni, ja tässä mielessä siihen sopii käsite kokemismaailma.

Riippumatta siitä, kuinka tästä teorian sisällä jatketaan, on tuo fenomenologinen maailma-käsite yhteinen ja olennainen osa niiden fenomenologiien ajattelua, jotka ovat korostaneet aistisuuden ja keholisuuden merkitystä 'alkuperäisessä' kokemuksessa. Näissä teorioissa edetään siis syvemmälle kohti tuota 'alkuperäistä' kokemista. Niille on tärkeää, ettei toisaalta luoda kuilua ajattelun ja kokemuksen välille, ja että suunnataan kritiikki väriin filosofisiin lähtökohtiin, jotka tuollaisen kuilun ovat luoneet. Ja tässä suhteessa niissä edetään samansuuntaisesti Feuerbachin filosofian kanssa.

1 Metzger 1966, 102.

2 Ks. esim. Dilthey 1990, 97; Heidegger 1986, 59-60, 66-67. Merleau-Ponty 1966, 6, 11.

3 Husserl 1950, 56.

4 Husserl 1962, 112-113.

5 Husserl 1950, 58

1.2 Elämänfilosofinen juonne

Elämänfilosofinen ajattelutapa jatkui Feuerbachin jälkeisenä aikana mm. Nietzschen, Bergsonin ja Diltheyn filosofioissa. Ja noilla ajattelijoilla oli myös huomattava merkitys niille teoreetikoille, joita tässä pääasiassa tullaan tarkastelemaan.

Mahdollisesti merkityksellisin näistä vaikuttajista on ollut Dilthey, johon mm. Plessner nojaa avoimesti ja jolla on ollut mm. Heideggerin kautta suuri merkitys. 'Hermeneutiikka', fenomenologia ja eksistentialismi ovat toisiinsa tiiviisti liittyviä suuntauksia, ja tuosta vyyhdestä nousevat esiin kaikki tässä tutkitut ajattelijat.

Meidän vuosisatamme filosofinen antropologia kuuluu hyvin suurelta osin tuohon ajattelun virtaan. Esimerkkeinä mainittakoon sen 'perustajat' Max Scheler ja Helmuth Plessner.

Schelerin ajattelu kuvastaa myös hyvin sitä eroa, mikä on ollut traditionaalisen transsendentaali-filosofian, 'tietoisuus-filosofian' ja filosofisen antropologian (elämänfilosofian) välillä. Miksi Scheler suuntautui nimenomaan antropologisesti, hyvin toisella tavoin kuin esimerkiksi Husserl? Husserlillahan ei tunnetusti ollut antropologiaa intressejä, vaan hän luokitteli sellaiset tieteellisten asenteitten kanssa yhteen nippuun filosofiaan kelpaamattomien joukkoon.¹ Husserlin filosofian kohteena ei ollut 'inhimillinen todellisuus' kuten Schelerillä.²

Scheler asettaakin filosofisen antropologian hyvin keskeiselle paikalle.

Ich darf mit Befriedigung feststellen, dass die Probleme einer Philosophischen Anthropologie heute geradezu in den Mittelpunkt aller philosophischen Problematik in Deutschland getreten sind.³

Schelerin elämänfilosofisuus tulee esiin siinä, miten hän ottaa ihmisen tarkasteluun 'kokonaisuutena'. Hän ei suunnannut filosofista huomiotaan pääasiallisesti tiedostuksen ja tietoisuuden kysymyksiin. Häntä kiinnostivat myös Nietzsche ja Freud, elämänfilosofian traditio ja biologia, eivätkä suinkaan vain kritiikin kohteina. Scheler satoi intellektuaalisuuden ja tietoisuuden ihmisen ei-tietoiseen, vitaaliseen ja emotionaalisiin tasoihin.⁴ Hän ei aloita tutkimusta ymmärryksen ja sen kohteen suhteesta, vaan hänen mukaansa sitä edeltää kaikkia elollisia, myös ihmistä koskeva viettien määrittämä suhde ympäristöön, joka koetaan emotionaalisesti vastarintana (Widerstand). Käsite 'ympäristö' (Umwelt) ilmai-

1 Esim. Husserl 1962, 297-98; Myös Heidegger sanoutui irti filosofisesta antropologiasta siksi, että siinä otetaan ihminen kohteeksi epäfilosofisesti, ts. vailla edeltävää filosofisten lähtökohtien analyysiä, Heidegger 1991, 208-214.

2 Metzger 1966, 348-49.

3 Scheler 1976, 10.

4 Frings 1973, 12; Plessner 1975, IX.

see Schelerillä kaikkien elollisten *välitöntä* kehollista suhdetta elinpiiriin. Sen lisäksi ihmiseen sisältyy mahdollisuus suhtautua ympäristöönsä 'vieteistä vapaana', ottaa välimatkaa tuohon välittömyyteen, ja tuossa uudessa suhtautumisessa 'ympäristöä' kuvastaa Schelerin mukaan paremmin käsite 'maailma'. Vain ihmisellä voi olla henkisen persoonan kohteena maailma.¹

Schelerin taso-ajatteluun kuuluu idea siitä, että ihmiseen sisältyvät kaikki 'alemmat' elottoman ja elollisuuden tasot.² Tuossa näkemyksessä tulee esiin myös filosofisen antropologian historiaan kuuluva perusteema: ihmisen luonto-perusta. Tämä teema oli hyvin keskeisesti esillä vuosisadan alkupuolella erityisesti biologian, eläinten käyttäytymistutkimuksen (mm. Driesch, Uexküll, Buytendijk, Portmann) ja 'syvyyspsykologian' vaikutuksesta. Esimerkiksi Scheler ja Plessner seurasiivat erittäin läheltä tuota keskustelua ja käyttivät sitä hyväksi omissa teorioissaan.³ Plessner käytti juuri ihmisen luontoperusta-argumenttia erottamaan omaa ajatteluaan mm. Heideggerista, jolta tuo teema hänen mielestään puuttui.⁴ Yleisesti ottaen on elämänfilosofialle ollut tyypillistä nähdä ihminen osana suurempaa luonnon kokonaisuutta.

Kuitenkin itse luonnon käsite on tässä ongelmallinen. Fenomenologiassa lähdetään maailman käsitteestä. Maailma on tällöin 'elämismaailma', eli maailma jossa ihminen kohtaa kaikki 'olevaiset', kuten Heidegger sanoo. Maailmalla ei siis tarkoiteta 'kaikkea', se ei ole sama kuin 'luonto' tai 'kosmos'. Myös 'luonto' on ihmiselle olemassa vain tuon maailman sisällä, "Natur ist selbst ein Seiendes, das innerhalb der Welt begegnet und auf verschiedenen Wegen und Stufen entdeckbar wird".⁵

Feuerbachin yhteydessä toin jo esiin ongelman johon joudumme, kun aloitamme fenomenologisesti ihmisen ja maailman välisen suhteen tarkastelun ja liitämme siihen sitten teesin luonnosta ihmisen perustana. 'Ihminen luonnon osana' ylittää fenomenologisen tarkastelun rajat silloin, kun ongelmaa ei rajata kokemukseen luontositeisyydestä, 'riippuvuuden tunteesta'. Esimerkiksi K. Löwith ylittää tuon rajan kritiikessään, joissa hän ei hyväksy 'ihmismaailman' erottamista 'kosmoksesta' erilliseksi 'historian sfääriksi'. Tietoisuuden piirin ulkopuolella on eittietoinen elämä ja eloton luonto, siellä on mm. säteilyä, joka ei voi tulla koetuksi.⁶ Antropologian teorian kannalta tämä on olennainen ongel-

1 Scheler 1976, 33-34.

2 Sama, 35-36.

3 Ks. esim. Scheler 1976, 10; Plessner 1975, IV-V. Plessner antaa myös tunnustuksen Schelerille siitä, että tämä on tuonut filosofiseen antropologiaan 'biofilosofiset' analyysit.

4 Esim. Plessner 1983a, 388; Plessner 1975, V-VI.

5 Heidegger 1986, 63, 64-67; myös Brandt 1971, 18.

6 Löwith 1981b, 337-341.

ma. Olisi tyhmää olla huomioimatta esimerkiksi ympäristön pilaantumisongelmaa muutenkin kuin koettuna ilmiönä. Joudumme astumaan luonnontieteitten alueelle, mikäli haluamme saada selvyyden esimerkiksi erilaisten säteilyjen vaikutuksesta meihin ennen kuin tuo vaikutus on toteutunut. Mutta onhan itse saasteongelmakin paljon luonnontieteen tuote. Fenomenologisesti orientoituvassa filosofisessa antropologiassa tämä kysymys tuo mukanaan ongelman niille ajattelijoille, jotka painottavat teesiä luonto-perustasta.

Kehollisuuden ja ruumiillisuuden teemojen taustana on myös usein ajatus siitä, että ihmisellä on yhteisyyttä muun elollisuuden kanssa, mitä ajatusta ruokkivat em. eläinten käyttäytymistutkimuksesta saadut uudet ideat. Esimerkiksi Uexküll loi mallin eläimen ja sen ympäristön suhteista samalta perustalta kuin fenomenologia on esittänyt sen ihmisen osalta.¹ Sellaisena se muistuttaa huomattavasti Herderin tapaa käsitellä eläimen ja ihmisen suhdetta elinpiiriinsä (ks. A 3.1.1). Korostan usein ihmisen ja muiden elollisten erilaisuutta, halusivat nämä tutkijat samalla kuitenkin lähentää toisiinsa noita kartesiolaisuudessa absoluuttisesti toisistaan erotettuja maailmoita.² Tämän keskustelun heijastuksia voimme nähdä useimpien tässä esiteltyjen ajattelijoiden teorioissa.

2 Aistisuus³

2.1 Plessnerin 'hengen estesiologia'

Viitauksia Feuerbachin käsitteistöön tehtiin positiivisessa mielessä vähän 1900-luvun alkupuolella. Eräs harvoista oli K. Löwithin väitöskirja Heideggerille 1928, jossa Feuerbachin aistisuuden ja dialogisuuden käsitteet olivat keskeisellä sijalla.⁴ Tuossa kirjoituksessa, samoin kuin myöhemmissäkään Löwithin teoksissa, ei aistisuuden temaa kuitenkaan viety eteenpäin.

Plessner ei sen sijaan viitannut milloinkaan Feuerbachiin, huolimatta suuresta henkisestä läheisyydestä. Plessner oli ensimmäisiä, jotka yrittivät kehittää uutta teoriaa aistisuudesta fenomenologian ja Diltheyn

1 Ks. Plessner 1975, XIV.

2 Ks. esim. Portmann, *Die Biologie und Geist*. Käyttäytymistutkijoiden joukossa oli myös useita, jotka halusivat suoraan tehdä analogiapäätelmiä eläinten ja ihmisten käyttäytymisen välillä, niin ettei niiden välillä voida nähdä laadullista eroa. Näin esimerkiksi K.Lorenz ja D.Morris.

3 Käsitettä käytetään jatkossa Feuerbachin kehittämässä merkityksessä.

4 *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*.

hermeneutiikan perustalta. Plessner kirjoitti jo 1923 vähälle huomiolle jääneen teoksen *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*.

Sen ideana on sitoa Dilthey'n hengen teoria aistisuuteen. Näkökulma on nimenomaan tämä, ja siksi se eroaa mm. Feuerbachin ja jatkossa tarkasteluun tulevista fenomenologisista aistisuuden käsitteistä, joissa teemaa ei sillä tavoin rajoiteta.

'Hengen estesiologiassa' henki tai mieli (Sinn) toteutuu aina jossain materiaalissa ja on siis aistista.¹ Hengen estesiologia toimii vain sillä alueella, missä on kyse 'merkityksen annosta', henkistämisestä ja ymmärtämisestä.² Kyse on siis 'objektiivisen hengen' teoriasta, ilmaistujen teoriasta.

Sen vuoksi Plessner ottaa tarkasteluun pääasiassa vain näkö- ja kuuloaistit, jotka Kantkin nosti esiin 'Antropologiassaan' 'ensimmäisen luokan aisteina'.³ Haju ja maku eivät saa juurikaan henkisiä sisältöjä tässä merkityksessä. Ne eivät tarjoa materiaalia henkiselle vaan vain välittömiä aistimuksia, kun taas henkiselle välttämätön välimatka on mahdollista näön ja kuulon alueilla.⁴ Musiikki onkin Plessnerin yleinen esimerkkialue hengen estesiologiasta.⁵

Plessnerin lähtökohdasta seuraa rajautuminen vain määrätynlaiseen aistisuuteen, joka voitaisiin edeltävien lukujen nojalla määrittellä Minä-Sinä -suhteen sisäiseksi kommunikaatioksi ja tälläkin alueella vielä rajattuna 'henkiseen', mikä Diltheyllä merkitsee yleistä ymmärrettävyyttä, ei-vain-yksilöllistä.

Plessner esitti hengen estesiologian rajatulla alueella kuitenkin samansuuntaisia ajatuksia kuin Feuerbach aistisuudesta henkisen ja materiaalsen ykseytenä. Plessnerinkin kritiikki kohdistuu siihen, että aistisuudessa erotetaan toisistaan fysiologinen ja psykologinen puoli: intentionaalinen, aistinen havainto on se todellinen alkuperäinen ykseys, josta nuo abstraktiot on eristetty.⁶

1 Plessner 1980a, 305.

2 Sama 267-68; Tämä vastaa myös Dilthey'n ajatusta ymmärtämisen kannalta eri tasoista elämänilmauksista. Dilthey nimittää henkiseksi vain sellaisia ilmaisuja, jotka ovat ymmärrettäviä myös muille. Rajan löytäminen täysin individuaalisesta yleispätevämpään siirryttäessä on kuitenkin ongelmallista. Dilthey 1927b, 205-207; Myös Bollnow 1958, 39.

3 Kant 1964, 447-49

4 Plessner 1980a, 272-73. Myös Plessner 1980b, 334-335.

5 Myöhemmin vuonna 1970 kirjoitetussa teoksessa *Anthropologie der Sinne* Plessner jatkaa teemaa samasta näkökulmasta. Hän käyttää tutkimusalasta hengen estesiologian lisäksi nimityksiä 'aistien antropologia' ja 'aistien hermeneutiikka'.

6 Plessner 1980a, 300-302.

2.2 Aistiminen ja havainto Strausilla ja Merleau-Pontyalla

Erwin Strausin kirja *Vom Sinn der Sinne* ilmestyi vuonna 1935, ja sillä on ollut siitä lähtien arvostettu asema alan kirjallisuudessa. Vaikka Merleau-Ponty hieman myöhemmin loikin laajemman esityksen havainnon filosofiasta, sisältyvät hyvin monet hänen argumenteistaan jo tuohon Strausin teokseen. Ne ovat lähtökohdiltaan saman suuntaisia teoksia, ja siksi tarkastelen niitä yhdessä. Teosten idea-maailma perustuu fenomenologiaan, ja samalla se on hyvä esimerkki osoittamaan yhteyden Feuerbachin filosofiaan, jota ei kylläkään missään ilmaista. Olennaista onkin lähtökohtien samansuuntaisuus.

2.2.1 Kriittinen lähtökohta

Kuten Feuerbachin aistisuuden käsite, myös Strausin ja Merleau-Pontyn vastaavat käsitteet saavat suurelta osin voimansa kritiikistä. Fenomenologisella kuvauksella 'alkuperäisestä' aistisuudesta on tarkoitus tehdä jokaiselle tunnettu tiedetyksi (Hegel), löytää reflektiossa elämä, reflektioimaton kokemus.¹ Se on heuristista. Mutta se saattaa olla sellaisenaan myös naiivia, 'itsestäänselvyyksien' esittämistä.

Tämän vuoksi *positiivinen* aistisuuden ja kehollisuuden teoria voi antaa perustan ja alun erityistutkimuksille. Feuerbach nimitti filosofiinsa 'uudeksi filosofiaksi'. Samalla tavoin voisi aistisuuden teoriasta sanoa, että se antaa mahdollisesti *uuden* alun ja lähtökohdan ihmisen tutkimukselle. Tuo 'uusi' voi olla vain merkityksessä: kriittinen vanhaa kohtaan. Uuden, positiivisen teorian perusta on vanhan kritiikissä, mahdollisuudessa osoittaa vääriksi tai puutteellisiksi ne traditiot, joita länsimainen ajattelu on tottunut pitämään pätevinä.

Sekä Merleau-Pontyn että Strausin kritiikki kohdistuu Descartes'iin, molempiin hänestä vaikutteita saaneisiin linjoihin, joita Merleau-Ponty nimittää intellektualismiksi (refleksiofilosofiaksi) ja empirismiksi. Molemmissa linjoissa on virheellinen käsitys aistimisesta ja havainnosta.² Esimerkiksi siihenastinen psykologia on ollut eräs noiden suuntien sovellutusalue, ja näillä molemmilla tutkijoilla oli intressejä tehdä sen kritiikkiä (esimerkiksi Strausin teoksen alaotsake kuuluu: *Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*).

Sekä intellektualismin että empirismin virhe tulee samasta filosofisesta lähtökohdasta: Cogito-aloituksesta johtuen Minän ja maailman suhde ja samalla noiden käsitteiden merkitys vääristyy: Toisaalla on

1 Merleau-Ponty 1966, 282.

2 Olen kääntänyt käsitteet saksankielestä seuraavasti: *Empfindung*, *Empfinden*, aistimus, aistiminen, ja *Wahrnehmung* (ransk. *Perception*), havainto. Käsitteiden merkityksistä tarkemmin seuraavassa luvussa.

itsenäinen ajatteleva subjekti, toisaalla objektiivinen, itsenäinen maailma.¹ Empiristinen aistimus-teoria perustuu objektiivisessa ulkomaailmassa olevan ärsyksen vaikutukseen aistielimiin (esim. Pawlowin kritiikki Strausilla).²

Intellektualismissa lähdetään subjektista objektiin. Siinä on ollut olennaista tarkastella aistimista ja havaintoa vain tiedostuksen kannalta: on esimerkiksi oikeita ja vääriä havaintoja, havainto on ikään kuin subjektiivinen 'tulkinta' jostakin objektiivisesta. Havaintoa on myös tarkasteltu tuossa prosessissa 'jo ajateltuna' havaintona. Koska lähtökohta on reflektio, minä ajattelen, niin seuraavaksi ajatellaan havaintoa, ajattelun välitys on aina jo olemassa tuossa lähtökohdassa.³ Tällaiset olivat lyhyesti ja pelkistetysti empirismin ja intellektualismin mallit.⁴

Kyse on siis minä-maailma -suhteen kritiikistä sellaisessa muodossa, jonka esitin jo Feuerbachin yhteydessä. Myös Merleau-Pontylla ja Strausilla on kaksi 'vastustajaa', myös he etsivät kritiikin kautta kolmatta tietä, ja tuossa etsinnässä on havainnon ja aistimisen uudenlainen käsittäminen olennaisella sijalla.

Tuon kolmannen tien tarjoaa heille kuitenkin jo olemassa oleva lähtökohta: fenomenologinen 'luonnollisen maailman' käsite. Asettamalla 'subjekti' ja 'objekti' tuohon malliin löydämme uuden vaihtoehdon myös aistisuudelle, sillä onhan siinä kyse nimenomaan tuosta maailmasuhteesta: ihmisen maailma-suhde perustuu aistisuuteen ja kehollisuuteen.

Intellektualismin ja empirismin kritiikissä hylätään siis subjekti *ensisijaisesti* tiedostajana, ajattelijana, ja maailma luonnontieteellisessä mielessä objektiivisena. Straus korostaa ihmisen 'elollisuutta': 'subjekti' ei ole maailmassa 'puhtaana Minänä' vaan elämyksellisesti kokevana ihmisenä, samoin kuin Diltheykin määritteli elämän 'als erlebte Leben'.⁵ Elämä sisältää tiedottomia tasoja, sekä bio-psykologisessa merkityksessä että merkityksessä: 'emme ole toistaiseksi tulleet asiasta tietoisiksi'.

Ei-reflektoitu elämä on lähtökohta, ja se koostuu esimerkiksi yleisemminkin elollisille kuuluvista elämyksistä kuten vaikkapa pelko ja houkutus, sympatia ja antipatia. 'Sanaton maailma' on myös ihmiselle

1 Merleau-Ponty 1966, 47, 49. Ks. myös Dilthey, *Erfahren und Denken* (1892).

2 Straus 1935, 37.

3 Merleau-Ponty 1966, 56-58; Merleau-Ponty 1986, 48-50; Straus 1935, 10-11. 'Jo ajatellun havainnon' kritiikki oli myös olennainen osa Feuerbachin Hegeliin kohdistuvaa kritiikkiä. Erityisen hyvin se tulee esiin Hegelin *Phänomenologie des Geistes* teoksen 'aistisen varmuuden' analyysistä (ks. luku B. 2.4.).

4 Dilthey tarkasteli tuota kaksijakoa (rationalismi, intellektualismi-empirismi) jo 1892 kirjoituksessaan *Erfahren und Denken*, ja etsi näiden kritiikin kautta saman suuntaisesti uutta ratkaisua. Ks. myös Dilthey 1990, 129.

