

# **MENETYS JA POISSAOLO**

**Fenomenologinen tutkimus läheisen eläimen kuolemasta**

Jenna Ratia

Maisterintutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

Jyväskylän yliopisto

Kesä 2020

# TIIVISTELMÄ

## MENETYS JA POISSAOLO

### Fenomenologinen tutkimus läheisen eläimen kuolemasta

Jenna Riikka Emilia Ratia

Maisterintutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Erika Ruonakoski

Kesä 2020

Sivumäärä: 54

Tässä tutkielmassa selvitetään, miten läheisen eläimen kuoleman aiheuttama menetys ilmenee inhimillisessä kokemuksessa. Kokemus menetyksestä liitetään erityisesti havaintoihin eläimen poissaolosta. Ilmiötä tutkitaan fenomenologian, erityisesti Edmund Husserlin ja Maurice Merleau-Pontyn filosofian pohjalta, soveltaen lisäksi muita fenomenologisia tutkimuksia, jotka käsittelevät läheisen menettämistä. Menetyksen aiheuttaman poissaolon ilmiötä jäsennetään ja pyritään ymmärtämään soveltamalla siihen tiettyjä kokemuksen rakenteita kuvaavia käsitteitä. Näitä ovat muun muassa aikatietoisuuteen liittyvät ”retentio” ja ”protentio”, sekä tottumusta kuvaava ”habituuaalisuus”. Lisäksi käsitellään poissaolevan kohteen havainnossa tyhjäksi jäävää intentiota ja kaikkien näiden rakenteiden mahdollistamaa poissaolon häilyvyyttä. Näiden fenomenologisten välineiden avulla jäsennetään elettyä kokemusta ja kuvataan, millaisia piirteitä ja rakenteita menetyksen ja poissaolon kokemuksista nousee esille ja huomataan.

Koska eletystä elämästä ja läheiseen muodostetusta suhteesta riippuu, millaisena menetys ja poissaolo ilmenevät, tutkielmassa käsitellään myös yleisemmin suhdetta läheiseen eläimeen. Läheisen eläimen kanssa yhdessä eletessä muotoutuu erilaisia malleja toimia, jotka ohjaavat tulevaa kokemusta, ja niiden myötä menetetty eläin pysyy myös kuolemansa jälkeen ihmisen maailman horisontissa. Läheinen eläin määritellään tässä tutkielmassa ihmisen arjessa mukana olevaksi tai olleeksi eläimeksi, johon on muodostunut vastavuoroinen kommunikatiivinen suhde. Läheinen eläin tunnustetaan kokevaksi subjektiksi, ja siihen muodostettu suhde on myös emotionaalinen. Läheisistä eläimistä tarkemmaksi tutkimuskohteeksi ja esimerkkieläimeksi otetaan koira (*Canis familiaris*). Tutkielma osallistuu yleisempään keskusteluun ihmisen eläinsuhteesta.

Tutkimuksessa menetystä kuvataan suhteessa menneisyyteen, nykyhetkeen ja tulevaisuuteen. Menetys vaikuttaa eletyn maailman rakenteeseen horjuttamalla yhdenmukaista tapaa kokea maailma. Leimallinen piirre menetyksessä on poissaolon lopullisuus. Poissaolo tuo menetyksen huomattavaksi ja jatkuvasti läsnäolevaksi eletyssä kokemuksessa.

**ASIASANAT:** eläinsuhde, fenomenologia, kuolema, läheinen eläin, menetys, poissaolo, ruumiillisuus, suru

# SISÄLLYSLUETTELO

<b>1 JOHDANTO</b> .....	1
1.1 Tutkimusongelma.....	1
1.2 Menetyksen kokemus ja suru .....	3
1.3 Eläimen ja läheisen eläimen käsitteet – koira läheisenä eläimenä .....	6
1.4 Tutkielman rakenne.....	11
<b>2 YHTEINEN, JAETTU ELÄMÄ</b> .....	12
2.1 Maailmassa oleva ruumis .....	12
2.2 Elämismaailma ja maailman annettuus .....	14
2.3 Ihmisen ja koiran elettyjen maailmojen yhteinen perusta .....	18
2.4 Eläimen ja ihmisen maailman jaettuus.....	23
<b>3 MENETYKSEN KOKEMUS</b> .....	26
3.1 Läheisen eläimen kuoleman hetki: elävän ruumiin muuttuminen kuolleeksi .....	26
3.2 Sedimentoitunut kokemus: ruumiin muistot, tavat ja tottumukset .....	30
3.3 Kokemuksen ajallinen rakenne: impressio, retentio ja protentio .....	35
3.4 Maailman epäjärjestyksen ilmeneminen yksittäisissä intentioissa.....	38
3.5 Poissaolon häilyvyydestä ja lopullisuudesta .....	42
<b>4 LOPUKSI</b> .....	47
<b>LÄHDEKIRJALLISUUS</b> .....	50

# 1 JOHDANTO

”Näit painajaisia, ynähtelit ja värähtelit”, koira sanoo, mutta ei vaikuta moittivalta. Ehkä se on huolissaan.

”En minä nähnyt painajaisia”, sanon, mutten katso sitä silmiin. ”En minä koskaan näe.” Käänän pääni toiseen suuntaan. Makuuhuoneen ikkunasta ei erotu vielä valoa. Aamu on aikainen, aurinko ei ole noussut. On aina niin kovin pimeää. ”En minä koskaan näe painajaisia, olethan sinä täällä”, kuiskaan vielä.

Kun käänyn katsoakseni koira, se on kuitenkin jo kadonnut. Päivästä tulee pimeä, niin kuin kaikista seuraavistakin päivistä.

(Tiina Raevaara, ”Keskusteluja vanhan koiran kanssa”, 2017)

## 1.1 Tutkimusongelma

Ympärillämme on valtavasti eläimiä, joiden kanssa olemme enemmän tai vähemmän ja eri tavoin tekemisissä. Arkikielessä on tapana tehdä dikotominen jako ihmiseen ja eläimeen, ja tällainen jako niputtaa kaikki eläimet merisiileistä simpansseihin yhteen joukkoon, jonka jäsenille on yhteistä vain se, että ne ovat biologisessa mielessä eläimiä ihmisen tapaan mutta eivät ihmisiä. Yksiä näistä eläimistä syömme, toiset möyhivät kukkapenkkiämme ja kolmannet otamme kotiimme asumaan ja annamme niille yksilölliset nimet. Näitä kolmansiä kutsumme usein lemmikeiksi; merkittävä osa suomalaisista ja ylipäätään länsimaalaisista ihmisistä jakaakin kotinsa tällä tavoin jonkin tai joidenkin eläinten kanssa. Näihin eläimiin muodostetaan emotionaalisesti merkittäviä suhteita, jotka usein päättyvät ihmiseen nähden yleensä suhteellisen lyhytikäisen eläimen kuolemaan. Yleensä ihmiset myös tiedostavat jo eläimen ottamisen hetkellä, että perheessä elävä eläin tulevaisuudessa kuolee: ihmisen näkökulmasta eläimen elämään liittyy tällainen odotushorisontti. Millainen inhimillinen kokemus sitten seuraa tällaisen tärkeän eläimen menettämisestä?

Tässä pro gradu -työssä tutkin, kuinka läheisen eläimen kuolema ilmenee inhimillisessä kokemuksessa, ja samalla pyrin jäsentämään tätä kokemusta mielekkäällä tavalla. Läheisen

eläimen kuolema poikkeaa ilmiönä ei-läheisen eläimen kuolemasta. Samoin läheisen eläimen kuolema eroaa ilmiönä läheisen ihmisen kuolemasta, vaikka yhteneväisyyksiäkin toki on. Ihmisen ja eläimen kuoleman vertailu ei ole tutkielmani aihe tai tavoite, mutta tästä huolimatta tuon paikoin ilmi joitakin eroja ja yhtäläisyyksiä läheisen ihmisen ja läheisen eläimen kuoleman kokemusten välillä siksi, että se selventää joitakin läheisen eläimen kuoleman erityispiirteitä.

Tämänkaltainen yksinkertainen jako yleisesti ihmisen ja yleisesti eläimen kuolemaan voidaan tehdä, mutta on ensinnäkin huomattava, että ihmisenkään kuolema ei ole vain ”yksi”, vaan se voidaan kategorisoida monin eri tavoin jo läheiseksi laskettavien ihmistenkin osalta. Esimerkiksi lapsen, ystävän, vanhemman tai puolison kuolemat ovat ilmiöinä keskenään erilaisia. Niissä on yhteneviä piirteitä mutta myös eroavaisuuksia, sillä eletty suhde heihin kaikkiin on ollut erilainen. Myöskään eläimen kuolema ei ole vain yksi, ja siksi olenkin rajannut käsittelyni läheisen eläimen menettämiseen, joka on sekin kokemuksena monitahoinen. Näin ollen kaikkein olennaisin ja merkityksellisin ero ei välttämättä ole siinä, onko kuollut ihminen vai eläin. Sikäli suhtautuminen ihmisen ja eläimen kuolemaan on kuitenkin mielekästä erottaa, että läheisen ihmisen tai eläimen ollessa yhä elossa suhteemme heihin poikkeavat toisistaan, ja siksi myös heidän kuolemansa koetaan eri tavoin. Ihmisen ja eläimen suhde on lähtökohtaisesti lajirajat ylittävä ja poikkeaa jo täten ihmisten keskinäisistä suhteista.

Kysymys läheisen eläimen kuolemasta ja sen ilmenemisestä inhimillisessä kokemuksessa liittyy myös yleisempään keskusteluun ihmisen ja eläimen suhteesta. Miten suhde itsestä ruumiiltaan ja ilmaisultaan poikkeavaan olentoon rakentuu? Täten tutkielmani pureutuu jossain määrin myös ihmisen problemaattiseen ja moninaiseen eläinsuhteeseen. Tätä suhdetta koskevat eettiset kysymykset eivät ole tutkielmani keskiössä, mutta niitä ei voi myöskään täysin sivuuttaa. Onko eläimen kuolemaa oikeus surra? Jos ei, johtuuko tämä eläimen elämän vähempiarvoisuudesta verrattuna ihmisen elämään? Miksi suhtaudumme lemmikkieläimen kuolemaan niin eri tavoin kuin tuotantoeläimen kuolemaan – me ihmisethän aktiivisesti aiheutamme jälkimmäisen? Tosin myös lemmikkieläimen kuolemassa ihminen on usein se, joka päättää eläimen elämän loppumisesta. Ihminen tekee valinnan ajankohdasta, jolloin eläin tapetaan. Hän yrittää arvioida, milloin eläimen

kärsimykset ovat liiallisia, tai milloin tämän elämä ei ole enää elämisen arvoista; eläin itse on yleensä tässä vaiheessa vielä suuntautunut elämään.<sup>1</sup>

Tutkimukseni täsmällisempi tavoite on kuvata ja analysoida läheisen eläimen menetystä kuoleman aiheuttaman poissaolon kokemuksen kautta. Ennen varsinaisen aiheen tutkimista on selvitettävä joitakin alatutkimustehtäviä, joiden avulla päätutkimustehtävä jäsentyy ja tarkentuu. Jotta siis voidaan selvittää, kuinka läheisen eläimen kuolema ilmenee jäljellejäävän ihmisen kokemuksessa, on tutkittava ensin, millaista elämä yhdessä eläimen kanssa on ollut, sekä millainen suhde läheiseen eläimeen on muodostettu – tai ylipäätään voidaan muodostaa. Se, millainen kokemus kuolemasta on, perustuu pitkälti ja on riippuvainen menneestä elämästä ja eletystä suhteesta.

Tutkin tätä eläimen kuoleman aiheuttamaa menetyksen kokemusta fenomenologisista lähtökohdista nojautuen ennen kaikkea Edmund Husserlin (1859–1938) ja Maurice Merleau-Pontyn (1908–1961) ajatteluun ja käsitteistöön. Näiden klassikkoajattelijoiden ohella sovellan läheiseen eläimeen joidenkin nykyfenomenologioiden – kuten Thomas Fuchs, Michael R. Kellyn ja Matthew Ratcliffen – kuvauksia ja näkemyksiä menetyksestä. Näissä aiemmissa tutkimuksissa menetyksen kohde on ollut lähinnä läheinen ihminen, joten käsillä oleva tutkimus tuo tälle tutkimusalalle uuden näkökulman. Tavoitteenani on siis kuvata ja analysoida fenomenologisesti läheisen eläimen kuoleman aiheuttamaa menetyksen ja poissaolon kokemusta. Otan keskiöön tiettyjä fenomenologioiden luomia käsitteitä, jotka kuvaavat eletyn kokemuksen taustalla olevia rakenteita, sovellan niitä läheisen eläimen kuoleman aiheuttamaan menetyksen ja poissaolon kokemukseen ja tutkin, mitä ja millaisia rakenteita kokemuksista tämän myötä nousee esille.

## **1.2 Menetyksen kokemus ja suru**

Läheisen kuoleman kokemukseen liittyy tiiviisti suru. Ei ole kuitenkaan aivan yksiselitteistä, mitä surulla tarkoitetaan. Menetystä ja surua kuoleman yhteydessä tutkinut filosofi Thomas Attig (2004, 343–344) esittää, että on olemassa kaksi toisistaan huomattavasti eroavaa

---

<sup>1</sup> Ks. tästä problematiikasta lisää esim. Rollin 2009.

surukäsitystä, ja että näiden eron huomiotta jättäminen on johtanut moniin sekaannuksiin suremisen (*grieving*) ajattelussa. Yhtäältä suru on seuraus, emotionaalinen reaktio tai ”reaktiivinen tuska”, joka johtuu siitä, että toisen kuolema koetaan menetyksenä (*loss*). Toisaalta suremisen voidaan käsittää olevan menetykselle ”aktiivinen vastaus”, jossa aktiivisesti muutetaan käytöstä ja toimintatapoja sekä työestetään suhdetta menetettyyn. Attig tarkoittaa, että itsessään kuolema, menetys ja suru reaktiona eivät ole valintoja, kun taas aktiivinen sureminen on vastaus kuolemaan, menetykseen ja surureaktioon. (Attig 2004, 343–344.) Tämä Attigin kuvaama jälkimmäinen surukäsitys voidaan nähdäkseni ymmärtää lähinnä sinä, mikä käsitetään yleisesti ”surutyönä” – siis sureminen ajatellaan jonkinlaisena aktiivisena luopumisen prosessina tai menetyksen prosessointina.

Menetyksen (*bereavement*) Attig (2004, 343) taas määrittelee tilaksi, jossa kuolema on vienyt meiltä läheisen. Kuolema itsessään tapahtuu toiselle, mutta koska kuollut on ollut meille tärkeä ja läheinen, koemme tämän kuoleman menetyksenä. Menetys muuttaa elämämme olosuhteita ja tällainen menetys yleensä aiheuttaa surun. (Attig 2004, 343.) Myös esimerkiksi Fuchs (2018, 43) näyttää pitävän itsestäänselvänä, että menetyksestä (*bereavement*) seuraa suru (*grief*).

Tutkin menetyksen kokemusta viimeksi mainitussa mielessä – en reaktiona enkä vastauksena, vaan asiana, joka minulle tapahtuu, kun menetän kuolemassa itselleni tärkeän henkilön. Toisin sanoen selvitän, miten maailmassa nähtävät merkitykset ja toimintamahdollisuudet ilmenevät menetyksen jälkeen, eli jäljellejäävän ihmisen suhdetta maailmaan läheisen eläimen kuoltua.

Olen tehnyt käsitteellisen valinnan ja valinnut käyttäväni käsitettä menetys ”surun” sijaan, koska nähdäkseni ”menetys” kattaa ”surua” laajemman ilmiön ja antaa siis erilaisia mahdollisuuksia, eikä ohjaa ajattelua liikaa ainoastaan menetyksen osana olevaan emotionaaliseen prosessiin ja aktiiviseen elämän uudelleenjärjestämiseen surutyön muodossa. Koska käsittelem nimenomaan *läheisen* eläimen kuolemaa, on silti selvää, että suru emotionaalisena prosessina liittyy tähän kokemukseen.

Suruun ja menetykseen liittyvien englanninkielisten termien kääntäminen suomeksi ei ole aivan ongelmattonta. Yleisimmin lähdeaineistossa käytetyt läheisen kuoleman kokemusta kuvaavat termit ovat *grief* ja *bereavement*, joista *grief* on pääsääntöisesti kääntynyt suruksi,

*bereavement* menetykseksi.<sup>2</sup> Ongelman tuo erityisesti se, että näiden käsitteiden käyttö ei ole yksiselitteistä: esimerkiksi yhtäällä Ratcliffe (2019, 2n2) toteaa sanan *bereavement* tarkoittavan sitä tosiasiaa, että henkilön läheinen on kuollut, kun taas *grief* viittaa hänen mukaansa siihen, kuinka toisen kuolema koetaan. Toisaalla hän taas toteaa viittaavansa sanalla *bereavement* menetyksen tunnistamiseen ja siihen reagoimiseen, ja *grief*-sanalla puolestaan pidempikestoiseen emotionaaliseen prosessiin (Ratcliffe 2018, 1n1). Fuchs (2018, 54–57) tuo esille myös freudilaisen käsityksen surusta (*grief*) elämän uudelleenjärjestämisenä – siis aktiivisena sopeutumisena menetykseen ja niin kutsuttuna surutyönä. Tässä mielessä suru näyttäytyy jälleen jonkinlaisena aktiivisena luopumisen prosessina.

Sovellan näiden edellä mainittujen nykyfenomenologioiden tutkimuksia läheisen eläimen kuoleman aiheuttamaan menetyksen kokemukseen ja hyödynnän heidän kuvauksistaan niitä osia, jotka ovat tutkimusaiheeni kannalta relevantteja. Näin ollen käsittelen paikoin myös asioita, joiden jotkut tutkijat katsovat kuuluvan suruun – onhan menetyksen ja surun kokemuksissa päällekkäisyyksiä. Kyse ei siis ole siitä, että erottaisin menetyksen ja surun kokemukset yksiselitteisesti toisistaan.

Voitaisiinkin sanoa, ettei ylipäänsä ole surua ilman menetyksen kokemusta. Kellyn (2016, 157) mukaan useat suruteoreetikot ovat ”yhtä mieltä siitä, että sureva suree jonkun syvästi rakastamansa peruuttamatonta menetystä ja että tämä joku näin ollen vaikutti keskeisesti surijan kokemukseen maailman tarkoituksenmukaisuudesta ja merkityksestä.”<sup>3</sup> Kelly huomauttaa tämän olevan paradigmaattinen surua koskeva tapaus, ja surua voi olla myös ilman jonkin henkilön menettämistä kuolemalle (Kelly 2016, 157). Hän kuitenkin liittää surun tiiviisti menetykseen: suru voi aiheutua myös esimerkiksi menetetyistä ihmissuhteista tai menetetyistä mahdollisuuksista (Kelly 2016, 158). Kelly näyttää pitävän surua itsestäänselvästi aina reaktiona menetykseen. Toisaalta voitaisiin myös esittää, että ilman surua kokemus ei olisi menetyksen kokemus, vaan kyse olisi ehkä ennemminkin jonkinlaisesta luopumisesta tai vain jonkin asian häviämisestä elämästä.

---

<sup>2</sup> Näiden lisäksi merkitykseltään ehkä yksiselitteisempi *loss* on myös kääntynyt ”menetykseksi”. Lisäksi esimerkiksi Kelly (2016, 161, 164) käsittelee termien *grief* ja *sorrow* eroa, ja myös *sorrow* kääntyy suruksi. Oman tutkimukseni kannalta jälkimmäinen rajanveto ei kuitenkaan ole olennainen.

<sup>3</sup> Suomennos on omani. Alkuperäinen kuuluu: “agree that one who grieves grieves over the irreversible loss of someone whom the griever loved deeply and that someone thus factored centrally into the griever’s sense of purpose and meaning in the world.”



Keskityn tässä tutkielmassa menetyksen ja siihen liittyvän poissaolon kokemuksen kuvaamiseen ja analysointiin, jossa surukin saa näin ollen tietyn, välttämättömän, sijansa. Menetyks voidaan nähdä perustana surulle emotionaalisen prosessin, joten tässä mielessä menetystä tutkiessani tutkin myös surukokemuksen lähtökohtia.

### **1.3 Eläimen ja läheisen eläimen käsitteet – koira läheisenä eläimenä**

Eläimen käsite on monin tavoin ongelmallinen. Usein käytämme arkikielessä sanaa ”eläin” siten, että se rajaa ihmisen ulkopuolelle jäävän elollisten ryhmän, jolloin ihmisen ja muiden eläinten välille oletetaan selkeä raja ”eläimen” tarkoittaessa yksinkertaisesti kaikkia muita eläimiä kuin ihmistä. Tällöin oletetaan ihmisen ja muiden eläinten erot perustavammaksi kuin muiden eläinlajien keskinäiset erot. Biologisessa mielessä myös ihminen on eläin ja kuuluu käsitteen eläin piiriin. Biologisesti eläimet määritellään monisoluisiksi ja toisenaaraisiksi aitoomaisiksi, joilla yleensä on muun muassa liikkumis- ja aistimiskyky.<sup>4</sup>

Yksinkertainen jako ihmiseen ja eläimeen ei ota huomioon eläinten monimuotoisuutta eikä lajien ainutlaatuisuutta suhteessa toisiinsa. Tästä syystä eläimen käsitteelle on ihmistieteellisessä eläintutkimuksessa (*human-animal studies*) esitetty erilaisia tarkentavia etuliitteitä, kuten muunlainen, toislajinen tai ei-inhimillinen eläin (*non-human animal*). Vaikka tiedostan eläimen käsitteen ongelmallisuuden, puhun tutkielmassani selkeyden vuoksi vain eläimestä, sillä esimerkiksi ”toislajinen läheinen eläin” olisi jatkuvasti käytettynä hyvin kankea ilmaus. On myös huomattava, että vaikka tutkielmassani puhunkin yleisesti eläimestä, on eri eläinlajeilla ja -yksilöillä erilaisia, toisistaan poikkeavia suhteita ihmiseen, ja tämän vuoksi yleistysten suhteen on syytä säilyttää varovaisuus.

