Petri Kuhmonen

KEHOLLISUUS JA LUONTO

NÄKÖKULMIA FENOMENOLOGISEEN AJATTELUUN

Filosofian lisensiaatintyö

29.5. 1997

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
LUKIJALLE


Esitystapansa vuoksi työn lukeminen ja tulkinta opinnäytteenä saattaa tuntua ongelmalliselta. Kirjoitusten suuntaaminen erilaisille lukijakunnille on tehnyt niistä omanlaisiaan. Työ ei jäseny teemoja johdonmukaisesti tarkastelevaksi kokonaisesitykseksi. Ehkä enemmän kuin erillisiä, toisiinsa palautumattomia ajatuspolkuja, on tekstien kulussa kertausta ja jopa toistoa.

Vain ensimmäinen teksti on kirjoitettu suoremminkin akateemisen filosofian käyttöönpäristöön. Muissa teksteissä, jotka on suunnattu laajemmalle yleisölle, on tietoisesti pyrkinyt yleiseen ymmärrettävyyteen mm. ajatuksia pelkistämällä ja käsitteitä suomentamalla. Vastaavasti nojautuessani teoriaperinteeseen olen keskittynyt ongelmiin kannalta keskeisineä pitämiin ajattelijoihin välttäen heidän ajatustensa referointia ja suoria lainauksia. Samalla olen jättänyt viittaukset ja kommentit lukemaani tulkintakirjallisuuteen hyvin suppeiksi.

---


Kun en ole kuitenkaan nähnyt mahdolliseksi ja mielekkääksi muokata artikkeleita yhtenäiseksi esitykseksi, asetan ne aikajärjestyksessä ja lähes alkuperäisessä muodossaan toisten arvioitavaksi.


Jyväskylässä toukokuussa 1997

Petri Kuhmonen
SISÄLLYS

LUKIJALLE

1. JOHDANTO 1

2. LUONNOLLINEN MAAILMA JA LUONTO 12
   1. Merleau-Ponty ja fenomenologia 13
   2. Kokemuksen ajattelu, havainto, kehollisuus 21
   3. Luonto luonnollisessa maailmassa 35

3. KOHTI LUONTOA 51
   1. Fenomenologinen luonnontieteen kritiikki 53
   2. Elämismaailma luonnontieteen perustana 56
   3. Luonnontieteen rajat ja fenomenologia
      luonnontieteen filosofiana 59
   4. Luonto ’fysiksenä’ ja luonnnon uusi määrittely 62
   5. Luonnon ja ’ei-luonnnon’ vastakohta antropologenisen
      kritiikan perustana 64
   6. Romantiikan luonnonfilosofia ja estetiikka
      antropologian luontoon kääntymisen taustana 66
   7. ’Ei-ajateltu’ ja ’ei-tehty luonto’ - ihmisen
      luontoperusta ja aistinen luontosuhde Feuerbachin
      antropoliassassa 71
   8. Erityistieteiden kehitys nykyantropologian
      luontointressin taustana - Scheler ja Plessner 77
   9. Luonnonfilosofia Plessnerin antropologisessa
      ohjelmassa 81
   10. Bollnowin kosmologian kritiikki ja
       elämänfilosofinen
       tilan analyysi 86
   11. Kosmologian puolustus - Karl Löwith 91
4. MERLEAU-PONTYN FENOMENOLOGIA

1. Avoin projekti 100
2. Fenomenologinen tradition kritiikki 103
3. Uusi järkiperäisyys - maailmassaoleminen 108

4. Kehon kätetty elämä 110
5. 'Intentionaalinen arki'
6. Keho - kokonaisuus vai moninaisuus 122
7. Ambigueiteettinen kokonaisuus 126
8. Fenomenologiasta ontologiaan 128
9. Käsi kädessä 131
10. Kysyvää ajattelu 136

5. MITEN JA MIKSI TUTKIMME RUUMISTAMME -
FENOMENOLOGIS-HERMENEUTTINEN NÄKÖKULMA 139

1. Ruumistutkimuksen monet kasvot 139
2. Keho ja fenomenologinen metodi 142
3. Ymmärtäminen ja tulkinta 148
4. Mihin tarvitaan kehon filosofiaa? 160
1. JOHDANTO


Näin tulkittuna seuraavissa luvuissa fenomenologisen ajattelun mieltä ja mahdollisuksia koetellaan mm. luonnon ja kehollisuuden teemojen kautta. Lähestymistapana on kuitenkin pitkälle teoreettinen ja jopa teoriahistoriallinen siinä mielessä, että fenomenologista analyysia seurataan ja tulkitaan sen muutamien edustajien ajattelun kautta. Nän on kyse vain välillisesti noiden ilmiöiden fenomenologisesta analyysista.