5 Straus 1935, 10.

tärkeä elementti.¹ Merleau-Ponty, joka ei myöskään hyväksy eksistenssin redusoimista 'cogitatioon' tai 'res extensa'an, haluaa käyttää sen rinnalla kokonaisuutta korostavaa käsitettä 'maailmaan oleminen' (être au monde).²

Feuerbachin keskeinen kriittinen lause kuului, että maailma ei ole olemassa ensisijaisesti ajattelulle. Tämä ajatus on kuulunut olennaisena osana myöhempään traditionaalisen subjekti-objekti -suhteen kritiikkiin.³ Merleau-Ponty esittää oman versionsa näin: "Maailma ei ole se, mitä ajattelen, vaan se, mitä elän, olen avoin maailmaan, epäilyksettä kommunikoin sen kanssa, ja kuitenkin se ei ole minun omaisuuttani, se on tyhjiinamenttamaton."⁴

Mainittakoon jo tässä yhteydessä, että myös Feuerbachin toinen tärkeä argumentti kartesiolaista lähtökohtaa vastaan - Sinä - saa erityisesti Merleau-Pontylla tärkeän aseman: 'refleksiivinen analyysi' ei tunne Toisen ongelmaa. Esimerkiksi Descartes'n maailma-käsitteeseen ei sisälly toisia subjekteja, vain toisia ihmisiä muodossa 'fyysinen ruumis'.⁵

Maailma 'an sich' ei ole se maailma, josta fenomenologia puhuu, se ei ole luonto, vaan jotain, jossa myös tuo luonto kohdataan, kuten Heidegger sanoo.⁶ Heideggerin Sein und Zeit on paljolti juuri tuon maailma-käsitteen analyysia. Nähdäkseni myös Merleau-Ponty ja Straus seuraavat Heideggerin ajatusta, että 'maailmaa' pitää lähestyä "im Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit als der nächsten Seinsart des Daseins".⁷

Minun maailmani on sidottu minun olemassaolooni laajennettuna intersubjektiivisuudella. Kyse on maailmasta 'meille'. Elämme maailmassa kuten se on meille, emme alituisessa epäilyksessä sen suhteen, ovatko havaintomme siitä tosia vai epätosia, onko se 'lumetta', jonka 'takana' on varsinainen maailma, esimerkiksi se, mistä fysiikka puhuu.

Tämän ajatuksen kehittämisessä on Dilthey'n tutkimuksella 'uskosta ulkomaailman realiteettiin'⁸ ollut suuri merkitys. Siinä ei kysytä, erehtyykö 'tavallinen ymmärrys' maailman suhteen, vaan siinä tutkitaan jokapäiväisen maailma-varmuuden syntyä ja perusteita kokemuksen perustalta, "analytisch darstellen, was in der lebendigen Erfahrung

1 Sama, 123-25.

2 Merleau-Ponty 1966, 104;

3 Esim. Dilthey 1990b, 85.

4 Merleau-Ponty 1966, 14. Feuerbachin lause kuului näin: "Die Welt ist uns nicht gegeben durch das Denken... sie ist uns gegeben durch das Leben, durch die Anschauung, durch die Sinne." Das Wesen der Religion, 104.

5 Merleau-Ponty 1966, 9; Merleau-Ponty 1986, 67; Straus 1935, 220; myös Plessner 1975, 61.

6 Heidegger 1986, 63.

7 Sama, 66.

8 Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (1890).

gegeben ist".¹ Tavoitteena on ymmärtää sitä mikä 'meille on annettuna', ei yrittää luoda uutta maailmaa.

Kyseessä on 'naiivi maailman asenne', mutta ei naiivi siinä merkityksessä, että ihmiset eivät näkisi, kuulisi, tuntisi, haistaisi 'todellisia objekteja', vaan siksi ettemme ole tietoisia itse tuon 'maailma meille' luonteesta, olemme kyllä kokeneet sen, siitä on tullut meille itsestäänselvyys, mutta emme ole tiedostaneet, 'avanneet' sitä. Hermeneutiikan (laajassa merkityksessä) mieli voi olla vain siinä, että jotain jää 'kätköön', jotain voidaan tuoda valoon, itsestäänselvistä, 'tiedettä edeltävistä' mielipiteistä ja arvostelmista voidaan nousta yleispätevämpään tietoon.² Tässä mielessä esimerkiksi havainnon 'alkuperäisen' olemuksen löytäminen voi tapahtua hermeneuttisella tasolla traditionaalisten ja elämässä uskottujen käsitysten kritiikkinä.

Lähtökohta on tuo naiivi maailma, joka on juuri "sitä, minkä havaitsemme".³ Mihän pääsisimme, jos yrittäisimme osoittaa sen 'harhaksi'? Mitä sen takaa paljastuisi? Ei muuta kuin uudeksi ymmärretty 'maailma meille'. Kyse on luonnollisesti siitä, onko 'takana' fyysinen todellisuus 'tosi todellisuutena'. Fenomenologisen maailma-käsitteen tarkoitus ei ole yrittää kiistää fyysisen luonnon olemassaoloa tai työntää sitä pois ihmismaailman ulkopuolelle. Tarvitsemme kuitenkin toisen ajatuksellisen perspektiivin päästäksemme päinvastaiseen lähestymistapaan, jossa kosmos on ensisijainen ja meidän maailmamme toimii vain sen perustalla ja sen osana.⁴

Myös aistimisen ja havainnon käsitteiden fenomenologinen 'avaaminen' on olennainen osa tuon maailma-käsitteen esitystä.

2.2.2 Alkuperäinen aistiminen ja havainto

Sekä Straus että Merleau-Ponty kieltävät aistimisen tarkastelussa jaon 'sisäiseen' ja 'ulkoiseen', 'psyyykkiseen' ja 'fyysiseen', minussa olevaan ja ulkomaailmaan (kuten se on esim. Descartes'illa tai Kantilla). Olevaisia, kuten Heidegger sanoo, ei tarkastella fenomenologiassa 'vierekkäin olevina'. Ei siten että tässä on ihminen A ja sen ympärillä muut ulkomaailman oliot B, C, D... Ihmistä ei siis tarkastella tässä ulkoapäin tai paremminkin ylhäältä.⁵ Näkökulma avautuu aina 'kulloisestakin minästä'.

Tuo Heideggerin ilmaisu 'Jemeinigkeit'⁶ on hyvin olennaista

1 Dilthey 1990, 133. Ks. myös Heideggerin kritiikki, Heidegger 1986, 209.

2 Ks. Heidegger 1986, 37-38; Bollnow 1981, 50-51; ks myös Husserl 1987, 157.

3 Merleau-Ponty 1966, 13.

4 Ks. Merleau-Ponty 1966, 341.

5 Sama, 166; Ks. Heidegger 1986, 54-55, 136, 204.

6 Heidegger 1986, 42.

'elämänfilosofis-fenomenologiselle antropologialle', jota tässä tutkimuksessa haetaan. Heidegger ei hyväksynyt traditionaalista 'fantastista absoluuttista subjektia', 'puhdasta minää' "jäänteinä kristillisestä teologiasta filosofisen probleematiikan sisällä".¹ Hän esitti sen tilalle 'durchschnittliche, alltägliche Dasein' joka on aina 'schon In-der-Welt'.

Tässä lähtökohdassa Heidegger eroaa mm. Husserlista antropologian suuntaan.² Tuota lähtökohtaa voidaan nimittää myös *äärellisyydeksi*. Feuerbach etsi kritiikin kautta uutta tapaa tarkastella ihmistä äärellisenä olentona. Heidegger haluaa korostaa saamaa seikkaa mm. Kant-kirjassaan: Kantin lähtökohta oli äärellisen ihmisen tietokyky. Ja samoin tulisi fundamentaaliontologian lähtökohtana olla "Endlichkeit des Daseins".³

R. Boehmin mukaan myös Merleau-Pontyn havainnon filosofia on "eine Philosophie der Endlichkeit".⁴ Ilmaus kuvastaa hyvin tapaa, jolla Merleau-Ponty lähestyy 'maailmaan olemisen' ongelmaa. Se näkyy hänen keskeisissä käsitteissään: aistimus, havainto, kehollisuus, tilallisuus jne. Niitä kaikkia yhdistää käsitys niiden äärellisyydestä, kuten tulemme näkemään.

Sama koskee yleisesti filosofisen antropologian traditiota lukuunottamatta 'hengenfilosofisen antropologian' ajatusta etsiä 'ikuista ihmisessä' (Scheler).

'Kulloisenkin minän' äärellinen perspektiivi maailmaan-olemisessa on lähtökohta niin Heideggerille, Strausille kuin Merleau-Pontyllekin. Tätä ilmaisee olemassaolon *perspektiivisyyden* käsite. Meidän maailma-suhteemme, meidän aistimuksemme ja havaintomme tapahtuvat aina siitä määrätystä perspektiivistä, jossa olemme maailmassa.⁵ Jos käytämme Schelerin käsitettä 'elämiskeskus' kulloisestakin minästä, niin perspektiivisyys on tuosta keskuksesta avautuva kulloinenkin 'näkökulma' maailmaan. Ihmisen äärellisyys on olennaisesti rajallisuutta, mutta ei rajallisuutta ikään kuin täydellisyyden, jumalallisen tietoisuuden vastakohtana. Tuollaista vertailukohtaa meille ei todellisuudessa ole annettuna. Rajoittuneisuutemme on luonnollista suhdetta maailmaan.⁶ Kukaan 'yläpuolinen' ei ole näyttämässä meille maailmamme rajallisuutta suhteessa 'laajempaan maailmaan'. Se ei tule milloinkaan koetuksi, kylläkin ajatelluksi ja kuvitelluksi.

Straus haluaa karistaa tradition taakkaa harteiltaan käyttämällä

1 Sama, 229.

2 Husserl arvostelikin Heideggeria 'antropologisuudesta'. Ks. esim. Diemer 1956, 29-30; Theunissen 1981, 18.

3 Heidegger 1991, 24, 232.

4 Boehm 1966, VII.

5 Straus 1935, 128; Merleau-Ponty 1966, 91. Myös Husserlin horisontin käsite kuuluu tähän yhteyteen.

6 Esim. Boehm 1966, VII-IX. Ks. myös Husserl 1950, 89.

'Empfindung' (aistimus) -käsitteen sijasta käsitettä 'Empfinden' (aistiminen). Aistimus ymmärretään helposti 'atomistisesti' ulkoisen ärsykkeen aiheuttamana vaikutuksena.

Aistiminen on hänelle alkuperäisin taso ihmisen maailma-suh-teessa. Tällä alkuperäisyydellä hän viittaa nähdäkseen ihmisen yhteisyy-teen muiden korkeampien elollisten kanssa. Straus ei tee selkeitä ja jyrkkiä eroja ihmisen ja 'eläimen' välille ainakaan *tämän* käsitteen suh-teen. Esimerkkinä käyvät vaikkapa seuraavat aistimisen muodot: säi-kähdyt, pelko, sympatia...¹ Myös Merleau-Ponty nimittää aistimuksia 'alkuperäiseksi havainnoksi'.²

Aistiminen on 'elämysten tapoja'. Mutta elämykset eivät ole seurausta 'ulkoisista' vaikutuksista, ne eivät ole passiivisia.³ Ne eivät ole psyykkisiä tapahtumia fyysisten tapahtumien vaikutuksesta. Aisti-minen on *suuntautumista* maailmaan. Tällä käsitteellä suuntautuminen halutaan korostaa aistimisen molemminpuolisuutta, ei vain 'vastaanot-tavuutta'. Straus käyttääkin ilmaisua, että aistiminen on 'kommunikati-ve Mit-Sein', se on 'Empfinden sich *mit* Welt'. Merleau-Ponty käyttää varsin synonyymisiä ilmaisuja 'koeksistenssi' ja 'kommunion'. Hänen mukaansa aistimuksessa subjekti "ei aseta kohdetta, vaan sympatisoi sen kanssa".⁴

Tällä halutaan tehdä ero esimerkiksi sille kuulemisen käsitteelle, josta voidaan sanoa, että ihminen tai eläin kuulee ääniä määrätyillä taajuuksilla, tai että koiran nenässä on niin ja niin monta tuhatta kertaa enemmän hajureseptoreita kuin ihmisen. On suuri ero sillä, mitä minä kuulen ja sillä mitä fysiologisella tasolla olisi mahdollista. Minun kuule-miseni ja näkemiseni on *merkityshakuista*. En suinkaan näe ja kuule kaikkea sitä, mitä noille reseptoreille on fyysisessä todellisuudessa mah-dollisuutena tarjolla. Voin esimerkiksi laajentaa havaintomaailmani erilaisissa luonnon harrastamisen muodoissa. Opin havaitsemaan erilai-sia sieniä, kasveja, lintuja aiemmin eriytymättömän 'massan' sijaan. Näkemismaailmani muuttuu, ei siksi, että todellisuuteeni tulisi uusia objekteja tai reseptorisoluni 'tarkentuisivat', vaan siksi että minulla on uudenlainen 'kommunikaatio-suhde' todellisuuteen.

Aistiminen on perspektiivista ja merkityshakuista suuntautumis-ta maailmaan siten, että tuo maailma ei ole objekti minun ulkopuolella-ni. Minä ja maailma eivät ole erotettavissa.⁵

1 Ks. Straus 1935, 127.

2 Merleau-Ponty 1966, 282.

3 Straus 1935, 18.

4 Straus 1935, 278, 282; Merleau-Ponty 1966, 251-52.

5 Straus 1935, 128.

2.2.2.1 Tilan havainto

Perspektiivinen maailmaan suuntautuminen tapahtuu tilassa (Raum). Minä olen tässä, minä olen keskus, josta aistimiseni kulloinenkin perspektiivi avautuu. Tila on tässä fenomenaalinen käsite, ja se halutaan erottaa selkeästi 'objektiivisesta tilasta', luonnontieteellisestä käsityksestä tilasta pisteiden välisinä suhteina (geometrinen tila), kuten esimerkiksi Descartes sen ajatteli, ja hänen käsityksensä kaikesta 'ulkomaailmassa' olevasta määrittyi myös tuon ajatuksen kautta.

Fenomenaalinen tilan käsite pyritään saamaan kokemuksen analyysistä. 'Alkuperäinen' aistimisen tila on 'tässä ja nyt'-tila. Minä olen tuon tilan absoluuttinen keskus, josta tila kulloinkin 'avautuu'. Minä en siis ole tällä kokemuksen tasolla tarkasteltuna piste muiden pisteiden joukossa, olevainen muiden olevaisten rinnalla. Tila ei ole 'res extensa'.¹

Tila ei myöskään ole Strausin ja Merleau-Pontyn mukaan 'hengen' konstituoiama. Tässä ei siis ajeta takaa 'objektiivisen tilan' vastakohtaa, joka löytyisi subjektista. Tila ei ole 'tietoisuuden' antama muoto, ei 'res cogitans'.²

Tilaa ei koeta 'sisäisenä'. Tämä viittaisi siihen että se on minulle ulkoinen. Edellinen kuitenkin antoi viitteitä siihen, että tila on sidottu kulloiseenkin minään. Tuo sidos olisi vaikea ymmärtää jos lähestyisimme sitä traditionaalisesti ajattelun ja objektin tai tietoisuuden ja objektin näkökulmasta: ajattelu tapahtuu minun sisäisyydessäni ja objektit ovat 'ulkona'. Tuo kuilu voidaan ylittää, kuten on jo useaan otteeseen esitetty, vain kun lähdetään maailmassa elävästä ihmissubjektista: kuilua ei synny jos tarkastelemme asiaa aistisuuden ja kehollisuuden praktisesta näkökulmasta.

Strausin mukaan aistiminen ei ole 'sisällä' tai 'ulkona', ei subjektiivisia elämyksiä sisäisyydessä eikä ulkoisten ärsytysten vaikutusta hermotapahtumisena.³ Heideggeria mukailen H. Plügge on esittänyt, että "der Mensch ist gewöhnlich draussen, bei den Sachen".⁴ Ihminen elää tilassa, aistii ja kokee tilassa. Siksi sisäinen ja ulkoinen ovat "viime kädessä abstrakteja käsitteitä", "fenomenaalisella tasolla ne korvautuvat käsitteillä 'Befinden' tai 'Weltbezug'".⁵

Heidegger toi eksistentiaali-analyysissään esiin käsitteet 'Befin-

1 Heidegger 1986, 101-105, 112.; Schmitz 1967, 42.

2 Merleau-Ponty 1966, 286; Heidegger 1986, 112.

3 Straus 1935, 166.

4 Plügge 1967, 25. Ihminen ensisijaisesti aistisessa 'ulkoisuudessa' elävänä olentona oli myös Feuerbachin teorian peruslähtökohtia. Erillisen sisäisen sielunelämän tarkastelu ei nouse olennaisena näistä lähtökohdista, vaan se jää usein alkuperäisen maailma-suhteen erääksi toisenasteiseksi puoleksi.

5 Sama, 32.

dlichkeit' ja 'Stimmung' kuvaamaan "ursprüngliche Seinsart des Dasein".¹ Nuo käsitteet ovat kiinnostaneet antropologisesti orientoituneita filosofeja juuri ihmisen 'ei-intellektuaalisen' elämän valaisemisessa (esimerkkinä voidaan mainita em. Plüggen teoria tai O. F. Bollnowin Das Wesen der Stimmungen).

Noita käsitteitä on käytetty esimerkkinä minun maailma-suhteeni fenomenologisessa ymmärtämisessä. 'Olo' tai 'mieliala' ei ole 'sielun sisäinen' tila, vaan kokemusta analysoimalla voidaan esittää, että se kuuluu koko siihen kokonaisuuteen, josta Heidegger käyttää käsitettä 'In-der-Welt-Sein'.² Kokemukseen kuuluu tunne, että me olemme tai joudumme olotilaan, joka on 'ympäröivän' todellisuuden luonteista, 'sisäinen' ja 'ulkoinen' kietoutuvat toisiinsa.

Tila tällaisena fenomenologisena käsitteenä on siis paljon laajempi kuin klassinen filosofian tai tieteen tilan käsite. Esimerkiksi 'musiikin tila', missä se on? Kuuntelukokemus eroaa siitä 'akustisesta tilasta', josta puhutaan huoneen tai salin fyysisten ehtojen kohdalla. Tila ei ole jotain objektiivista ja valmista, vaan se kehkeytyy jatkuvasti elämänkullussa. Schmitz käyttää jopa perinteisesti ajallisuuteen liitettyä ilmaisua sanoessaan: "Tila virtaa".³

Erään perinteisen ajattelutavan mukaan tuo kaikki voi olla *kokemuksellisesti* totta, mutta *tosiasiassa* kyse on fyysisen tilan antropomorfismista. Esimerkiksi runoilija tai maisemamaalari sieluttaa luontoa, siirtää luonnontapahtumiin omia tunteitaan. Fenomenologi ei hyväksy tuota tulkintatapaa. Hänen argumenttinsa sitä vastaan kuuluu, että tosiasiassa ihmiset elävät nimenomaan vain 'antropologisessa tilassa', vain se on ihmisille kokemuksellisesti annettuna. Ajatus 'raakaan' fyysiseen materiaaliin siirretyistä tunteista on puhtaasti teoreettinen, vain luonnontieteellisestä asenteesta syntyvä, siitäkin huolimatta että hyvin yleisesti olemme oppineet siten ajattelemaan. Feuerbachin uskontoteoriassa oli kyse juuri siitä, miten luonto on meille annettuna, ei siitä mitä se fysiikan teoriassa käsitetään. Tuolloin 'luonto' on kohteena maailmassa-olemisen sisällä.

Aistiminen oli Strausille ja Merleau-Pontylle alkuperäinen maailman havaitsemisen tapa. Sitä määrittää 'tässä ja nyt' -perspektiivissä eläminen. Kuitenkaan kumpikaan ajattelija ei halua esittää, että ihmisen koko suhde maailmaansa on aistimista tuolla tasolla. Ihminen 'ylittää' tuon 'alkeellisen' maailma-suhteen.

Strausin mukaan voimme nimittää aistimista 'ensimmäiseksi näkemiseksi', 'toinen näkeminen' on hänen mukaansa 'havainto' (Wahrnehmung). Ne suhteutuvat toisiinsa kuten maisema ja maantiede. Ne

1 Heidegger 1986, 135. Nuo käsitteet voisi suomentaa esimerkiksi 'olo' (millainen olo sinulla on?), 'vointi' (hyvin- ja pahoinvointi), 'mieliala'.

2 Sama, 136-142; myös Bollnow 1956, 40; Schmitz 1967, XIV.

3 Schmitz 1967, 111, 30.

ovat kaksi suhteellisesti toisistaan eroavaa maailmaa, jotka ihmisen elämässä limittyvät täydellisesti.¹ Maisemassa olen aina absoluuttisena keskuksena 'jossakin', matkalla jostakin johonkin. Perpektiivi on minun omani.