Olen siis rajannut tutkimukseni kohteeksi läheisen eläimen kuoleman ja siihen liittyvän menetyksen kokemuksen. Läheiseksi eläimeksi määrittelen ihmisen arjessa mukana olevan tai olleen eläimen, johon on muodostettu vastavuoroinen kommunikatiivinen suhde. Tässä suhteessa eläin tunnustetaan kokevaksi subjektiksi ja suhde on myös emotionaalinen. Olen

---

<sup>4</sup> Biology Online 2020. <https://www.biologyonline.com/dictionary/animal> Noudettu 21.8.2020.

muotoillut läheisen eläimen käsitteen siksi, että aiemmissa tutkimuksissa käytetyt samaa asiaa eri tavoin tematisoivat käsitteet – lemmikki, seuraeläin, kumppanieläin – eivät kuvaa riittävän tyhjentävästi ja yksiselitteisesti suhdetta, josta tutkimassani ilmiössä on kyse.

Lemmikkieläimen kuolemaa sosiologisesti tutkinut Nora Schuurman esittää artikkelissaan ”Eläimen kuolema lapsuuden kokemuskertomuksissa” (2017) lemmikille ja seuraeläimelle määritelmän, joka on samankaltainen ja lähellä omaani läheiselle eläimelle. Schuurman perustaa määritelmänsä Nickie Charlesin sosiologiseen tutkimukseen eläintenpidosta. (Schuurman 2017, 292; ks. myös Charles 2014.) Schuurman liittyy suhteeseen lemmikin kanssa samoja piirteitä, joita itse liitän suhteeseen läheisen eläimen kanssa, ja näyttää puhuvan käytännössä samasta asiasta. Käsite ”läheinen eläin” on kuitenkin vailla lemmikin käsitteeseen liittyviä tiettyjä ei-toivottuja konnotaatioita, minkä vuoksi olen valinnut käyttäväni sitä tässä tutkielmassa. Kyseisessä artikkelissa Schuurman (2017) luonnehtii lemmikkisuhdetta läheiseksi ja mainitsee myös sanaparin ”läheinen eläin”, mutta ei käytä tätä eksplikoituna käsitteenä vaan ennemminkin yksilöidyn lemmikkisuhteen läheisyyttä kuvaavana. On myös huomattava, että oma läheisen eläimen käsitteeni mahdollistaa puhumisen myös muista kuin varsinaisista lemmikkieläimistä.

On silti huomioitava, että läheisen eläimen määritelmän täyttävät eläimet ovat useimmiten yhteiskunnalliselta asemaltaan lemmikkejä<sup>5</sup>. Lemmikkiys itsessään ei kuitenkaan ole välttämätön piirre tai edellytys, vaan merkitsevää on yksilöiden välille muodostunut kiinteä suhde. Ero läheisen eläimen ja lemmikin käsitteiden välillä on ylipäätään perustavanlaatuinen: lemmikin käsite ei kuvaa yksilöllisesti muodostunutta suhdetta samassa mielessä, vaan ennemminkin eläimen tiettyä sosiaalista, yhteiskunnallista tai juridista asemaa. Toisin sanoen se, että jokin eläin on lemmikki tai sitä pidetään lemmikkinä, ei edellytä, että eläimeen olisi muodostettu juuri tietynlaista yksilöiden välistä merkityksellistä suhdetta.<sup>6</sup> Myös seuraeläimen käsite vastaa pitkälti lemmikin käsitteen

---

<sup>5</sup> Esimerkiksi Charles (2014) esittää, että lemmikit on yleensä määritelty sellaisiksi eläimiksi, joiden hyödyntämistarkoitus on ennemminkin sosiaalinen erotuksena niihin eläimiin, joita kasvatetaan ruuaksi tai vaikkapa vetojuhdiksi. Lisäksi hän korostaa sitä, että lemmikit asuvat kotona, niillä on nimet ja niitä ei yleensä syödä. Charlesin (2014) mukaan nimeäminen yksilöi eläimen ja liittyy siihen ominaisuuksia, jotka tavallisesti nähdään inhimillisinä, ja nimeämiskäytäntö myös häivyttää lajien välistä rajaa.

<sup>6</sup> Lemmikin käsitteestä on keskusteltu myös aiemmin yhtäältä kritisoiden sen hierarkkisuutta ja kyvyttömäksi asettamista, toisaalta muistuttaen sen pohjasta sanassa ”lempi” ja näin etymologista yhteyttä rakkauteen. (Ks. tästä keskustelusta esim. Ruonakoski 2015, 263).

sisällöllistä merkitystä, ja näin ollen sitä koskee tässä yhteydessä vastaava kritiikki kuin lemmikin käsitettä.

Donna Haraway (2003, 2008) on esittänyt kumppanilajin (*companion species*) käsitteen, joka kuvaa lemmikin käsitettä paremmin vastavuoroista, molempia osapuolia määrittävää suhdetta ja on sikäli käyttökelpoisempi. Haraway (2003, 12) laajentaa kumppanilajin käsitteen seuraeläimen (*companion animal*) käsitteestä. Kumppanilajit muodostuvat ja muotoutuvat suhteessa toisiinsa, eikä suhteen kumpikaan osapuoli ole olemassa ennen suhdetta, vaan ne muodostuvat tässä suhteessa niiksi, mitä ovat<sup>7</sup> (Haraway 2003, 6–7, 12). Haraway (2003, 31) kuvaa toistensa kumppanilajeina esimerkiksi koiraa ja ihmistä, jotka muovaavat toisiaan koevoluutiossa. Koevoluutio on evoluutiobiologian käsite, joka tarkoittaa lajien vastavuoroista evolutiivista muotoutumista toistensa kanssa. Harawayn (2003, 31) mukaan koevoluutio on paitsi biologista, myös kulttuurista. Haraway (2003, 15) määrittelee kumppanilajin laajemmaksi kategoriaksi kuin seuraeläin, sillä esimerkiksi koiran ja kissan ohella myös riisi, tulppaani ja mehiläinen ovat ihmisen kumppanilajeja: ne ovat kaikki lajeja, jotka tekevät ihmisen elämästä sellaista kuin se on.

Harawaylainen kumppanilajin käsite kuvaa siis sitä, kuinka erilaiset elävät olennot muodostuvat suhteessa toisiinsa sekä yksilö- että lajitasolla. Vaikka kumppanilajin käsite kuvaakin erilajisten välille muodostunutta suhdetta, sekään ei ole tutkimani ilmiön kannalta riittävän kuvaava, sillä kumppanilajin kategoria käsitteellistää paljon laajemman ilmiön kuin mistä suhteesta läheiseen eläimeen on kyse. Kumppanilajius edellyttää suhdetta ihmisen ja toisenlajisen välillä, mutta ei määritä, millainen suhteen on oltava.<sup>8</sup> Kumppanilajiset eläimet eivät siis automaattisesti ole läheisiä eläimiä (suurin osa niistä ei ole), eivätkä kumppanilajit edes välttämättä ole eläimiä.

Vaikka esitänkin näistä edeltävistä ja vakiintuneista käsitteistä poikkeavan läheisen eläimen käsitteen, tulisi se nähdäkseni käsittää ennemminkin lemmikin, seuraeläimen ja

---

<sup>7</sup> Harawayn (2003, 6) mukaan ei ylipäänsä ole mitään esikonstituoituja subjekteja ja objekteja, vaan kaikki muodostuvat suhteidensa tuloksena (lajit, sukupuolet, rodut, genret ja niin edelleen).

<sup>8</sup> Näin ollen voidaan ajatella, että esimerkiksi nauta on ihmisen kumppanieläin siinäkin tapauksessa, että se nähtäisiin vain maitoa tuottavana biomassana: siihen ei siis ole tarvinnut muodostaa tunnustavaa ja emotionaalista suhdetta. Kuten jo edellä kävi ilmi, myös esimerkiksi mehiläinen on ihmisen kumppanilaji, vaikka siihen ei voida ehkä ajatella muodostettavan kuvatun kaltaista vastavuoroista kommunikatiivista suhdetta. Kyse ei siis ole siitä, etteikö suhde läheiseen eläimeen voisi olla samanlainen kuin kumppanilajiseen eläimeen, vaan että kumppanilajiuudessa on myös tämä toinen puoli.

kumppanilajin käsitteitä täydentävänä, ei niinkään niiden kanssa kilpailevana tai niitä korvaavana. Olennaisinta läheisen eläimen käsitteessä on eletty läheisyys, joka tämän tutkielman kontekstissa viittaa aikaan ennen menetystä.

Se, että suhde läheiseen eläimeen edellyttää määritelmäni mukaan vastavuoroista kommunikaatiota, rajoittaa sitä, millaisiin eläimiin tällaisen suhteen muodostuminen on mahdollista. Esimerkiksi kissan ja akvaariokalan välillä on tässä ero. Vaikka akvaariokalankin kanssa voidaan tavoittaa jonkinlaista kommunikaation vastavuoroisuutta, ovat kommunikaation mahdollisuudet melko vähäisiä verrattuna kissaan. Elämää voidaan jakaa laajemmin kissan kanssa, koska kissa ei kalan tavoin elä suljettuna tankkiin, siis hyvin erilaiseen ja rajatumpaan ympäristöön<sup>9</sup>. Eri eläinlajit eroavat toisistaan sen suhteen, kuinka paljon ja millä tavoin ne jakavat maailmaa, elämää ja ruumiillisia kommunikaation ja ymmärryksen mahdollisuuksia ihmisen kanssa.

Otan pääasialliseksi esimerkkieläimekseni läheisistä eläimistä tässä tutkielmassa koiran (*Canis familiaris*)<sup>10</sup>. Monilta osin kokemuksen kuvaus ja analyysi sopii laajennettavaksi koirasta myös muihin eläimiin, jotka täyttävät läheiselle eläimelle antamani määritelmän. Olennaista ei ole siis niinkään laji, vaan eletty suhde yksittäiseen eläimeen. Näin ollen myöskään kaikki ihmisen seurassa elävät koirat eivät ole välttämättä läheisiä eläimiä. Koira on kiinnostava esimerkkieläin siinä mielessä, että lajina se jakaa ihmisen kanssa pitkän historian, jonka myötä koira on kehittynyt taitavaksi kommunikoimaan ihmisen kanssa ja ymmärtämään ihmistä.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Toki myös kissan ympäristö on usein hyvin rajallinen: sisäkissa elää ”neljän seinän sisällä” ja on niiden rajoittama. Tämä tila on kuitenkin ihmisen kanssa jaettu. Toisaalta on huomattava, ettei kalankaan kohdalla kyse ole kyvyttömyydestä kommunikoida, vaan vain siitä, että kalan on eletävä vedessä ja usein kotioloissa akvaariossa. Tämä erottaa kalojen tilalliset mahdollisuudet omistamme, eli he eivät jaa tilaa ja elämää kanssamme samalla tavalla kuin kissat tai koirat. Kommunikoinnin mahdollisuudet ovat erilaiset, jos esimerkiksi sukeltaan kaloille luonnolliseen ympäristöön veteen, jolloin heidät voidaan kohdata eri tavalla.

<sup>10</sup> Koiralla on myös toinen tieteellinen nimi, *Canis lupus familiaris*, jota käytetään silloin, kun oletetaan koiran suden (*Canis lupus*) alalajiksi. Kun taas käytetään nimeä *Canis familiaris*, koira lasketaan omaksi lajikseen, joka tosin kuuluu suden kanssa samaan *Canis*-sukuun. Koiran luokittelusta ei tässä suhteessa ole kuitenkaan täyttä yksimielisyyttä. (Wang & Tedford 2008, 65–66.)

<sup>11</sup> Koirien kognitiota ja tunteita on viime vuosina tutkittu paljon esimerkiksi aivokuvantamisen ja silmänliikekameroiden avulla ja selvitetty muun muassa sitä, miten koirat katsovat ja tunnistavat ihmisten kasvoja ja ilmeitä (esim. Somppi ym. 2014). Empiirisissä tutkimuksissa on selvinnyt myös, että kun koira ja ihminen katsovat toisiaan silmiin, kasvattaa se molempien oksitosiinitasoa (Nagasawa ym. 2015, 333). Oksitosiini on hormoni, joka yhdistetty kiintymyksen tunteisiin ja rakkauteen. Nämä ovat esimerkkejä koiran ja ihmisen suhteen ja kommunikaation biologisista tutkimuksista, ja on korostettava, että nämä edustavat nimenomaan biologiatiiteen näkökulmia asiaan. Tässä tutkielmassa sen sijaan keskitytään fenomenologiseen puoleen aiheesta eli siihen, miten ne ilmenevät eletyssä kokemuksessa.

On vielä syytä mainita, ettei eläinsuhteen ”läheisyys” poista esimerkiksi eläintenpitoon liittyviä ongelmia. Vaikka koiran tai muun ihmisen kanssa elävän eläimen hyvinvointia edellyttävät tarpeet voitaisiinkin täyttää, on eläin viime kädessä pakotettu elämään ihmisen määrittelemällä tavalla. Läheisen eläimen käsite sopii sovellettavaksi tilanteessa, jossa kyseinen eläin jo elää ihmisen kanssa ja omaa tietynlaisen aseman yhteiskunnassa, ja jossa itse eläintenpidon instituutio hyväksytään annettuna tosiasiana. Kysymys tämän instituution oikeutuksesta on olennainen etiikan näkökulmasta, mutta ei kuulu suoraan tutkimukseni alaan.

Huomautan vielä yhden olennaisen asian käyttämästäni kielestä. Käytän tässä tutkielmassa myös eläimestä yksikön kolmannen persoonan pronominia ”hän” yleisemmin eläimen yhteydessä käytetyn (yleisesti esineeseen tai asiaan viittaavan) demonstratiivipronominin ”se” sijaan. Tämä valinta korostaa sitä, että kyse on toisesta subjektista ja yksilöllisestä persoonasta, joka on kokeva, elävä ja mielellinen eikä vain objekti tai esine<sup>12</sup>. Koska olen muutoinkin argumentoinut eläimen ja ihmisen välisen tiukan rajan vetämistä vastaan, ei nähdäkseni ole tarkoituksenmukaista uusintaa tätä rajaa myöskään tällä yksittäisellä kielenkäytöllisellä tavalla. Tutkimukseni keskeinen lähtökohta on yksittäiseen eläimeen muodostunut merkityksellinen suhde, jossa eläin kohdataan yksilöllisenä ja merkittävänä subjektina. Tämä kielenkäytöllinen valintani tukee näin tutkimukseni yleistä linjaa. Kyse on lisäksi suomen kielelle erityisestä piirteestä verrattuna esimerkiksi englannin kieleen, jossa eläimeen viitataan pronominilla ”she” tai ”he”.<sup>13</sup> Koska valintani ei vastaa sovinnasta tapaa käyttää kieltä, se saattaa ajoin kuulostaa teennäiseltä, mutta seuraan tätä valintaa systemaattisesti ja yhdenmukaisesti.

---

<sup>12</sup> Toisaalta esimerkiksi juridisesti eläin katsotaan esineeksi. Eläinten asemasta lain edessä ks. esim. Wahlberg 2015.

<sup>13</sup> Myös etenkin arkinen kielenkäyttömme vaihtelee, ja saatamme viitata samaan olentoon, ihmiseen tai eläimeen, pronominilla ”se” ja toisinaan taas pronominilla ”hän”. Huomionarvoisia ovat myös puhutun kielen alueelliset murre-erot tältä osin. Ks. näiden pronomien käytöstä suomen kielessä lisää kielitieteellisestä näkökulmasta esim. Kaiser 2018 sekä Laitinen 2005.

## 1.4 Tutkielman rakenne

Olen tässä johdannossa esitellyt tutkielmani taustat ja tutkimustehtävän. Käsittelin läheisen menetykseen erottamattomasti liittyvää surua. Toin esille ongelmia, jotka liittyvät yksinkertaiseen jakoon ihmisen ja eläimen välillä, samoin kuin toin ilmi ongelmia, joita eläimen käsitteeseen liittyy. Esitin lisäksi lemmikkiä ja kumppanieläintä analyttisesti tarkemman läheisen eläimen käsitteen. Perustelin myös, miksi olen valinnut esimerkkieläimekseni läheisestä eläimestä koiran.

Johdantoa seuraavassa, toisessa luvussa siirryn käsittelemään läheisen eläimen kanssa jaettua elämää sekä erityisesti itse elämän jaettuutta. Tätä pohjustaakseni tarkastelen ensin yleisiä fenomenologisia lähtökohtia, joihin tutkielmani perustuu. Selvitän fenomenologista käsitystä ruumiista ja maailmasta elettyinä, ruumiin kiinnittymistä maailmaan ja maailman jaettuutta muiden ruumissubjektien kanssa. Lisäksi käsittelen mahdollisuutta tunnistaa itsestämme ruumiillisesti monin tavoin poikkeavan olennon, eläimen, merkityksellisiä ilmaisuja ja kommunikoida ja vuorovaikuttaa tällaisen toisen kanssa. Tältä pohjalta käsittelen läheisen eläimen kanssa eletyn elämän rakentumista sekä täsmällisemmin koiran kanssa elämisen vaikutusta ihmisen kokemusmaailmaan. Läheisen eläimen kuolemaa seuraava menetyksen kokemus voidaan ymmärtää ainoastaan suhteessa tähän jaettuun elämään.

Kolmannessa, tutkimukseni kannalta keskeisimmässä luvussa tutkin, miten läheisen eläimen kuolema ilmenee menetyksen kokeneelle ihmiselle. Tämä menetyksen kokemus ilmenee ensi sijassa poissaolon kautta. Aloitan analyysini kuoleman hetkestä, jossa menetys realisoituu, minkä jälkeen siirryn selvittämään kokemuksen sedimentoitumisen myötä muodostuvia merkityksiä maailmassa ja ruumiillisia muistoja. Lisäksi selvitän kokemuksen ajallista rakennetta, havaintokokemuksen intentioiden täyteyttä ja niiden tyhjäksi jäämistä, sekä tyhjäksi jäämisestä seuraavaa pettymystä ja ”virheellisiä” havaintoja. Lopuksi kuvaan edeltävissä analyyseissa ilmi tulevaa poissaolon häilyvyyttä ja lopullisuutta.

## 2 YHTEINEN, JAETTU ELÄMÄ

Tässä luvussa käyn läpi niitä fenomenologisia lähtökohtia, joihin tutkielmani perustuu: fenomenologista käsitystä ruumiista<sup>14</sup> kokevana, kokemuksen ilmentäjänä ja toisten kohtaamisen mahdollistajana, sekä maailmasta elettyinä, kaiken olemisen ja toiminnan horisonttina. Käsitellessäni ruumiista, elämismaailmaa, sekä ruumiin ja maailman erottamatonta ja vuorovaikutuksellista suhdetta, nojaan ensi sijassa Husserlin ja Merleau-Pontyn ajatteluun. Analyysini koskee myös sitä, miten elämä läheisen eläimen kanssa muodostuu yhteiseksi ja miten elävyyden ja kokemuksellisuuden ilmaisuja sekä kommunikointipyrkimyksiä tunnistetaan olennosta, joka poikkeaa ihmisestä ruumiillisesti monella tavalla ja kommunikoi eri tavoin.