Miksi juuri Merleau-Pontyn ajattelu on vetänyt minua puoleensa ja miksi erityisesti hänen kauttaan luodaan kuvaa fenomenologisesta ajattelusta? Aloitan niistä teemoista ja ajattelutavoista, joiden kautta kiinnostukseni fenomenologiaa kohtaan heräsi. Samalla hahmotan Merleau-Pontyn fenomenologian tarkastelulle luotua tulkintahorisonttia, joka ei ole alan kommentaarikirjallisuudessa mitenkään tavanomainen. Kyse on filosofisen
antropologian ajatteluperinteeestä, jota sivuan 2. luvun alussa ja jota erittelen laajemmin suhteessa luonto-teeman 3. luvussa.

* 

Filosofista antropologiaa ei voida pitää mitenkään yhtenäisenä filosofian suuntauksena, vaan sen allalla on toteutettu erilaisia teoreettisia ratkaisuja ja ajattelumalleja ‘ihmisenfilosofian’ luomiseksi. Teoriahistoriallisesti sitä voidaan kuitenkin hahmottaa eräänä pääosin saksalaisen filosofian kehityslinjana, joka muutoutuu 1700-luvun lopulta lähtien tiiviissä yhteydessä romantikkaan filosofiaan. Myöhemmin 1800-luvulla se jäsentyy osana klassisen filosofian kritiikkiä ja kietoutuu sen jälkeen tiiviisti ajattelulinjana, jota on nimitetty myös elämänfilosofiaksi. Tällä vuosisadalla, erityisesti 1920-luvulta lähtien antropologinen ajattelu muutoutuu uudelleen erityisesti ihmistä tutkivien erityistieteiden ongelmien ympärillä (osan antropologeista orientoiuessa fenomenologisen ajattelun suuntaan.)


Ludwig Feuerbach, joka antropologia sijoittuu 'vanhan filosofian' mur tumiskohtaan, ilmaisee näitä päämääriä aforistisessa filosofiassaan metaforilla, jotka ilmeisen osuvasti kuvaavat koko perinnettä. Feuerbachin 'uusi filosofia' alkaa lauseella: "Minä olen todellinen, aistimellinen olento: keho kuuluu minun olemukseeni". Lähtökohtana on "ihmisen kokonainen ja todellinen olemus", sydän ja pää, eikä vain Minä, vaan Sinä. Uusi filosofia nojautuu "ihmisen verta juoneeseen järkeen".

Nämä vertauskuvat ilmentävät uudenlaista ajattelun intressiä, mutta samalla kääntöpuolena on edeltävän ajattelun kritiikki. Se on tyyppillistä tälle antropologisen ajattelun linjalle, jopa niin, että ehkä vallitsevien ajattelutapojen kritiikki yhdistää enemmän erilaisia antropologeja kuin yritys luoda uutta filosofiaa. Antropologisen filosofian historiassa tämä kritiikki kohdistuu alunperin klassiseen filosofiaan mutta myöhemmin laajenee koskemaan yhä enemmän filosofiasta erkaantuneita tieteitä ja niiden ymmärrystä ihmisestä ja luonnosta.

Hyvin tyyppillinen antropologien ja erityisesti elämänfilosofien näkemys on, että uuden ajan filosofian kehitystä ohjaa 'tietämisen intressi': filosofian perustavia ongelmia - todellisuuden luonnetta, ihmistä, moraalia ja luontoa - tarkastellaan tiedon ongelman osana tai tietämässä alisteisina ilmiöinä. Erilaisissa filosofisissa ratkaisuissa - niin rationalismissa, empirismissä kuin myös transsendentaalifilosofiassa - tiedolle ja tietämèelle etsittään ehdottoman varmaa perustaa, vaikka käsitykset perustan laajuudesta ja merkityksestä vaihtelevat.

Erityisesti antropologinen kritiikki kohdistuu Descartesin yritykseen luoda 'järkkymätön perusta' tieteelle. Antropologisen kritiikin mukaan on kohtalokasta, että kartesiolaisen tiedonkritiikin tuloksena todellisuus ja ihminen jaetaan kahtia. Ajatteleva sielu ei ole ulottuvainen, mutta ruumis on mitattavissa kuten muutkin aineelliset kappaleet. Näin kadotetaan näkökulma ihmisen kokonaisuuteen.