'Havaintomaailma' on sen sijaan ymmärryksen kohottamaa tietoisuutta yli aistimisen horisontin. Opin ajattelemaan, ymmärtämään, että olen 'kartalla' pisteessä A menossa pisteeseen B. Geografisessa tilassa toimii mitattavuus, suhteellisuus, suunnitelmallisuus jne. Yksilöllisen kulloisenkin nykyisyyden tilalle tulee mitattava yleinen kelloaika. Geografisesta havainnosta voin kertoa toisille, se on yleispätevää, ei enää välitöntä aistimista. Strausin mukaan moderni ihminen etäännytty 'maisemasta'.²

Feuerbachin mukaan mielikuvitus ja muisti mahdollistavat sen, että voimme 'nähdä' paikkoja olematta siellä itse läsnä. Näin meille syntyy kokemuksellisesti yhä laajempi maailma.³ "Denn erst wo der Mensch sich über die Schranke seines Lokalstandpunkts zur Anschauung der Welt erhebt, erhebt er sich auch zu Geist"⁴ Ja tuo henki merkitsee tässä juuri mahdollisuutta ja kykyä 'edustaa maailmaa'.⁵

Minun rajallisen perspektiivini ylittyminen on antropologisesti, ja myös tieto-opillisesti, tärkeä teema. Uusien perspektiivien synty mahdollistaa 'laajentumisen' ja kehittymisen ihmisenä. Tuota prosessia ei kuitenkaan tule tarkastella yksittäisen ja erillisen, 'solipsistisen' minän ja maailman välisenä suhteena. 'Kulloinenkin minä' on aina jo toisten ihmisten yhteisössä. Kielellä on suuri rooli uusien perspektiivien synnyssä: asioihin välittyy toisten puheessa minulle myös toisia perspektiivejä.⁶

3 'Olen keho, mutta minulla on ruumis'

3.1 Fenomenaalinen keho

Schelerin mukaan vasta fenomenologinen filosofia on tuonut oikein esiin kehollisuuden ongelman.⁷ Tuo käsite syntyy fenomenologiassa

1 Straus 1935, 232-235.

2 Sama, 232-247, 276.

3 Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele*, 193.

4 Sama, 193-4.

5 Sama, 194.

6 Merleau-Ponty 1966, 93-95. "Tiedän nyt että tuon vuoren takana on meri". Sama 382.

7 Scheler 1987, 155.

paljolti Descartes'n kritiikistä. Ennen kaikkea kritiikki kohdistuu, samoin kuin Feuerbachilla, ajatukseen, että keho on olemassa meille vain ulkoapäin, kohteena, objektina, jolloin siitä käytetään yleisesti käsitettä 'Körper', 'ruumis'.¹ Ihminen olisi tuolloin cogito + 'ruumis', tietoisuus on subjekti ja ruumis sen teoreettinen tai käytännöllisesti ohjattava objekti. Tämä kritiikki on olennainen osa yleisempää fenomenologista ajattelua, jossa halutaan nähdä uudelleen traditiosta vapaana sekä 'subjekti' että 'objekti', ihminen maailmassa.

Husserl on kirjoittanut paljon kehollisuudesta. Esimerkiksi 'Ideen II' sisältää suuren osan niistä ajatuksista, joita myöhemmät fenomenologit ovat kehosta esittäneet. On kuitenkin ongelmallista tuoda niitä esiin Husserlin fenomenologian tutkimustuloksina, sillä ne ovat yleensä kehollisuuden kuvausta erilaisten *asenteiden*, luonnollisen, hengentieteellisen ja luonnontieteellisen, valossa. Nuo asenteet olivat hänen tutkimuskohteitaan. Husserlin tavoite ei ollut, esimerkiksi Metzgerin tulkinnan mukaan², 'elämämaailman' sisällön analyysi ja kuvaus.

Husserlilla on kuitenkin yksi näkökulma kehollisuuteen, joka on hänen omaa olennaista teoriaansa: maailman intersubjektiivinen konstituutio-teoria. Siinä kehollisuus kietoutuu välittömästi kysymykseen Toisesta kuten Feuerbachilla, mutta transsendentaalisen filosofian näkökulmasta. Tarkastelen sitä lähemmin luvussa E 2.1.

Merleau-Pontyn teoriassa kehollisuuden ongelma on ollut keskeisellä sijalla. Fenomenaalinen keho ei ole hänelle yksi antropologinen teema muiden vastaavien joukossa, samoin kuin ei myöskään Feuerbachille, vaan sen kautta on pyritty kriittisesti uudistamaan traditionaalista filosofiaa. Siksi voidaan sanoa, että antropologinen ja 'muu filosofia' kietoutuvat näissä teorioissa erottamattomasti yhteen. Myöskään Merleau-Ponty ei pyrkinyt erottamaan niitä toisistaan, kuten esim. Husserl transsendentaalisen filosofian perinteen mukaisesti. Merleau-Ponty kokeilee kehon käsitettä sille paikalle, missä ihmisen maailmasuhteessa on hänen traditiossaan ollut yleensä tietoisuus tai ajattelu.

Straus tarkasteli kehollisuutta paljon samoilla käsitteillä kuin Merleau-Pontykin, mutta hänellä ei ollut samanlaisia filosofisia intressejä. Tässä voidaan nähdä suhteellinen ja hyvin liukuva ero pelkästään antropologisten ja yleisempien filosofisten intressien välillä eri tutkijoilla. Esimerkiksi yksi huomattavimmista käsitteen kehittäjistä 1960-luvulla, Herbert Plügge, ammentaa aineksiaan pääasiassa Merleau-Pontylta, mutta kuitenkin hänen tutkimusasennettaan voidaan nimittää antropologiseksi. Antropologisen tutkimuksen tavoitetta voisi sanoa yritykseksi esittää pätevä ja kattava kuvaus ihmisen kehollisuudesta. Kuitenkin on muistettava radikaali ero tämän fenomenologisen antropologian ja viime vuosisatojen 'fyysisen antropologian' välillä, jolle kehollisuus oli

1 Sama, 155.

2 A. Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik*.

fyysistä ruumiillisuutta kartesiolaisen mallin mukaan. 'Fenomenologinen antropologia' on sikäli filosofista, että se edellyttää ihmisen maailma-suhteen peruskäsitteiden ajattelua.

Fenomenaalista kehoa tarkastellaan useimmiten *orientoitumiskeskuksena*. Husserl käyttää myös mm. käsitettä 'subjektikeho', jonka vastine on Schelerilla 'keho elämiskeskuksena' tai 'toimintakeskuksena'.¹ Fenomenologeilla ei useinkaan ole kyse 'elämyksellisestä kehosta' sisäisenä kokemuksena, kuinka minä koen oman kehoni 'sisäisessä havainnossa' - tätä puolta käsitellään yleensä perifeerisenä kysymyksenä. Tässäkin voimme nähdä fenomenologisen tendenssin tarkastella asioita siten, että ihminen on maailma-suhteessaan 'ulkona' maailmassa siihen suuntautuneena. Kehona toimin ja aistin, keho on kaiken aistisuuden perusta, mutta havainnossa itse keho jää 'havainnon reunalle'.²

Husserl jakaa kehollisuuden kahteen käsitteeseen: estesiologiseen ja toimivaan kehoon.³ Edellisessä luvussa tarkasteltiin aistimista ilman kehon käsitettä, mutta kaikki aistisuus on kehollista, ja sitä on siksi tarkasteltava yhteydessä toimivaan, liikkuvaan kehoon. Kehollisuus ja aistisuus eivät siis ole synonyymejä (eroa ja yhteenkuuluvuutta ilmaistaan usein käsiteparilla 'senso-motorinen').

Merleau-Pontyalla keho on kaikkien 'näkökulmien näkökulma', perusta jolta ihminen on yleensäkin erilaisissa perspektiivisissä suhteissa maailmaansa.⁴ Perspektiivisyys perustuu kehollisuuteen. Juuri sitä kuvaa ilmaisu, että keho on aina maailmaan suuntautumisen absoluuttinen 'nollapiste', kaikkien "kokemustemme latentti horisontti".⁵ Kehosta avautuvat perspektiivit tilaan, jota usein nimitetään tässä yhteydessä käsitteellä 'Spielraum'. Tilan käsite voidaan määritellä perusteellisemmin vasta kehollisuuden kautta, eli jatkamme siitä, mihin jäimme 'havaintotilan' yhteydessä.

Maailmassa kohdattavat oliot havaitaan aina jostain perpektiivistä. Tuota perspektiiviä voidaan kuvata sanoilla, jotka määrittävät juuri tuosta 'nollapisteestä': tässä ja tuolla, oikealla ja vasemmalla, alhaalla ja ylhäällä, lähellä ja kaukana jne. Nuo määreet ovat mielekkäitä vain kulloisestakin kehollisesta 'nollapisteestä' katsottuna.⁶ Kehollinen perpektiivisyys ei ole vain triviaali tosiasia, vaan Merleau-Ponty löytää sille erittäin tärkeän merkityksen. Hänen mukaansa se seikka, että elämässä näemme olioista aina vain jonkin puolen ja jotain jää kätkeyksi, konkreettisesti esimerkiksi talosta sen takaosa - on tieto josta on pidettävä kiinni myös 'näkemisen korkeammilla tasoilla'. Myös maailman kor-

1 Husserl 1952, 158; Scheler 1987, 154.

2 Esim. sama, 56; Scheler 1987, 155; Merleau-Ponty 1966, 115.

3 Esim. Husserl 1952, 284.

4 Boehm 1966, V.

5 Merleau-Ponty 1966, 117; Husserl 1952, 158.

6 Esim. Husserl 1952, 158; Heidegger 1986, 132-33.

keampi tiedostaminen perustuu meidän äärelliseen elämäämme - jotain jää aina 'näkemättä', siksi että tiedostaja ei ole absoluuttinen subjekti.¹

Eräs 'orientoidun fenomenalisen tilan' (Merleau-Ponty) olennainen osa on *liikkuminen*. Myös tämä käsite esitetään usein kritiikin kautta. Fysikaalisessa tilan käsityksessä liike ymmärretään kappaleen paikankvaihdoxena pisteestä A pisteeseen B. Tällöin liikkeen käsite on sidottu tuohon 'geometriseen' tilaan. Tällainen on esimerkiksi Descartes'n käsitys liikkeestä.² Straus haluaa erottautua tästä fysiikan liikkeen käsitteestä käyttämällä liikkumisen (Sich-Bewegen) käsitettä. Se on fenomenalisen järjestyksen käsite, eikä ole fysiologisesti selitettävissä.³

Liikkuminen on merkityshakuista suuntautumista tilassa. Ihmisen tai eläimen liikkumista pitää tällä tasolla tarkastella 'sielutetun organismin itseliikuntana', jonka Strausin mukaan osaamme erottaa elottoman kappaleen liikkeestä jo 'esitieteellisen kokemuksen tasolla'.⁴ Liikkumista tarkastellaan siis maailmaan tarkoituksellisesti suuntautuvan 'subjektin' näkökulmasta. Minä olen nyt tässä, tuolla edessäni on ovi, jonka luo kohta kävelen ja avaan sen päästäkseni... jne. Tila liikkuu minun mukana, sillä minä olen tilan keskus.

Keho on 'tilan subjekti'. Merleau-Ponty haluaa korostaa, ettei ole oikein sanoa, että keho on tilassa, vaan keho 'asuttaa' tilan.⁵ Fenomenalinen tila ei ole olemassa ikään kuin objektiivisesti ennen minun kehollista astumistani siihen.

Erilaisissa totumuksissa voimme ymmärtää hyvin mitä on kehollinen 'maailmaan oleminen'. Merleau-Ponty esittää esimerkkeinä autolla ajamisen, soittimen soittamisen tai ylipäätän työkalujen käytön. Nuo välineet tulevat 'luonnolliseksi osaksi' kehoani, 'käden jatkeeksi'.⁶ Auton ratista ja polkimista se laajenee tiehen ja maisemaan joka leviää syvyyssuunnassa. Merleau-Ponty puhuu myös siitä miten keho 'ymmärtää' välittömästi omaa liikettään - siihen ei tarvita ylempää intellektuaalista instanssia. Esimerkiksi soittaja ei soittaessaan ajattele soittamistaan tai tanssija tanssimistaan. Samoin maailmassa kohdattavien olioiden merkitys ei tule koetuksi ja ymmärretyksi erillisessä 'ymmärryksessä' vaan välittömästi kehollisesti. Eli traditiota vastaan: kaikki synteetit eivät ole intellektuaalisia.⁷

Kehollisuus luo myös 'aistien ykseyden', eli sen että havainto on meille yhtenäinen, ei sellainen kuin fysiologisesti eriytyneitten aistielinten voisi ajatella meille antavan. Myöskään aivoista löytyvän synte-

1 Esim. Merleau-Ponty 1966, 85-86.

2 Ks. Straus 1935, 196.

3 Myös Merleau-Ponty 1966, 149-51.

4 Sama, 155, 158.

5 Merleau-Ponty 1966, 169.

6 Sama, 173.

7 Sama, 370.

tisoivan keskuksen osoittaminen ei kelpaisi selitykseksi Merleau-Pontylle. *Keho* ei ole erilaisten elinten muodostama kokonaisuus vaan yhtenäinen 'toimintasysteemi maailmaan-olemisessa'.¹ Kehon ykseys on perustana aistien ykseydelle ja se taas mahdollistaa meille kohteiden ykseyden. Kehollisuus merkitsee myös siis 'kokonaisiaistia' suhteessa maailmaan.

Merleau-Ponty koettaa löytää kehon ykseyden teeman kautta uuden tien ulos ajattelusta, jossa synteetit tapahtuvat ymmärryksen tasolla.² Jo Straus on esittänyt ajatuksen, ettei 'aistien ykseys' ole korkeampi 'henkinen kyky' eikä myöskään selity vain 'organismien ykseytenä', vaan on ymmärrettävissä vain subjektin 'tavasta olla maailmassa'.³ Esimerkkinä voidaan ottaa liikkuminen, joka on minun merkityshakuisista ykseyttäni suhteessa maailmaan. Asia on toisin Descartes'illa, jolla ajatteleva subjekti ohjailee mekaanista ruumistaan. Strausin ja Merleau-Pontyn mukaan 'ymmärrämme' toimintaamme jo kehollisella tasolla. Esimerkiksi tanssi tai jokin muu kehollinen taito on mahdollista vain 'välittömänä' kehollisena synteetinä.

Feuerbachin kannalta katsoen tuo teoria aistien ykseydestä on mahdollisesti johdonmukaisempi kuin hänen omansa. Feuerbach puhuu erittäin vähän tästä ongelmasta, mutta jotkin viittaukset antavat meidän ymmärtää, että hän käsittää aistien ykseyden 'henkisenä' toimintana. Hänen mukaansa henki on taso, jolla rajalliset aistit saavat universaalimman luonteen. Sen kautta pääsemme universaalimpaan maailmasuhteeseen, joka kuitenkin on ymmärrettävä universaalimpana aistisuutena, ei erillisenä henkisytenä.⁴ Hän korostaa sitä, että henkisyys on 'aistisuuden olemus'. Esimerkiksi 'kukat monikossa' ovat aisteille, 'kukka yksikössä' hengelle. Näin 'kukka yksikössä' ilmentää kaikkia aistisia kukkia.⁵ Onko Feuerbachin käsitys intellektualisoiva, jää tässä suhteessa auki. Kuitenkin on muistettava, että myös hengen käsite saa hänellä uuden merkityksen.

Kehon ja ympäristön toisiinsa limittyminen on olennainen osa Merleau-Pontyn fenomenologista maailma-käsitettä.⁶ Sen eräänä suurena motiivina on rikkoa vanha filosofinen minän ja maailman vastakkain asettelu. Oliot ovat minulle vain kehollisesti ja aistisesti. Minä 'kommunikoin' kehollisesti maailman kanssa - 'korkeammat' ajatukselliset suhteet maailmaan voidaan ymmärtää tämän alkuperäisen suhteen

1 Sama, 273.

2 Sama, 273.

3 Straus 1935.

4 Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele*, 192-193.

5 Sama, 193.

6 Ks. myös Scheler 1987, 154.

perustalta.¹

Kehon ja olioiden suhde ei ole kahden eri substanssin vastakohta-suhde, vaan niiden välillä on yhteisyyttä. Kumpikaan ei Merleau-Pontyn mukaan myöskään konstituoisi tai aseta toista, ne eivät sulaudu toisiinsa, eivät muodosta identiteettiä. "Emme tunnista oliossa itseämme, ja juuri se tekee olion olioksi."² Tätä ilmaisee myös elämänfilosofialle hyvin tärkeä ajatus 'reaalisen' tyhjiinamentamattomuudesta, oliomaailman 'täyteydestä'.³ Fenomenaalinen maailma ei siis ole kulloisenkin minän subjektiivisesti konstituoima, vaan se on olennaisesti kokemus toisista, minulle vieraista olioista. Mutta onko tämä ristiriidassa sen ajatuksen kanssa, että minun maailmassa-olemiseni muodostaa yhden kiinteän kokonaisuuden, jonka keskus minä olen, että maailma ei ole minulle ulkoinen tila jossa elän? Asetelma sisältää jännitteen transsendentaali-filosofian ja sen kritiikin välillä. Subjekti ei konstituoisi maailmaa - tätä ilmaisee mm. Diltheyn ja Schelerin käyttämä käsite 'maailma vastarintana' - ja kuitenkin maailma on sidottu kulloiseenkin minään.

Teoksessaan *Le visible et l'Invisible* Merleau-Ponty esittää keho-maailma-suhteen seuraavasti:

Se (keho) ei ole yksinkertaisesti de facto *nähty* olio (en näe selkääni), se on de iure näkyvä, se jää katseen alle, mikä on väistämätöntä. Päänvastoin: kun se koskettaa ja näkee, niin silloin eivät näkyvät oliot ole objekteja sen edessä: ne ovat sen ympärillä, ne jopa tunkeutuvat sen alueelle, ne ovat sen sisällä, ne verhoavat sen katseen ja kädet ulkoa ja sisältä. Se voi koskettaa ja nähdä ne vain siksi, koska se - niiden sukuisena ja sellaisena itse näkyvänä ja kosketeltavana - käyttää omaa olemistaan välineenä, osallistuakseen niiden olemiseen, koska kumpikin olemistapa on toisen arkkityyppi, koska siis keho (corps) kuuluu olioiden järjestykseen, aivan kuten maailma on universaalia lihaa (chair).⁴

Tämän ajatuksen tulkinta on Merleau-Pontyn kohdalla vaikeaa, enkä koeta tässä mennä siihen hyvin syvälle. Otan tuosta lainauksesta esiin vain kaksi seikkaa, jotka nähdäkseni liittävät Merleau-Pontyn ajatukset hyvin tiiviisti Feuerbachiin.

Ensimmäisenä kiinnittyy huomio luonnollisesti Feuerbachin keskeiseen ajatukseen: minä en vain näe vaan olen myös nähty. Tämä johdattaa meidät myös Merleau-Pontylla Minä-Toinen -teoriaan, josta tarkemmin luvussa E 2.3. Keho on samanaikaisesti aistiva ja aistittu, toisaalta se voi nähdä ja kosketella olioita, toisaalta se on itse näkyvä

1 "Ajattelevan subjektin täytyy perustua inkarnoituneeseen subjektiin." Merleau-Ponty 1966, 229. Ks. Brandt 1971, 196.

2 Merleau-Ponty 1966, 374-75, 507.

3 Sama, 373-74.

4 Merleau-Ponty 1986, 181.

'olio olioitten joukossa'.¹ Sellaisena keho on minussa 'synnynnäisesti anonyymiä', jota Merleau-Ponty nimittää erittäin vaikeasti tulkittavasti 'lihaksi'.²

Merleau-Pontyn teoriassa on tärkeässä roolissa käsite, jota Feuerbachin kohdalla nimitin 'kaksinäkökulmaisuuksi'. Mutta se ei rajoitu vain Minä-Toinen -suhteeseen. Tuollainen kaksinaisuus, kietoutuminen, 'käännettävyys', 'kiasma' kuuluu minun ja maailman välille kokonaisuudessaan, samoin kuin fenomenalisen kehon ja 'objektiivisen' kehon, havaitsevan ja havaitun välille.³ Ne eivät ole 'an sich' ja 'für sich' maailman tasoja vaan meidän saman maailmamme eri puolia.⁴

Toinen seikka, johon tuossa lainauksessa haluan Feuerbachin suhteen kiinnittää huomion, on eräs mahdollinen tapa tulkita tuo 'liha'. Feuerbachin kohdalla jää myös ongelmallisesti auki käsitteiden aistinen ja kehollinen kaksimerkityksellisyys: molemmilla on sekä 'subjektiivinen' että 'objektiivinen' merkitys. "Vain aistiset oliot vaikuttavat toisiinsa"⁵, olla aistisena maailmassa - tästä on mahdollista tehdä sellainen päätelmä, että aistisuus tai 'lihallisuus' on jokin yleinen ontologinen substantiaalisuus, joka sitoo ja yhdistää olemisen eri puolet.⁶

Perspektiivit vaihtuvat tilan 'syvyydessä' (kaukana-lähellä, vasemmalla-oikealla jne.). Aistinen ja liikkuva keho yhdessä perustavat siis minun suhteeni maailmaan.

Edellä esitetty tilanne on kuitenkin sikäli primitivisoitu pelkistys, ettei ihminen koskaan ole staattisesti tuollaisessa maailma-suhteessa. Samoin kuin ihmiset eivät elä vain aistimisen maailmassa (Straus) vaan aina jo myös 'korkeammassa' havaintomaailmassa, samoin myös kehollisuus on monitasoista. Tässä yhteydessä tulee tärkeäksi fenomenologiassa traditiossa paljon tutkittu ajan käsite.