### 2.1 Maailmassa oleva ruumis

Fenomenologiassa ruumis on perinteisesti jaettu elävään tai elettyyn ruumiiseen (*Leib*) ja ruumiiseen materiaalisena kappaleena (*Körper*)<sup>15</sup> (esim. Husserl 1989, 1995; Stein 1989, ks. myös Merleau-Ponty 2012). Tämä on käsitteellinen erottelu kahdelle erilaiselle asenteelle suhtautua itsessään yhteen ja samaan ruumiiseen. Fenomenologia avaa näkymän ruumiiseen koettuna ja elettyinä, kun taas esimerkiksi luonnontieteissä ruumista tarkastellaan usein materiaalisena kappaleena, objektina. Silti samaan aikaan myös oma ruumiini on maailmassa oleva, materiaallinen objekti, mutta ei koskaan pelkästään tätä, sillä oma

---

<sup>14</sup> Vaikka sekä ”keho” että ”ruumis” ovat molemmat fenomenologiassa yleisesti hyväksytyjä käsitteitä puhua kehollisuudesta tai ruumiista elettyinä, käytän tässä tutkielmassa pääsääntöisesti käsitettä ruumis ”kehon” sijaan. Vaikka ”ruumis” arkisessa kielenkäytössä viittaa usein kuolleeseen henkilöön, on se myös yleinen suomen kielen käsite, joka viittaa sekä elävään ruumiilliseen henkilöön että kuolleeseen kalmoon (Kielitoimiston sanakirja 2020. <https://www.kielitoimistonsanakirja.fi/#/ruumis> noudettu 28.8.2020). Esimerkiksi englannin kielen sana *body* ei käänny suoraan tai yksiselitteisesti suomen kieleen. Ylipäänsä suomen kielessä tämä ero ”ruumiin” ja ”kehon” välillä ei ole yksiselitteinen, eikä kumpaakaan voi käyttää ongelmitta kaikissa tapauksissa, vaan niiden ymmärrettävyys on tiiviisti sidoksissa kontekstiinsa. Siksi käytän myös ilmaisua ”keho” ennen kaikkea vakiintuneiden yhdyssanojen kohdalla (esimerkiksi ”kehotila”). Ks. näiden käsitteiden käytöstä suomen kielessä käydyistä keskustelusta tarkemmin esim. Parviainen 2006, 69–70 ja Ruonakoski 2011, 56–58.

<sup>15</sup> Kun myöhemmin käytän käsitettä ”ruumis”, tarkoitan sillä lähtökohtaisesti elävää ruumista. Kun taas puhun ruumiista materiaalisena kappaleena tai objektina, tuon sen näissä kohdissa eksplisiittisesti ilmi.

ruumiini on aina elävyyden läpäisemä: ruumis on tällä tavoin annettu myös elettyinä objektina (Heinämaa 2010a, 79).

Elävän ruumiin käsittely kohdistuu ensisijaisesti omaan ruumiiseen kokemuksellisenä ja kokevana. Suhtaudumme kuitenkin myös muihin ruumiisiin lähtökohtaisesti elävinä (ks. esim. Husserl 1989, 170–175; Merleau-Ponty 1965, 166–167). Oma ruumis on silti erityinen, ja kokemus siitä eroaa kaikkien ympäröivien objektien ja toisten ruumiiden kokemisesta (esim. Husserl 1989, 165; Merleau-Ponty 2012, 92; Moran 2000, 423; Sokolowski 2000, 124). Oma ruumis on kaiken kokemuksen ja maailmaan suuntautumisen ”nollapiste” (*Nullpunkt*), johon kaikki itsen ulkopuolinen suhteutuu (Husserl 1989, 165–166). Näin ollen ruumis on aina tilallisesti paikantunut muiden asioiden paikantuessa suhteessa siihen: objektit ovat ”tuolla”, ”ylhällä” tai ”vasemmalla” suhteessa omaan ruumiiseen. Oma ruumis on aina ”tässä”, eikä koskaan ”tuolla”. Kaikki asiat koetaan tästä oman ruumiin paikantuneisuudesta käsin. Koska ruumiillisella subjektilla on mahdollisuus vapaaseen liikkumiseen, asioiden paikat esimerkiksi ”vasemmalla”, ”oikealla”, ”lähellä” tai ”kaukana” vaihtuvat ruumiin liikkumisen mukaisesti. (Husserl 1989, 165–166.)

Merleau-Ponty (2012, 213) korostaa, että olemisemme maailmassa on ruumiillista ja havaitsemme maailman ruumiillisesti. Merleau-Pontyn mukaan juuri havainto kytkee meidät maailmaan: havainto on aina havaintoa maailmasta, suuntautunut maailmaan eli intentionaalinen. Fenomenologiassa intentionaalisuutta pidetään kokemuksen välttämättömänä rakennepiirteenä, joka on kaikissa tietoisuuden tapahtumissa läsnä (Gallagher & Zahavi 2008, 7). Näin kokemus ja tietoisuus on aina kokemusta tai tietoisuutta *jostakin*: näkeminen vaatii nähdyn, muisteltu muistellun ja rakastaminen rakastetun. Kaikki kokemuksen muodot vaativat objektin, johon intentio suuntautuu, ja intentionaalisuutensa kautta kokemus sisältää aina viittauksen maailmaan (Gallagher & Zahavi 2008, 7, 113). Merleau-Ponty kirjoittaa teoksessaan *Phénoménologie de la perception* havainnon välttämättömyydestä suhteessa maailmassa olemiseen:

Havaitseminen ei ole tiedettä maailmasta, se ei ole edes teko, harkittu kannanotto, vaan perusta, jolta kaikki teot lähtevät ja jonka ne edellyttävät. Maailma ei ole objekti, jonka rakentumisen säännön löytäisin itsestäni, se on luonnollinen ympäristö ja kaikkien ajatusteni ja eksplisiittisten havaintojeni kenttä. (Merleau-Ponty 2000, 172.)



Merleau-Ponty (2000, 177–178) toteaa myös: ”Meidän ei siis tarvitse kysyä itseltämme, havaitsemme todellakin maailman, vaan päinvastoin sanoa: maailma on se, minkä havaitsemme”. Maailma on tällä tavoin epäilyksetön ja otamme sen välttämättä annettuna. Juuri oma aistiva ruumiimme takaa meille yhteyden maailmaan (Merleau-Ponty 2012, 146–147).

Ruumis ja maailma siis määrittyvät suhteessa toisiinsa. Merleau-Ponty-komentaattori Monika Langer (1989, 40) esittää Merleau-Pontyn ajatusten pohjalta, ettei elävää ruumista voida erottaa koetusta maailmasta. Maailmaa ei toisin sanoen voida jättää huomiotta puhuttaessa ruumiista, sillä ruumiin intentionaalinen tapa olla maailmassa edellyttää maailman horisonttia (Langer 1989, 40). Maailma ja ruumis eivät ole toisilleen ulkoisia, vaan edellyttävät toinen toisensa: ruumis edellyttää maailmaa ja maailma ruumista, eli ne ovat välttämättömässä ja vastavuoroisessa suhteessa toisiinsa (Langer 1989, 70).

Kaiken kokemuksen perusta on siis ruumiillisuudessa, ja ruumiillisen havainnon kautta saavutamme maailman. Tällaisen perustavan ruumiillisuuden kautta jaamme maailman muiden ruumiillisten olentojen – toisten ihmisten sekä eläinten – kanssa. Vaikka jaammekin maailman eri tavoin ja erilaisilta osin eri eläinten ja ihmisten kanssa, toimimme kaikki viimekädessä saman aistimellisesti tavoitettavan tilallisen maailman kehityksessä. Millainen sitten on maailma, jossa me kaikki ruumissubjektit olemme, ja joka on meille eletyssä kokemuksessa annettu? Tätä selvitän seuraavassa alaluvussa.

## **2.2 Elämismaailma ja maailman annettuus**

Tässä alaluvussa käsittelen fenomenologista maailmakäsitystä. Ensiksi selvitän elämismaailman käsitettä, minkä jälkeen tutkin, miten maailma on meille ruumissubjekteille havainnossa annettu ja miten se myös otetaan annettuna.

Husserlin mukaan elämismaailma on konteksti kaikelle, olemisen horisontti ja aina kiistämätön ”maaperä” (Husserl 2012, 128–132; Sokolowski 2000, 151). Elämismaailma on aistikokemuksessa annettu subjektiivisella ja suhteellisella tavalla, ja siten, että sen

olemassaolo on jatkuvasti kyseenalaistamattomasti pätevä (Husserl 2012, 25, 73). Husserl (2012, 132) toteaa teoksessaan *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*: ”[e]läminen on elämistä jatkuvassa varmuudessa maailmasta. Se, että elämme hereillä, tarkoittaa, että olemme hereillä maailmalle sekä jatkuvasti ja aktuaalisesti ’tietoisia’ maailmasta ja itsestämme maailmassa elävänä, että todella koemme ja toteutamme maailman olemisen varmuuden.” Koemme maailman olevan aina jo olemassa; maailman olemassaolo ei herätä epäilyksiä. Samoin Merleau-Ponty (2000, 181) kirjoittaa, että ”fenomenologinen maailma ei ole ennalta olevan eksplikaatiota vaan olemisemme perusta”.

Husserl (2012, 73) kuvaa elämismaailmaa esitieteelliseksi ja tieteistä riippumattomaksi maailmaksi. Dermot Moran (2000, 182) kuitenkin huomauttaa, ettei Husserl aseta tieteellistä ja luonnollista asennetta<sup>16</sup> toisilleen vastakkaisiksi, vaan myös tieteellinen maailma sisältyy elämismaailmaan. Elämismaailma on kaiken inhimillisen toiminnan, eli myös tieteen, yleinen rakenne, jonka perustalta asiat ilmenevät siten kuin ilmenevät (Moran 2000, 181–182). Tämä tarkoittaa, että myös tieteellinen maailma ja sen mukana esimerkiksi laboratoriot ja tieteelliset teoriat ovat osa elämismaailmaa ja saavat mielekkyytensä siinä. Reduktio elämismaailmaan paljastaa maailman sellaisena kuin se ilmenee meille eletyssä kokemuksessa (Moran 2000, 181).

Elämismaailma on siis maailma koettuna ja elettyinä. Moranin (2000, 181) mukaan ”[e]lämismaailma on maailma ilmiönä, vastaavuussuhteessa intentionaalisten kokemustemme kanssa.”<sup>17</sup> Vaikka elämismaailma saa havainnossa jatkuvasti erilaisia muotoja, on kyse yhdestä maailmasta, joka vain ilmenee monin tavoin (Husserl 2012, 25).

Christian Beyer (2018) esittää, että Husserlin kuvaama elämismaailma voidaan käsittää kahdella tavalla. Yhtäältä elämismaailma voidaan Beyerin mukaan ymmärtää ”rationaalisena rakenteena” subjektin ”’luonnollisen asenteen’ taustalla”<sup>18</sup> eli pohjimmaisina käsityksinä, joihin hänen tapansa suhtautua itseensä, muihin sekä objektiiviseen maailmaan perustuvat. Toisaalta elämismaailmaa voidaan ajatella suhteessa

---

<sup>16</sup> Luonnollisella asenteella Husserl tarkoittaa fenomenologiselle asenteelle vastakkaista arkipäiväistä ja luontevaa suhdetta todellisuuteen. Luonnolliseen asenteeseen liittyy keskeisesti myös yleisasetus (*Generalthesis*), jonka mukaisesti otamme maailman olemisen itsestäänselvyytenä. (Pulkinen 2010, 28–29.)

<sup>17</sup> Suomennos on omani. Alkuperäinen kuuluu: ”The life-world is a world as phenomenon, as correlative of our intentional experiences.”

<sup>18</sup> Suomennos on omani. Alkuperäinen kuuluu: “...rational structure underlying his (or her) ‘natural attitude’.”

kollektiivisesti muodostuneeseen mielekkyyteen tai merkitykseen (*Sinn*)<sup>19</sup>. Tämä jakautuu Beyerin mukaan edelleen kahtia yhtäältä useiden yksittäisten subjektien tai yhteisön elämismaailmaan (tai ns. ”kotimaailmaan”) ja toisaalta eri yhteisöjen yhteiseen elämismaailmaan, jota voidaan tarkastella kaikkia elämismaailmoja yhdistävinä apriorisina rakenteina. Nämä kaikille yhteiset rakenteet ovat kaikkien subjektien elämismaailmoissa yhteisiä riippumatta esimerkiksi kulttuurien välisistä eroista. (Beyer 2018.)

Elämismaailma muovaa ennalta kokemusten maailmahorisontin ja merkitsee siis tapaa, jolla maailma järjestyy objekteiksi kunkin elämismaailman jäsenille (Beyer 2018). Elämismaailmaa rajoittavat intersubjektiiivisissa suhteissa muodostuvat normit (Beyer 2018). Elämismaailmoja on lukuisia, ne ovat päällekkäisiä ja toisiaan leikkaavia, ja niistä itse kullekin ensisijainen on oma kotimaailma (*Heimwelt*). Ajoittain kohtaamme myös vieraita, itsellemme kaukaisempia maailmoja, esimerkiksi muiden kulttuurien maailmoja (Moran 2000, 182). Vaikka siis eri yhteisöillä on erilaiset maailmankuvat, Husserl uskoi, että näiden kulttuuristen erojen perustavampi tutkiminen paljastaisi elämismaailman muuttumattoman rakenteen (Moran 2000, 182).

Biologi Jakob von Uexküll (1884–1944) on esittänyt ajatuksen *Umwelteista*<sup>20</sup>, eläinten lajispesifisistä ympäristöistä, jotka muodostuvat eletäessä itse kullekin eläimelle niistä osista, jotka tälle eläimelle sen ympärillä ovat sille itselleen merkityksellisiä. Uexküllin kuvaukset perustuvat biologiatieteen tuottamaan tietoon eläinten aistimis- ja havaintokyvystä. Jokaisen eläimen ympäristö tai ympäröivä maailma (*Umwelt*) muodostuu havaintomaailmasta (*Merkwelt*) ja vaikutusmaailmasta (*Wirkwelt*), eli sekä siitä, mitä eläin havaitsee että siitä, mihin eläin itse vaikuttaa (Uexküll 2010a, 42). *Umweltit* ovat yhtä moninaisia kuin eläimet itse (Uexküll 2010a, 42).

---

<sup>19</sup> Fenomenologisessa kontekstissa merkitys (tai mielekkyys, *Sinn*) ei koske vain kielellisiä merkityksiä, vaan mielekkyudet liittyvät myös esipredikatiivisen kokemuksen jäsentymiseen ja asioiden ilmenemiseen asioina (esim. Chernavin 2016, 50–51).

<sup>20</sup> Ennen teoksessaan *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* esittämänsä elämismaailman (*Lebenswelt*) käsitettä Husserl käytti Beyerin (2018) mukaan teoksessaan *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch* samasta asiasta käsitettä *Umwelt*. Husserl määrittelee tämän subjektia ympäröivien entiteettien maailmaksi, ja nämä entiteetit ovat subjektille merkityksellisiä siten, että ne motivoivat toimintaa (Beyer 2018). Tällä Husserlin *Umwelt*-käsitteellä ja Uexküllin *Umwelt*-käsitteellä on kiistatta joitakin kiinnostavia samankaltaisia piirteitä, ks. näistä yhteyksistä esim. Ruonakoski 2011, 142–143 sekä Wąsik 2018.

Uexküll jakaa eläinten ympäristöt yksinkertaisiin ja monimutkaisiin. Esimerkiksi meduusoilla (*Schizophzoa*) on yksinkertainen ympäristö, joka sisältää vain yhden toimintaa ohjaavan merkin ja näin ollen vain yhden ”funktionaalisen kehän” (Uexküll 2010a, 74–75). Puutiaisen (*Ixodenus ricinus*) ympäristössä taas on useita merkkejä, jotka muodostuvat aistituksi yhtenäiseksi kokonaisuudeksi (Uexküll 2010a, 77). Uexküllin teoriassa merkeillä<sup>21</sup> ja niihin reagoimisella on keskeinen asema, ja häntä pidetäänkin nimenomaan biosemiotiikan uranuurtajana. Nämä merkit voidaan ymmärtää monella tavalla. Yksinkertaisimmillaan niitä voidaan ajatella mekaanisina ärsykkeinä, joista seuraa reaktio. Toisaalta ne voidaan myös ymmärtää eläimen kokemina ilmiöinä. Morten Tønnessenin, Timo Maranin ja Alexei Sharovin (2018, 326) mukaan yksinkertaisilla eliöillä, esimerkiksi bakteerilla<sup>22</sup> ei ole ilmiömuotoisia kokemuksia, mutta puutiaisella on. Merleau-Ponty (2003, 168–173) taas Uexküllia seuraten – joskaan ei nähdäkseni täysin uskollisesti, vaan soveltaen – tekee jaon alempiin ja korkeampiin eläimiin. Tämä vastaa jotakuinkin Uexküllin jakoa eläinten yksinkertaisiin ja monimutkaisiin ympäristöihin, jolloin esimerkiksi meduusa on tällainen alempi eläin ja puutiainen taas korkeampi.

Merleau-Ponty (2003, 168–173) kuvaa tätä korkeampien ja alempien eläinten eroa seuraavasti: korkeammilla on itsensä ulkopuolinen maailma, kun taas alemmat ”eläinkoneet” ovat kääntyneet sisäänpäin. Nämä alemmat eläimet eivät havaitse ulkopuoleltaan mitään, niillä on vain oma sisäinen maailmansa, kun taas korkeammat eläimet ovat suuntautuneet itsestään ulospäin, maailmaa kohti.

Uexküllin teoriassa on kiinnostavia yhteyksiä fenomenologisten elämismaailmojen kanssa, ja ehkä jossain mielessä näitä *Umwelteja* voitaisiinkin kuvata eläinten elämismaailmoiksi. Tønnessen, Maran & Sharow (2018, 326) esittävätkin, että *Umwelt* on melko lähellä Husserlin näkemystä elämismaailmasta, joskin Husserl kuvaa ihmisen elettyä maailmaa siinä missä Uexküll eläinten yleistä elettyä maailmaa. Meillä kaikilla on oman

---

<sup>21</sup> Lähteenä käyttämässäni Uexküllin teoksessa *A Foray into the Worlds of Animals and Humans* (käännetty saksasta englanniksi) ”merkeistä” käytetään useita eri ilmauksia: *sign, effect mark, stimuli, perception sign, perception mark (feature)*.

<sup>22</sup> Bakteeriesimerkki on Tønnessenin, Maranin & Sharowin (2018). Uexküll itse puhuu jokseenkin samaan tapaan esimerkiksi tohvelieläimestä (*Paramecium*), joka ei nimestään huolimatta ole eläin, vaan yksisolulinen alkueliö. Ei ole aivan yksiselitteistä, millä eliöillä Uexküll katsoo olevan *Umwelt*, sillä tohvelieläimellä se on (Uexküll 2010a, 73), mutta esimerkiksi kasveilla on ainoastaan asumismaailma tai ”asuinkehikko” (*dwelling-shell* tai *dwelling-world*). Koska kasveilla ei ole hermostoa, niillä ei Uexküllin mukaan myöskään ole vaikutuskehiä, havaintomerkkejä ja merkityksellisiä asioita, ja siis kasvien suhteet asumismaailmaansa ovat hyvin erilaisia kuin eläinten suhteet ympäristöönsä (Uexküll 2010b, 146–147).

subjektiivisuutemme, lajityypillisten piirteidemme ja elämänhistoriamme värittämä havaittu maailmamme. Eläessämme toistemme kanssa meille muodostuu myös yhteisiä elämänalueita, asioita, paikkoja ja toimia.

Edellä toin ilmi, kuinka Husserlin mukaan eri yhteisöillä on yhteisiä elämismaailmojaan tai ”kotimaailmojaan”. Voidaankin kysyä, voiko tällainen yhteinen elämismaailma muodostua myös esimerkiksi ihmisen ja koiran välillä? Mitä kaikkea ihminen ja koira voivat jakaa, mikä kaikki ihmisen ja koiran elämismaailmoissa voisi olla yhteistä? Palaan siihen luvussa 2.4, mutta ensin tutkin sitä elettyä perustaa, jonka myötä ylipäänsä voimme jakaa koiran kanssa yhteisiä asioita ja merkityksiä ja ymmärtää toinen toisiamme.

### **2.3 Ihmisen ja koiran elettyjen maailmojen yhteinen perusta**

Edellisessä luvussa kävin läpi fenomenologista käsitystä elävästä ruumiista ja maailmasta koettuna, sekä erityisemmin havainnosta pääsynä maailmaan ja eletyn maailman jaettuudesta muiden maailmassa olevien olentojen kanssa. Tässä luvussa käsittelen toisen elävän ruumiin ilmaisujen merkityksellisyyden tunnistamista. Kullakin on pääsy ensimmäisen persoonan perspektiivin kokemukseen vain omanaan, ja toinen ja hänen kokemuksensa jää tässä mielessä minulle aina välttämättä vieraaksi. Tästä huolimatta toinen ei ole täysin vieras, tuntematon ja ymmärryksen tavoittamattomissa, vaan voin tavoittaa toisen kokemuksesta asioita hänen käyttäytymisensä perusteella ja tunnistamalla hänen ilmaisuihinsa sisältyviä merkityksiä. Ruumiillisia ilmaisuja ja käyttäytymistä ei nähdä mekaanisina liikkeinä tai toimina vaan sisäisen motivaation ilmauksina. Miten tunnistamme toisista näitä ilmauksia? Mitä voimme tietää läheisten eläinten maailmoista, millä tavoin jaamme maailmaa näiden eläinten kanssa, ja miten tämän myötä kohtaamme näitä toisia ja tunnistamme eläinten ilmaisujen merkityksellisyyttä ruumiidemme ja kommunikointitapojemme erilaisuudesta huolimatta?

Kuten on jo aiemmin käynyt ilmi, toinen ruumis havaitaan radikaalisti erilaisena kuin muut aineelliset oliot, sillä toinen on annettu meille nimenomaan elävänä tai elettyinä ruumiina – eli ruumiina, joka on aktiivisesti maailmassa toimiva (esim. Husserl 1989, 170–175). Merkityksellisyys tai ilmaisevuus ei ole jotakin, joka on käyttäytymisen takana, vaan

käyttäytyminen itsessään on merkityksiä ilmaisevaa. Koska käyttäytymisen ilmaisema merkitys ei ole ”sisäistä” ja ”piilossa”, näkyvät subjektin käyttäytymisen ilmaisemat intentiot myös toisille kokijoille (Gallagher & Zahavi 2008, 167, 186). Näin ollen ei siis ole mielekäästä puhua esimerkiksi ulkoisista ilmaisuista tai sisäisistä tiloista, vaan ne ovat ennemminkin ykseys.

Merleau-Pontyn (2012, 368) mukaan toisen elävästä ruumiista tunnustetaan välittömästi tunteita, ilmauksia ja merkityksiä. Tämä tunnustaminen ei kuitenkaan vaadi ruumiiden täydellistä samanlaisuutta: esimerkiksi vauva, jolla ei ole aikuisen kanssa samanlaisia hampaita, joilla purra, ymmärtää hän silti aikuisen leikillisen puremiseleen ja myös vauvalle hänen oma ruumiinsa on puremisen väline (Merleau-Ponty 2012, 368).

Edith Stein (1989, 58–59) esittää, että oman ruumiini tunnustaminen fyysisenä ruumiina mahdollistaa myös toisten tuntemisen samankaltaisina sekä fyysisinä ruumiina että tietoisina olentoina. Tällainen tunnustaminen ei kuitenkaan vaadi ruumiiden täydellistä samanlaisuutta, vaan tietyn tyyppin rajoissa olevan merkitsevän samankaltaisuuden, jonka perusteella voimme tuntea empatiaa toisia ruumiita kohtaan. Samoin voidaan tunnustaa esimerkiksi koiran tassun vastaavan ihmisen raajoja tietyissä rajoissa, ja tällöin tassun tuntemukseen voidaan osin samastua. Toisaalta koiran ruumis mahdollistaa myös sellaisia liikkeitä, jotka eivät ole ihmisruumiin puitteissa mahdollisia ja ne ilmenevät ihmiselle vain ”tyhjinä presentaatioina”. (Stein 1989, 58–59.) Näin ollen emme voi samastua suoranaisesti esimerkiksi koiran hännänkäyttöön. Hännänheilutus on annettu meille tällaisena tyhjänä presentaationa, samoin kuin esimerkiksi hännän koipien väliin laittaminen. Hännän koipien väliin laittaminen tulkitaan usein koiralla liittyvän pelkoon, ja tässä asennossa onkin osittain jotain samaa kuin pelkäävän ihmisen lisyssä olevassa asennossa.

Jotakin toisen kokemuksesta voidaan tunnustaa hänen ruumiillisten ilmaisujensa perusteella ja suhteessa vallitsevaan tilanteeseen (Gallagher & Zahavi 2008, 181). Tähän kokemuksellisten tilojen tunnustamisen kontekstisidonnaisuuteen liittyen Stein (1989, 86) esimerkiksi toteaa, että koiran hännänheilutuksen voidaan käsittää ilmaisevan iloa, jos tällainen tulkinta sopii yhteen muun koiran olemisen ja vallitsevan tilanteen kanssa. Tällä

tavoin ihmisten lisäksi yleensä myös eläinten käyttäytymisen koetaan ilmentävän kokemusta.<sup>23</sup>

Asioita voidaan jakaa myös käsitteellisesti, ja näin toinen ihminen voi kertoa, mitä hän kokee. Koska eläin ei useimmiten<sup>24</sup> näin voi tehdä, huomiomme kiinnittyy siihen, mitä hän kertoo käyttäytymisellään. Näin eläimen kanssa kommunikointi ja hänen ymmärtämisensä perustuvat korostuneesti siihen, mitä havaitsemme tämän toisen ruumiin ilmauksista, ja miten tulkitsemme niitä ja reagoimme niihin. Olisi kuitenkin ongelmallista olettaa, että ihmisten välinen kommunikaatio olisi täydellistä sen kielellisyyden ja käsitteellisuuden mahdollisuuksien ansiosta<sup>25</sup> ja että eläimen ja ihmisen välinen kommunikaatio olisi tähän verrattuna vaillinaista. Kommunikoinnin tavat ovat vain erilaisia ja eri tavoin epätäydellisiä.

Mielekäs toiminta koiran kanssa edellyttää kommunikaatiota ja pyrkimystä ymmärtää tätä toisenlajista toista. Koiran kanssa emme toki voi jakaa esimerkiksi objektien käsitteellisiä tai semanttisia merkityksiä, vaikka joitakin semioottisia merkityksiä ehkä voidaankin jakaa. Näytämme vaikuttavan joka tapauksessa monilla tavoin toisiimme ja muuttavan toistemme kokemusta maailmasta. Palaan tarkastelemaan tätä asiaa tarkemmin luvussa 2.4.

Eläimen kohdalla on ihmiseen verrattuna suurempi vaara tulkita ilmauksia väärin. Suu leveästi auki läähättävä koira saattaa kasvojensa perusteella näyttää ihmisestä hymyilevältä, vaikka on todennäköisesti ennemminkin kuumissaan tai hermostunut. Tuttuuden ja samankaltaisuuden ohella voitaisiin ajatella, että ymmärrys eläimestä vaatisi myös eläimen erityislaadun ja erilaisuuden tunnistamista.<sup>26</sup> Koirien kyky ilmaista ei myöskään näyttäisi

---

<sup>23</sup> On kuitenkin eläinlajeja, joiden kohdalla tämä ei ole täysin selvää. Vaikuttaa ilmeiseltä, että esimerkiksi nisäkkäät ja linnut ilmaisevat kokemustaan käyttäytymisellä, mutta on myös lajeja, joiden osalta ei aivan suoraan voida sanoa näin. Tämä koskee erityisesti niitä eläimiä, jotka ovat hyvin erilaisia ihmiseen verrattuna, esimerkiksi simpukat (*Bivalvia*) ja sienieläimet (*Porifera*). Kuitenkin esimerkiksi myös joiltakin nilviäisiltä voidaan huomata esimerkiksi vetäytymisrefleksejä, kun niiden tulkitaan tuntevan kivunkaltaisia tiloja (ks. esim. Crook & Walters 2011). Toinen kysymys onkin, minkä kaiken ymmärrämme kokemuksellisuutena ja sen ilmaisuina? Tämä kysymys vaatisi lisäselvittelyjä, mutta ei ole oman tutkimukseni kannalta niin olennainen, että syventyisin siihen tässä enempää. Ks. tästä teemasta myös esim. Ruonakoski 2011, 112–122.

<sup>24</sup> Toisaalta tutkijat ovat opettaneet symbolikielen käyttöä esimerkiksi bonoboille (*Pan paniscus*) ja simpansseille (*Pan troglodytes*) (ks. esim. Savage-Rumbaugh, Shanker & Taylor 1998).

<sup>25</sup> Onhan myös huomattava, ettei puhe tai kielikään vain ilmaise intentioita, vaan on täynnä tulkinnanvaraisuuksia ja ristiriitoja.

<sup>26</sup> Miiamaaria V. Kujala ym. (2017) ovat tosin biologisissa tutkimuksissa saaneet selville, että ihmiset havaitsevat, tunnistavat ja luokittelevat koirien kasvojen ilmeitä hyvin samankaltaisella tavalla kuin ihmisten kasvojen ilmeitä, ja että myös koirien ilmeet tunnistetaan tyytyväisiksi, neutraaleiksi tai uhkaaviksi valtaosin oikein. Tunnistaminen ei kyseisessä tutkimuksessa riippunut asiantuntijuudesta koirien suhteen, vaan oli ennemminkin tarkkuuden ja intensiteetin osalta sidoksissa tunnistajan persoonallisiin piirteisiin (Kujala et al. 2017).

rajoittuvan vain kasvoihin, vaan koko heidän ruumiinsa koetaan ilmaisevana.<sup>27</sup> Jotkin koiran ilmaukset jäävät piiloon tai niitä saatetaan tulkita väärin. Sama näyttäisi pätevän myös toisin päin, eli esimerkiksi suuri osa ihmisen puheesta näyttäisi olevan koiralle sisällöltään merkityksetöntä.

Koirat usein näyttävät kuuntelevan kiinnostuneena – ihmistä silmiin katsoen ja korvat valppaasti ylhäällä – ihmisen heille kohdistamaa puhetta, johon liittyy yleensä tietty ystävällinen äänensävy. Vaikka koirien ei voidakaan ajatella ymmärtävän kaikkea ihmisen puheesta, koira osoittaa käyttäytymisellään ymmärtävänsä osia siitä. Kyse ei ole vain siitä, että koirille olisi aktiivisesti opetettu ”käskysanoja”, vaan he näyttävät oppivan myös arkisen elämän ja jutustelun seurauksena ymmärtämään ihmisen kieltä laajemmin. Esimerkiksi puheen ”ulos lähtemisestä” tai ”koiran viemisestä lenkille” koira voi ilmaista ymmärtävänsä juoksemalla eteiseen, hypähtelemällä ja vaikuttamalla näin hyväntuuliselta tai näyttämällä koittavan johdattaa ihmistä eteiseen. Koska koira ei toisaalta erityisemmin reagoi kaikkeen puheeseen, näyttää tällainen uloslähtöä koskevaan puheeseen reagointi viittaavan juuri siihen, että suuri osa puheesta on koiralle merkityksetöntä (joskin ehkä lisää kommunikaation ulottuvuutta ihmisen ja koiran välillä ja kasvattaa koiran sanavarastoa), mutta osa tärkeitä.<sup>28</sup> Kyse ei siis ole siitä, että ainoastaan minä tunnistaisin<sup>29</sup> koirasta jotain, vaan kanssakäymisemme paljastaa minulle hänenkin tulkitsevan ja ymmärtävän ilmaisujani ja reagoivan niihin.

Elämä *muotoutuu* yhteiseksi eletessä: molemmat oppivat tuntemaan toisiaan, toisen käyttäytymisen yleisiä ja yksilöllisiä piirteitä, ja käyttäytymään niiden mukaisesti. Erika Ruonakoski (2015, 275) esittääkin, että lajienvälisissä suhteissa ”tapahtuu herkistymistä toisen tavalle kommunikoida, ja samalla inhimillinen subjekti alkaa kiinnittää huomiota siihen, miltä omat viestit vaikuttavat toisesta.” Tällainen herkistyminen lisää mahdollisuuksia ymmärtää toista ja ”vaikuttaisi ainakin ihmisen näkökulmasta olevan tärkeä suhteen lujittumisen kannalta” (Ruonakoski 2015, 275). Yhdessä eläminen siis näyttäisi

---

<sup>27</sup> Sama pätee toki myös ihmisiin, jolloin esimerkiksi ruumiin jännittyneisyys ja suunta koetaan ilmaisevina.

<sup>28</sup> Esimerkiksi Ashley Prichard et al. (2018) ovat tutkineet koirien kielenymmärrystä aivokuvantamisen avulla, ja todenneet esimerkiksi, että puheen ymmärtäminen edellyttää sanojen erottamista ei-sanoista.

<sup>29</sup> Toinen kysymys on, tunnistammeko ilmauksia oikein. Ilmaisujen tunnistaminen joksikin, mitä ne eivät ole, saattaaakin olla vahingollista. Se, mitä tunnistamme ja miten tunnistamme esimerkiksi toisen tunteita vaikuttaa siihen, miten kohtaamme toisen ja kohtelemme tätä.



lisäävän yksilöiden välistä ymmärrystä, ja arjen jakaminen sekä asioiden tekeminen yhdessä vahvistavan suhdetta.

Merleau-Pontyn (2012, 369) mukaan jo pelkkä subjektin aistimellisuus synnyttää kommunikatiivisen suhteen hänen ja toisten aistimellisten olentojen välille. Havaitessaan toisen elävän ruumiin subjekti kokee maailmassa olevat objektit paitsi oman myös toisen toiminnan kohteena, jolloin objektit saavat uusia merkityksiä. (Merleau-Ponty 2012, 369.) Toisten kohtaamiseen sisältyy tällä tavoin välitön vaikutetuksi tuleminen, ja oman maailman mahdollisuudet muuntuvat kohdattaessa toisen mahdollisuudet (Ratcliffe 2019, 7–8).

Merleau-Ponty näkee ihmisten välisen vuorovaikutuksen perustuvan heidän ruumiilliseen olemassaoloonsa maailmassa. Koska ruumiillinen olemassaoloni on aina sidoksissa tiettyyn rajalliseen perspektiiviin, maailmani on avoin toisten ruumiillisten subjektien näkökulmille. Heidän subjektiivinen suhteensa maailmaan laajentaa omaani pelkän yksin muodostetun näkökulman ulkopuolelle. (Langer 1989, 103–104.) Voidaan ajatella, ettei tämä päde ainoastaan ihmisten vuorovaikutukseen, vaan että subjektin näkökulmaa voivat laajentaa myös muut kokevat ja kokemuksiaan ilmentävät olennot, sikäli kuin tunnistamme heidän ilmaisujaan.

Shaun Gallagherin ja Dan Zahavin (2008, 191) mukaan konteksti ohjaa ymmärrystämme toisista ja heidän kokemuksistaan. Emme ole koskaan erillään ympäröivän maailman tapahtumista, joten myös toiset ihmiset ja eläimet kohdataan niissä (Gallagher & Zahavi 2008, 191). Esimerkiksi itku voi ilmentää iloa tai surua, ja itkevän henkilön mielentilasta kertoo kyynelten ja kasvojen ilmeiden lisäksi konteksti. Merkitsevää on tilanteen kokonaisuus, johon sisältyvät sekä hetkeä ympäröivät tapahtumat että kasvojen ilmeet ja koko ruumiillisuus. Toisten ymmärtäminen ei edellytä niin sanotusti heidän ”ajatustensa lukemista”, vaan huomion kiinnittämistä siihen, miten he toimivat jaetussa maailmassamme (Gallagher & Zahavi 2008, 191).

## 2.4 Eläimen ja ihmisen maailman jaettuus

Yhdessä elettäessä ihmisen ja läheisen eläimen elämismaailmat risteävät ja joitakin asioita jaetaan. Jonkinlaiset erot säilyvät kuitenkin välttämättä aina. Ihmisestä ei ole esimerkiksi koiran kaltaiseksi haistajaksi, eikä koira näe kodin huonekasveilla samanlaista funktiota kuin ihminen. Tällä tavoin molemmilla on oma elämismaailmansa, josta toiselle välittyy osia käyttäytymisen kautta. Kiinnostava kysymys koskeekin näiden maailmojen yhteisyyttä ja erillisyyttä. Mitä ihminen ja koira voivat elämismaailmoissaan jakaa?

Kanssani elävällä koiralla ja minulla on yhteisiä tiloja, joissa olemme ja toimimme yhdessä. Asumme esimerkiksi tiettyssä kodissa, käymme metsässä kävelyllä ja hiekkakentällä leikkimässä pallolla. Vaikka näytämmekin kokevan nämä paikat osittain eri tavoin, tilallisuuden kokeminen ei näyttäisi kovinkaan paljon vaihtelevan lajista toiseen. Näin ollen tilassa oleva objekti, esimerkiksi puu, näyttäisi aineellisena kappaleena olevan olemassa eri lajeille, vaikka sen merkitys vaihtelisikin. Vaikka esimerkiksi puisto saattaisikin olla meille yhteinen kesäpäivien oleilun paikka, teemme tässä tilassa eri asioita: saatan itse lukea kirjaa koiran syödessä luuta, tuijotellessa ohikulkijoita tai vain lekotellen auringossa. Samalla tavoin tilassa nähtävät toimintamahdollisuudet vaihtelevat. Nämä yhteisiksi koetut tilat myös näyttävät erityisellä tavalla edelleen yhteisinä koiran kuoltua. Niissä kohdataan menetetyt poissaolo sekä mahdottomuus palata sinne enää koskaan yhdessä.

Yhteisten tilojen lisäksi meillä on muitakin yhteisiä asioita, jotka liittyvät yhteiseen toimintaan. Otan hihnan naulasta, kun aion lähteä koiran kanssa ulos: minun ei tarvitse sanoa mitään, vaan koiran kuullessa hihnan kilahduksen syöksyy hän eteiseen odottamaan. Hihna on meille yhteinen merkki, jonka merkityksen jaamme. Sen merkitys ei kuitenkaan ole meille täysin yhteneväinen: hihna näyttää minulle nimenomaan hihnana, jonka kiinnitän koiran kaulapantaan ja jonka seurauksena ulkoilutan koira sosiaalisesti hyväksyttävällä tavalla. Koiralle taas hihnan esiin ottaminen näyttäisi kertovan, että lähdemme pian ulos. Hihnan sisällöllinen merkitys ei ole meille samanlainen tai sama, mutta sillä on samoja piirteitä ja samankaltaisia funktioita.

Ihminen ja koira oppivat todennäköisesti yhdessä eläessään ymmärtämään keskinäisiä tilannesidonnaisia merkityksiä, jolloin heillä saattaa olla myös melko tarkkoja yhteisiä

sääntöjä, jotka ovat muodostuneet tietynlaisiksi normeiksi.<sup>30</sup> Ihmisen kädessä oleva keppi on koiralle leikkiväline, vaikkei se sitä olisi pelkästään maassa lojuessaan. Sama toimii myös toisinpäin: maassa olevasta kepeistä, johon ihminen ei muuten kiinnittäisi huomiota, tulee myös ihmiselle leikkiväline sillä hetkellä, kun koira itsenäisesti päättää yhtäkkiä leikkiä sillä. Vastaavasti koira saa esimerkiksi juosta lapasen kanssa ulkona, jos ihminen antaa lapasen koiralle, mutta ihmisen kädestä tai eteisestä sitä ei saa ottaa. Toisaalta lapasen funktio voi muuttua käsineestä leikkikaluksi myös koiran aloitteesta, jos koira käytöksellään muistuttaa, että lapasella on mahdollista myös leikkiä.

Suuntautuessani koiran kanssa yhdessä maailmaan kiinnitän itselleni merkityksellisten asioiden lisäksi huomioni myös asioihin, jotka näyttävät olevan koiralle merkityksellisiä. Kun metsässä ollessamme näen koiran korvien nousevan, ilmeen valpastuvan ja hänen alkavan tuijottaa jotakin, yritän saada selville, mikä koira kiinnostaa. Huomaan koiran käytöksestä hänen havaintomaailmansa eroavan omastani, ihmisen havaintomaailmasta. Metsässä ollessamme hän haistelee maata ja pensaikkoja ja kiinnostuu joistakin hajuista toisia enemmän. Itse en saa selville, mitä hän tarkalleen haistaa, vaikka yrittäisinkin. Toisaalta minä näen eri tavalla kuin hän, sillä havaitsen jo kaukaa esimerkiksi varoituskartion varoituskartioksi, kun taas koira alkaa sitä lähestyessämme tuijottaa kartiota herkeämättä, pitää puhisevaa ääntä, kaartelee ja nostelee niskakarvojaan, ja vaikuttaa näin pelkävään kartiota. Lähempänä hän kuitenkin rauhoittuu uskaltauduttuaan haistelemaan ja näyttäen tunnistavan kartion vaarattomaksi. Tuntiessani koiran saatan tietää, että hänellä on taipumusta säikkyä tällaisia asioita. Tämän tiedon myötä vastaavat asiat saavat omassakin kokemusmaailmassani tietynlaisia koiraan sidonnaisia merkityksiä.<sup>31</sup>

Joona Taipale (2010, 132) esittää, että esimerkiksi suhteessa koiraan inhimillinen havaintokyky on normi minulle, havaitsijalle. En siis koe itseäni ja hajuaistiani ”puutteelliseksi”, vaikka tietäisinkin koiran hajuaistin olevan huomattavasti omaani parempi (Taipale 2010, 132). Koira voi kuitenkin rikkoa tätä normia. Tiedän hänen havaitsevan eri tavalla ja näen hänen kiinnittävän huomiota eri asioihin. Tämän myötä hän voi vaikuttaa

---

<sup>30</sup> Kyse ei siis ole siitä, että nämä olisivat asioita, joita on koiralle aktiivisesti ”opetettu” jonkinlaisten yleisesti koirankoulutukseen yhdistettyjen positiivisten ja negatiivisten vahvistusten ja rangaistusten kautta. Enemmänkin molemmat osapuolet ovat omaksuneet nämä säännöt vuorovaikutuksellisen yhteiselämän tuloksena, johon toisaalta osaltaan ihmisen ja koiran yhteiselämässä usein kuuluvat koiralle kohdistuvat keuhut, kiellot ja palkkiot erinäisten asioiden tekemisestä ja tekemättä jättämisestä.

<sup>31</sup> Tätä kokemusten sedimentoitumista ja merkitysten muodostumisen prosessia – ja toisaalta myös tämän merkitysrakenteen purkautumista – käsitellään tarkemmin luvussa 3.2.

myös minun tapaani havaita alkaessani huomioida koira mahdollisesti kiinnostavia asioita. Koiran kanssa eläminen voi muuttaa sitä, mihin asioihin havaintoni kiinnittyvät ja miten ne jäsentyvät, mutta ei aistimismahdollisuuksiani.