Merleau-Ponty nimittää ajallisuutta intentionaaliseksi kaareksi: menneisyys, nykyisyys, tuleva. Minä en ole tässä ja nyt ensimmäistä kertaa maailmassa. Koko minun menneisyyteni on aina läsnä kulloisesakin tilanteissa, minulla on perustana kaikki edeltävät tila-kokemuk-

1 Sama, 180.

2 Sama, 183. Brandtin mukaan tämä ilmaisee Merleau-Pontyilla ihmisen olemista 'aus Welt', kehollisuus on osallisena 'oliona-olemisessa'. Brandt 1971, 195.

3 Sama, 274.

4 sama, 274.

5 Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 33, teesi 33.

6 Esim. Merleau-Ponty 1986, 184, 187. Merleau-Ponty haluaa korostaa, ettei 'lihallisuudelle' ole traditionaalisessa filosofiassa pätevää käsitettä. "Liha ei ole materia, se ei ole henki, ei substanssi. Sen kuvaamiseksi pitäisi puhua vanhasta käsitteestä 'elementti' siinä mielessä kuin sitä aiemmin käytettiin puhuttaessa vedestä, ilmasta, maasta tai tulesta, ts. yleisen olion mielessä, puolitiessä tila-ajallisen yksilön ja idean välillä, eräänä inkarnoituneen prinssiipin tapana, joka johtaa olemistyyliin kaikkialla, missä osa siitä löydetään. Liha on tässä mielessä olemisen 'elementti'." Sama, 183-84. Myös Brandt 1971, 195.

set. Minun kulloinenkin historiallisesti muotoutunut kokonaisuuteni ilmaisee suhteissaan olioihin oman merkityksien muodostaman olemuksensa.¹ Tuollainen ajallinen kokemuksellisuus, muistaminen ja puhe-maailma (kieli) yhdessä mahdollistavat 'välittömien' perspektiivien ylittämisen: talo jonka näin ensimmäisen kerran lapsena ja jonka olen nähnyt sen jälkeen usein eri puolilta on muuttunut havainnossani. Näin voin loputtomasti edetä olioiden näkemiseen yhä uusista ja uusista näkökulmista tavoittamatta kuitenkaan koskaan niitä koko 'täyteydes-sään'.² Tämän seikan alituinen toistaminen tähtää Merleau-Pontyillä em. ääreellisyyden korostamiseen tradition 'absoluuttista subjektia' ja sen jumalaista 'näkökykyä' vastaan. Merleau-Ponty ei kovin paljon tarkastele sitä prosessia, jossa kohotaan yhä kauemmas 'alkuperäisistä' perspektiiveistä ja päädytään lopulta abstraktiin teoreettiseen ideaan.³ Hän korostaa nimenomaan alkuperäistä kehollisen havainnon tasoa kaiken lähtökohtana, myös ajattelun ('jotain voi ajatella vasta kun on jotain aistinut').⁴ Tämä ilmaisee Merleau-Pontyn elämänfilosofista, anti-intelktualisoivaa suhtautumista myös tiedostamisen kysymyksiin.

3.2 Fenomenaalinen ruumis

Merleau-Pontyn *Havainnon filosofian* painotus on fenomenalisessa kehossa, jonka kautta hän tarkastelee ihmisen 'maailmaan-olemista'. Samaa näkökulmaa ilmaisi myös Feuerbachin lause kehollisesta maailmaan avoinna olemisesta. Keho on tällöin 'minun kehoni'. Tähän näkökulmaan kuuluu myös edellä tarkasteltu tilan käsite - se avautuu minun kehostani. "Elävän kehon funktion voin ymmärtää vain, kun itse toteutan sitä, ja siinä määrin kuin olen itse tämä maailmaa kohti suuntautuva keho."⁵

Kuitenkin aiemmin osoittautui hyvin tärkeäksi myös kehollisuuden kaksinäkökulmaisuus: sen lisäksi että se on 'näkevä', on se itse nähty 'oliona olioiden joukossa'. Sellaisena se on Toisen keho, ei minun kehoni minulle. Omaa kehoani en Merleau-Pontyn mukaan voi koskaan täysin kohteellistaa. Siihen tarvitaan toisia minusta eroavia kehoja.⁶

Herbert Plügge ei juurikaan noteeraa Merleau-Pontyn teoriaa minästä ja toisesta, vaan hän lähtee tarkastelemaan kehollisuutta uudella tavalla minä-maailma -suhteessa. Hän esittää 'ei-filosofina', että filosoifeille olisi tuskin ollut mahdollista luoda fenomenaalisen *ruumiin*

1 Merleau-Ponty 1966, 296, 468.

2 sama, 93-94.

3 Ks. kuitenkin sama, 94-96.

4 Merleau-Ponty 1986, 191.

5 Merleau-Ponty 1966, 99.

6 sama, 116-17.

(Körper) käsitettä, se on syntynyt lääkärien ja psykologien praktiikasta. Plüggen mukaan kehollisuus on meille itsellemme kaksinainen ilmiö, hän käyttää tässä Merleau-Pontyn käsitettä 'ambiguite': se voi olla meille muodossa 'minun kehoni' ja 'olio'.¹ Korostan tuota ilmaisutapaa: se voi olla siis *minulle* kumpaakin, ei siis vain kaksinäkökulmaisesti minulle tai toiselle. Tässä Plügge liittää itsensä myös filosofisen antropologian traditioon ja erityisesti Plessneriin.

Myös Plessner tarkasteli kehollisuutta 'kulloisenkin minän' näkökulmasta. Hänelle ihmisen maailma-suhteessa on olennaista "körperleibliche Doppelaspekt"², kahdenlainen asennoituminen omaan kehollisuuteen. Eläimet ovat välittömästi yhtä kehonsa kanssa suhteessa ympäristöönsä, mutta ihminen on myös suhteessa itseensä ruumiillisena kohteena, hän on 'eksentrinen'.³

Plügge tarkastelee kuitenkin tuota suhdetta eri näkökulmasta kuin Plessner. Plüggelle ongelma on, kuten hän itse sanoo, ihmisen hoitopraktiikan tuote. Hän hyödyntää kuitenkin selvästi ja tunnustuksellisesti Merleau-Pontyn ja Plessnerin teorioita.

Plüggen keskeisimpiä käsitteitä ovat 'Wohl-' ja 'Missbefinden' (suomennettuna esimerkiksi hyvä olo ja paha olo). Käsitteet eivät pyri olemaan psykologisia, vaan ne tulevat fenomenologisesta maailmassa-olemisen mallista, mm. Heideggerilta. Plügge tarkastelee ihmisen maailma-suhdetta erityisesti noiden kahden käsitteen kautta.

Normaalissa toiminnallisessa tilanteessa keho jää tiedottomasti taustalle: minä olen tässä suuntautuneena johonkin, tekemässä jotain. Tätä Plügge nimittää hyväksi oloksi, se on olo johon ei liity mitään kehollisia häiriöitä.⁴ Juuri tästä kehollisuudesta Merleau-Pontyn teoria pääasiallisesti kertoo.

Mutta jo väsymys tuo tullessaan uuden kokemuksen: käänny maailmasta omaan kehooni. Vielä voimakkaammin tämä tapahtuu sairastumisen tai onnettomuuden yhteydessä. Tämä on paha oloa. Välittömän minä-kehollisen maailmaan suuntautumisen sijaan tulee suhde omaan kehoon, syntyy *välimatka* itseen, ja tätä Plügge nimittää *fenomenaaliseksi ruumiiksi*.⁵ Ero näiden kehon ja ruumiin käsitteiden välillä on siinä, että ruumiina keho on kohteellistettu. Olen kehollinen, mutta minulla on ruumis.⁶ Tässä ruumis on kuitenkin 'im Rahmen des Leiblichkeit', ja kuuluu siis fenomenaalisen alueelle.⁷

Plügge ei siis tarkastele ruumista psykologin, fysiologin tai lää-

1 Plügge 1967, 38. Plüggen mukaan tämä oli myös Merleau-Pontyn ajatustapa.

2 Plessner 1980b, 386.

3 Esim. sama, 368.

4 Plügge 1967, 72.

5 Sama, 73.

6 Tämä malli tulee Plessneriltä, esim. Plessner 1980b, 383.

7 Plügge 1967, 42-43.

kärin kohteena, kuten Descartes, vaan jokaisen omana kokemuksena itsestään. Sen filosofisena kontekstina on kohteellistamisen, objektivoinnin, välimatkan ottamisen teoria Plessneriä mukaillen. Uutta siinä näillä tutkijoilla on se, että objektivointi on heidän mielestään mahdollista myös ihmisen sisäisenä tapahtumana (sisäinen ei tarkoita tässä 'psyhyken sisäistä' vaan ihmisen minä-kehollis-ruumiillista kokonaisuutta suhteessa muuhun maailmaan).

Selkäni tulee kipeäksi tai tulen äkisti tietoiseksi sydämestäni, liikavarvas estää normaalin liikkumisen jne. Plüggen mukaan tuollaisen kokemuksen luonnetta ilmaistaan normaalisti lausemuodoilla, joissa ilmenee minussa tapahtuvan jotain, jonka aktiivinen subjekti minä en ole, jokin osa minua tekee minulle jotain, että ongelmien esiin tultua pikemminkin sydämellä on minut, tai vain 'minua paleltaa'.¹

Ruumiillisuutta määrittää tuo kokemuksen tapa: distanssi 'minun' ja 'minun ruumiini' välillä. Ruumiista tulee 'esineellinen', objektiivinen, ja kuitenkin se on minun kehoani, vieraantumisen tunteesta riippumatta. Keho ja ruumis eivät ole vastakohtia, ne eivät ole tässä kahden eri maailman käsitteitä, vaan ne kuuluvat samalle kokemustasolle. Eikä niiden ero myöskään ole kokemuksellisesti täysin selvä: me emme hypää väsyttämme aivan uuteen kokemusmaailmaan, vaan tapahtuu vain muutos kehollisen kokemisemme sisällä. Plüggen mukaan onkin kyse päivittäisestä prosessista, jossa aaltomaisesti huojutaan molempien kokemusten alueilla, vieraannutaan itsestämme, palataan takaisin välittömään ykseyteen ja jälleen vieraannutaan. Tällainen on ainakin väsymyksen rytmi.² Sairauksissa välimatkan kokemus voi luonnollisesti olla paljon voimakkaampi ja selvempi.

Plügge liittyy ruumiillisuuden myös sellaisiin käsitteisiin kuten esimerkiksi lihallisuus ja raskautettuna oleminen ('leibliche Last'), jotka hän ymmärtää ihmisen luontositeisyytenä.³ Ruumiillisuus merkitsee mahdollisuuksien rajallisuutta, emme voi leijaila ilmassa jne. Myös Plessnerille tämä 'materialistinen' korostus on tärkeää.⁴

Sekä Plessnerillä että Plüggellä on paljolti samanlainen suhde kysymykseen ihmisen luontoperustasta ja ruumiillisuudesta kuin Feuerbachilla. Feuerbach ei erottanut kehon ja ruumiin käsitteitä toisistaan eri käsitteiksi vaan tarkasteli yhtä kokonaisuutta eri näkökulmista. Nuo eri näkökulmat kuitenkin olisivat tehneet mahdolliseksi käyttää myös eri käsitteitä. Ruumiillisuus kokemuksena on kehollisuuden luontositeinen 'aspekti'.

Tässä ruumiillisuus on kuitenkin eri käsite kuin fysiologian ruumis, joka on kokonaan objekti *toisille* ja vain objekti. Se ei ole 'kenen-

1 Sama, 98, 102-103.

2 Sama, 62, 74-75.

3 Sama, 45-46; Plügge 1970, 107.

4 Esim. Plessner 1983a, 388-89

kään' ruumis vaan otettu täysin ulos elämästä kuten kuollut ruumis, elämästä 'subjektiivisena', kulloisenkin elämänsä elävän subjektin elämänä, elämästä ei-vain-biologisena käsitteenä.

Myös Merleau-Pontyn teoria sisältää ajatuksen siitä, että fenomenaalinen keho liittyy 'anonymiseen elämään', 'luonnolliseen miinään', että luonto 'läpäisee' minun persoonallisen elämäni, mutta hän ei tarkastele kysymystä samalla tasolla fenomenaalisen kanssa, kuten Plessner ja Plügge.¹

Plüggen esiin tuoma kokemuksellinen aineisto on osittain peräisin ihmisen hoitamisen alueelta. Myös Merleau-Ponty käytti paljon psykologian aineistoa teoriansa kehittelyn yhteydessä. Tällöin nousee esiin ongelma, missä kulkee raja ihmisen fenomenologisen kuvauksen ja filosofisen tutkimuksen välillä vai onko sitä lainkaan.

Plüggen kohdalla löydämme myös sen eron mm. Feuerbachin, Merleau-Pontyn tai Plessnerin teorioihin, että hän ei pyri luomaan 'uutta filosofiaa'. Tässä suhteessa voidaan sanoa, että hän luo filosofisesti perusteltua antropologiaa, syventävää kuvausta ihmisen 'perusasioista'.

3.2.1 Plessner ja 'eksentrinen positio'

Plessner korosti 'avoimen kysymyksen periaatetta' filosofisen antropologian metodina, ja arvosteli mm. Scheleria ja Heideggeria määrättyjen ihmisen piirteiden absolutisoinnista ja ennakolta asettamisesta², siitä että otetaan jokin ihmisen ominaisuus ratkaisevaksi ihmisen olemusta määritettäessä. Plessner ei kylläkään pyrkinyt luomaan antropologiaansa jonkin määrätyn ihmisen *ominaisuuden* varaan - ajattelu tai henkisyys, kyky kielellisyyteen tai 'toimintaan' (Gehlen) ei ole hänelle tällainen 'prinsiippi', joka 'vasta tekisi ihmisestä ihmisen'. Kuitenkin Plessnerin koko tuotannon lävistää periaate, jota voidaan pitää 'varmana lähtökohdانا' - 'eksentrinen positio'.

Tuo periaate perusteltiin laajasti ja seikkaperäisesti vuonna 1928 teoksessa *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, ja sen jälkeen se toimi kulmakivenä eri teksteissä periaatteena, jonka päälle Plessner rakensi muun tutkimuksensa, pyrki osoittamaan sen pätevyys erilaissa aineistoissa. Mutta se sallii kyllä myös tuon moninaisen 'avoimen' ilmiömaailman, ikään kuin lihan luurangon päälle.

Ihmisen geneettinen luontoon kuuluvuuden periaate tuo Plessnerin lähestymistapaan 'kosmologisen perspektiivin'³ - ihmistä tarkastellaan myös osana luonnonjärjestyä, ennen kaikkea elollisena olentona muiden sellaisten joukossa. Erityisesti teos *Die Stufen des Organis-*

1 Esim. Merleau-Ponty 1966, 397-99, 512-13.

2 Plessner 1981, 156-57.

3 Ks. Bollnowin kritiikki, Bollnow 1972, 23.

chen und der Mensch kuvastaa tätä tarkastelukulmaa.

Myös eksentrisen position käsite määritetään suhteessa muihin elollisiin. Ensin määritetään *sentriinen* positio. Tässä on kyse varsinkin 'korkeammalle' kehittyneistä eläimistä ja niiden subjektiviteetistä. Taus-tana on se uudenlainen tapa ymmärtää eläimiä suhteessa ympäristöön-sä, jota uudempi eläinten käyttäytymistutkimus mm. Uexküllin johdolla vuosisadan alkupuolella kehittäli. Eläinten positionaalisuus on 'keskuk-sen', kehon ja ruumiin välitöntä ykseyttä suhteessa ympäristöön.¹ Tämä Plessnerin asetelma toimii käsitteillä keskus tai itse, keho ja ruumis. Tuollaisessa *välittömässä* suhteessa eläin elää suljetussa maailmassa, tai kuten Herder sanoo: elinpiirissä, kehässä.

Toisin on ihminen, joka ylittää kaikkialla 'elämellisyytensä'. Plessner ei vastaa kysymykseen, kuinka ihminen on tuon ylityksen aikanaan saavuttanut, vaan hän kysyy: mitä ovat kaiken kulttuurillisen toiminnan eli ihmisen olemassaolon ehdot?² Ja vastaus on tuo 'eksent-rinen positio'.

Ihminen on *kaksinaisluonteinen*. Erilaiset 'kaksoiskäsitteet' ovat myös Plessnerille tyypillisiä ja ilmaisevat jännitteitä, jotka leimaavat yleensäkin monia filosofis-antropologisia ajatuskulkuja. Tuo kaksinais-luonne tarkoittaa: "die innersomatische Trennung von Körper und Leib zu leben".³ Me voimme kokea 'itsemme' itsenämme, johon myös ke-hollisuutemme kuuluu, ja/tai ruumiillisena oliona muiden objektiivisten olioiden joukossa.⁴ Tämä on ihmisen eksistenssin väistämätön proble-matiikka, josta Plessnerin mukaan mahdollistuu koko inhimillisen elä-män erikoislaatu.

Tuossa ajatuksessa kaksinaisluonteesta on olennainen korostus sanalla 'kokea' - fenomenalisesti molemmat aspektit ovat samalla ko-kemustasolla. Siinä ei korosteta ihmisen dualistisuutta tai pluralistisuut-ta sielun, hengen tai ruumiin substantiaalisilla eroilla, joista voidaan puhua vain 'ulkopuolisen' tai 'yläpuolella olevan' kaikenläpäisevin katsein. Tämä kaksinaisuus tapahtuu tuon 'itsen' suhteessa maailmaan, omaan ruumiiseensa ja itseensä.

Distanssi, välimatkan ottaminen on noiden suhteiden eräs tärkeä ominaisuus: eläimistä eroten ihminen voi 'kohteellistaa' maailmansa, kuten Scheler on asian ilmaissut⁵, ihminen voi irrottautua välittömästä tässä ja nyt suhteesta maailmaansa. Tästä suhteesta vapautuu myös mahdollisuus ottaa oma itsensä tarkastelun ja tunnustelun kohteeksi, siis kääntyä itseensä. Näin me emme enää vain 'ole keho' vaan 'meillä

1 Plessner 1975, 237.

2 Plessner 1983a, 398.

3 Sama, 397.

4 Plessner 1975, 70.

5 Scheler 1976, 34.

on ruumis'.¹

Kyse ei ole vain traditionaalisesta itsetietoisuuden käsitteestä, vaan erittäin käytännöllisestä elävän elämän ilmiöstä - suhteestani omaan ruumiiseeni. Eksentrisyys merkitsee siis sellaista elämäntapaa, jossa olen suhteessa paitsi maailmaani myös itseeni.

Vaikka struktuuri on paljolti samalta kuulostava kuin Heideggerin 'Dasein', on siinä Plessnerin mielestä olennainen ero suhteessa kehollisuuteen ja ruumiillisuuteen. Plessnerin mukaan ihmisen 'elämä' on enemmän kuin Heideggerin 'Dasein', ja elämä on ainoa lähtökohta, josta voimme saavuttaa ihmisen kokonaisuuden.² Hänellä on mielessään myös Heideggerin ajatus, että kysymys 'Dasein'sta on filosofisesti perustavampi kuin mikään antropologinen kysymys ihmisestä.³ 'Dasein' ei ole sillä tavoin antropologinen käsite, kuin sen pitäisi Plessnerin mukaan olla. Plessner ei hyväksy ajatusta, että filosofiselle antropologialle luotaisiin perusteet jossain sen ulkopuolisessa filosofisessa kontekstissa, koska sellaiset olisivat ylhäältä päin kohteeseen asetettuja valmiita rajauksia ja määrityksiä ja siten estäisivät ihmisen avoimen tarkastelun.⁴ Plessner vetoaa tässä Diltheyn filosofiaan, jota Heidegger pitikin lähtökohdiltaan virheellisen 'antropologisena'. Kyseessä on siis kahden erilaisen filosofia-konseption välinen ristiriita.

Eläimet ovat yhtä kehonsa kanssa. Ihmiselle keho muuntuu myös ruumiiksi. Ihminen on näin 'subjekti-objekti'. Plessner näkee tuon kaksinaistumisen jakautumisena, jopa ihmisen sisäisenä konfliktina.⁵

Voimme jäljittää samanlaista käsitystä myös Feuerbachilta tämän puhuessa fichteläisittäin 'minästä joka on ei-minä'⁶. Myös Feuerbach näkee tässä jaossa ihmisen olemassaoloon ikuisesti kuuluvan ongelmallisuuden, ja esimerkiksi uskonnollisuuden perusta, 'salaisuus' on hänen mielestään paljolti tuossa tunteessa, että minussa on ja vaikuttaa voima, joka ikään kuin ei olisi minua. Samoin koko Plessnerin ajatusmalli on ehkä hengeltään lähinnä juuri Feuerbachia, joka teoksessaan *Vorlesungen über das Wesen der Religion* kirjoittaa mm. seuraavaa: jos ihminen olisi

Nicht-Ich oder ein sich nicht von seinem Nicht-Ich unterscheidendes Ich, denn er wäre dann eine Pflanze oder Tier. Allein der Mensch ist ebengrade dadurch Mensch, dass sein Nicht-Ich Gegenstand seines Bewusstseins... ist.⁷

1 Asemissen 1973, 161.

2 Plessner 1983a, 388-90.

3 Heidegger 1991, 229-30. Ks. myös Fahrenbach 1970, 118.

4 Plessner 1981, 202.

5 Plessner 1980b, 369. Samoin esittää Plügge, että johtuen jatkuvasta liikkeestä kehollisuuden ja ruumiillisuuden kokemuksen välillä elämme aina 'struktuurallisessa ristiriidassa', mistä emme kuitenkaan ole yleensä tietoisia muulloin kuin rajatapauksissa. Plügge 1967, 60.