Koiran kanssa eläminen siis muuttaa kokemustani ympäristöstä, kun seuran, miten tämä toinen aistii ja on suhteessa ympäristöönsä. Huomioin tämän ja jossain määrin eläydyn toisen maailmaan ja kokemukseen. Koen maailman tällöin ikään kuin ”koiran kautta”, niissä rajoissa kuin oma ruumiini sen mahdollistaa. On kuitenkin huomattava, että sekä koira että ihminen näyttäisivät voivan muuttaa ympäristön merkitystä toisilleen. En siis ainoastaan itse yksin tule koiran toiminnan myötä vaikutetuksi ja muuta käsityksiäni maailmasta, vaan tilanteissa on mukana koko ajan kommunikaation ulottuvuus ja jatkuvaa toisen tarkkailua molemmin puolin.<sup>32</sup> Koira voi siis aktiivisesti esimerkiksi kertoa ja pyytää asioita, ja minä taas voin puolestani kertoa hänelle. Kun esimerkiksi laitan käteni takin taskuihin lämmitelläkseni, koira ryntää luokseni, istahtaa ja katsoo vuorotellen taskuani ja silmiäni. Tulkitsen hänen tahtovan herkkupaloja, joita minulla usein on taskussa mukana. Näytän hänelle käsiäni, ettei minulla ole mitään, ja koira lähtee jatkamaan omia puuhiaan ymmärrettyään tapani osoittaa, että taskuni ovat tyhjät.

Olen tässä luvussa käynyt läpi ruumiillista olemista maailmassa, toisten ruumiillisten subjektien ymmärtämistä ja maailman jaettuutta heidän kanssaan. Seuraavaksi siirryn käsittelemään ja analysoimaan itse menetyksen kokemusta.

---

<sup>32</sup> Tästä kokemusmaailman laajentumisesta eläimen kautta ks. myös Ruonakoski 2011, 168–170.

## **3 MENETYKSEN KOKEMUS**

Tässä luvussa käyn läpi läheisen eläimen kuolemaa seuraavaa menetyksen kokemusta. Kokemusta leimaa ennen kaikkea se, että läheinen eläin on lopullisesti poissa. Menetyksen kokemuksen voidaan ajatella alkaneen jo ennen kuolemaa niissä tapauksissa, joissa kuolemasta on tiedetty ennalta ja siihen on alettu valmistautua. Lähden kuitenkin käsittelyssäni liikkeelle itse kuoleman hetkestä, koska tuo hetki konkretisoi ja lopullistaa menetyksen tekemällä siitä peruuttamattoman. Tämän jälkeen tutkin elämää läheisen eläimen kuoleman jälkeen aikatietoisuuden ja ruumiin habituaalisuuden näkökulmasta, sekä sitä, miten eläin edelleen on arkisessa elämässä tietyllä tavalla läsnä ihmisen tavoissa toimia ja havaita.

### **3.1 Läheisen eläimen kuoleman hetki: elävän ruumiin muuttuminen kuolleeksi**

Laurenin ja Schuurmanin (2016, 44) mukaan konkreettiset ja keskeiset erot ihmisen ja eläimen kuolemassa ovat kuolinhetken ennakointi ja suhtautuminen eutanasiaan. Ellei kuolema tapahdu yhtäkkiä tai tapaturmaisesti, ihminen tavallisesti päättää eläimen elämän päättymisestä, ja se useimmiten tapahtuu eläinlääkäriasemalla. Tämä katsotaan yleensä eettisesti oikeaksi, sillä tällä pyritään välttämään eläimen ylimääräinen kärsimys. Kuten jo aiemmin totesin, eläin kuitenkin usein tuossa vaiheessa osoittaa vielä suuntautumista elämään.

Sinänsä siinä, kuinka paljon kuolleen eläimen ja kuolleen ihmisen ruumiin kanssa on oltava tekemisissä, ei ole nykyaikana paljoakaan eroa. Ihmisen kuolema on laitostunut, eikä lopetettua eläintä ole pakko ottaa eläinlääkäriasemalta mukaansa. Toisaalta eläimen voi haudata itse, ja omaiset voivat halutessaan pestä ja pukea ihmisvainajan.

Kun eläin kuolee, siitä tulee liikkumaton, ja tässä mielessä se lakkaa ilmaisemasta ruumiillaan. Merleau-Ponty (1965, 166–167) kuitenkin esittää, että emme voi suhtautua

kuolleeseenkaan ruumiiseen pelkkänä objektina<sup>33</sup>. Merleau-Pontyn mukaan toisen olemuksesta huomataan ensi sijassa merkitykselliset ilmaisut, ei yksittäisiä piirteitä. Toinen ruumis kohdataan aina lähtökohtaisesti elävänä ja maailmaan suuntautuneena ja vasta toissijaisesti materiaalisena kappaleena, eikä tämä lähtökohta poistu edes toisen ollessa kuollut. Merleau-Ponty kirjoittaakin esimerkiksi kasvojen olevan ”inhimillisen ilmaisun keskus”, joissa nähdään toisen halut, asenteet ja tunteet. Kasvojen ilmaiseva kokonaisuus on yksittäisiä piirteitä kuten silmien väriä merkitsevempi. Meillä on siis taipumus nähdä ilmaisun merkityksellisyys ruumiin ja kasvojen objektiivisuuden edellä. Tästä syystä kasvoja tai ruumista, jopa silloin kun kyse on kuolleesta ruumiista, on Merleau-Pontyn mukaan mahdotonta – tai ainakin hyvin vaikeaa – kohdella pelkkänä objektina. (Merleau-Ponty 1965, 166–167.) Ruumiissa säilyy kuolleenakin merkityksellisten ilmaisujen potentiaali ja siihen liittyy odotus merkityksellisten ilmaisujen jatkumisesta.

Vaikka Merleau-Ponty puhuu ainoastaan ihmisestä ja tämän ruumiin – ja ennen kaikkea kasvojen – ilmaisevuudesta, väitän, että myös läheiseen eläimeen ja hänen ruumiiseensa kohdistuu sama kokemus: tähän ruumiiseen on kuolleenakaan vaikea suhtautua pelkkänä objektina. Vaikka useilla eläimillä on ilmaisuvoimaiset kasvot, kyse on ihmisten tavoin samalla myös kokonaisvaltaisemmasta ruumiillisesta ilmaisusta, joskin kasvojen ilmeikkyyttä voi olla korostunut etenkin meidän ihmisten näkökulmasta. Esimerkiksi ihmisen ryhti on ilmaiseva, ja vastaavasti koira kertoo kasvojensa ilmeiden lisäksi paljon asioita hännällään, korvillaan ja vaikka niskakarvoillaan. Kiinnitämme usein enemmän koirassa huomiota tällaisiin ilmaisuihin, koska hän ei puhu, ja hänen ymmärtämisensä vaatii huomion kiinnittämistä kaikkiin sen ilmaiseviin eleisiin. Vaikka kuolleesta eläimestä tulee liikkumaton, ruumiin ilmaisuvoimaisuus säilyy silti potentiaalina ja osana ulkomuotoa.

Ruonakoski (2011, 113) kirjoittaa teoksessaan *Eläimen tutuus ja vieraus*: ”Havaintoon elävästä kehosta sisältyy liikeprotenttiota: jokainen liikeimpresio ennakoi tietynlaista jatkoa. Kuollut ruumis ei kuitenkaan liiku tahdonalaisesti eikä spontaanisti, joten elollisen havaitsemiseen liittyvä protentio ei toteudu sen kohdalla.” Meillä on toisen kuoltuakin odotus siitä, että ruumiin liike jatkuu, sekä taipumus tai pyrkimys nähdä ja löytää spontaania

---

<sup>33</sup> On huomattava, että Merleau-Ponty puhuu tässä nimenomaan ihmisen ruumiista ja kasvoista.

liikettä ja intentionaalisuutta sieltäkin, missä sitä ei enää ole. (Ruonakoski 2011, 113.)<sup>34</sup> Siinä, mitä toisen elävyydeltä odotetaan, on kyse jonkinlaisesta ryhdin, liikkeen ja tietyn ruumiinmuodon yhteisvaikutelmasta. Kuolemassa ruumiinmuoto säilyy tahdonalaisen liikkeen loputtua, mutta toisaalta kuolleen eläimen liikkumaton asento poikkeaa elävän eläimen paikallaan olevasta asennosta, sillä esimerkiksi tavanomainen lihasjännitys puuttuu.

Toisaalta voidaan ajatella luontomuseon täytettyjä eläimiä: eläimet on tuettu asentoon, joka imitoi eläviä tilanteita. Täytetyillä eläimillä on tietty asento ja ruumiin muoto, liike kuitenkin puuttuu. Lisäksi elävän eläimen koko ruumiissa näkyvää suuntautumista maailmaan ei pystytä tavoittamaan: se puuttuu. Täytetyssä eläimessä esimerkiksi karvat ja höyhenet vain makaavat paikoillaan, kuolleina, kun taas elävässä eläimessä ne ovat osa ilmaisevuutta. Täytettyjen eläinten kohdalla voi kuitenkin käydä samankaltaisia virheellisen tunnistamisen muotoja kuin Husserlin mukaan vahanuken kanssa. Husserl (1984, 609–610) on esittänyt esimerkin, jossa vahanukke tulkitaan tiettyssä tilanteessa ensinäkemältä eläväksi ihmiseksi sen ruumiinmuodon ja asennon perusteella. Täydellinen liikkumattomuus paljastaa kuitenkin nopeasti, että kyse onkin nukesta. Toisaalta täytetyn eläimen kohdalla tuskin tapahtuu useinkaan samanlaista virhetunnistamista, sillä tunnistamiseen vaikuttaa myös konteksti: lienee automaattisesti selvää, että rautatieaseman odotustilassa tuskin on elävää ilvestä.

Kun elävä ruumis on muuttunut kuolleeksi, eli tämä tietty ruumiillinen subjekti on kuollut, ei ruumis toteuta enää sitä, mitä elävältä ruumiilta odotetaan. Kaikki ympärillä jatkuu ja ruumis säilyttää muodon, joka sillä on elävänä, maailmassa toimivana ja intentionaalisenä ollut. Kuolleen ruumiin äärellä on jatkuva virheellisyyden tunne, kun ruumis ei enää jatka enää elävyyttään. Samaan aikaan se on ja ei ole sama olento kuin ennen (Ruonakoski 2011, 113). Fuchs (2018, 51–52) kuvaa tätä kokemusta niin, että ”tutut ruumiiden väliset, affektiiviset intentiot kimpoavat kuolleen ruumiin puhtaasta materiaalisuudesta”<sup>35</sup>. Intentiot eivät enää saa vastakaikua, mutta silti kuollut ruumis on yhä myös tuttu, poismennyt henkilö.

---

<sup>34</sup> Impressio tarkoittaa tässä ja nyt tapahtuvaa kokemusta, protentio taas on havaintoon tematisoimattomana sisältyvä odotus kokemuksen tietynlaisesta jatkosta. Impressio ja protentio ovat aikatietoisuutta koskevia fenomenologisia erityistermejä, joita käsittelem tarkemmin luvussa 3.3.

<sup>35</sup> Suomeksi on omani. Alkuperäinen kuuluu: ”The familiar intercorporeal and affective intentions bounce off the pure materiality of the corpse”

Kyse on yleisestä elävyyden tuttuudesta ja siihen liittyvistä odotuksista. Kokemus ei ole välttämättä sidoksissa siihen, onko kuollut yksilönä tuttu vai ei. Toinen kysymys onkin, missä määrin läheisyys vaikuttaa kuolleen ruumiin kohtaamiseen. Voitaisiin näet kuvitella, että läheisempi suhde kuolleeseen vaikuttaisi ja tekisi kuolleen ruumiin näkemisestä ja kohtaamisesta järkyttävämpää ja aiheuttaisi syvemmän outouden tunteen. Tähän kysymykseen vastaaminen vaatisi kuitenkin jatkoselvittelyjä, eikä siihen voida tämän tutkielman puitteissa tämän laajemmin mennä.

Toisaalta kuolleen ruumiin kokemisessa osansa on myös kontrastilla, että tämä tietty – nyt elottomana, kuolleen ruumiina oleva koira – vasta aamulla haukkui ulkona oraville, leikki kepillä ja ahmi mättäistä mustikoita. Vaikka koira olikin ollut sairastelunsa takia tavanomaista väsyneemmän oloinen, näytti hän koirille tyypilliseen tapaan unohtavan sen saadessaan mielekästä tekemistä. Koiran maailmasuuntautuneisuus läpäisi oman suuntautuneisuuteni ja se, miten koira kyseisessä hetkessä oli, väritti kaiken, mitä havaitsin. Koiran eloisa liikkumisen tapa näytti ilmaisevan iloa ja tämä näyttäytyi erityisen absurdina suhteessa samanaikaiseen tietooni siitä, että hän tulisi kuolemaan pian, samoin kuin siihen, että itse aiheuttaisin hänen kuolemansa hänen omaa parastaan toivoen.

Fuchs (2018, 51) luonnehtii jäljellejäävän henkilön välittömiä havaintoja menetyksen yhteydessä moniselitteisiksi. Kuollut ruumis ei näyttäyty sellaisena, että ruumiillinen subjekti olisi joko yksiselitteisesti läsnä tai yksiselitteisesti poissa (Fuchs 2018, 51). Fuchs (2018, 51) mukaan ”[t]ähän saakka lämpimän, eloisan, elävän ruumiin muutos jäykäksi, läpäisemättömäksi ja luotaantyöntäväksi raadoksi saa aikaan ahdistuksen ja tyrmistyksen tunteen.”<sup>36</sup> Epäuskottavuuden ja outouden tunne on siis sidoksissa hämäryyteen elävän ja kuolleen ruumiin välillä, ruumiin intentionaalisuuden ilmenemisen ja ilmenemättömyyden välillä.

Seuraavaksi siirryn käsittelemään läheisen eläimen poissaolon ilmenemistä inhimillisen subjektin kokemuksessa. Ensimmäiseksi tutkimuksen kohteena on ennen kaikkea se, millaisia kokemuksen sedimentaatioita nousee näkyviin eläimen ollessa poissa.

---

<sup>36</sup> Suomennos on omani. Alkuperäinen kuuluu: ”The transformation of the hitherto warm, animated, living body into the rigid, impermeable and repelling corpse creates a feeling of oppression and dismay.”



### 3.2 Sedimentoitunut kokemus: ruumiin muistot, tavat ja tottumukset

Fenomenologiassa käsite habituaalisuus tarkoittaa ruumissubjektin (ks. luku 2.1) kykyä sisällyttää tai kerryttää (Husserlin sanoin ”kerrostaa”) kokemuksia itseensä. Subjekti ei ensi sijassa sisällytä kokemuksia itseensä tahdonalaisesti tai tietoisesti, vaan valtaosa habituaatioista muotoutuu kuin vahingossa, elämän ja maailmassa toimimisen myötä. Husserl (1973, 121) kuitenkin huomauttaa, että habituaatioita voidaan luoda tietyssä määrin myös tietoisesti esimerkiksi toiston ja harjoittelun avulla.

Habituaatio on prosessi, jossa aiemmat yksittäiset kokemukset muotoutuvat laajemmiksi ja yhtenäisemmiksi kokonaisuuksiksi. Tällainen kokemusten kerääntyminen ja toisiinsa vaikuttaminen mahdollistaa merkitysten muodostumisen ja on samalla myös koko tietoisin kokemuksen perusta ja välttämätön ehto. Kokemukset eivät ole vain hetkellisiä ja irrallisia, vaan aina erottamattomassa suhteessa aiempiin kokemuksiin – ja toisaalta vaikuttamassa taas edelleen tuleviin kokemuksiin. (Husserl 1973, 121–122; Moran 2011, 64–65; Zahavi 93–95.)

Kokemuksen sedimentoitumisen myötä muodostuu habituaalisen ruumiin itseensä sisällyttämiä tapoja ja tottumuksia. Habituaation käsite viittaakin tottumusten omaksumiseen ja toimintatapojen muodostumiseen. Tavat voivat olla yhtä lailla yksilöllisiä, ruumiillisia ja havaitsemiseen liittyviä kuin sosiaalisia, kulttuurisia, kollektiivisia, historiallisia ja traditionaalisia (Moran 2011, 55). Ne voivat olla tiedostettuja tai tiedostamattomia (Husserl 1973, 122).

Kokemuksilla ja subjektilla on siis historiansa, joka vaikuttaa ruumiin tulevaan toimintaan ja käyttöön. Subjekti ei kuitenkaan ole näiden aiempien kokemusten vanki siinä mielessä, että vaikka aiemmat kokemukset ohjaavat tulevia kokemuksia ja toimintaa, aiemmat kokemukset eivät kuitenkaan determinoi tulevia (Zahavi 2003, 94). Sara Heinämaa (2000, 139) ilmaisee asian valaisevasti: ”[a]ikaisemmat kokemukset eivät määrää sen [ruumiin] tulevaa toimintaa, mutta ne avaavat mahdollisten tekojen kentän ja motivoivat erilaisia

vaihtoehtoja.”<sup>37</sup> Asioiden oppiminen sulkee joitain asioita pois, mutta myös avaa uusia mahdollisuuksia: esimerkiksi kävelemään oppiminen poistaa sen mahdollisuuden, ettei olisi oppinut kävelemään, mutta mahdollistaa esimerkiksi juoksemaan oppimisen (Howell 2015, 325, 327).

Usein habituaatiota havainnollistetaan kuvaamalla sitä suhteessa johonkin objektiin, jonka käyttö muuttaa henkilön tapaa toimia ja käyttää ruumistaan suhteessa ympäristöönsä. Merleau-Ponty (2012, 144) käyttää ruumiin habituaalisuudesta puhuessaan esimerkkinä henkilöä, joka käyttää sulkahattua. Henkilö on tottunut päässään jatkuvasti pitämäänsä hattuun, hänellä on tietty tapa pitää hattua ja toimia niin, ettei se lähde tuulen mukana lentoon tai ettei sulka osu ovenkarmiin: hän tietää hatun rajat ja ulottuvuudet, ja toimii niiden mukaisesti. Hänen ei kuitenkaan tarvitse tietoisesti kiinnittää näihin asioihin huomiota, sillä hattu on habituoitunut hänen kokemusmaailmaansa. Hän tietää hatun sijainnin ja asettumisen suhteessa omaan fyysisen ruumiinsa muotoon aiemman kokemuksen perusteella ja erikseen reflektoiden sitä. Merleau-Ponty esittää, että hattu on kokemuksellisesti samassa asemassa henkilölle, joka sen on habituoitunut ruumiiseensa (tai ”habituoitunut itsensä hattuun”), kuin tämän käsi – ne osallistuvat ruumiin laajuuteen. Tällaiset tottumukset muodostavat uudelleen ruumiinhahmoa (*schéma corporel*)<sup>38</sup> (Merleau-Ponty 2012, 143–144). Merleau-Pontyn (2012, 145) mukaan olemisemme maailmassa laajentuu tapojen tai tottumusten myötä ja eksistenssimme muuttuu, kun sisällytämme tällä tavoin ruumiiseemme uusia välineitä. Habituaalisuus muotoilee siis tapaa olla maailmassa.

Merleau-Pontyella (2012, 145) on myös konekirjoittajaa koskeva esimerkki, joka valaisee habituaatiota toimintamahdollisuuksien muutoksena. Merleau-Ponty esittää, että taitava konekirjoittaja osaa kirjoittaa kirjoituskoneella ajattelematta erityisesti, missä mikin kirjain näppäimistöllä sijaitsee. Kyky kirjoittaa kirjoituskoneella sujuvasti ei toisin sanoen ole sama asia kuin tieto jokaisen kirjaimen sijainnista näppäimistöllä. Kyse on kyvystä käyttää ruumista: ”tieto” kirjoituskoneella kirjoittamisesta on annettu itse ruumiillisessa

---

<sup>37</sup> Tässä kyseisessä lainauksessa Heinämaa kuvaa ennen kaikkea Simone de Beauvoirin käsitystä, mutta samassa yhteydessä toteaa Beauvoirin seuraavan ruumiskäsityksessään Husserlia ja Merleau-Pontya ja antaa ymmärtää, että tämä kuvaus vastaa yleisellä tasolla näiden kaikkien ajatuksia. Heinämaa ei tässä myöskään puhu habituaalisuudesta eksplisiittisesti, mutta on ilmeistä, että hän käsittelee samaa ilmiötä.

<sup>38</sup> Merleau-Ponty tarkoittaa ruumiinhahmolla kokemusta omasta ruumiista ykseytenä, joka on perustavampi ja edeltää sitä, kuinka sen osat on annettu, ja jonka myötä kaikki, mikä kuuluu ruumiiseen, eroaa perustavasti omalle ruumiille ulkoisista tilallisista objekteista. Muista objekteista poiketen oman ruumiin tilallisuus koetaan Merleau-Pontyn mukaan ”tilanteellisenä”, eli tehtäviin suuntautuneena, eikä vain ”paikallisenä”. (Merleau-Ponty 2012, 100–103.)

toiminnassa. Kyseessä ei ole esimerkiksi refleksi, joka laukeaa erikseen jokaisen kirjaimen kohdalla kirjoittajan sen nähdessä, vaan Merleau-Pontyn mukaan taitava konekirjoittaja tietää, missä kirjaimet ovat näppäimistöllä samaan tapaan kuin jokainen meistä tietää, missä mikäkin raajamme on. (Merleau-Ponty 2012, 145.) Kyse on siis esireflektiivisestä ymmärryksestä.

Kaikki kokemukset sedimentoituvat, mutta osa niistä toistuu jatkuvasti niin samanlaisina, että ne muodostuvat lopulta tavoiksi, totumuksiksi, habituaatioiksi. Näin aiemmat kokemukset vaikuttavat siihen, miten ruumissubjekti suuntautuu maailmaan ja millaisia merkityksiä hän näkee objekteissa, sekä siihen, millaisia mahdollisuuksia hän näkee ympäristössään ja miten hän toimii maailmassa. Kasautuvat kokemukset muovaavat havaintokokemusta, ja nämä edelleen motivoivat tulevia odotuksia ja mahdollisuuksia (Howell 2015, 314).

Kokemukset ja merkitykset kerrostuvat siis toistensa päälle vaikuttaen tuleviin kokemuksiin. Chernavinin (2016) mukaan Husserl erottaa kolme merkitykseen liittyvää prosessia: merkitysten muodostumisen (*Sinnbildung*), merkitysten kiinnittymisen (*Sinnstiftung*) ja merkitysten sedimentoitumisen (*Sinnsedimentierung*). Luonnollisesta asenteesta käsin emme havaitse näitä prosesseja itsessään, vain niiden tulokset, jotka otamme annettuina (Chernavin 2016, 50). Husserl kuvaa Chernavinin (2016, 51–52) mukaan ”tietoisuuden elämää ’merkitysten muodostumisen’ virtana, jossa ’merkityksen kiinnittymisen’ tapahtumat ja sitä seuraavan ’merkityksen sedimentoitumisen’ prosessi tapahtuu.”<sup>39</sup> Nämä kokemukseen kerrostuneet merkitykset ovat syvästi omaksuttuja, mutta silti jatkuvasti edelleen muuttuvia ja muotoiltavia. (Chernavin 2016, 51–52.)

Läheisen eläimen kanssa eletessä muodostuneet kokemukserrostumat liittyvät lähinnä arkiseen toimintaan: kodinpitoon, koiran ruokkimiseen, nukkumaanmenoon ja niin edelleen.<sup>40</sup> Kuitenkin myös jotkin yleiset havainnot muuttuvat, ja yhteisessä toiminnassa

---

<sup>39</sup> Suomennos on omani. Alkuperäinen kuuluu: ”Husserl describes the life of consciousness as a stream of ‘sense-formations’ in which events of ‘fixation of sense’ and its oncoming process of ‘sedimenting sense’ take place.”

<sup>40</sup> Menetyksen jälkeinen elämä ilmenee eri tavalla tavoissa, totumuksissa ja niiden toteuttamisessa tapauksessa, jossa ihmisellä on ollut useampi koira läheisenä eläimenä, ja näistä yksi on nyt kuollut. Tällöin joudutaan jatkuvasti koirien kanssa elämisen muotoilemien arkirutiinien ja niiden edelleen säilymisen vuoksi kohtaamaan se maailma ja tavat, joissa kuollut läheinen eläin oli mukana. Toisaalta näitä ei päästä pakoön loputtomiin muutoinkaan, esimerkiksi sikäli kun ihminen asuu edelleen kodissa, jossa asui yhdessä koiran kanssa. Useamman koiran kanssa elämisestä huolimatta yhden kuolema ei näyttäydä yhdentekevänä, vaan

kerrostuneet kokemukset ohjaavat havaintoa kuitenkin hyvin monenlaisissa tilanteissa. Näin eletty elämä koiran kanssa voi ohjata esimerkiksi havaintoa oravasta. Aiemmin minulla on todennäköisesti ollut oravaa koskevia käsityksiä, jotka eivät ole olleet sidoksissa koiraan. Mikäli koira kuitenkin aina oravan nähdessään alkaa haukkua ja osoittaa pyrkimystä lähteä jahtaamaan oravaa, alan ajan myötä huomioida tämän taipumuksen. Kokemusten kerrostumisen myötä oravat saavat näin itsellenikin koiran olemiseen ja käyttäytymistapaan kiinnittyneen merkityksen, ja toimintamallini muuttuvat tämän mukaisesti. Lopulta, vaikkei koira edes olisi kanssani, saatan hätkähtää nähdessäni oravan juoksevan tien yli, koska aiempien kokemusteni perusteella alan vastaavissa tilanteissa esireflektiivisellä tasolla valmistautua siihen, että koirakin huomaa oravan.

Koira on eläin, joka elää usein tiiviisti arjessa ja elämässä mukana, ja koiran kanssa elämiseen liittyy tietynlaisia rutiineja ja tapoja olla ja toimia. Osa niistä liittyy koiran kanssa elämiseen yleisesti (koiran pitää päästä tekemään tarpeensa tietyin väliajoin, hän hakee huomiota ja hänen kanssaan kommunikoidaan tavalla tai toisella), osa taas tiettyyn yksittäiseen koiraan ja sen ominaisiin, erityisiin piirteisiin (yhdelta on pakko heittää ulkona palloa, ja toisen kanssa lenkit ovat verkkaisia, koska hän haistelee ympäristöään niin perusteellisesti). Koiran kanssa eläessäni totun hänen tapaansa olla ja toimia, ja toteutan tiettyjä kaavoja ja tapoja, joiden mukaisesti juuri tämän koiran kanssa eletään. Muiden kokemusten tavoin elämä yhdessä läheisen eläimen kanssa vaikuttaa kokemukseen maailmasta ja vaikuttaa edelleen tuleviin kokemuksiin, mutta ei kuitenkaan määrää toimintaa. Elän koiran kanssa arkea joka päivä, ja kokemukset yhteisestä elämästä kerääntyvät. Tällä tavoin kokemus muuttuu – muutos ei ole tietoista vaan sisältyy ruumiiseen osin uudenaikaisena tapana olla ja suuntautua maailmaan. Koira on kotona jatkuvasti vieressä ja läsnä, ja todennäköisesti myös tämän myötä liitetty tiiviisti kodin merkitykseen. Tämän myötä koti tuntuu tyhjältä ilman koiraa, ja voitaneen jopa sanoa koiran kuuluvan tai kuuluneen olemuksellisesti tähän kotitilaan. Ajatus kodista on muotoutunut sen mukaan, keitä siellä asuu – se ei ole pelkkä tila.<sup>41</sup>

---

sekin aiheuttaa erinäisiä poissaolon ja tyhjyyden kokemuksia. Poissa on joku tietty, jonka kuuluu tehdä tiettyjä asioita ja olla tietyllä tavalla, ja tätä vääryyttä eivät voi toiset koirat korjata. Olisikin toinen kysymys käsitellä eroa sen välillä, onko menettänyt ainoan läheisen eläimen, vai yhden useasta. Nämä ovat yksittäisiä erityistapauksia, eikä tämä ero nähdäkseni ole niin merkittävä, että sitä olisi tarpeen käsitellä enempiä tämän tutkielman kontekstissa.

<sup>41</sup> Tämä vääryyden ajatus perustuu siihen, että tämä uudenlainen kokemus kodista ei sovi aiempaan yhtenäiseen kokemukseen siitä, mitä kodissa tehdään, keitä siellä on ja miten siellä ollaan.

Ratcliffe (2019, 4) kutsuu läheisen menetystä häiriötilaksi maailmassa, jossa menetys koettiin. Habituaalinen maailma kokee menetyksen myötä häiriön sen subjektin kannalta, jonka maailman rakentumiseen ja määrittämiseen tämä menetetty on olennaisella tavalla liittynyt. (Ratcliffe 2019, 4–5.) Myös Heinämaa (2010b, 105) esittää, että läheisen tai merkittävän toisen kuolema järjestää koko elämissä maailman uudelleen. Jotkin asiat menettävät merkityksensä ja saavat uusia merkityksiä, mutta myös aiemmin merkitykseltään vähäiset objektit nousevat oudolla tavalla esille. Havaintoihin objekteista sitoutuu tietty toteutumattomuuden aspekti. Esimerkiksi aiemmin koiran ulkoa sisälle kantama keppi oli aiemmin merkitykseltään melko tyhjä: sallin koiran tuoda sen sisälle, koska keppi vaikutti olevan hänelle tärkeä. Sisällä se kuitenkin tuotti roskaa ja odotin hetkeä, jolloin koira näytti unohtaneen kepin ja saatoin heittää sen takaisin ulos. Koiran kuoltua keppi saa erilaisia merkityksiä, se muistuttaa poissaolosta – jopa korostaa sitä – ja siitä, miten koira toimi maailmassa.

Ratcliffe (2019, 2–3) esittää, että kun ihminen on menettänyt läheisensä, mahdollisuudet toimia maailmassa eivät ole enää samat, mutta silti samat habituaatiot, joiden kautta maailmassa on toimittu, säilyvät. Niihin sisältyy odotus, että menetetty henkilö kohdataan erinäisissä tilanteissa. Ratcliffe viittaa Merleau-Pontyn (2012, 82–83) anosognosia-kuvaukseen, jonka yhteydessä tämä huomauttaa subjektin olevan taitava välttelemään tilanteita, joissa joutuisi kohtaamaan puutteensa tai menetyksensä. Subjekti saa maailmansa pysymään ennallaan, kun välttää joutumasta tilanteisiin, joissa menetetty tavallisesti olisi läsnä (Merleau-Ponty 2012, 82–83). Ratcliffe (2019, 3) esittää kaksi keskenään jännitteistä vaihtoehtoa, miten maailma voidaan yrittää säilyttää menetyksen jälkeen ennallaan. Ensinnäkin voidaan pitää yllä samoja habituaatioita, eli niitä puolia, jotka jäsensivät kokemusta maailmasta ja joihin menetetty oli osallinen, ja tällöin maailma pysyisi näiltä osin ennallaan. Näissä tavoissa joudutaan kuitenkin ennen pitkää kohtaamaan menetetyn poissaolo, koska niiden myötä syntyy odotus menetetyn kohtaamisesta. (Ratcliffe 2019, 3.) Tällöin käy ilmi, ettei maailma ole ennallaan, koska maailman koettuun yhdenmukaisuuteen olennaisella tavalla liittynyt henkilö on lopullisesti poissa. Toisaalta voidaan luopua niistä maailman osista, jotka liittyvät menetettyyn ja välttää niitä toimia, joissa olisi vaarana kohdata menetetyn läheisen poissaolo (Ratcliffe 2019, 3). Tällä tavalla menetetyn henkilön kohtaaminen saadaan suljettua maailmasta, mutta samalla maailma nimenomaan kokee muutoksen, koska tällainen kohtaamisen välttely edellyttää muutoksia tavanomaisessa toiminnassa.

Edellä olen käsitellyt sitä, kuinka ruumis omaa sisällyttää itseensä muistoja ja tapoja. Nyt siirryn tarkastelemaan kokemuksen ajallista rakennetta, johon perustuu se, että menneisyys kasautuu ja tulevaisuutta kohtaan on odotuksia.

### **3.3 Kokemuksen ajallinen rakenne: impressio, retentio ja protentio**

Ajallisuus hyväksytään fenomenologiassa yleisesti yhdeksi kokemuksen välttämättömistä rakennepiirteistä. Jokaisella kokemuksella on siis aina ja välttämättä ajallinen luonne. Kuten jo edellä olen tuonut ilmi, kokemukset eivät tapahdu eristyksissä, vaan ne ovat aina välttämättömässä ja erottamattomassa suhteessa muihin – menneisiin ja tuleviin – kokemuksiin. Kokemuksia ei voida erotella toisistaan täysin irrallisiksi, yksittäisiksi lohkoiksi. Samasta syystä meillä ylipäätään on kokemus ajasta virtaavana. Toisin sanoen koettu aika ei ole vain yksittäisiä toisistaan irrallisia nykyhetkiä, vaan jokainen hetki suuntautuu samanaikaisesti sekä menneeseen että tulevaan. (Gallagher & Zahavi 2008, 70–72; Sokolowski 2000, 134–135.) Tämän ajallisen rakenteen – jossa nykyhetki aina viittaa menneeseen ja tulevaan – vuoksi kaikessa kokemuksessa on sekä poissaolon että läsnäolon elementtejä.

Elävässä nykyhetkessä kohtaavat impressio, retentio ja protentio.<sup>42</sup> Nämä ovat kokemuksen ajallisen rakenteen käsitteellisesti erotettavat osat. Ne voidaan erottaa toisistaan nimenomaan vain käsitteellisesti, itsessään ne ovat erottamattomia. (Sokolowski 2000, 134, 136.) Impressio on juuri käsillä olevan nykyhetken ilmentymä. Nykyhetki itsessään suuntautuu samaan aikaan sekä menneeseen että tulevaan. Retentio on tämä menneen jälkikaiku, joka on jälkenä nykyhetkessä kokemuksessa. Protentio taas on jokaiseen nykyhetkeen sisältyvä tulevan ”odotus” eli oletus siitä, että kokemus jatkuu tietynlaisena. Impressio on näin retention ja protention leikkauspiste. (Gallagher & Zahavi 2008, 75–78; Zahavi 2003, 81–85.)

---

<sup>42</sup> Tämä käsitteellistys on alun perin Husserlin.

On huomattava, että impressio, retentio ja protentio eivät ole ajallisessa jatkumossa toisiinsa nähden, vaan ne nimenomaan ovat kokemuksellisesti samanaikaisia, yhden ja saman kokemuksen rakennepiirteitä. Niiden viittauskohteet kuitenkin ovat ajallisesti toisiaan seuraavia (Gallagher & Zahavi 2008, 76–78).

Vaikka muistamisen ja ennakkoinnin kokemukset perustuvatkin impression, retention ja protention muodostamaan ajallisuuden rakenteeseen, retentio ja protentio tulee erottaa temaattisesta – aktiivisen tietoisuuden kohteena olevasta – muistamisesta ja odotuksesta (Zahavi 2003, 83). Retentio ja protentio ovat passiivisia prosesseja, kun taas temaattinen muistaminen ja odotus ovat aktiivisia (Zahavi 2003, 83). Esimerkiksi retentio on muistamista perustavampaa, sillä muistaminen edellyttää retentiota (Sokolowski 2000, 137). Retentiot kuitenkin mahdollistavat muistamisen ja muistojen palauttamisen mieleen. Toisaalta retentiot voivat myös mennä huomaamatta ohi, eikä niitä aina voida muistaa. Gallagher ja Zahavi (2008, 78) esittävät, että retentiot ovat ikään kuin intuitiota siitä, mikä äsken oli, eivätkä niinkään muistoja.

Mikään havainto ei tapahdu eristyksissä, vaan on kokemuksen ajallisen rakenteen ansiosta aina sidoksissa muihin kokemuksiin. Jokainen havainto ilmenee suhteessa elettyyn maailmaan ja siihen liittyy tuttuutta, ennakkotietoja ja näiden mahdollistamaa ennakkointia. Jokainen havainto myös kerrostuu jälleen osaksi maailman ”horisonttia”, minkä myötä tuleviin havaintoihin sisältyy ennakkointia. Myös jokainen uusi kokemus objektista vahvistaa ja muotoilee käsitystä siitä, ja tämä konstituoitunut merkitys pysyy siinä, joskin voi olla piilevä. Kokemukset muuttuvat retentionaaliksi heijastuksiksi tai jälkivaikutuksiksi ja voivat unohtua, mutta eivät tällöinkään katoa kokonaan, vaan jättävät aina välttämättä jonkinlaisen jäljen. (Husserl 1973, 122.)

Kokemuksen ajallisen rakenteen ja kokemuksen sedimentoitumisen vuoksi kannamme menneitä kokemuksia retentioissa mukana – ja toisaalta tulevaan kokemukseen sisältyy protentionaalaisia odotuksia. Se, että kokemuksilla on pohja toisissa kokemuksissa – eli kokemusten kerrostuminen – mahdollistaa sen, että tulevaa kohtaan voi olla odotuksia. Esimerkiksi painaessani valokatkaisijaa oletan, että valot syttyvät. Valokatkaisijan olemukseen kuuluu, että se sytyttää ja sammuttaa valot: valokatkaisijoilla on tällainen merkitys, joka on muodostunut kokemusten sedimentoitumisen myötä. Jos valot eivät syty, oletan, että lamppu on palanut ja se pitää vaihtaa, tai että on sähkökatkos. Sen sijaan, jos

valokatkaisijasta painaessani meneekin valon sijaan radio päälle, yllätyn. Tämä johtuu siitä, että kokemuksen sedimentoitumisen myötä valokatkaisijalle on muodostunut tai siihen on liitetty merkityksiä aiemman kokemuspohjan perusteella. Protentio mahdollistaa (tai ”sallii”) tämänkaltaiset yllätyksen kokemukset (Zahavi 2003, 83). Jos kuitenkin rakennan kotiini tällaisen radiovalokatkaisijan, minulle muodostuu ajan myötä uusia merkityksiä näille katkaisijoille.

Samalla tavalla minulla on odotus siitä, että kun avaan kotioven, oven välistä pujahtaa välittömästi koiran kuono. Koiran kuoltua tiedän periaatteessa hyvin, ettei ovella ole ketään vastassa, ja saatan jopa kotimatalla ajatella, että olen matkalla tyhjään kotiin – ettei siellä ole iltapalaa ulisemalla vaativaa koiraa, vaikka tulenkin kotiin tavallista myöhemmin. Silti kohtaan jonkinlaisen yllätyksen tunteen ja pettymyksen, kun kuono ei olekaan vastassa enää. Olen esireflektiivisen tietoisuuden tasolla suuntautunut oven avaamisen aktiin tällä tavalla, eivätkä koiran kuoltua protentioni kotiin tulemisen kokemuksesta enää täyty: kotiinpaluuni ei toteudu siten kuin aiempien kokemusteni pohjalta ennakoisin.

Retentiot mahdollistavat kokemuksen sedimentaation myötä myös habituaatioiden muotoutumisen. Kuten toin edellä ilmi, samalla tavoin kokemusten kerääntymiselle perustuu se, että kokemuksiin voi sisältyä odotuksia. Retentiot ja niiden myötä hälvenevät ajan myötä, eivätkä ole enää aktiivisesti läsnä. Ne jäävät kuitenkin aina jonkinlaiseksi jäljeksi taustalle, vaikka ruumis oppiikin uuden tavan toimia. Näin koiran kuoltua koiraan ja elämään hänen kanssaan liittyvät kokemukset ja retentiot vaipuvat ajan myötä yhä syvemmälle ja kauemmas taustalle. Koiran ollessa pysyvästi poissa tapani olla muuttuu: maailmaan kerrostuu uusien kokemusten myötä – niiden, joista koira puuttuu – uusia merkityksiä ja merkityksellisiä asioita. Tämä ei silti tarkoita koiraa koskevien merkitysten häviämistä kokonaan, vaan ne seuraavat jälkenä, heijastuksena. Tällainen hälventynyt merkitys voi myös milloin tahansa aktivoitua assosiaatioiden<sup>43</sup> kautta ja tulla uudelleen läsnäolevaksi (Husserl 1973, 122).

Toisaalta, jos myöhemmin elän toisen koiran kanssa, on elämä hänen kanssaan välttämättä monella tavalla erilaista huolimatta yleisistä koiran kanssa elämisen rutiinien ja koirien

---

<sup>43</sup> Husserlille assosiaatio fenomenologisessa kontekstissa merkitsee siis hyvin arkisestikin ymmärrettävää käsitystä assosiaatiosta: jokin asia muistuttaa jostakin toisesta, yksi asia vie huomion toiseen (Husserl 1973, 75). Tällä tavoin esimerkiksi joulukortista voisi tulla mieleen joulu, kahvikupista kahvi ja sohvan alta löytyvästä tennispallosta sillä leikkinyt koira.



kommunikaation muotojen samankaltaisuudesta. Uusi koira on erilainen kuin edellinen, tekee asioita eri tavalla ja on luultavasti kiinnostunut eri asioista, enkä myöskään ole aluksi samalla tavalla jakanut hänen kanssaan elämää, jolloin meille ei ole vielä muodostunut moniakaan yhteisiä asioita. Ajan myötä asioille muodostuu kuitenkin uusia merkityksiä. Esimerkiksi samalla ulkoilureitillä edesmennyt koira ei ehkä ollut kiinnostunut vastaan tulevista vieraista ihmisistä vaan väisteli näitä ja jopa murisi näille, kun taas uusi koira näyttäisi haluavan hypätä jokaisen vastaan tulijan syliin, ihmisen nähdessään heiluttaa häntäänsä kiihkeästi ja uikuttaa pyytävästi. Tämä muuttaa myös omaa suhtautumistani vastaan tuleviin ihmisiin ja toisaalta ehkä myös muihin koiriin, kun uuden koiran tapa kohdata heitä alkaa jäsentää yhteistä toimintaamme. Uusien kokemusten myötä muodostuu uusia rutiineja ja merkityksiä, vanhoja korvautuu ja myöhemmin joitakin vanhoja saattaa myös palata, vaikka niiden alkusyy onkin unohtunut (Husserl 1973, 122; Moran 2011, 64–65).