6 Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 350-52.

7 Sama, 350-51.

Mutta Plessneriä eivät näytä kiinnostavan niinkään ihmisen sisäiset kokemukset ja elämykset kuin ihmisen *toiminnallisuuden* näkökulma. Tässä hän eroaa jonkin verran myös Plüggerin ajattelutavasta. Plessner on sulauttanut itseensä paljon siitä traditiosta, joka on syntynyt Kantin, Fichten, Hegelin ja sen jälkeen vaikkapa Feuerbachin, Marxin ja Diltheyn vaikutuksesta koskien nimenomaan hengen ja ihmisen käytännöllisyyden ymmärtämistä.

Plessnerillä on käytössään *elämän* käsite, joka on mm. Feuerbachin ja Diltheyn vastaavan käsitteen kanssa yhdensuuntainen: elämä on elämänilmaisua. Plessnerin mielestä ihmisen sisäistä kahtiajakautumista voidaan sovittaa siten, että ruumis asetetaan tahdonalaisessa toiminnassa itsen ja kehollisuuden palvelukseen.¹ Hän tarkastelee omaa ruumista kohteena, minuun kuuluvana, ikään kuin ulkoisena kuorena. Ja tuo välimatkan ottaminen mahdollistaa ruumiin *instrumentalisoin*sen.

3.2.1.1 Hengen ruumiillistaminen

Ihmisen kulttuurillisen elämän mahdollistaa Plessnerin mukaan *ruumiinhallinta*.² Meidän täytyy oppia kulttuurimme. Lapsi opettelee kävelemään, toimimaan käden ja silmän yhteisvoimin, puhumaan... Tuo kaikki on ruumiinhallintaa. Plessner käyttää tässä yhteydessä käsitteitä hengen estesiologia ja hengen ruumiillistaminen. Noilla käsitteillä hän esittää ihmisen toimintaa.

Hänen mielestään ihminen ei ole koskaan 'luonnollinen' vaan aina 'keinotekoinen' - hän tekee itsestään aina jotain. Eksentrisen positio ei vain mahdollista vaan myös pakottaa yksilöt tähän.

Erilaisten ruumiillisten taitojen, lähinnä silmä-käsi-kentän hallinnan lisäksi myös julkinen sosiaalinen elämä on ilmausta hengen ruumiillistamisesta. Roolit, maskit, seremoniat, ylipäätään kyky esittää jotain - kaikki tällainen edellyttää suhdetta itseensä ruumiillisena olentona³. On selvää, että varsinainen institutionaalinen 'esittäminen' taiteissa on tässä suhteessa erityisen merkittävää. Monet taiteen lajit, samoin kuin myös urheilusuoritukset, voidaan ymmärtää mahdollisimman taidokkaana ruumiinhallintana, joka on 'jalostettu' huomattavasti pitemmälle kuin keskimäärin ihmisten vastaavat taidot.

Plessner esittää tässä ruumiinhallinnan käsitteen alaisuudessa ilmiöitä, jotka Merleau-Pontyille kuuluivat fenomenaliseen kehollisuuteen, kuten tanssi, autolla ajaminen jne. Merleau-Pontyn teoriassa ei kuitenkaan oman kehon kohteellistaminen ole olemuksellista, ja siten ei myöskään Plessnerin teoria ole hänen teoriansa mukainen.

1 Plessner 1980b, 370.

2 Plessner 1983b, 174

3 Sama, 198-99.

Plessnerin kiinnostuksen kohteena on tässä *ilmaisujen* (Ausdrücke) sfääri. Ja siihen kohdistuu erittäin suuri osa hänen tutkimuksistaan. Eräs olennainen osa noissa tutkimuksissa on *hengen estesilogialla*. Siinä tarkastellaan nimenmukaisesti tietynlaisen aistisuuden henkistä luonnetta: kaikki henkinen ruumiillistaminen on olemassa meille aistisesti (ks. luku D 2.1). Asiaa tarkastellaan siis sekä tuottamisen että havainnon kannalta.

Jotta Plessnerin ajatukset eivät vaikuttaisi liiaksi vanhalta hengenfilosofialta, kuten kohta tulen esittämään, on todettava, että hän on tutkinut myös vähemmän henkisiä ilmiöitä todistaakseen eksentrisen positionsa puolesta. Hänen tunnetuimpia tutkimuksiaan kohdistuu itkun ja naurun ilmiöihin.

Eksentrisyys tekee ihmisen elämästä 'pohjattoman', ajaa hänet historian loputtomaan tekemiseen. Ihmisellä ei ole varmaa ja ehdotonta elämänperustaa, kuten muilla elollisilla, vaan se pitää tuottaa aina uudelleen ja uudelleen keinotekoisesti. Historiallinen ihminen on avoin: hän johtaa itse omaa elämäänsä, kuitenkin niiden ehtojen puitteissa, jotka hänellä on maallisena, elollisena olentona.¹

Plessnerin myönteinen suhde mm. Hegeliin ja Diltheyhin käy ilmi monista kirjoituksista. Nämä ajattelijat voidaan asettaa dialogiseen ketjuun nimenomaan *hengenilmaisuja* koskevan teorian kannalta. Diltheyn 'objektiivisen hengen' teoriaa voidaan pitää kehitelmänä Hegelin vastaavasta teoriasta. Tässä yhteydessä ei pidä unohtaa myöskään Feuerbachin osallisuutta idean kehittelyyn. Plessnerin hyvin läheinen suhde ainakin Diltheyn malliin on tunnettu, mutta haluan tässä esitellä Hegelin hengenfilosofiasta joitakin keskeisiä ajatuksia, jotka Plessner on varmaankin myös huolellisesti lukenut.

Hegelin teoksen *Philosophie des Geistes* (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III) ensimmäisen osan ensimmäinen kohta A. on nimeltään Antropologia. Tässä osassa Hegel tarkastelee alkulähtökohtia hengen kehityksen filosofialleen. Sen eräs keskeinen puoli on 'subjektiivisen hengen' suhde omaan ruumiiseensa. Myös Hegeliä kiinnostaa asian praktinen puoli, kuinka henki voi ylittää ihmiseen kuuluvan materiaalisuuden, kuinka henki voi ilmaista itseään. Ja myös hän päätyy ajatukseen, että henki alistaa ruumiin palvelukseensa, instrumentalisoi sen.²

Aikaisemmin ikään kuin luonnollisessa, 'eläimellisessä' tilassa ollut välitön sielun ja sen ruumiin ykseys jakautuu kaksinaiseksi. Näin

1 Ihmisen historiallisuudesta erityisesti Plessnerin teos *Macht und menschliche Natur*.

2 Hegel 1970, 186. Tätä teemaa on tarkastellut myös Feuerbach kirjoituksessaan *Spiritualismus und Materialismus*. Hänen kritiikkinsä kohdistuu ajatukseen, että idealismissa kehoa tarkastellaan vain kohteena. *Über Spiritualismus und Materialismus*, 380-387. Ks. kritiikki myös Löwith 1981b, 331-337

olemme tulleet Hegelin teoriassa Plessnerin kuvaamaan eksentriseen positioon.

Der Leib ist die *Mitte*, durch welche ich mit der Aussenwelt überhaupt zusammenkomme. Will ich daher meine Zwecke verwirklichen, so muss ich meinen Körper fähig machen, dies Subjektive in die äussere Objektivität überzuführen. Dazu ist mein Leib nich von Natur geschickt... Zu diesem Dienst muss mein Leib erst gebildet werden. Während bei den Tieren der Leib, ihrem Instinkte gehorchend, alles durch die Idee des Tieres Nötigwerdende unmittelbar vollbringt, hat dagegen der Mensch sich durch seine eigene Tätigkeit zum Herren seines Leibes erst zu machen.¹

Hegel käyttää myös yhtenevästi käsitettä 'hengen ruumiillistaminen' ja 'instrumentti' samassa merkityksessä kuin Plessner.

Näin henki on kehityksessään valmis objektiivisen hengen eli erilaisten yhteiskuntaan kuuluvien henkisten ilmaisujen tuottamiseen, koska sillä on nyt instrumentti itsensä toteuttamiseen. Ruumis ei ole enää *vain* orgaaninen prosessi, joka määrää osaltaan ihmistä.²

Plessnerin ja Hegelin konseption välillä on toki eroja, mutta yhdensuuntaisuudet ovat selvästi osoittamassa sen, missä asioissa Plessner eroaa monista muista aikansa filosofisen antropologian edustajista mm. ruumiillisuuden ja aistisuuden käsitteissä.

Merleau-Ponty kuvasi kehon omaa spontaania ja ymmärtävää suhdetta maailmaan, esimerkiksi autolla ajamisen ja kitaran soittamisen kehollista välittömyyttä. Plessner sen sijaan korostaa ruumiinhallinnan, kehon instrumentalisoinnin merkitystä samassa asiassa: meidän täytyy oppia kuhunkin taitoon kuuluva tekniikka esimerkiksi taiteissa tai käsityössä. Mutta Plessner ymmärtää tuon tapahtuman jossain määrin intellektuaalisen tradition mallin mukaisesti, kuten näimme hänen ja Hegelin käsitysten yhdensuuntaisuudesta.

Merleau-Pontyn teoriaa voisi kenties täydentää ajatuksella, että ainakin tiettyjen taitojen oppimiseen tarvitsemme objektivoivaa suhdetta omaan kehoomme. Voimme kuitenkin olla Plessnerin kanssa hyvin eri mieltä siitä, onko kaikki kulttuurillinen toiminta, ovatko kaikki taidot tuon objektivaatiotapahtuman kautta opittua. Varmasti on tässä suhteessa eroa esimerkiksi klassisen baletin ja diskotanssin välillä. Ensin mainittu vaatii paljon huomion kiinnittämistä ruumiin tekniikkaan, jota kautta vasta saavutetaan musiikin eläytyvä esittäminen. Sen sijaan diskotanssi on välittömämpää kehollista eläytymistä musiikkiin (ellei siitäkin muodostu esitys toisia varten eli taidetta).

On siis mahdollisesti paljon välitöntä kehollista oppimista (esimerkiksi jäljittely), jossa ei tapahdu tuollaista objektivointia, vaan taito

1 Hegel 1970, 190.

2 Sama, 192-95.

opitaan välittömän kehollisen kokemuksen puitteissa. Kuitenkin Plessnerin idea on nähdäkseni otettava huomioon joihinkin elämänalueisiin - joita usein nimitämme korostetusti taidoiksi - kuuluvana olennaisena puolena.

E MINÄ JA TOINEN

1900-luvun alkupuoliskolla oli Minän ja Sinän, Minän ja Toisen teema melko yleinen saksalaisessa filosofisessa keskustelussa. Sitä tutkivat erityisesti Diltheyn ja Husserlin teorioista virikkeitä saaneet ajattelijat.¹ Tuon teeman tarkastelu voidaan jakaa Theunissenin mukaan kahteen linjaan: transsendentalismiin ja dialogismiin. Asetelma on eräässä mielessä saman kaltainen kuin se oli jo Feuerbachin aikana: klassiseen filosofiaan nojaavan transsendentaali-filosofian ja sitä oponoivan linjan välinen kriittinen suhde, jossa kuitenkin on riittävästi yhteisiä lähtökohtia pitämään 'vastavoimat' yhteydessä toisiinsa.

Vaikka Husserlin filosofia ei olekaan suoraa jatkoa klassiselle transsendentaaliselle idealismille, on siinä kuitenkin olemuksellisia piirteitä, jotka liittävät sen tuohon traditioon. Tältä perustalta nimittää tässä hänen teoriaansa Minästä ja Toisesta transsendentalistiseksi. Tuo ongelma liitetään tässä kiinteästi kysymykseen, kuinka minä konstituoii maailman, kuinka maailma tematisoidaan subjektiviteetista lähtien. Tässä linjassa ovat Minän ja Toisen ongelmaa käsitelleet mm. Heidegger ja Sartre, kuitenkin toisella tavoin kuin Husserl.²

'Dialogismi' oli oppositiossa transsendentaaliseen filosofiaan ja idealismiin, ja tuli näin hyvin lähelle Feuerbachin ajattelua. Ja tästä piiristä löytyykin niitä harvoja lausuntoja vuosisadan alkupuolelta, joissa Feuerbach mainitaan tämän ajattelutavan keskeisenä perustajana.³

Dialogismin edustajista voidaan mainita seuraavia nimiä: M.

1 Theunissen 1981, 246.

2 Ks. sama, 25, 246.

3 Ks. Buber 1962a, 342; Theunissen 1981, 256.

Buber, E. Grisebach, G. Marcel, F. Rosenzweig, F. Ebner ja H. Cohen, joista merkittävin tämän teeman kehittelyn kannalta on ollut Buber. Heitä yhdistää mm. 'vanhan ajattelun' subjekti-objekti -logiikan kritiikki ja 'yleisen subjektin', 'yleisen tietoisuuden' kritiikki. Dialogiseen ajattelutapaan ei myöskään sovi teesi maailmasta subjektiviteetin konstitutiiona. Dialogisuuden kannalta 'vanha filosofia' voidaan ymmärtää reduktiona Minään.¹ Eli kyse on samasta 'vanhan filosofian' kritiikistä, minkä Feuerbach esitti omana aikanaan.

1 Martin Buberin dialogiikka

Suurin osa Buberin filosofisesta tuotannosta käsittelee dialogisuuden teemaa. Varsinaisesti ensimmäinen näistä kirjoituksista ilmestyi jo 1923 nimellä *Ich und Du*.

Buberin mukaan ihminen on olemassa aina suhteissa Minä-Se tai Minä-Sinä. Suhde Se-maailmaan (*Er, Sie, Wir, Man, Menge, Welt, Dinge*) käsittää esineellisyyden kokemisen ja hyväksikäytön, välineet ja tavoitteet, esimerkiksi luonnon ja tekniikan.² Myös suhde toiseen ihmiseen, 'julkiseen elämään', sosiaalisiin rooleihin, valtioon, talouselämään jne. voi olla tuollainen Se-suhde. Sille on ominaista 'monologisuus', samanlainen suhde kuin tuli esiin klassisessa subjekti-objekti-asetelmas-*sa*.³ Toinen koetaan tai toiseen asennoidutaan kohteena ja välineenä. Tätä 'Se-piiriä' Buber kuvaa 'intentionaalisenä jonkin kohteena olemisena'.⁴

Näin ihmismaailma jakautuu monologiseen ja dialogiseen elämään. Monologinen elämä on paljolti samaa kuin yksilöitten sulautuminen kollektiiviin, muotoon *Me*, jollaisena ihmistä tutkii Buberin mukaan esimerkiksi sosiologia ('sosiologinen reduktio') - elävä yksilöllisyys on redusoitu siitä pois.⁵ Ajatus on yhdensuuntainen Heideggerin käsitteen 'das Man' kanssa, jolla tämä tarkoittaa juuri yksilöiden arkielämään kuuluvaa sulautumista persoonattomaan 'me' muotoon.⁶

Todellinen persoonallinen Sinä-suhde edellyttää kahta yksilöä, kahta erilaista *persoonaa*. He kohtaavat toisensa kokonaisvaltaisina ihmisinä toisin kuin esimerkiksi sosiaalisissa rooleissa. Kohtaamisen perus-

1 Ks. Theunissen 1981, 245-248.

2 Buber 1962b, esim. 102-103.

3 Sama, 108-111; Buber 1962c, 194; Buber 1962d, 264.

4 Theunissen 1981, 261.

5 Buber 1962a, 402-403.

6 Ks. Heidegger 1986, 126 -129.

lähtökohtiin kuuluu juuri toisen 'toiseuden' tunnustaminen.¹ Dialogisuus on ihmisten välinen mahdollisuus, jonka toteutumista rajoittavat erilaiset Se-suhteet. Feuerbachkaan ei ajatellut, että kaikki yhteisöllinen elämä on jumalallista, hänen oma kokemuksensa vastusti luullakseni vahvasti tällaista näkemystä.

Minän ja Sinän *kohtaamisen* dialoginen luonne syntyy olennaisesti puheesta, keskustelusta, kielestä. Buber korostaa, ettei kyseessä ole vain persoonien yksilöllinen psykologia, vaan se sfääri mikä heidän välilleen syntyy: 'Zwischen', joka on paljolti 'sanottu sana'.²

"Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du".³ Buberille henki on olennaisesti ihmisen puhetta, keskustelua, ilmaistua persoonaa ja sen ymmärtämistä. Tämä hengen käsitys voidaan nähdä Diltheyn teorian jatkona. Keskustelussa, dialogissa kasvaa itseyteni yhdessä toisen kanssa, eli kehityn henkisesti persoonana; eristettynä yksilönä se ei ole mahdollista.⁴

Buberin ratkaisun lähtökohta on, ei Minä, ei Sinä, eikä mikään 'kolmas' instanssi, vaan tuo 'välillä', 'kohtaaminen' on tuonut uuden perspektiivin tämän ongelman filosofiaan.⁵ Minän ja Sinän suhdetta aletaan avata siitä 'sfääristä', joka syntyy heidän välilleen kohtaamisessa. Tämä ajatus sopii hyvin siihen 'maailmassa olemisen' malliin, jossa korostetaan, 'sisäisyyden' tai 'minä itselleni' sijaan, 'ulkona' elämistä, psykologisen tason sijaan ontologista asetelmaa. "Das Ich ist wirklich durch seine Teilnahme an der Wirklichkeit".⁶

Theunissen nimittää Buberin teoriaa 'sosiaaliontologiaksi' erotukseksi sosiologiasta tai yhteiskuntateoriasta. Buber vastustaa sekä psykologista että sosiologista 'reduktiota' siinä suhteessa, että niistä ei löydy tietä dialogiseen suhteeseen, ratkaisu ei ole sen paremmin yksilössä kuin yhteisössäkään (kollektiivina).⁷ Voimme helposti löytää tästä samoja perusajatuksia kuin Feuerbachin myöhäisestä teoriasta, jossa yhteisöllisyyttä lähestyttiin erilaisten yksilöitten *suhteina*. Buber korostaa, että "das Zwischen ist nicht eine Hilfskonstruktion, sondern wirklicher Ort und Träger zwischenmenschlichen Geschehens".⁸

Buber antaa Sinä-suhteesta seuraavanlaisia määritelmiä:

Kohtaaminen tapahtuu aina *nykyhetkessä*. Se ei kuulu siihen

1 Bollnow antaa tunnustuksensa Buberin kohtaamisen käsitteelle hyvänä esimerkkikkinä ilmiöstä, joka on erityisen tärkeä osa jokapäiväistä todellisuuttamme, mutta jonka tiede hylkää arvottomana sen satunnaisuuden, verifioiduttomuuden takia. Bollnow 1981, 149- 150.

2 Buber 1962e, 444.

3 Sama, 103.

4 Sama, 423.

5 Ks. Theunissen 1981, 265.

6 Buber 1962b, 121.

7 Buber 1962a, 400-407.

8 Sama, 405.

elämän alueeseen, jota olennaisesti määrittää 'ei-vielä-oleminen', ja jota Heidegger kuvaa käsitteellä 'Sorge'.¹

Kohtaaminen ei konstituoidu minästä, vaan se on 'molemminpuolista', 'Gleichursprünglichkeit'.² 'Välillä' ei ole jotain kummastakin osapuolesta riippumatonta ja objektiivista - tällainen ajatus voi syntyä vain 'kolmannen' näkökulmasta. Feuerbachin tavoin Buberillekin ihmisen 'fundamentaaliset' näkökulmat ovat Minästä lähteviä, mutta aina vain suhteessa Sinään. Molemminpuolisuuden periaate rikkoo transsendentaali-filosofian lähtökohdan näillä ajatteliijoilla. Feuerbach ilmaisee sen lauseella 'olla samanaikaisesti näkevä ja nähty'.

Suhde Sinään on aina *välitön*,³ ajatus joka on transsendentaali-filosofialle mahdoton.⁴ Sinä ei ole kohde, ei myöskään 'das Ding'. Siksi tuo suhde ei sovi 'vanhan filosofian' subjekti-objekti -malliin. Minä ei ole tuossa suhteessa 'Aktion' ja Sinä 'Passion', vaan konstituutio on molemminpuolista.

Buber on teologi, ja hän tuo Sinän käsitteeseen myös 'jumalallisen' elementin: jokaisessa yksittäisessä Sinä-suhteessa toteutuu 'ewige Du'. Jumala toteutuu kaikissa 'täydellisissä suhteissa', Jumala on 'ikuisen nykyisyys'.⁵ Tosin voimme palauttaa mieleemme myös Feuerbachin lauseen, että Minän ja Sinän ykseys on Jumala. Buberin ajattelu on muodon samankaltaisuudesta huolimatta kuitenkin aidosti teologista, mitä Feuerbachista ei voida sanoa.