Kokemukset sedimentoituvat yhteisen elämän aikana ja näin muodostuu habituaatioita, jotka eivät häviä saman tien sittenkään, kun koira ei enää reaalisesti olisikaan olemassa. Aluksi menetyksen jälkeen maailmassa on jatkuva vääryyden aspekti läsnä, protentioiden jatkuva täyttymättömyys värjää havaintoja. Myöhemmin, kun kokemus maailmasta on muotoutunut uudelleen yhtenäiseksi, asettunut uudella tavalla raiteilleen, jotkut asiat saattavat muistuttaa vanhoista tavoista ja tuottaa jälleen entisenlaisen odotuksen siitä, että joidenkin asioiden täytyy tapahtua tietyllä tavalla.

### **3.4 Maailman epäjärjestyksen ilmeneminen yksittäisissä intentioissa**

Kuolleen koiran poissaolo tulee huomatuksi, kun asioiden tavanomainen kulku rikkoutuu. Arkisessa elämässä ja kokemusten virrassa tuntuu tapahtuvan virhe, kun esimerkiksi ovikello soi, mutta kukaan ei hauku. Uusi impressio ei sovi aiempaan kokemukseen maailmasta, eivätkä asiat etenekään kuten niiden toimintaan kerrostuneen kokemuksen kannalta ”pitäisi”. Toisaalta kuollut läheinen saatetaan havaita jossain, missä tämä ei olekaan, näkemällä hänet hetkellisesti esimerkiksi näkökentän rajoilla. Tällaiset kokemukset havahduttavat siihen, että elämä on muuttunut, ja että eletyssä maailmassa asiat ovat toisin ja monilla tavoin ”väärin”.

Näitä virheellisyyden kokemuksia on kahta tyyppiä. Yhtäältä on kokemuksia, joissa protentio jää toteutumatta: jollakin asialla ei olekaan tuttua, odotettua seurausta. Ovikellon soimista ei seuraakaan koiran haukku. Toinen virheellisten kokemuksen tyyppi ovat todelliset havaintovirheet, joissa esimerkiksi jokin näkökentän rajoilla nähty esine nähdään hetkellisesti koirana. Tällöin maailman virheellisyydestä ja epäjärjestyksestä muistuttaa nimenomaan sen tajuaminen, ettei havaittu asia olekaan koira.

Ratcliffe (2019, 5) esittää, että menetystä seuraavat yllätykset ja muut odotusten täyttymättömyydet koetaan poikkeavana nimenomaan suhteessa aiempaan yhdenmukaisuuteen kokemuksessa. Maailma jäsentyy meille aiempien kokemusten ja tuttujen tapojen ja toimintamallien myötä, joiden myötä maailma otetaan annettuna ja näyttäytyy yhdenmukaisena. Vaikka läheisen menetyksen jälkeen tuttuus yksittäisissä asioissa säilyykin, asioiden kokonaisvaltainen liittyminen toisiinsa aiemmalla varmana koetulla tavalla on poistunut. (Ratcliffe 2019, 5.)

Kun pilkon porkkanaa keittiössä ja porkkananpala putoaa lattialle, minulla ei käy mielessänikään nostaa sitä, olenhan tottunut, että koira ”siivoaa” ruuanpalat lattialta.<sup>44</sup> Koska kyseessä on kokemuksen kerrostumisen kautta iskostunut tapa, en varsinaisesti edes huomaa tällaista toimintaa, enkä siis reflektoi asiaa jättäessäni ruuanpaloja lattialle: minulle on esireflektiivisen tietoisuuden tasolla itsestään selvää, että ruuanpalat häviävät lattialta parempiin suihin. Tällaiset tavat eivät poistu koiran kuoltua saman tien. Kun porkkananpala ei kuitenkaan häviä lattialta, vaan astun myöhemmin sen päälle ja se tarttuu sukanpohjaan, tajuan, että kyseessä on koiralle jättämäni porkkananpala, ja havahdun siihen, että koira on poissa.<sup>45</sup>

Kun esimerkiksi näen näkökenttäni rajoilla sijaitsevan vaatekasan koirana, tässä häviävän pienessä hetkessä ennen tajuamista koira näyttäytyy ikään kuin haamuna. Ilmiö on vastaava

---

<sup>44</sup> Toisaalta jos tiputan viinirypäleen, nostan sen – myöskään asiaa sen enempää refleктоimatta, onhan mieleeni niin syvästi iskostunut myös se, mitkä ruoka-aineet voivat olla koiralle vaarallisia. Käsitelin aiemmin merkityksen muodostumista; tässä viinirypäleeseen on sitoutunut koiran kanssa elämisen kautta tiettyjä merkityksiä.

<sup>45</sup> Ajan myötä tällainen tapa saattaa hävitä ja hälvetä. Se saattaa toisaalta myös herätä uudelleen uuden koiran – tai vaikka kissan myötä – ja jälleen jätän tiputetut ruuanpalat lattialle. Jos porkkanat eivät kuitenkaan kelpaakaan tälle toiselle eläimelle, totun lopulta olemaan jättämättä niitä lattialle. Se voi tuntua hetken oudolta tai vääärältä, mutta muuttaa ajan myötä käsitystäni porkkanoista.

kuin Husserlin esimerkissä vahanukesta (ks. luku 3.1) ja sen virheellistä tunnistamista eläväksi ihmiseksi: tulkitsen välittömästi vaatekasan olevan jotakin, mitä se ei olekaan. Samalla tavalla saatan kuulla koiran murahduksen, mutta samassa ymmärrän tämän havainnon mahdottomuuden ja tajuan ”murahduksen” kuuluneen kadulla olevasta autosta avoimen ikkunan kautta. Olen samassa hetkessä murahduksen kuullessani täydentänyt mielessäni aistihavaintoa. Merkitys – oikea tai väärä – on tällä tavoin aina jo sidoksissa havaintoon itseensä (Chernavin 2016, 51, ks. myös Husserl 2012, 50). Vaikka siis kuulemani ”murahduksen” ei tosiasiaa liitykään koiraan, se kuulostaa riittävän samanlaiselta, jotta voin erehtyä – ja näin murahduksen kaltainen ääni kantaa minulle merkitystä, jonka se on saanut koiran todella ollessa murahtaja. Vaikka olisin aiemminkin – koiran vielä eläessä – erehtynyt luulemaan auton tai moottoripyörän ääntä koiran murahdukseksi, kantaa tämä menetyksen jälkeinen erehdys mukanaan erilaista merkitystä. Se toimii erityisenä muistutuksena poissaolosta. Kun autot jatkavat ”murahtelua”, tähän ääneen aiemmin sitoutunut merkitys ajan myötä häviää ja korvautuu mahdollisesti uudella.

Nämä kaksi kokemusta, porkkananpalan lattialle jättäminen ja moottorin äänen kuuleminen murahduksena, kuuluvat keskenään eri tyyppeihin. Ruoanpalojen nostamatta jättäminen on muodostunut tottumukseksi aiempien yksittäisten kokemusten perusteella. Tällaiset tavat tai tottumukset sisältävät sen, että asioiden odotetaan menevän tietyllä tavalla – niiden kuuluu aiemman kokemuspohjan perusteella mennä niin. Myös jälkimmäisen tyyppiset kokemukset liittyvät kokemuksen kerrostuneisuuteen. Ne perustuvat aiempaan kokemukseen olematta kuitenkaan tapoja: niissä tapahtuu vain ”virheellinen” havainto, jossa havaittua täydennetään ”väärin”. Näin käy, koska havaintoon sisältyy aina tiedostamattomia odotuksia: täydennämme koko ajan havainnon puutteellisuuksia, ja siksi oletamme havaitusta asioita, joita emme sinänsä suoraan havaitse (Howell 2015, 315, 324; ks. myös Chernavin 2016, 51).

Howell (2015, 323) havainnollistaa välittömään havaintoon sisältyvän odotuksen toteutumattomuutta seuraavan pettymyksen ja habituoituneen odotuksen toteutumattomuutta seuraavan pettymyksen välistä eroa niiden ”korjaamisen” kautta. Tottumukset ja tavat ovat syvemmin sedimentoituneita ja niiden korjaaminen vaatii eksplisiittistä pyrkimystä. Tällaiset tavat muistetaan ruumiissa ja ne muotoilevat yleisesti kokemusta maailmasta, objekteista ja niiden merkityksestä näiden taustalla olevan merkitysrakenteen kautta. Virheellisissä havainnoissa sen sijaan on korjattava vain retentio, ja niiden korjaukset tapahtuvat passiivisesti, jotakuinkin automaattisesti. Huolimatta siitä,

että näiden eri tyyppisten kokemusten korjaaminen poikkeaa toisistaan, ovat nämä kokemukset siinä mielessä samanlaisia, että molemmissa kokemuksta ohjaa ja muovaa odotus, eli suuntautuneisuus tulevaisuuteen, joka samalla heijastelee mennyttä (Howell 2015, 323–324.)

Husserlin (1982, 698–701) mukaan havaitseminen ja kuvittelu koostuu osittaisista, mutta toisiinsa nivoutuvista ja toisiaan täydentävistä intentioista. Osittaisten intentioiden yhdessä muodostama totaalinen intentio koskee intentioiden kohteena olevaa asiaa kokonaisuudessaan, kun taas osittaiset intentiot sellaisinaan koskevat saman asian eri osia. Havaintoon itsessään liittyy oletus intention täyteydestä, mutta ei varsinaista *odotusta* täyttymisestä (Husserl 1982, 700). Intention täyttymättömyys tarkoittaa, että ennen mahdollista täyttymistään intentio voi paljastua tyhjäksi. Jos esimerkiksi näen omenan, oletan lähtökohtaisesti, että se on kokonainen. On silti mahdollista, että sen minulle näkymättömältä puolelta onkin haukattu pala. Siihen saakka kunnes näen omenan toisen puolen, intentio on täyttymätön.

Tyhjä intentio on siis intentio, joka kohdistuu johonkin poissaolevaan, joka ei ole konkreettisesti läsnä kokijalle (Sokolowski 2000, 33). Tästä huolimatta sekä tyhjä että täyttynyt intentio ovat suuntautuneet kohti yhtä ja samaa objektia, joka vain on yhdessä tapauksessa läsnä ja toisessa poissa (Sokolowski 2000, 35). Tyhjien intentioiden objektiivinen korrelaatti on poissaolo, täytettyjen läsnäolo (Sokolowski 2000, 33). Kokemuksen muodoista yhtäältä havainnossa ja toisaalta kuvitelmassa tai muistossa on ero intention ilmenemisen suhteen (Zahavi 2003, 93–95). Kaikissa näissä on suuntauduttu kohti yhtä ja samaa objektia, mutta aistihavainnossa annettu objekti täyttää intention, kun taas esimerkiksi muistamisessa ja kuvittelussa intentio suuntautuu objektiin tyhjällä tavalla (Zahavi 2003, 93–95).

Kun kuulen murahduksen ja olen havaitsevinani murahtajana koiran, jota ei todellisuudessa enää ole murahtelemassa, havaitsen murahtajan poissaolon. Tämän havaintoaktin intentio suuntautuu kuitenkin olemassa olleeseen koiraan huolimatta siitä, että sillä ei reaalisessa maailmassa ole enää aistimellisesti saavutettavaa vastinetta tai viittauskohdetta. Tässä mielessä kyse on siis ”väärin” täydennetystä havainnosta havaitessani koiran murahduksen aiheuttajaksi ja tässä havainnossa poissaolevaan koiraan kohdistuva intentioni on siis tyhjä.

### 3.5 Poissaolon häilyvyydestä ja lopullisuudesta

Olen edellä sivunnut sitä, kuinka poissaoleva on monin tavoin läsnä, eli kuinka poissaolon ja läsnäolon ero on häilyvä. Kaikki kokemus ylipäänsä sisältää sekoituksen poissaoloa ja läsnäoloa (Sokolowski 2000, 17–18, ks. myös tämän tutkielman luku 3.3). Asiat ovat yhdessä hetkessä läsnä, toisessa poissa. Lisäksi ruumiillisuutemme implikoima perspektiivisyys merkitsee, etten voi nähdä minkään objektin kaikkia puolia samanaikaisesti. Katsoessani esimerkiksi kuutiota näen sen tietyt sivut, kun taas muut ovat katseeni ulottumattomissa ja tässä mielessä poissa. Ne ovat kuitenkin olemassa ja voin tuoda ne näkyville esimerkiksi kääntämällä kuutiota. Tällöin kuitenkin aiemmin näkyvissä olleet kuution sivut menevät piiloon (Sokolowski 2000, 18; ks. myös Merleau-Ponty 2013, 82–83).<sup>46</sup>

Kuten jo aiemmin toin esille, täydennämme koko ajan havaintoa varsinaisen aistimuksessa saatavan rajallisen havainnon ylittävällä sisällöllä. Nämä täydennykset eivät kuitenkaan aina mene oikein, eli havainnot voivat olla virheellisiä ja voin havaita läsnäolevana jonkin intention kohteen, joka tosiasiallisesti onkin poissa. Väärät havainnot tuovat poissaolevan hetkeksi läsnäolevaksi. Näillä havainnoissa ei kuitenkaan ole tuolla hetkellä aistimellista korrelaattia maailmassa. Tällä tavoin myös läheinen eläin voi kuoleman jälkeen yhä olla läsnä, eikä kuolemakaan siis aiheuta läheisen täydellistä poissaoloa.<sup>47</sup>

Merleau-Pontyalla (2012, 82–83) on tunnettu esimerkki koskien haamuraajan kokemusta. Esimerkissä kuvataan ihmistä, joka on menettänyt raajansa, mutta elää ruumistaan edelleen sellaisena, jossa raaja on tallella. Vaikka henkilön yritys kävellä amputoidulla jalalla johtaa kerta toisensa jälkeen kaatumiseen, se ei estä henkilöä yrittämästä yhä uudelleen. Tällainen käytös perustuu siihen, että subjekti vakaasti luottaa toiminnallisten mahdollisuuksiensa pysyneen ennallaan. Raaja säilyy yksilön elämän horisontissa, koska sille sallitaan edelleen

---

<sup>46</sup> Intentio kuutiosta täyttyy vasta, kun kuutio käännetään ja se todella osoittautuu kokonaiseksi kuutioksi. Oletan kuitenkin jo ennalta implisiittisesti, että kuutio on kokonainen, ja tavallaan koen kuution jatkuvasti kokonaisena, vaikken koskaan yhdessä ja samassa hetkessä voi nähdä sitä kokonaisena. Toisaalta on mahdollista koskettaa kuutiota ja siinä mielessä mahdollista havaita se yhdessä hetkessä kokonaisena.

<sup>47</sup> Korostettakoon vielä, että tässä tutkielmassa kuvatussa kuolleen läsnäolossa ei ole mitään yliluonnollista tai mystistä. Myös vainajan ”todellisen” läsnäolon kokeminen ja esimerkiksi tähän liittyvät hallusinaatiot ovat menetyksen jälkeen yleisiä (ks. esim. Fuchs 2018, 54 ja Ratcliffe 2020). Tässä tutkielmassa käsittelen kuitenkin sellaisia havaintoja, joiden lähtökohta voidaan tavoittaa aistimellisesti saavutettavasta maailmasta.

joitakin toiminnan mahdollisuuksia. Raaja on siis edelleen moniselitteisellä tavalla läsnä osana elettyä maailmaa ja ruumista. (Merleau-Ponty 2012, 82–83.) Vastaavasti myös kuollut läheinen voidaan säilyttää näin elämän horisontissa.

Merleau-Ponty mainitsee tämän aaveraajakokemuksen samankaltaisena ystävän poissaolon kokemuksen kanssa, ja myös Ratcliffe (2018, 2019) on tarkastellut näitä kahta kokemusta keskinäisesti samankaltaisina. Molemmat menetykset koskevat asiaa, joka on ollut osa perustavaa suhdetta maailmaan eli osallistunut olennaisesti siihen, kuinka ympäröivässä maailmassa ollaan ja kuinka se koetaan (Ratcliffe 2018, 6, 21–22; 2019, 4). Ne ovat näin ollen liittyneet myös tapaan kokea maailma yhdenmukaisena (Ratcliffe 2018, 21–22). Tämän vuoksi yhden olennaisen maailman kokemiseen vaikuttaneen osan menettäminen rikkoo koetun maailman yhdenmukaista rakennetta ja tämä särö käy ilmi yksittäisissä virheellisissä kokemuksissa suhteessa aiempaan kokemukseen. Kummassakin tapauksessa on Fuchsin (2018, 54) mukaan ”samanlaista läsnäolon ja poissaolon levottomuutta aiheuttavaa ’ontologista moniselitteisyyttä’ eletyssä tilassa”<sup>48</sup>.

Ratcliffe (2018, 23–24) pitää läheisen ja ruumiinosan menetystä rakenteellisesti vastaavina. Omat ruumiilliset mahdollisuudet ja muiden kanssa solmitut suhteet vaikuttavat yhdessä siihen, että maailma järjestyy tietyllä tavalliseksi mielletyllä tavalla (Ratcliffe 2018, 23–24). Toisin sanoen aaveraaja ja ystävän menetys ovat kokemuksellisella tavalla samankaltaisia, ne molemmat muotoilevat kokemusta ja toimintaa sekä osallistuvat eletyn maailman yhtenäisyyden muodostamiseen (Ratcliffe 2019, 2). Menetys horjuttaa tätä koettua yhtenäisyyttä (Ratcliffe 2019, 5, 7–8). Tämä merkitsee siis sitä, että menetys rikkoo eletyn maailman yhdenmukaisen rakenteen ja vaikuttaa toimintamahdollisuuksiin tässä maailmassa.

Eläessämme tietyssä ympäristössä ja tietyissä elinolosuhteissa, mukaudumme tämän ympäristön suomiin mahdollisuuksiin ja vaateisiin. Näiden elinolosuhteiden puitteissa muodostuu erilaisia tapoja ja kykyjä, jotka ovat sidoksissa maailman tiettyihin osiin ja muotoilevat sitä, mitä tässä maailmassa näemme merkityksellisenä. Nämä tavat ja kyvyt ovat osa yhtenäistä kokemusta maailmasta. Oman ruumiin tunnetut mahdollisuudet toimia muuttuvat, kun yksi raaja on menetetty. Samalla tavoin läheisen menettäminen poistaa

---

<sup>48</sup> Suomennos on omani. Alkuperäinen kuuluu: “a similar unsettling ’ontological ambiguity’ of presence and absence in lived space”.

maailmasta toimintamahdollisuuksia, jotka ovat olleet sidoksissa tähän menetettyyn. Menetyksessä muuttuu siis sitä, miten jäljellejäävä kokee maailman sekä toimintamahdollisuudet ja merkitykset tässä maailmassa.

Koira on itsenäinen subjekti, jolla on oma ruumis, tahto ja toimijuus, eikä sitä näin ollen voida pitää toiminnallisena osana itseä, eikä samalla tavalla itse elettyinä ruumiina kuin oma ruumis. Silti hän voi joiltain osin olla kokemuksellisesti minulle samanlaisessa asemassa kuin oman ruumiini osat ja osallistuu tällä tavoin siihen kokonaisvaltaiseen maailman yhdenmukaiseen kokemiseen. Hänen kanssaan eläessäni olen tottunut tiettyihin toimintamahdollisuuksiin, jotka muuttuvat menetyksen myötä. Tämä vaikuttaa koko maailmaan suuntautumisen tapaan.

Fuchs (2018, 47) esittää, että läheisen kanssa eläminen synnyttää ”yhteisten tapojen ja käytäntöjen piirin”<sup>49</sup>, jossa asioille muodostuu jaettu merkitys. Kun läheinen kuolemansa myötä poistuu tästä yhteisestä maailmasta, se muuttuu jäljelle jäävän subjektin kokemuksessa ”kivuliaan poissaolon, tyhjyyden ja jopa karkottavan vieraantuneisuuden paikaksi”<sup>50</sup>. (Fuchs 2018, 47.) Kaikki, mikä muistuttaa jäljelle jäävää subjektiä tämän menettämästä läheisestä, muistuttaa häntä samalla tämän poissaolosta (Fuchs 2018, 53).

Todd DuBose (1997, 373–374) kuvaa, että läheisen kuoltua maailma koetaan häiriöityneenä, se ”häiriöilmenee” (*dys-appears*). Menetyksessä sen kokijan elämismaailma rikkoutuu ja siinä koetaan ”tuttuuden epäjärjestys”. Myös minuus rikkoutuu sellaisena, joksi se on muodostunut läheisen kanssa jaetussa maailmassa. Ympäröivä maailma kokonaisuudessaan tuntuu korostavan omaa yksinäisyyttä ja tapahtunutta menetystä: esimerkiksi ihmisjoukot eivät näytä enää samalta, eikä itsestä tunnu enää samalta tämän joukon seassa. Menetetty ilmenee häiritsevällä tavalla siten, että on itse poissa, mutta samalla esimerkiksi esineet, jotka muistuttavat poissaolosta, ovat läsnä. Tämä häiritsevä ilmeneminen läpäisee DuBosen mukaan koko maailman. Toisen läsnäolo ilmenee poissaolossa: poissaoleva on läsnä ja samoin se, mikä minussa on poissa, on läsnä. (DuBose 1997, 373–374.)

---

<sup>49</sup> Suomennos on omani. Alkuperäinen kuuluu: ”a sphere of common habits and practices”.

<sup>50</sup> Suomennos on omani. Alkuperäinen kuuluu: ”a place of painful absence, emptiness and even repelling alienation”.

Myös Kelly (2016, 159) esittää, että maailma näyttäytyy menetyksen seurauksena kauttaaltaan läheisen poissaolon läpäisemänä. Menetyksen nyt määrittämä menneisyys ohjaa uudella tavalla menetyksen kokeneen nykyhetken ja tulevaisuuden toimintaa ja käsitystä maailmasta (Kelly 2016, 163, 166). Kellyn (2016, 168) mukaan poissaolo on luonteeltaan tilallista tai ajallista. Se, ettei poissaoleva juuri nyt ole tuolissa, jossa hän on tavannut olla, on tilallista poissaoloa. Poissaoloista kivuliaampia ovat kuitenkin juuri ajalliset poissaolot, jotka avautuvat kohti tulevaisuutta. Ajalliseen poissaoloon kuuluu ymmärrys siitä, ettei poissaoleva tule enää koskaan istumaan tuossa tuolissa, ja tämä ymmärrys saa aikaan surun nykyhetkessä. (Kelly 2016, 168.)

Kellyn (2016, 168–169) mukaan kahden poissaolon välillä on siis merkittävä ero: poissaoleva voi *puuttua* tilasta nyt, satunnaisesti, tai olla poissa lopullisesti, *menetettynä*. Nämä poissaolot ilmenevät kokemuksessa eri tavalla etenkin suhteessa siihen, millaisia mahdollisuuksia tulevaisuudessa voidaan nähdä. Kelly kuvaa epävarmuuden olevan puuttuvan poissaoloa leimaava piirre, sillä vain puuttuminen mahdollistaa kohtaamisen jälleen. Lopullista poissaoloa taas leimaa toivottomuus, sillä menetettyä ei voida kohdata enää koskaan. Menetyks muovaa menneisyyden kautta suhtautumista nykyhetkeen ja tulevaisuuteen. (Kelly 2016, 168–169.) Kelly (2016, 173–174) esittää, että juuri se, että menetetyn henkilön poissaolo on lopullista, tekee surusta juuri surua ja poissaolon läpäisemästä maailmasta kivuliaan olla.

Kuollut koira on lopullisesti poissa, menetetty. Vaikka tuleva kuoleman ja menetyksen hetki oli tiedossa jo silloin, kun koira muutti luokseni, se näyttäytyi tuolloin kaukaisena. Luopumisen hetki lähestyi vääjäämättä vuosien myötä, mutta silti menetyksen tarkka hetki ei ollut tiedossa ja kuolema tuli yllätyksenä. Menetyks vei osan maailman turvallisesta tuttuudesta. Kotona oli nyt tyhjä peti, kaulapanta naulassa, lelut sohvan alla ja hämärällä tavalla läsnä edelleen koira, jota ei kuitenkaan ollut enää odottamassa ruokaa, uloslähtemistä tai pyytämässä leikkimään kanssaan. Koira ei ollut vain tilapäisesti hoidossa, vaan lopullisesti poissa. En voisi nähdä häntä enää koskaan ja syyllisyys valtasi ajatukseni: olinko hänelle riittävän hyvä ihminen, oliko hän onnellinen ja tiesikö hän, että häntä rakastetaan?

Läheisen koiran kuolemaa seuraava nykyhetki näyttäytyy kauttaaltaan poissaolon läpäisemänä ja tulevaisuus toivottomana, lopullisesti täynnä toteutumattomia ja nyt mahdottomia mahdollisuuksia. Elämästä koiran kanssa on jäljellä vain menneisyys, jota ei



voi enää muuttua. Surun kokemus kaikkine haasteineen konkretisoi menetyksen, johon liittyvä poissaolo on lohdutonta: siihen ei sisälly enää mahdollisuutta kohdata menetettyä läheistä, joka on ollut merkittävä osa maailmassa olemista ja sen kokemista.

## 4 LOPUKSI

Olen tässä tutkielmassa tutkinut, miten läheisen eläimen kuolema ilmenee jäljellejäävän ihmisen kokemuksessa. Otin esimerkkieläimeksi läheisestä eläimestä koiran, jonka osalta tarkastelin tarkemmin läheiseen eläimeen muodostunutta suhdetta. Ymmärtääkseni ja jäsentääkseni läheisen eläimen kuoleman aiheuttamaa menetyksen ja poissaolon ilmiötä, olen selvittänyt tiettyjä fenomenologisia käsitteitä ja tutkinut, mitä niiden avulla tästä kokemuksesta paljastuu. Olen tutkinut koiran kanssa elettyä syntyvien merkitysten muodostumista ja sedimentoitumista habituaatioiksi, kokemuksen ajallisuutta sekä kokemuksen ajallisen rakenteen protentio-ulottuvuuden vaikutusta koiran kuoleman jälkeisiin kokemuksiin. Näiden ohessa olen käsitellyt menetetyn koiran läsnäolon ja poissaolon häilyvyyttä. Näiden fenomenologisten käsitteiden avulla olen jäsentänyt elettyä kokemusta ja kuvannut menetyksen ja poissaolon kokemuksesta esille nousevia piirteitä ja rakenteita.

Kävin aluksi läpi fenomenologista käsitystä ruumiillisesta subjektista ja eletystä maailmasta. Käsitteelin sitä, mitä asioita ihminen ja koira voivat maailmasta jakaa eläessään yhdessä. Osoitin, että eletty suhde eläimeen vaikuttaa siihen, millainen menetyksen kokemus on, ja millainen on sen vaikutus elettyyn maailmaan. Poissaolon ja menetyksen kokemus perustuu jaetulle maailmalle, yhteisille kokemuksille, kokemuksen ajalliselle rakenteelle ja ruumiin habituaalisuudelle.

Tutkin koiran menetyksen aiheuttamia poissaolon kokemuksia, jotka seuraavat siitä, että ihmisen ja koiran elämismaailmat ovat limittyneet yhdessä elettyssä toisiinsa. Näytin, että kun läheinen eläin revitään pois yhteiseksi koetusta maailmasta, jäljellejäävän ihmisen elämismaailman yhdenmukainen rakenne murtuu. Yhtäältä hänen tapansa olla, toimia ja käyttäytyä välttämättä muuttuvat, toisaalta monet asiat ympärillä pysyvät ennallaan ja hän toimii monilta osin edelleen ikään kuin eläin olisi vielä läsnä. Näin ollen läheinen eläin ei poistu täysin ihmisen maailmasta kuoltuaankaan. Siinä, miten nämä säröt ilmenevät eletyssä kokemuksessa, on kuitenkin eroja: toiset ovat vaikeammin korjattavissa kuin toiset. Poissaolon huomaaminen yksittäisten virheiden kautta asettaa sen aktiivisen tietoisuuden kohteeksi.

Koska tutkin nimenomaan menetyksen aiheuttamaa koettua poissaoloa, oli korostettava hetkellisen ja lopullisen poissaolon eroa. Lisäksi toin ilmi, että menetyksen aiheuttamaan poissaoloon liittyy lopullisuuden rinnalla surun ulottuvuus sekä poissaolon lopullisuuden aiheuttama tulevaisuuden lohduttomuus ja tulevien mahdollisuuksien muuttuminen mahdottomuuksiksi. Kun poissaolo tulee jäljellejäävän ihmisen aktiivisen tietoisuuden kohteeksi, hän käsittää samalla sen lopullisuuden ja sen, että maailma ei ole entisensä. Maailma kuitenkin ajan myötä järjestyy uudelleen uusien kokemusten myötä. Tämä ei silti tarkoita, että menetetty unohtuisi tai muuttuisi merkityksettömäksi vaan ennemminkin vaipuu lopulta taustalle.

Tutkielman pohjalta voidaan todeta läheisen eläimen poissaolon ilmenevän monin tavoin. Olen havainnollistanut tätä käsittelemällä näitä poissaolon tapoja sidoksissa konkreettisiin esimerkkeihin. Tiivistäen voidaan todeta, että kaikki fenomenologiset käsitteet, jotka olen tutkielmassani nostanut etualalle, tuovat läheisen eläimen menetyksen kokemukseen sovellettuna eri tavoin ilmi tähän kokemukseen liittyvän poissaolevan läsnäolon.

Monilta osin läheisen eläimen kuoleman kokemuksen tutkiminen on edelleen kesken, sillä tässä tutkielmassa pystyin käsittelemään sitä vain rajatusti. Analyysia tulisi epäilemättä soveltaa koiran lisäksi toisiin eläinlajeihin. Toisaalta esitän, että muutokset koskisivat lähinnä yksityiskohtia kokemuksen syvemmän perusrakenteen pysyessä samana, jolloin tekemäni johtopäätökset ja esittämäni kuvaukset pätsivät pääpiirteiltään myös muunlajisiin läheisiin eläimiin. Läheisen eläimen menetystä tulisi tutkia myös siten, että keskitytään surun kokemukseen emotionaalisen prosessina. Kiinnostavaa tästä tekisi esimerkiksi sen seikan huomiointi, että tähän kokemukseen liittyy usein päätöksenteko eläimen elämän päättymisestä.

Vaikka läheisen eläimen poissaolo ja menetys huomataan yksittäisissä kokemuksissa, on huomattava, että kyse on lopulta koko elämän muutoksesta, eletyn maailman yhtenäisen merkitysrakennemuodostelman rikkoutumisesta ja tämän aiheuttamasta virheellisyyden ja vierauden kokemuksesta nykyhetkessä. Kyse ei ole vain yksittäisistä hetkistä. Läheisen poissaolo tulee näkyväksi kaikissa yhteiseen elämään liittyneissä tavoissa, toimissa ja tiloissa, kun tätä läheistä ei enää ole. Sen huomaaminen, ettei jotain enää ole, tekee korostetun näkyväksi sen, mitä ennen oli. Läheisen eläimen merkityksellisyys omalle

elämälle saattaakin paljastua erityisellä tavalla vasta, kun joudutaan kohtaamaan maailma ilman häntä.

Kun joku rakkaista katoaa, maksamme tuhat kalvavaa valitusta siitä, että yhä elämme. Hänen kuolemansa paljastaa hänen harvinaisen mutkattomuutensa; hänestä tulee yhtä autio kuin maailmasta, jonka hänen poissaolonsa tekee hänelle olemattomaksi ja jonka hänen läsnäolonsa teki hänelle täysin todelliseksi. Meistä tuntuu, että hänellä olisi pitänyt olla suurempi sija elämässämme – tietyissä rajoissa koko sija. Takerrumme valhekuvaan – hän oli vain yksi muiden joukossa. Mutta koska emme milloinkaan tee kaikkea voitavaamme kenenkään hyväksi – emme edes itse asettamissamme kiistanalaisissa rajoissa – meihin kohdistuu vielä monta itsesyytöstä.

(Simone de Beauvoir, *Lempeä kuolema*, 1966)

# LÄHDEKIRJALLISUUS

- Attig, Thomas (2004): “Meanings of death seen through the lens of grieving”, *Death Studies* 28:4, 341–360.
- Beauvoir, Simone de (1966): Lempeä kuolema. Käänt. Outi Kasurinen-Badji. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuteos *Une mort très douce*, 1965.
- Beyer, Christian (2018): “Edmund Husserl”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (toim.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/husserl/> Luettu 14.3.2020.
- Biology Online (2020). <https://www.biologyonline.com/dictionary/animal> Luettu 21.8.2020
- Charles, Nickie (2014): ”‘Animals Just Love You as You Are’: Experiencing Kinship across the Species Barrier”, *Sociology* 48:4, 715–730.
- Chernavin, George I. (2016): “The Process of Sense-Formation and Fixed Sense-Structures: \* Key Intuitions in the Phenomenology of Edmund Husserl and Marc Richir”, *Russian Studies in Philosophy* 54:1, 48–61.
- Crook, Robyn Jean & Edgar Walters (2011): “Nociceptive Behavior and Physiology of Molluscs: Animal Welfare Implications”, *ILAR Journal* 52:2, 185–195.
- DuBose, Todd J. (1997): “The Phenomenology of Bereavement, Grief, and Mourning”, *Journal of Religion and Health* 36:4, 367–374.
- Fuchs, Thomas (2018): “Presence in absence. The ambiguous phenomenology of grief”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17:1, 43–63.
- Gallagher, Shaun & Dan Zahavi (2008): *The Phenomenological Mind: Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Lontoo & New York: Routledge.
- Haraway, Donna J. (2003): *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- (2008): *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Heinämaa, Sara (2000): *Ihmetys ja rakkaus: esseitä ruumiin ja sukupuolen fenomenologiasta*. Helsinki: Nemo.

- (2010a): "The Sexed Self and the Mortal Body". Teoksessa Heinämaa, Sara & Robin May Schott (toim.): *Birth, Death and Femininity: Philosophies of Embodiment*. Bloomington: Indiana University Press, 73–97.
- (2010b): "Being towards Death". Teoksessa Heinämaa, Sara & Robin May Schott (toim.): *Birth, Death and Femininity: Philosophies of Embodiment*. Bloomington: Indiana University Press, 98–118.
- Howell, Whitney (2015): "Learning and the Development of Meaning: Husserl and Merleau-Ponty on the Temporality of Perception and Habit", *The Southern Journal of Philosophy* 53:3, 311–337.
- Husserl, Edmund (1973): *Experience and Judgement. Investigations in a Genealogy of Logic*. Käänt. James S. Churchill & Karl Ameriks. Lontoo: Routledge & Keagan Paul. Alkuteos *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 1939.
- (1982): *Logical Investigations. Vol.II*. Käänt. J. N. Findlay. Lontoo ja Henley: Routledge & Keagan Paul. Alkuteos *Logische Untersuchungen*, 1900/1.
- (1989): *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Käänt. Richard Rojcewicz & André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Alkuteos *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution*, 1952.
- (1995): *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. Käänt. Dorian Cairns. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher. Alkuteos *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, 1931.
- (2012): *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*. Käänt. Markku Lehtinen. Helsinki: Gaudeamus. Alkuteos *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, 1954.
- Kaiser, Elsi (2018): "Effects of perspective-taking pronominal reference to humans and animals: Logophoricity in Finnish", *Open Linguistics* 4, 630–656.
- Kelly, Michael R. (2016): "Grief: Putting the Past before Us", *Quaestiones Disputatae* 7:1, 156–177.
- Kielitoimiston sanakirja 2020. <https://www.kielitoimistonsanakirja.fi/#/ruumis> Luettu 28.8.2020.
- Kujala, Miiamaaria V., Sanni Somppi, Markus Jokela, Outi Vainio & Lauri Parkkonen (2017): "Human Empathy, Personality and Experience Affect the Emotion Ratings of

Dog and Human Facial Expressions”. PLoS ONE 12:1, e0170730.  
<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0170730>

- Laitinen, Lea (2005): “Hän, the third speech act pronoun in Finnish”. Teoksessa *Minimal reference: The use of pronouns in Finnish and Estonian discourse*, toim. Ritva Laury. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 75–106.
- Langer, Monika M. (1989): *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception: A Guide and Commentary*. Lontoo: Macmillan Press.
- Laurén, Kirsi & Nora Schuurman (2016): ”Eläimen kuoleman kohtaaminen perheessä”, *Thanatos* 5:1, 43–61.
- Merleau-Ponty, Maurice (1965): *Structure of Behaviour*. Käänt. Alden L. Fisher. Lontoo: Methuen & Co. Ltd. Alkuteos *La Structure du Comportement*, 1942.
- (2000): ”Esipuhe 'Havainnon fenomenologiaan’”. Käänt. Antti Kauppinen. *Tiede & edistys* 25:3, 170–182. Osa teosta *Phénoménologie de la perception*, 1945.
- (2003): *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Toim. Dominique Séglaard. Käänt. Robert Vallier. Evanston: Northwestern University Press. Alkuteos *La nature: Notes cours du Collège de France*, 1995.
- (2012): *Phenomenology of Perception*. Käänt. Donald A. Landes. Lontoo & New York: Routledge. Alkuteos *Phénoménologie de la perception*, 1945.
- (2013): ”Havainnon ensisijaisuus ja sen filosofiset seuraukset”. Teoksessa *Filosofisia kirjoituksia*, toim. & suom. Miika Luoto & Tarja Roinila, Helsinki: Nemo, 79–112. Alkuteos *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, 1947.
- Moran, Dermot (2000): *Introduction to Phenomenology*. Lontoo & New York: Routledge.
- (2011): ”Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus”. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42:1, 53–77.
- Nagasawa, Miho, Shouhei Mitsui, Shiori En, Nobuyo Ohtani, Mitsuaki Ohta, Yasuo Sakuma, Tatsushi Onaka, Kazutaka Mogi, Takefumi Kikusui (2015): ”Oxytocin-gaze positive loop and the coevolution of human-dog bonds”. *Science* 348:6232, 333–336.
- Parviainen, Jaana (2006): *Meduusan liike: Mobiiliajan tiedonmuodostuksen filosofiaa*. Helsinki: Gaudeamus.

- Prichard, Ashley, Peter F. Cook, Mark Spivak, Raveena Chhibber & Gregory S. Berns (2018): "Awake fMRI Reveals Brain Regions for Novel Word Detection in Dogs". *Frontiers in Neuroscience* 12:737.
- Pulkkinen, Simo (2010): "Husserlin fenomenologinen menetelmä". Teoksessa *Fenomenologian ydinkysymyksiä*, toim. Timo Miettinen, Simo Pulkkinen ja Joonas Taipale. Helsinki: Gaudeamus, 25–44.
- Raevaara, Tiina (2017): "Keskusteluja vanhan koiran kanssa". Teoksessa *Granta: Uuden kirjallisuuden areena*, 8: *Eläin*. Helsinki: Otava, 7–18.
- Ratcliffe, Matthew (2018): "Grief and Phantom Limbs: a Phenomenological Comparison". Saatavilla [https://www.researchgate.net/publication/322330746\\_Grief\\_and\\_Phantom\\_Limbs\\_a\\_Phenomenological\\_Comparison](https://www.researchgate.net/publication/322330746_Grief_and_Phantom_Limbs_a_Phenomenological_Comparison) Luettu 24.8.2018
- (2019): "Towards a phenomenology of grief: Insights from Merleau-Ponty." *European Journal of Philosophy* 2019, 1–13. <https://doi.org/10.1111/ejop.12513>
- (2020): "Sensed Presence without Sensory Qualities: A Phenomenological Study of Bereavement Hallucinations". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*.
- Rollin, Bernard E. (2009): "Ethics and Euthanasia". *The Canadian Veterinary Journal* 50:10, 1081–1086.
- Ruonakoski, Erika (2011): *Eläimen tuttuus ja vieraus: Fenomenologisen empatiateorian uudelleentulkinta ja sen sovellus vieraslajisia eläimiä koskevaan kokemukseen*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- (2015): "Kiintymyksen lähteillä: Koira ja ihminen matkalla tulevaan". Teoksessa *Eläimet yhteiskunnassa*, toim. Elisa Aaltola & Sami Keto. Helsinki: Into, 261–283.
- Savage-Rumbaugh, Sue, Stuart G. Shanker & Talbot J. Taylor (1998): *Apes, Languages, and Human Mind*. New York: Oxford University Press.
- Schuurman, Nora (2017): "Eläimen kuolema lapsuuden kokemuskertomuksissa". *Sosiologia* 54:3, 291–304.
- Sokolowski, Robert (2000): *Introduction to Phenomenology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Somppi, Sanni, Heidi Törnqvist, Laura Hänninen, Christina M. Krause, Outi Vainio (2014): "How dogs scan familiar and inverted faces: an eye movement study". *Animal Cognition* 17, 793 – 803.



- Stein, Edith (1989): *On the Problem of Empathy*. Käänt. Waltraut Stein. Washington D.C.: ICS Publication. Alkuteos *Zum Problem der Einföhlung*, 1916.
- Taipale, Joono (2010): "Intersubjektiiivisuus ja normaalius". Teoksessa *Fenomenologian ydinkysymyksiä*, toim. Timo Miettinen, Simo Pulkkinen ja Joono Taipale. Helsinki: Gaudeamus, 118–133.
- Tønnessen, Morten, Timo Maran, Alexei Sharov (2018): "Phenomenology and Biosemiotics". *Biosemiotics* 11, 323–330.
- Uexküll, Jakob von (2010a): *Foray into the Worlds of Animals and Humans*. Teoksessa *Foray into the Worlds of Animals and Humans: With a Theory of Meaning*. Käänt. Joseph D. O’Neil. Minneapolis: University of Minnesota Press, 39–135. Alkuteos *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren Und Menschen*, 1934.
- (2010b): *Theory of Meaning*. Teoksessa *Foray into the Worlds of Animals and Humans: With a Theory of Meaning*. Käänt. Joseph D. O’Neil. Minneapolis: University of Minnesota Press, 139–208. Alkuteos *Bedeutungslehre*, 1940.
- Wahlberg, Birgitta (2015): "Eläimet lain edessä". Teoksessa *Eläimet yhteiskunnassa*, toim. Elisa Aaltola & Sami Keto. Helsinki: Into, 83–96.
- Wang, Xiaoming & Richard H. Tedford (2008): *Dogs: their fossil relatives and evolutionary history*. New York: Columbia University Press.
- Wąsik, Zdzisław (2018): "Umwelt, *Lebenswelt* and *Dasein* seen through the lens of a subjective experience of reality". *Sign Systems Studies* 46:1, 126–142.
- Zahavi, Dan (2003): *Husserl’s Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.