Filosofisen antropologian edustajista myös Karl Löwith käsitteli dialogisuuden temaa Heideggerille tekemässään väitöskirjassa (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928). Se käsittelee pääasiassa Feuerbachin käsitteitä aistisuus ja Minä-Sinä sovellettuna ajan keskusteluun.

Myös Löwith voidaan tämän kirjoituksen perusteella lukea kuuluvaksi dialogistiseen linjaan. Hän korostaa Sinän itsenäisyyttä (hänen mukaansa käsite '*vieras* Minä' ilmaisee transsendentaali-filosofista lähtökohtaa), sekä suhteen välittömyyttä - kaksi seikkaa, jotka ovat keskeisiä suhteessa transsendentalismiin.⁶ Hän painottaa tarkastelutapansa 'antropologisuutta', ja nojaa tässä suhteessa voimakkaasti Diltheyhin. Esimerkiksi hänen mukaansa Diltheyn tutkimus 'ulkomaailman realiteeteista', osoittaa Sinä-kokemuksen mahdottomuuden olla luonteeltaan vain 'minun'.⁷

Kirjoituksesta löydämme korostettuna myös ajatuksen, jonka

1 Buber 1962b, 106; Heidegger 1986, 326-27.

2 Sama, 19 ja 112; Theunissen 1981, 273.

3 Buber 1962b, 129.

4 Ks. Schelling 1975a, 543; Theunissen 1981, 491.

5 Buber 1962b, 128, 150.

6 Löwith 1981a, 144, 152.

7 Sama, 154.

mukaan 'Mitwelt' on alkuperäisempi kuin 'natürliche Umwelt'. Tässäkin ajatuksessa hän viittaa erityisesti Diltheyhin, jolla 'realiteettikokemus' on ensisijaisesti 'aus Mitwelt'.¹

Diltheyn suunnalta ei kuitenkaan löydy paljonkaan apua dialogisuuden ymmärtämiselle, vaikka hänen teoriansa sisältää kyllä aineksia Feuerbachin tai Buberin kaltaisen teorian luomiseen. Hänelläkin yksilöt ovat 'objektiivisen hengen' luojia, ja tuo 'objektiivinen henki' on olemuksellisesti ilmaisujen ja ymmärtämisen välinen suhde ('Wirkungszusammenhang').² Mutta tuo käsite 'objektiivinen henki' tähtää nimenomaan yleispätevyyteen, yleisyyteen, se on "ein dem Ich und dem Du gemeinsames".³ Painotus on näin ratkaisevasti toinen.

Tästä ajatuksesta joudumme helposti käsitteeseen 'Me' siten kuin Plessner mahdollisesti Diltheyä seuraten. Buberille me-muodossa eläminen merkitsi 'epäaitoa' monologista elämää, Plessnerillä me-käsite tulee dialogisuuden sijaan. Hänelläkin 'Mitwelt' on hengen sfääri persoonallisten Minän ja Sinän välillä.⁴ Mutta Plessner ei etsi Minän ja Sinän persoonallista toisistaan eroavuutta, vaan hänelle henki on "Wirkform des eigenen Ichs". "Mitwelt gibt es nur als Einen Menschen".⁵

Plessnerin tutkimukset ovat suuntautuneet hyvin pitkälle juuri 'hengen estesiologiaan', inhimillisten ilmausten maailmaan, mutta hän edustaa 'Mitwelt' -käsitteen kohdalla kenties enemmän hegeliläistä kuin feuerbachilaista linjaa. Buberille ja Feuerbachille inhimillisessä ilmaisussa yhdistyvät persoonallinen, yksilöllinen ja yleinen, yhteisöllinen. Plessner tarkastelee sitä vain sen yleisyyden perusteella.

2 Kehollinen ja ruumiillinen Toinen

Buberin Minä-Sinä-mallissa otetaan huomioon Toisen kehollinen olemassaolon tapa minulle vain ohimennen⁶, se ei näyttäisi kuuluvan olemuksellisesti tuohon suhteeseen. Painotus on sama kuin esimerkiksi Diltheylla. Samoin myös Theunissen on jatkanut dialogisuuden teoriaa ilman kehollisuuden käsitettä. Tällöin päädytään luontevasti teoriaan Minä-Sinä -suhteesta 'henkisenä' suhteena. Tähän liittyy myös useiden dialogisuus-teorian edustajien sitoutuminen teologiaan. Juuri tätä ratkaisuaan Feuerbach ei halunnut hyväksyä, ei siksi että hänen mieles-

1 Sama, 46, 58-59.

2 Dilthey 1927a, 159-60, 209.

3 Sama, 208, 213.

4 Plessner 1975, 304-05.

5 Sama, 30a 3-04.

6 Buber 1962c, 202.

tään tuo suhde olisi todellisuudessa 'materiaalinen', vaan siksi että tuollainen määrittely johtaa kummassakin tapauksessa harhaan, rikkoo ihmisen alkuperäisen kokonaisuuden suhteessa maailmaan.

Sen sijaan kehollisuuden ja ruumiillisuuden teemoja on tarkasteltu yhdessä Minä-Toinen -ongelman kanssa mm. Husserlin, Schelerin ja Merleau-Pontyn teoksissa.

2.1 Husserl ja 'maailman intersubjektiivinen konstituutio'.

Husserl esittää teoksessa 'Ideen II' kaksi elämismaailmaan kuuluvaa asennetta ihmiseen: naturalistisen eli luonnontieteellisen ja personalistisen eli hengentieteellisen. Ensin mainittu käsittää ihmisen psyko-fyysisenä materiaalisena oliona, toinen taas "als geistiges Reales als Glied der Geisteswelt".¹ Ja Husserl tarkastelee näitä asenteita erityisesti toisen kehollisuuden/ruumiillisuuden teeman sisällä.

Personalistinen asenne on alunperin praktinen, "wenn wir miteinander leben". Persoona on ympäristönsä minä-subjekti. Ymmärrämme toisiamme "ohne weiteres als personales Subjekt".² Tässä asenteessa eläessämme "wir finden da nicht zwei äusserlich miteinander verflochtene Sachen: Leiber und Personen. Wir finden einheitliche Menschen, die mit uns verkehren, und die Leiber sind mit in der menschlichen Einheit."³ Persoona on meille tässä yhtenäisenä ilmaisuna, jossa kehollisuus ja henkisyys kuuluvat yhteen. Emme näe ihmisessä kahta realiteettia, fyysistä ruumista ja henkeä. Toinen ihminen on minulle tällöin 'ilmaisuykseys'.⁴

Naturalistinen asenne, jossa ihminen on luonnonobjektina, on teoreettinen abstraktio ja "sich der personalistischen (Einstellung) unterordnet".⁵

Husserlin mukaan fenomenologian tulee päästä noiden molempien asenteiden yläpuolelle 'fenomenologisessa reduktiossa'. Tästä alkaa Husserlin tulkintojen erityinen vaikeus. Mistä asenteesta Husserl aloittaa reduktionsa? Hän ei erota selvästi noita asenteita silloin, kun hän aloittaa oman filosofiansa niiden 'sulkeistamisella'.⁶

Tarkastelen seuraavaksi tapaa jolla Husserl tekee 'transsendentaalis-fenomenologisen reduktion' Toisesta teoksessa Cartesianische Meditationen.

Husserlille kysymys Toisesta on olennainen ennen kaikkea siksi,

1 Husserl 1952, 139, 143.

2 Sama, 183, 191.

3 Sama, 234-35.

4 Sama, 236-239.

5 Sama, 183-84.

6 Ks. Theunissen 1981, 111.

että kysymys miten maailma on meille, ja miten meille kaikille yhteinen maailma on mahdollista, vaatii selvityksen tuosta 'Me'-muodosta. Yksilön psykologian kautta ei tavoiteta maailma-suhdetta, koska maailma on interindividuaalinen.¹

Transsendentaalisen reduktion ongelma on solipsismin ylittäminen. Fenomenologisessa reduktiossa olen redusoitunut "auf mein absolutes transzendentes Ego".² Husserl jatkaa tästä kysymyksellä: "Aber wie steht es dann mit anderen Ego's, die doch nicht blosser Vorstellung und Vorgestelltes in mir sind...sondern sinngemäss eben Andere?"³ Merleau-Pontyn mukaan Husserl joutuu tämän ongelman kanssa todellisiin vaikeuksiin, koska hänen lähtökohtansa on 'kartesiolainen'. Toisen tunnustaminen todella 'itselleen olevana' on paradoksi tuossa lähtökohdassa.⁴

Kuinka Husserl ratkaisee 'vieraan subjektin transsendentaalisen konstituution ongelman'? Toisen fenomenologinen tiedostaminen alkaa kysymyksestä, kuinka Toinen on minulle, ei kuten edellä esitetystä kahdessa asenteessa, vaan niiden 'sulkeistamisen' jälkeen.

Toinen on minulle ensin muodossa 'Körper Dort'. Minä olen 'mein Leib Hier'.⁵ Husserl sanoo 'Ideen II'ssa, että 'solipsistisella subjektilla' ei ole käsitystä itsestään tuollaisena 'objektiivisena kehona' jollaisina Toiset hänelle esittäytyvät.⁶

Seuraava askel on se, että asettaudun Toisen asemaan, 'ikään kuin olisin tuolla': näin voin tehdä käänteisen analogian, että minä olen tuollainen 'Körper' ja että Toinen on minun kaltaiseni 'Leib'.⁷ Seuraavaksi tulee mukaan kokemus 'vieraasta sielunelämästä'. Me voimme tavoittaa sen vain *välillisesti* eläytymisen (Einfühlung) avulla, välissä on vieras keho/ruumis. Eläytymisen käsitettä Husserl käyttää erityisesti Ideen II'ssa.⁸

Nyt voin ymmärtää myös Toiset "als Subjekte für diese Welt", eli muodostuu perusta ymmärtää maailman intersubjektiivinen luonne.⁹

Vasta nyt voi 'solipsistinen subjekti' tiedostaa itsensä 'ihmiseksi' - hän ymmärtää olevansa toisten kaltainen. Tätä hän ei voinut välittömästi saavuttaa, koska hän ei alunperin ollut itselleen tuollainen 'Mensch-Einheit'.¹⁰

1 Esim. Husserl 1987, 94-95, 148.

2 Sama, 91.

3 Sama, 92.

4 Merleau-Ponty 1966, 9.

5 Husserl 1987, 117-118.

6 Husserl 1952, 81.

7 Husserl 1987, 121.

8 Esim. 168.

9 Sama, 110; ks. Theunissen 1981, 78.

10 Sama, 133; Husserl 1952, 93-94.

Transsendentaalisessa tarkastelussa Toinen paljastuu objektiksi ja välillisesti subjektiksi, objektiksi maailmassa ja subjektiksi maailmalle.

Tätä Husserlin ajattelutapaa on kritisoitu muiden fenomenologien taholta. Theunissenin mukaan Husserlin lähtökohta on sisäisesti ongelmallinen seuraavilla tavoilla: Jo tarkastelun alussa Husserlilla on transsendentaalinen intressi asettaa 'vieraan kokeminen' määrättyllä tavalla jo-teoreettisessa hahmossa. Ja asenne, josta Husserl aloittaa reduktionsa on epäselvä. Se ei ole se personalistinen asenne, josta hän puhui 'Ideen II'ssa, siitähän ei jouduta edellä esitettyihin kuvi-oihin. Sen sijaan lähtökohta viittaa nimenomaan naturalistiseen asenteseen. Theunissenin mukaan Husserlilla on tässä taipumusta naturalisti- seen lähtökohtaan siksi, että vain sillä on jo valmiiksi teoreettinen luonne, mitä personalistisella asenteella ei ole.¹ Ennen kaikkea se, että meille olisi ensin annettuna Toinen muodossa 'Körper', objektiivisena materiaalisena oliona maailmassa, viittaa naturalistiseen lähtökohtaan.

Husserlin teoriassa jää myös ongelmaksi, mikä on Toisen todellinen 'toiseus' transsendentaalisessa ajattelussa, kuten Merleau-Pontykin edellä kysyi. Toinen 'subjektina maailmalle' saavutetaan vain eläytymisen kautta. Eläytyminen on minussa itsessäni tapahtuva prosessi, jolloin on mahdollista ajatella Toinen 'subjektina' minun konstituoimakseni.² Todellinen ero Minän ja Toisen välille jää ruumiiden väliseksi reaaliseksi eroiksi tilassa: Minun ruumiini tässä, sinun tuolla.³

2.2 Kartesiolaisen Minä-Toinen -suhteen kritiikki Schelerillä

Schelerin mukaan on 'ihme' että 'tietoteoreettiset idealistit', kuten esimerkiksi Husserl, ovat ylipäättään ottaneet tarkasteluun 'vieraan Minän realiteetin'.⁴ Scheler ei hyväksynyt niitä lähtökohtia, ja niistä seuraavia päätelmiä, joita esitin edellä Husserlin yhteydessä..

Scheler esittää kriittisen tutkielmansa (Wesen und Formen der Sympathie) aluksi lauseen, joka on varsin yleisesti hyväksytty asenne koskien Minä-Toinen -suhdetta: Minä, minun psyykeni, 'oma' ylipäättään on annettuna minulle sisäisessä havainnossani, ja Toinen on minulle annettuna vieraana ruumiina. Jaan lauseen kahteen erilliseen kritiikkiin, joista molemmat tuovat jotain lisää teeman ymmärtämiseen.

Scheler jatkaa fenomenologisen maailma-käsitteen syventämistä. Hän tarkastelee käsitteitä *oma* ja *vieras* tavalla, joka ei sovellu teesiin, jonka mukaan olen itselleni annettuna sisäisessä havainnossani. Tuon kritisoitavan lauseen lähtökohta on monadinen: erilliset yksilöt ovat

1 Theunissen 1981, 123, 127.

2 Ks. Husserl 1987, 118.

3 Sama, 119-121. Theunissen 1981, 141.

4 Scheler 1973, 221-222.

suhteissa toisiinsa, heidän 'itsensä', 'omansa' on jokaisen monadin sisäinen asia. Schelerin mukaan tämä ei kuitenkaan vastaa kokemustamme, se ei ole fenomenologisesti pätevä lähtökohta.

Omat elämyksemme, joita sisäisesti koemme, muodostavat "Ich-Du indifferenter Strom", jossa oma ja vieras sekoittuvat.¹ Mitä ovat 'omat ajatuksemme', 'omat tunteemme', 'oma tahtomme'? Entä se tahto, jota tottelemme? Entä ne ajatukset joita olemme oppineet? Eivätkö myös ne ole 'minussa sisällä'? Schelerin mukaan on mahdotonta erottaa esimerkiksi ajattelun virrasta ehdottomasti omia ja vieraita. Olemme oppineet ja omaksuneet tiedottomasti tai tietoisesti kulttuurimme traditioita, kannamme niitä sisällämme. Näin 'sisäinen havainto' sisältää myös toisten tietoisuuksia, minuuksia, elämyksiä.² Schelerin mukaan "lebt der Mensch mehr in der *anderen* als in sich selbst, mehr in der Gemeinschaft als in seinem Individuum".³

Tuo Schelerin ajatus voidaan liittää aiemmin käsiteltyyn kysymykseen siitä, miten 'sisäinen ja ulkoinen' kietoutuvat toisiinsa tilassa ja maailmassa. Myös oma ja vieras ovat käsitteitä, jotka eivät sijoitu fyysisesti ruumiiden mukaan eroaviin paikkoihin, vaan limittyvät fenomenaalisisessa tilassa. Minä en ole absoluuttinen, autonominen subjekti, enkä voi koskaan sellaiseksi tulla.

Tämän tutkielman alkupuolella esitettiin ajatus dialogisista suhteista filosofian ja kielen sisällä. M. Bahtin on kehittänyt teoriaansa kielellisestä dialogisuudesta hyvin paljon 'oman ja vieraan sanan' käsitteillä. 'Vieraat lausumat' eivät ole faktisesti vain Toisen puheessa esille tulevia kielellisiä ilmaisuja, vaan ne ovat ajallisesti kerrostuen olemassa samalla tavoin kuin koko kulttuuri - 'meissä'. 'Oma' on minun omassa lausumassani jotain suhteellista. Ja tietoiset dialogiset esitystavat, kuten esim. ironia, ovat malliesimerkkejä siitä, kuinka Toisen 'oma' ja minun 'omani' kietoutuvat *minun lausumassani* yhteen muodostaen uuden kokonaisuuden. Myös mm. Merleau-Pontyn ajatteluun sisältyy tämä kielellisen dialogisuuden idea.

Schelerin mukaan ei ole periaatteellista eroa havainnoilla 'itsestä' ja 'vieraasta' sikäli että molemmat ovat meille annettuina samassa sfäärissä, joka ei ole 'minussa' eikä 'tuossa vieraassa ruumiissa', vaan jotain jota voidaan kuvata buberilaisittain käsitteellä 'välillä'.⁴ Schelerinkään mukaan me emme siis tiedosta itseämme välittömästi itsehavainnossa, vaan toimintojemme ja ilmaisujemme myötä, jolloin tapahtumasfääri on *kehollisuus*. Kehoni ja elämykseni kietoutuvat toisiinsa.⁵ Esimerkiksi oma taiteellinen ilmaisuni paljastuu minullekin vasta esitysmuodossa.

1 Sama, 240.

2 Sama, 239, 244.

3 Sama, 241.

4 Sama, 245.

5 Sama, 245,249.

Toinen kritisoitava lause kuului: Toinen on meille annettuna vain vieraana ruumiina. Mutta mitä ovat sitten esimerkiksi ilon, tuskan, rakkauden *havainto Toisesta*? Schelerin kritiikki kohdistuu teoriaan, jonka mukaan tuollaiset seikat saavutetaan Toisesta 'analogiapäätelmän' tai 'eläytymisen' kautta. Ensiksikään kyseessä ei ole Schelerin mukaan 'päätelmä' vaan välitön ymmärtäminen; esimerkiksi pienet lapset tai eläimet eivät voi toimia 'päätelmien' varassa havaitessaan jonkin vaikkapa ystävälliseksi tai epäystävälliseksi.¹ Eläytymis-teoriaa Scheler ei hyväksy siksi, että emme voi saada siitä selitystä sille, onko eläytymisemme oikea vai väärä, se jää Minän sisälle. Hänen mukaansa noissa lähtökohdissa on virheellinen kartesiolainen perusta.²

Scheler korostaa Toisen ymmärtämisen *välittömyyttä*. 'Päätelyn' ihminen aloittaa vasta, kun normaali luottamus ilmaisiin ja ymmärtämisen pätevyyteen rikkoutuu.³

Me emme Schelerin mukaan 'normaalisti' etene Toisen ruumiin havainnosta hänen 'sieluunsa', Minäänsä. Tässä mielessä myös ilmaisu 'vieras Minä' on virheellinen.⁴ Meille ei ylipäätään ole ensisijaisesti annettuna Toisen ruumiillisuutta luonnollisessa kokemuksessa, vaan 'psyko-fyysisesti indifferentti' '*ilmaisuykseys*'.⁵ Toinen on minulle annettuna alkuperäisesti kehollisena kokonaisuutena - tämä pätee Schelerin mukaan myös eläimiin. Maailma Toisten hahmossa on ilmaisuja. Tämän kaltaiseksi kuvasi ihmisen myös Husserl personalistisen asenteen kautta tarkasteltuna.

Näin olemme päätyneet oman tulkintani mukaan hyvin lähelle Feuerbachin ja Diltheyn elämänilmaisujen teoriaa yhdistettynä sekä kehollisuuden että Minä-Toinen -käsitteisiin.

Kehollisuus saa tässä uuden ulottuvuuden. Se ei ole minun kehoni, ei minun kehollista maailmaan olemistani, vaan Toisen kehollinen maailmaan oleminen minun näkökulmastani katsottuna, jolloin se saa merkityksen ilmaisu. Toinen ei ilmaise fyysisiä tapahtumia, vaan iloa, surua, vihaa... kaikkea sitä, mistä koostuu jokapäiväiset elämän merkityssisällöt. Tämä ero on mahdollista ilmaista vain fenomenologiasa kehitellyillä käsitteillä 'Leib' ja 'Körper', muussa tapauksessa toimimme kartesiolaisella perustalla. Kehollisuus on tässä 'sfääri' Minän ja Toisen välillä, jota ei voida selittää fyysisesti, jonka 'perusta' on toki fysiologinen (esim. kasvolihasien liikkeet ilmeissä), mutta jonka kokemuksellinen, fenomenaalinen sisältö kuuluu *merkitysten* alueelle.

1 Sama, 232-33.

2 Sama, 221.

3 Sama, 254-55.

4 Sama, 255.

5 Sama, 256.

2.3 Merleau-Ponty: näkevän ja nähdyn kiasma

Toisin kuin Husserl lähestyy Merleau-Ponty kysymystä Heideggerin esittämästä lähtökohdasta: on virhe yrittää löytää eristetystä Minästä tietä Toiseen, kun sen sijaan Minä ja Toinen olemme jo lähtökohdassa yhdessä maailmassa, maailma on minulle aina jo 'Mitwelt'. Toinen ei hahmotu egon konstituoidussa aktissa, vaan on jo 'alussa' Toinen.¹ Myös tämä Heideggerin lähtökohta on lähellä Husserlin esittelemää personalistista asennetta. Theunissenin mukaan Heideggerilla on kuitenkin niin paljon transsendentaalisen filosofian intressejä, että hän eroaa Minä-Toinen -teoriassaan dialogisteista.²

Toisen ongelma on Merleau-Pontyille tärkeä useasta syystä, joista monet ovat traditiokriittisiä. Kysymys äärellisyydestä on yksi keskeisimpiä: maailmassa on yhdessä minun kanssani muita olentoja, joiden olemus ei ole yhtä käsitteen 'Ding' kanssa. Minun näkökenttäni on vain omani, eikä se sulje pois toista näkökenttää, kuten absoluuttinen tietoisuus.³

Toinen ei ole minulle 'kohde' kuten ajattelulle, lähtökohta on praktinen, 'ei-reflektoitu'. Merleau-Ponty piirtää eteemme kolmion, jossa ovat kaikki 'maailmaan olemisen' olemukselliset puolet: Minä näen kun Toinen katsoo tuota minunkin näkemääni esinettä.⁴ Maailma ei ole vain minulle. Myös minä itse olen nähty. Tämän lisäksi meillä on yhteinen kohde. Tässä kuviossa muotoutuu maailman käsite. Jokaisen omasta yksityismaailmasta tulee intersubjektiivisen kokemuksen kautta 'maailma', johon kaikki luotamme.⁵

Myös Merleau-Pontyn teoriassa Toinen on minun ja maailman välissä. Ja kysymys Toisesta saa näin 'filosofisemman' luonteen. Samoin kuin Husserlilla, siitä tulee olennainen osa 'maailman' ongelmaa, kysymystä kuinka luonnollisessa asenteessa itsestänselvä, 'edessä välittömästi oleva' yhteinen maailmamme syntyy ja on mahdollinen.⁶ Tässä ei hyväksytä vaihtoehdoksi 'luonnollista' ajatusta, että maailma on meille sama siksi, että se on fyysisesti objektiivinen ja sellaisena yksi ja sama, ja että me aistimusten välityksellä saamme kuvan tuosta maailmasta sellaisena kuin se itsessään on. Maailma on tässä fenomenaalisen tason käsite.

Merleau-Pontyille Minä-Toinen -suhde on kehollinen ja aistinen (Feuerbachin käyttämässä merkityksessä). Kehollisuus mahdollistaa ylipäättään Toisen olemassaolon minulle. Suhde on minun kehoni ja

1 Heidegger 1986, 118. Merleau-Ponty 1986, 281.

2 Ks. Theunissen 1981, 176-77.

3 Merleau-Ponty 1984, 153.

4 Sama, 153. Merleau-Ponty 1986, 25.

5 Merleau-Ponty 1966, 462.

6 Ks. Husserl 1987, 109-110. Husserl 1952, 80.

toisen 'elävän kehon' välillä.¹ Samoin kuin havaitsen 'olioita' kehollisesti, samoin havaitsen ja ymmärrän kehollisesti myös Toista. Tuo ymmärtäminen perustuu yhteiseen keholliseen 'intentionaaliseen strukturiin', sen sisäiseen kokemukseen.² Merleau-Ponty toistaa Schelerin kriittisen ajatuskulun, että en havaitse ensisijaisesti Toisen fysiologista ruumista, vaan hänen kehonsa.

Merleau-Ponty toteaa, että havainto Toisesta on kulttuurimaailman perusongelma. Kyse on myös tässä ilmaisujen teoriasta. Kaikista kulttuurikohteista ensimmäinen on Toisen keho.³ Kielellä on poikkeuksellisen suuri asema tuossa perushavainnossa: Minä ja Toinen keskenämme puhuvina olentoina.

Toinen on aina vain *minun* havaintokentässäni.⁴ Tässä mielessä solipsismilla on osittainen oikeutuksensa: Toinen ei ole minulle koskaan 'Toinen itse', kuten hän on itselleen.⁵ Merleau-Pontyn lähtökohtana on Minä (kehollinen Minä), mutta kuitenkin jo maailmassa olevana, aina jo suhteissa Toisiin (näkevänä ja nähtynä) ja olioihin. Hän ei sano Buberin tavoin, että kohtaan toisen persoonan välittömästi Toisen havainnossa. Toinen on aina Toinen minulle, minun Toiseni. Tätä näkökulmaa emme voi ylittää tai ohittaa. Kuitenkaan Minä-Toinen -suhde ei ole synteettinen ykseys, 'näkevän ja nähdyn kiasma' (Minä itselleen ja Minä Toiselle, Toinen Minälle) ilmaisee osaltaan maailman 'ambiguiteettisuutta'.⁶

Merleau-Pontyn teoriassa on myös paljon piirteitä, jotka lähentävät sitä 'dialogistiseen' linjaan. Hänen keskeinen ongelmansa ei ole etsiä ratkaisua sille, kuinka Toinen on minun konstituutioni kohteena. Toinen ei ole konstituioivan tietoisuuden kohde, vaan olemuksellisesti minusta eroava toinen kehollinen subjekti meidän yhteisessä 'kehojen välisessä' maailmassamme, samoin kuin oliotkaan eivät ole hänelle ensisijaisesti konstituioivan ajattelun kohteita, vaan havainnon, joka on 'olemista olioiden kanssa'.⁷ Toista tarkastellaan jo heti alussa kaksinäkökulmaisessa tilanteessa: näen ja olen nähty.

Kysymykseen, miten voimme Toisessa löytää muuta kuin itsemme? Merleau-Ponty vastaa esimerkillä lukemistapahtumasta, jossa teksti ymmärretään Toisen ilmaisuna⁸:

1 Sama, 405; Merleau-Ponty 1984, 153.

2 Merleau-Ponty 1966, 220, 405.

3 Sama, 400.

4 Merleau-Ponty 1984, 152.

5 Merleau-Ponty 1966, 408.

6 Merleau-Ponty 1986, 328-329.

7 Sama, 401-402.

8 Myös persoonasta irronneet 'itsenäistyneet' ilmaisut, kuten esimerkiksi painetut kirjat, kuuluvat olemukseltaan Minä-Toinen -suhteeseen. Ne ovat 'kommunikatiivisia'.

Mutta jos tämä kirja todella opettaa minulle jotain, jos Toinen on todella Toinen, niin silloin täytyy käydä niin, että minä määrätyllä hetkellä yllätyn, orientoidun uudelleen, emmekä enää kohta siinä missä olemme samankaltaisia, vaan siinä, missä eroamme toisistamme.¹

Toinen tulee minua vastaan yllättäen voimana, joka avaa minun horisonttiini uusia merkityksiä, mikä on mahdotonta oman tietoisuuteni sisällä. Merleau-Ponty arvostelee vastaavasti Sartrea sellaisesta Minä-Toinen -teoriasta, jossa ei päästä 'todella Toiseen': "Sikäli kun kohtaaminen Toisen kanssa on ajateltavissa, ei minun tarvitse millään tavoin muuttaa kuvitelmiäni, joita minulla itsestäni on."²

1 Merleau-Ponty 1984, 157.

2 Merleau-Ponty 1986, 100. Myös Theunissen lukee Sartren kuuluvaksi transsendentalistiseen linjaan tämän kysymyksen suhteen teoksessa *L'Être et le Néant*. Theunissen 1981, 194.

F PÄÄTELMIÄ

1900-luvun aistisuuden, kehollisuuden, ruumiillisuuden teorit, samoin kuin teorit Minästä ja Toisesta perustuvat hyvin pitkälle fenomenologian piirissä kehitelyyn käsitykseen minän ja maailman suhteista. Toisena lähtökohtana on ollut lähinnä kartesiolaisen käsityksen kritiikki. Aistimisen, havainnon, kehollisuuden ja fenomenaalisen ruumiillisuuden edellä esitellyt käsitteet ovat mielekkäitä vain elämää, 'maailmassa-olemista' ilmaisevina fenomenaalisisina käsitteinä, käsitteinä jotka kuvaavat jokapäiväistä kokemusmaailmaamme, sitä maailmaa, jonka mukaisesti elämme ja ymmärrämme elävämme. Niiden hylkääminen edellyttää siirtymistä esimerkiksi luonnontieteelliseen käsitejärjestelmään.

Edellä sanottu pätee myös Feuerbachin ajatteluun. Kuitenkaan emme voi löytää Feuerbachin kirjoituksista lainkaan niin selkeää esitystä fenomenologisesta maailma-käsitteestä kuin 1900-luvun fenomenologiasta. Feuerbachin kaksi peruskäsitettä, aistisuus ja Minä-Sinä ovat mielekkäitä kuitenkin vain sellaisessa teoreettisessa kehyksessä, joka perustuu pääpiirteissään samanlaiseen 'vanhan filosofian' kritiikkiin kuin myöhempi fenomenologia. Tuon kritiikin lähtökohdat ja tulos ovat Feuerbachilla ja useilla fenomenologeilla hyvin yhdensuuntaisia, kuten olen pyrkinyt osoittamaan. Olennaista on myös se, että kritiikin kohde, lähinnä Descartes'n filosofia ja 'saksalainen idealismi', on samalla myös kritisoivan oma filosofinen traditio ja lähtökohta. Tässä mielessä voidaan puhua dialektisestä kritiikistä.

Feuerbachin filosofian elämänfilosofinen perusta voidaan ilmaista käsitteellä 'olla samanaikaisesti näkevä ja nähty'. Siinä kulminoituvat sekä aistisuuden, kehollisuuden että dialogisuuden käsitteet. Siinä tulee esiin myös käsitys koko filosofian alun ongelmasta, joka on ollut kritiikin kannalta keskeistä: aloitamme, Heideggerin kielellä, tuosta jo maailmassa-olemisen tilanteesta, Feuerbachin kielellä: elämästä, jossa olemme

jo aistis-kehollisesti sidoksissa Sinään. Lähimmäksi Feuerbachia edellä tarkastelluista ajatteliijoista tulee tässä suhteessa Merleau-Ponty.

Kehollisuuden ja Minä-Sinän käsitteillä ei ole Feuerbachille ja Merleau-Pontyille pääasiallisesti vain antropologista, ihmistä kuvaavaa merkitystä. Ne ovat heillä osa traditionaalisen filosofian kritiikkiä ja pyrkivät kritiikin kautta luomaan uutta filosofista lähtökohtaa, korvaamaan 'vanhaa filosofiaa' 'uudella filosofialla'.

Aistisuuden ja kehollisuuden käsitteisiin ei ole tullut Feuerbachin jälkeen paljonkaan radikaalisti uusia peruselementtejä. Kehollisuuden kaksinäkökulmaisuus - minun kehoni maailmaan avoinna - Toisen keho ilmaisuna - sisältyy jo Feuerbachin teoriaan. Käsitteiden sisältöä on kuitenkin tarkennettu 1900-luvun fenomenologiassa. Ja esimerkiksi Plessnerin 'eksentrinen positio' ja Plüggerin 'fenomenaalinen ruumis' tarjoavat uusia näkökulmia ongelmakenttään, joka Feuerbachilla jäi analysoimattomaksi. Hänhän ei erottanut eri käsitteiksi kehollisuutta ja ruumiillisuutta.

Minä-Sinä -käsitteen kohdalla on myös pysytelty paljolti Feuerbachin luomissa kehyksissä. Kuitenkin 1900-luku tarjoaa meille kahdenlaisia lähtökohtia teeman käsittelyyn: Husserlin transsendentalistisesta mallista tehdyt kehitelmät ja erityisesti Buberin dialogistisen (anti-transsendentalistisen) teorian. Näiden väliltä on mm. M. Theunissen yrittänyt löytää keskitietä.

Molemmat linjat perustuvat kuitenkin joihinkin yhteisiin lähtökohtiin, jotka yhdistävät heidät myös Feuerbachiin. Tärkein on pitäytyminen 'luonnollisissa näkökulmissa': Toinen minulle ja minä Toiselle. Toinen on aina Toinen minulle, lähtökohta on fenomenologinen. Tämän linjauksen ansiosta eroavat kaikki mainitut Minä-Toinen -teoriat niistä ihmisten välisiä suhteita tarkastelevista teorioista, joissa näkökulma on 'objektiivinen', 'ylhäältä katsova kolmannen näkökulma' (sosiologia, yhteiskuntateoria jne.).

Minä näkevänä ja nähtynä sekä meidän näkemämme yhteiset oliot - tämä on ikään kuin jokapäiväisen elämän perussolu, josta voidaan 'alkuperäistä kokemusta' avaamalla löytää maailma, ja jota voidaan laajentaa kaikkeen siihen kuuluvaan kuten esimerkiksi juuri ilmaisujen teoriaan (hermeneutiikka, semiotiikka, kielen teoriat jne.).

Aistisen ja kehollisen maailma-suhteen hahmottelu jäisi Feuerbachin kannalta katsoen hyvin vaillinaiseksi, mikäli siihen ei otettaisi mukaan teoriaa 'Sinästä', jonka kautta maailma on minulle se mikä on, teoriaa intersubjektiivisesti välitetystä maailmasta. Feuerbachin teoria ei siis vain muuta idealismin 'yksinäistä' minää 'lihalliseksi' sen suhteessa maailmaansa. Minun, traditionaalisiin käsittein, 'henkis-materiaalinen' kokonaisuuteni on jo heti lähtökohdassa kietoutunut 'henkis-materiaaliseen' Sinään. Ihmisen aistisuus on luonteeltaan dialogista ja yhteisöllistä.

Myöskään Minä-Sinä -suhteen tarkastelu ilman aistisuuden ja

kehollisuuden käsitteitä ei johda Feuerbachin filosofian suuntaiseen tulokseen. Vaikka Buberin teoria ei ole ristiriidassa Feuerbachin kanssa, vaan voidaan nähdä sen merkittävimpänä kehitysmuotona, on näiden kahden filosofin välillä kuitenkin selvä painotusero. Buberin teoriassa tarkastellaan henkisyyden aluetta paljolti erillään ihmisen kokonaisuudesta, vaikka myös Buber korostaa joissakin kirjoituksissaan tuon filosofis-antropologisen kokonaisuus-periaatteen merkitystä.

Aistisuus, kehollisuus ja dialogisuus limittyvät erityisesti 'elämänilmaisuihin', joka on juuri Minän ja Sinän 'välinen' sfääri. Minun elämänilmaisuni toisille ja toisten keho ilmaisuna minulle - tämä on perusta sosiaalisen elämän ymmärtämiselle. Olen samanaikaisesti 'passiivi ja aktiivi' - itse suuntaudun toisiin ihmisiin, maailmaan, ja samalla olen toisten kohteena. Olennaista tässä teoriassa on ollut erottaa käsitteet 'toinen ruumiina' ja 'toinen kehona', toinen fyysisenä kappaleena ja toinen 'merkityskokonaisuutena'. 'Toinen kohteena' ei ole Feuerbachin teoriassa fyysinen objekti vaan aisteille annettunaoleva 'subjekti-objekti'. Ja tätähän korostivat sitten myös mm. Scheler ja Merleau-Ponty.

Filosofisen antropologian historian keskeisimpiä käsitteitä on ollut 'ihmisen kokonaisuus'. Feuerbachin teoriassa kokonaisuus ei määrity ensisijaisesti ruumiin ja sielun (ja hengen), ei materiaalisen ja henkisen muodostamana kokonaisuutena - lähtökohta ei ole lainkaan ihmisen eri 'tasojen' suhteissa. Tässä esiin tuleva kokonaisuuden käsite on lähtökohdiltaan aivan toinen.

Se on ihmisen ja maailman välisen suhteen kokonaisuutta. Kriitikki tähtää pääasiallisesti yksipuolisesti ymmärretyn maailma-suhteen romuttamiseen: Tuo suhde ei ole ensisijaisesti intellektuaalista, ei ajattelun tai tietoisuuden suhdetta maailmaan, mutta ei myöskään fyysisen organismin suhdetta fyysiseen todellisuuteen. 'Ihmisen kokonaisuus' on ensisijaisesti ihmisen kokonaisvaltaista maailman sisällä elämistä kehollisena olentona. 'Materiaalinen' ja 'henkinen' ovat tuosta kokonaisuudesta abstrahoituja käsitteitä.

ZUSAMMENFASSUNG

1 Die allgemeinen Ziele der Forschung

Der Gegenstand der Forschung ist die anthropologische Philosophie von Ludwig Feuerbach und deren vergleichende Beobachtung der anthropologischen Phänomenologie des 20. Jahrhunderts. Das Ziel ist gewesen, daß die Theorien von Feuerbach und z.B. auch von Maurice Merleau-Ponty, Max Scheler, Helmuth Plessner, Erwin Stauß und Martin Buber sehr bedeutende gemeinsame philosophische Ausgangspunkte haben. Die neueren Theorien werden zunächst unter dem Gesichtswinkel betrachtet, was für ein Verhältnis sie zu den philosophischen Grundgedanken von Feuerbach haben, und was für Möglichkeiten sie einschliessen, lebensphilosophisch-anthropologische Theorie des Menschen zu entwickeln.

2 Feuerbachs "neue Philosophie"

Die Philosophie von Feuerbach ist in allgemeinem philosophischem Bruch am Anfang des 19. Jahrhunderts in Deutschland entwickelt worden. Damals war die neuzeitliche Philosophie, vor allem die Linie von Descartes bis zum deutschen Idealismus, in Krise geraten. Feuerbach hat eine neue Alternative für Philosophie geschaffen.

Seine Philosophie kann im allgemeinen als Kritik bezeichnet werden. Sie ist von der traditionellen dialektischen Kritik entwickelt worden, wo die bisherige Philosophie nicht abgelehnt, sondern aufgehoben "in Neue Philosophie" ist, wie er seine eigene Philosophie genannt

hat. Solche kritische Methode gründet sich auch auf die Philosophien von Kant und Hegel. Mit Kritik verbindet sich in Feuerbachs Werke auch die dialogische Darstellungsweise. "Das Dialogische" bedeutet hier die dialogische Verbindung der Aussagen des Autors mit anderen, zunächst mit traditionellen philosophischen Ideen. In Feuerbachs Texte muß diese sehr wesentliche Besonderheit beobachtet werden. Das kritische, dialogische Verhältnis kann in seinen Texten explizit sein, aber es kann auch völlig verdeckt bleiben.

Als Hintergrund der Philosophie von Feuerbach ist nicht nur die obengenannte traditionelle Philosophie, sondern sehr wichtig ist auch seine Aussage: Neue Philosophie ist Anthropologie, Philosophie des Menschen. In der allgemeinen Natur seiner Philosophie gibt es sehr viele Züge, die man in der Tradition der philosophischen Anthropologie und in lebensphilosophischer Einstellung der Romantik finden kann. Sein Ziel war die Begriffe "der alten Philosophie" oder der Theologie zu anthropologisieren, d.h. alle Ideen der alten Metaphysik, Theologie und Religion auf immanenten Grund des Menschen zu reduzieren. Eine besondere Form der Kritik von Feuerbach ist s.g. anthropologische Reduktion. Ein Mensch kann sich selbst in allen seinen Gegenständen erkennen. In anthropologischer Reduktion werden nicht Gegenstände an sich untersucht, sondern das, was sie in dem Menschen selbst, in Erkennende, Wahrnehmende oder Schöpfende der Gegenstände entdecken können. Nach Feuerbach ist zum Beispiel die Religion Ausdruck von dem Menschen selbst, und so kann man durch die Inhalte der Religion wesentliche menschliche Züge besser verstehen.

3 Die neuen philosophischen Standpunkte

Feuerbach kritisiert vor allem das Problem des Anfangs in der cartesianischen Philosophie. Der Anfang von Descartes führt zum Abstrahieren von der Sinnlichkeit, wobei eine Kluft zwischen Philosophie und Leben entsteht. Der transzendente Idealismus nach Kant hat das Problem durch die Identität von Subjekt und Objekt gelöst. Das Ich konstituiert seinen Gegenstand.

Gegen diese obengenannten Prinzipien setzt Feuerbach als neuer philosophischer Ausgangspunkt Sinnlichkeit, Leiblichkeit, 'Leben'. Die Philosophie muss vom Anfang an fest auf ihrem Gegenstand bestehen und dieser Gegenstand ist dem Menschen sinnlich und leiblich gegeben. Das Verhältnis des Menschen zu der Welt ist sinnlich-leiblich. Das ist der Ausgangspunkt der Anthropologie. Sinnlichkeit und Leiblichkeit sind ambivalente Begriffe. Einerseits sind sie phänomenologische Begriffe, andererseits stehen da im Hintergrund der Naturbasis und die Körper-

lichkeit des Menschen. Auf der phänomenologischen Ebene weisen sie die subjektive Orientierung des Menschen und sein 'Offen sein' zur Welt auf. Sie müssen nicht als physiologische Begriffe verstanden werden. Hier wird sich sehr wenig oder gar nicht um das traditionelle Problem zwischen Leib und Seele gehandelt, oder um objektiven Körper, der als Gegenstand des Bewusstseins in Descartes Philosophie hervorgekommen ist. Nach Feuerbach ist die Sinnlichkeit des Menschen auf phänomenologischer Ebene 'die Einheit des Materiellen und Geistigen'. In cartesianischer Tradition war die Sinnlichkeit Mittel des Bewußtseins in seiner Beziehung zu der Aussenwelt. In Feuerbachs Philosophie bekommt sie eine neue Bedeutung, in der das Bewußtsein, Ich, unmittelbar mit Sinnlichkeit und Leiblichkeit verbunden ist; der Mensch ist ein sinnlich-leiblicher Ich. Die Sinnlichkeit und Leiblichkeit ist ein Verhältnis des ganzen Menschen zu der Welt; sie sind seine Weise 'in der Welt zu sein'.

In der Forschung kommt problematisch diese Ebene vor, wo Feuerbach die Sinnlichkeit und Leiblichkeit mit dem Naturbasis des Menschen verbinden will, auf solcher Weise, die möglicherweise die Grenzen der phänomenologischen Betrachtung überschreitet. Das Natur-Thema kann jedoch auch auf der phänomenologischer Ebene betrachtet werden: wie werden die menschliche und äusserliche Natur erlebt, wie werden sie uns gegeben. Die Natur wird dann als innerliches Phänomen der Lebenswelt gesehen, nicht als naturphilosophisches oder naturwissenschaftliches Phänomen. Das selbe Problem haben auch viele Vertreter in der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts, z.B. Scheler, Plessner und Löwith.

"Neue Philosophie" ist Lebensphilosophie vom Standpunkt der Sinnlichkeit. Die Begriffe Sinnlichkeit und Leiblichkeit bezeichnen nicht empirisch einige menschlichen Eigenschaften, sondern durch sie wird eine ganzheitliche Theorie über das Verhältnis des Menschen zu der Welt dargestellt, als Gegengewicht vor allem für das cartesianische Denken.

In dem philosophischen Kreis, dessen Hintergrund die Theorien von Dilthey, Husserl und Heidegger bildeten, bekam das Problem der Sinnlichkeit und Leiblichkeit viel Aufmerksamkeit. Besonders gilt das die lebensphilosophisch orientierten Forscher; als solche werden in der Forschung z.B. Scheler, Merleau-Ponty, Strauss und Plessner gehalten. Als Hintergrund war die Kritik des Intellektualismus und Empirismus und als Ziel eine neue Weise zu denken entwickeln. Vor allem die Philosophie von Merleau-Ponty ist ein Versuch "Neue Philosophie" zu schaffen, von Standpunkten der Sinnlichkeit und Leiblichkeit.

Als ein Grundbegriff der Forschung ist der phänomenologische Welt-Begriff. Dieser Begriff ist durch verschiedene Formen der Leiblichkeit und Sinnlichkeit analysiert worden.

4 Dialogisches Leben

Auch der Begriff des Dialogischen (Ich-Du/Ich-Andere) entsteht wesentlich aus der Kritik der Philosophie von Descartes und des deutschen Idealismus. Es handelt sich um zwischenmenschliche Beziehungen, die unter einem ganz besonderen Gesichtswinkel betrachtet werden. Das Ich der "alten Philosophie" hat ihren Gegenstand, die Welt entweder als davon unabhängige, materielle Körper oder als von sich selbst konstituierte Objekte gefunden. Nach Feuerbach ist der Standpunkt falsch nicht nur darum, daß darin von allen Sinnlichen abstrahiert wird, sondern auch darum, daß es darin auch sonst eine falsche Vorstellung von dem Subjekt gibt, von dem Ich und von dem Objekt, Gegenstand, von der Welt. Nach Feuerbach sind die ersten und wesentlichen Gegenstände meiner Welt die anderen mir gegebenen Iche (Du). Der Andere als mein Gegenstand ist kein materieller Körper, aber auch kein von mir konstituiertes Objekt. 'Du' ist mir eine Aktivität ausser mir, (z.B. ein fremder Wille). Der Grundgedanke von Feuerbach ist, daß 'Ich' nicht betrachtet werden kann, ohne seine ursprüngliche Verbindung mit 'Du'. Heidegger drückt das so aus: Ich ist ursprünglich schon in der Welt in Verbindung mit Anderen (Mitsein). Der Mensch lebt immer in Gesichtspunkten: Ich für mich selbst, der Andere für mich und Ich für den Anderen. Sie sind Verhältnisse der phänomenalen Ebene, auf denen wir immer leben, und die hier nicht objektiv, als ob "von oben" als zwischenmenschliche Beziehungen, betrachtet werden.

'Du' drückt umfassend auch Gemeinschaftlichkeit des Ichs aus, die der Grund der Kultur ist. Feuerbach sagt, daß das erste Objekt des Ichs die anderen Menschen sind, und sie vermitteln für das Ich Bewußtsein von ihm selbst und von der Welt. Diese selbe Frage tritt später bei den Phänomenologen auf, wenn sie Theorie über intersubjektive Welt zu schaffen versuchen. Martin Buber hat eine ausführlichere Theorie über dialogische Beziehungen zwischen Ich und Du geschaffen.

Ein Ziel der Forschung ist die feste Zusammengehörigkeit der Begriffe Sinnlichkeit, Leiblichkeit und Dialog so zu beweisen, daß sie zusammen den Kern der philosophischen Ausgangspunkte von Feuerbach bilden. Auch der volle Sinn dieser drei Begriffe kann nur durch ihre gegenseitige Verbindung verständlich sein. Ein zentraler Begriff bei Feuerbach und auch bei Merleau-Ponty ist "gleichzeitig sehende und sichtbar sein". Darin ist die grundlegende Zweideutigkeit der menschlichen Existenz ausgerückt worden. Damit bringt man zum Ausdruck erstens das wesentliche Du-Verhältnis des Menschen (ich sehe den Anderen gleichzeitig als der Andere sieht mich/ich bin gleichzeitig sowohl 'Subjekt' als auch 'Objekt') - und zweitens den sinnlich-leiblichen Charakter dieses Verhältnisses.

Ein wesentlicher Moment dieses Verhältnisses sind 'Lebensäusse-

rungen', d.h. meine aktive leibliche Existenz. Für andere haben meine Lebensäußerungen, meine Leiblichkeit einen Ausdruckcharakter. Den Begriff 'Lebensäußerung' hat nach Feuerbach auch z.B. Dilthey als Grundbegriff seiner Hermeneutik benutzt.

Leib des Anderen bekommt die Bedeutung 'Ausdrückeinheit'. Leib des Anderen bedeutet uns empirisch kein materielles Objekt, keinen Körper, sondern verschiedene Bedeutungen. Dazu gehört wesentlich die Kritik des cartesianischen Denkens. Meine Leiblichkeit, die für mich selbst Orientierung in die Welt bedeutet, drückt den Anderen meine individuelle Persönlichkeit aus: Freude, Trauer, Würdigkeit, Angst usw. Das kann als Grund für Theorie über Ausdrücke und deren Verstehen gehalten werden (Hermeneutik, Semiotik).

5 Philosophisch-anthropologische Schlußfolgerungen

Das obengeschilderte Modell der Beziehungen zwischen Mensch und Welt (davon bekommen auch 'Mensch' und 'Welt' seine Bedeutung) funktioniert auch als eine Alternative in der philosophischen Anthropologie.

Das kann phänomenologische Anthropologie genannt werden, weil der Mensch darin vom Standpunkt der Erfahrung genähert wird. Das akzeptiert keine metaphysischen oder biologistischen Theorien, die den Menschen bezeichnen. Die Idee über das Ganze des Menschen, die traditionell zu der philosophischen Anthropologie gehört hat, ist auch in diesem Modell sehr wichtig. Das Ganze wird durch die Kritik der cartesianischen Philosophie genähert und davon kommt man weiter bis zur positiven Theorie. Das Ganze ist in dieser Forschung kein Stufenmodell des Menschen (die unterschiedlichen Beziehungen zwischen Leib, Seele und Geist), sondern die ganze Beziehung des Menschen zu seiner Welt. An der Stelle des Subjekts, des Bewußtseins, des Ichs steht der sinnlich-leibliche Ich, dessen Beziehung zu seiner Welt unteilbar ist ("Einheit des Materiellen und Geistigen"). Und diese Welt besteht nicht aus "materiellen Gegenständen", sondern sie ist eine einheitliche Lebenswelt des Menschen. So kann das Ganze des Menschen als unteilbare Weltbeziehung betrachtet werden.

LÄHTEET

A L. Feuerbachin mainitut teokset kronologisessa järjestyksessä

- Über die Vernunft (1828). Werke 1. Frühe Schriften (1828- 1830). Hrsg. Erich Thies. Frankfurt am Main 1975.
- Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (1830). Werke 1.
- Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza (1833; Anmerkungen 1847). Gesammelte Werke 2. Hrsg. W. Schuffenhauer. Berlin 1981.
- Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie (1837; Anmerkungen 1847). Gesammelte Werke 3. Hrsg. W. Schuffenhauer. Berlin 1981.
- Zur Kritik des Empirismus (1838). Werke 2. Kritiken und Abhandlungen I (1832-1839). Hrsg. Erich Thies. Frankfurt am Main 1975.
- Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (1839). Werke 3. Kritiken und Abhandlungen II (1839-1843). Hrsg. Erich Thies. Frankfurt am Main 1975.
- Das Wesen des Christentums (1841). Sämtliche Werke VI. Hrsg. W. Bolin. Stuttgart-Bad Cannstadt 1960.
- Einige Bemerkungen über den 'Anfang der Philosophie' von J. F. Reiff (1841). Werke III.
- Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842). Teoksessa C. Ascheri: Feuerbachs Bruch mit Spekulation. Frankfurt am Main 1969.
- Beleuchtung der in den Theologischen Studien und Kritiken enthaltenen Rezension meiner Schrift 'Das Wesen des Christentums' (1842). Werke III.
- Zur Beurteilung der Schrift 'Das Wesen des Christentums' (1842). Werke III.

- Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie (1843). Werke III.
 Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). Werke III.
 Über das 'Wesen des Christentums' in Beziehung auf den 'Einzigsten
 und sein Eigentum' (1845). Werke 4. Kritiken und Abhandlungen
 III (1844-1866). Hrsg. Erich Thies. Frankfurt am Main 1975.
 Das Wesen der Religion (1846). Werke IV.
 Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist (1846).
 Werke IV.
 Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae
 (1846). Werke IV.
 Über 'Das Wesen der Religion' in Beziehung auf 'Feuerbach und die
 Philosophie' von R. Haym (1848). Werke IV.
 Vorlesungen über das Wesen der Religion (1848-49; julk. 1851). Gesammelte
 Werke 6. Hrsg. W. Schuffenhauer. Berlin 1981.
 Die Naturwissenschaft und die Revolution (1850). Werke IV.
 Spiritualismus und Sensualismus (1858). Werke IV.
 Über Spiritualismus und Materialismus (1866). Werke IV.
 Zur Ethik: der Eudämonismus (1867-1869; käsikirjoitus). Sämtliche Werke
 X. Hrsg. W. Bolin - F. Jodl. Stuttgart 1911.
 Nachgelassene Aphorismen (tarkoin määrittämättä eri ajoilta). Sämtliche
 Werke X. Hrsg. W. Bolin - F. Jodl. Stuttgart 1911.
 Briefwechsel II (1840-1844). Gesammelte Werke. Hrsg. W. Schuffenhauer.
 Berlin 1988.

B Muut lähteet

- Ahlman, E. 1982. Ihmisen probleemi. Jyväskylä.
 Ascheri, C. 1969. Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Sisältää tekstin:
 Feuerbach, Die Notwendigkeit einer Veränderung. Frankfurt am
 Main.
 Asemisen, H. U. 1973. H.Plessner: Die exentrische Position des Men-
 schen. Teoksessa Grundprobleme der grossen Philosophen. Phi-
 losophie der Gegenwart II. Stuttgart.
 Bahtin, M. 1979. Problema teksta v lingvistike, filologii i drugyh nau-
 kah. Teoksessa Estetika slovesnogo tvortsestva. Moskva.
 Bahtin, M. 1979b. Problemy poetiki Dostojevskogo. Moskva.
 Boehm, R. 1966. Vorrede des Übersetzers. Teoksessa M. Merleau-Ponty:
 Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin.
 Bollnow, O. F. 1956. Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt am Main.
 Bollnow, O. F. 1958. Die Lebensphilosophie. Berlin-Göttingen- Heidel-
 berg.
 Bollnow, O. F. 1972. Die philosophische Anthropologie und ihre metho-

- dischen Prinzipien. Teoksessa Philosophische Anthropologie heute. Hrsg. R.Rocek, O.Schatz. München.
- Bollnow, O. F. 1981. Philosophie der Erkenntnis. Stuttgart- Berlin-Köln-Mainz.
- Brandt, G. 1971. Die Lebenswelt. Berlin.
- Braun, H-J. 1971. Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Buber, M. 1962a. Das Problem des Menschen. Werke 1. München.
- Buber, M. 1962b. Ich und Du. Werke 1.
- Buber, M. 1962c. Zwiesprache. Werke 1.
- Buber, M. 1962d. Die Frage an den Einzelnen. Werke 1.
- Buber, M. 1962e. Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie. Werke 1.
- Descartes, R. 1956. Metafyysisiä mietiskelyjä. Teoksessa Teoksia ja kirjeitä. Suomentanut J. A. Hollo. Porvoo.
- Diemer, A. 1956. Edmund Husserl. Meisenheim am Glan.
- Dilthey, W. 1927a. Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften VII. Leipzig und Berlin.
- Dilthey, W. 1927b. Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Schriften VII.
- Dilthey, W. 1970. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Stuttgart.
- Dilthey, W. 1990. Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht. Gesammelte Schriften V. Stuttgart.
- Dilthey, W. 1990b. Erfahren und Denken. Gesammelte Schriften V.
- Fahrenbach, H. 1970. Heidegger und das Problem einer 'philosophischen' Anthropologie. In: Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. Frankfurt am Main .
- Fichte, J. G. 1965. Grundlagen der gesammten Wissenschaftslehre. Sämtliche Werke 1. Berlin.
- Freud, S. 1972. Ahdistava kulttuurimme. Suomentanut Erkki Puranen. Tapiola.
- Frings, M. S. 1973. Max Scheler: Drang und Geist. Teoksessa Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II. Stuttgart.
- Gehlen, A. 1958. Der Mensch. Bonn.
- Hammer, F. 1974. Leib und Geschlecht. Bonn.
- Harris, M. 1982. Kulttuurien synty. Vaasa.
- Hegel, G. W. F. 1970. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes. Werke 10. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. 1969. Phänomenologie des Geistes. Werke 3. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. 1986. Sein und Zeit. Tübingen.

- Heidegger, M. 1991. Kant und das Problem des Metaphysik. Frankfurt am Main.
- Heinroth, J. C. A. 1831. Lehrbuch der Anthropologie. Leipzig.
- Herder, J. G. 1953. Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Werke in zwei Bänden. Erster Band. München.
- Herder, J. G. 1953. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Werke in zwei Bänden. Zweiter Band. München.
- Humboldt, W. 1960. Plan einer vergleichenden Anthropologie. Werke in fünf Bänden, 1. Band. Darmstadt.
- Husserl, E. 1987. Cartesianische Meditationen. Hrsg E. Ströker. Felix Meiner. Hamburg.
- Husserl, E. 1950. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch. Husserliana III. Haag.
- Husserl, E. 1952. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweiter Buch. Husserliana IV. Haag.
- Husserl, E. 1962. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI. Haag.
- Jodl, F. 1904. Ludwig Feuerbach. Stuttgart.
- Kant, I. 1964. Anthropologie in pragmatischen Hinsicht. Werke in sechs Bänden. Band VI. Frankfurt am Main.
- Kant, I. 1968. Kritik der reinen Vernunft. Werke 3, Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Kant, I. I. 1974. Kritik der Urteilskraft. Hamburg.
- Koch, F. 1967. Goethes Gedankenform. Berlin.
- Kamppinen, M., Laihonon, P., Vuorisalo, T. (toim.) 1989. Kulttuurieläin. Ihmistutkimuksen biologiaa. Keuruu.
- Linden, M. 1976. Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts. Bern-Frankfurt am Main.
- Löwith, K. 1964. Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart.
- Löwith, K. 1976. L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Teoksessa: Ludwig Feuerbach. Hrsg. E. Thies. Darmstadt.
- Löwith, K. 1981a. Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Sämtliche Schriften 1. Stuttgart.
- Löwith, K. 1981b. Zur Frage einer philosophischen Anthropologie. Sämtliche Schriften 1. Stuttgart.
- Mader, J. 1968. Fichte, Feuerbach, Marx; Leib, Dialog, Gesellschaft. Wien.
- Marquard, O. 1965. Zur Geschichte des philosophischen Begriffs 'Anthropologie' seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. In: Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag. Basel.
- Marx, K. 1978. Thesen über Feuerbach. MEW 3. Berlin.
- Marx, K. 1977. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. MEW, Ergänzungsband 1. Berlin.

- Mehtonen, L. 1988. Feuerbachin 'lukemisesta'. Teoksessa Mehtonen-Sironen, Aistimellisuus, sivistys ja massakulttuuri. Jyväskylän yliopisto. Filosofian laitoksen julkaisu 34.
- Mehtonen, L. 1992. Aistisuus ja uuden ajan filosofia. Teoksessa Pohdin 7. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XXXI. Toim. J. Varto.
- Merleau-Ponty, M. 1966. Phänomenologie der Wahrnehmung (Phénoménologie de la Perception). R. Boehm. Berlin.
- Merleau-Ponty, M. 1986. Das Sichtbare und das Unsichtbare (Le Visible et l'Invisible). Hrsg. C. Lefort. Kääntäneet R. Giuliani ja B. Wandenfels. München.
- Merleau-Ponty, M. 1984. Die Prosa der Welt. Hrsg. C. Lefort. Kääntänyt R. Giuliani. München.
- Metzger, A. 1966. Phänomenologie und Metaphysik. Stuttgart.
- Misch, G. 1924. Vorbericht des Herausgebers. Teoksessa Dilthey, Gesammelte Schriften V. Leibzig. Berlin.
- Misch, G. 1967. Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl (1930). Darmstadt.
- Plessner, H. 1975. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin.
- Plessner, H. 1980a. Einheit der Sinne (1923). GS III. Frankfurt am Main.
- Plessner, H. 1980b. Anthropologie der Sinne (1970).GS III. Frankfurt am Main.
- Plessner, H. 1981 Macht und menschliche Natur (1931). Gesammelte Schriften V. Frankfurt am Main.
- Plessner, H. 1983a. Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie. GS VIII. Frankfurt am Main.
- Plessner, H. 1983b. Die Frage nach der *Conditio humana* (1961). GS VIII. Frankfurt am Main.
- Plügge, H. 1967. Der Mensch und sein Leib. Tübingen.
- Plügge, H. 1970. Vom Spielraum des Leibes. Salzburg.
- Portmann, A. 1973. Biologie und Geist. Frankfurt am Main.
- Rawidowicz, S. 1964. Ludwig Feuerbachs Philosophie. Berlin.
- Reitemeyer, U. 1988. Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft. Frankfurt am Main.
- Sass, H-M. 1976. Argumentationsfiguren in der Kritik an Ludwig Feuerbachs Religion- und Metaphysikkritik. In: Ludwig Feuerbach. Hrsg. E. Thies. Darmstad.
- Sass, H-M. 1978. Ludwig Feuerbach. Hamburg.
- Scheler, M. 1973. Wesen und formen der Sympathie. Werke 7. Bern.
- Scheler, M. 1976. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Werke 9. Bern.
- Scheler, M. 1987. Philosophische Anthropologie. Schriften aus dem Nachlass. Band III. Bonn.
- Schelling, F. W. J. 1975a. System des transzendentalen Idealismus. Aus-

- gewählte Werke. Schriften von 1799- 1801. Darmstadt.
- Schelling, F. W. J. 1975b. Über den wahren Begriff der Naturphilosophie. Ausgewählte Werke. Schriften von 1799-1801. Darmstadt.
- Schiller, F. 1956. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Werke in zwei Bänden, 2. Band. München.
- Schlegel, F. 1969. Transcendentalphilosophie. Kritische Ausgabe XII. Paderborn, München, Wien.
- Schmidt, A. 1977. Emansipatorische Sinnlichkeit. München.
- Schmitz, H. 1967. System der Philosophie. Der Raum. 1. Teil. Der leibliche Raum. Bonn.
- Spinoza, B. 1967. Ethica/Ethik. Werke in vier Bänden, 2. Band. Darmstadt.
- Steffens, H. 1822. Anthropologie, 1. Band. Brelau.
- Straus, E. 1935. Vom Sinn der Sinne. Berlin.
- Theunissen, M. 1981. Der Andere. Berlin, New York.
- Thies, E. (hrsg). 1976. Ludwig Feuerbach. Darmstadt.
- Varto, J. 1992. Laadullisen tutkimuksen metodologia. Tampere.
- Wartofsky, M. W. 1977. Feuerbach. Cambridge, London, New York, Melbourne.
- Wilenius, R. 1987. Ihminen, luonto ja tekniikka. Jyväskylä.