Tässä kontekstissa olen 3. luvussa tulkinnut saksalaisen romantian filosofiaa antropologisen ajattelun yhdeksi lähteeksi. Monia romantikkoja yhdistää käsitys puhtaan järjen riittämättömyydestä filosofialle ja ihmiselle. Heille on tyyppillistä kiinnostus luontoon panteistisessa merkityksessä: luonnnon toiminta on luovaa, voimallista, spontaania, ehtymätöntä, mutta tarkoituksellista ja ihminen ymmärretään kuuluvaksi luonnnon kokonaisuuteen. Samalla herää myös käytännöllinen kiinnostus ihmisen


Tämän vuosisadan filosofisessa antropologiassa kritiikki perinnettä kohtaan saa uudenlaisen viitekehyksen. Tässäkin filosofinen antropologia voidaan nähä reaktiona filosofian perinteeseen, mutta tuo suhde on nyt pitkälle filosofiasta erkaantuneiden ihmistieteiden välittämä. Kyse on siitä, mikä on filosofian paikka eri tyyppisten, keskenään ristiriitaisten ja kilpailevin tieteiden aikakaudella. Millaista on filosofinen puhe ihmisestä, kun ihmistieto hajaantuu, spesialisoituu, mutta vaikutukset kulttuurin itseymmärrystä muokkaavan tekijänä entisestään kasvavat?


Vaikka jotkut noista nykyantropologien näkemyksistä (Scheler ja Löwith) tuntuvat minusta tällä hetkellä yhä vieraammilta, näen kuitenkin yhä antropologisessa linjassa jatkuvuutta, joka ilmenee sekä sen harjoittamassa kritiikissä että ajattelun uuden alun, ‘uuden filosofian’ etsinnässä, ja haluan tulkita näitä yhteyksiä juuri fenomenologisen ajattelun suuntaan.

Juuri tässä alkuperäanalyysissa tieteen kritiikki saa hyvin merkittävän roolin, jopa niin, että siitä tulee eräänlainen ajattelun alkuteema. Fenomenologisen menetelmän lähtökohtana on, ettei ilmiöiden analyysia ja ajattelemistä voi aloittaa tyhjältä pöydältä. Se on ensiksi tyhjennettävä ja ajattelijan on tarttuttava kaikkiin niihin käsityksiin, joiden kautta hän on oppinut maailmaa katselemaan ja tulkitsemaan. Pelkistetyimmällään kyse on siitä, ettei fenomenologia voi sivuuttaa omaa aikaansa, sitä historiallista maailmaa, jossa hän elää. Taaksepäin katsottaessa voidaan sanoa, että itse fenomenologinen ajattelu on muotoutunut tieteellisen kulttuurin hallitsemassa maailmassa.


Alkuperäisyydestä puhuttaessa lienee tarpeellista korostaa, ettei fenomenologiaa sen enempää kuin antropologista ajatteluakaa tule ymmärtää välittömään 'aistivarmuuteen' tai arkiymmärryksen nojaavaksi

Samalla ajatus ajattelun ja kriitikin sidonnaisuudesta aikaansa, voidaan kohdistaa fenomenologis-antropologiseen ajattelun itseymmärrykseen omasta taustastaan. Kuinka voimme suhteuttaa toisiinsa esimerkiksi sitä 1800-luvun alkupuolen uuden filosofian etsintää, jossa kriitikin kohteena oli rajoja tunnistamaton spekulaatiivinen, abstrakti ajattelu, tai fenomenologista kriitikiiä tällä vuosisadalla, jonka kohteena on naturalistisen ajattelun voittokulku.


* 

Kun Merleau-Pontyn projektia tarkastellaan varsinaisen fenomenologisen filosofian tradition kautta, se näyttäytyy luonnollisesti eri valossa. Luvuissa 2. - 4. on tätä perinnettä katseltu lähinnä Merleau-Pontysta taaksepäin. Tuon projektin kautta on tuotu esiin niin fenomenologista ajattelua yhdistäviä piirteitä kuin myös fenomenologian itsekriitikkiä.

Erään näkökulman tähän Merleau-Pontyn projektissa keskeiseen fenomenologian uudelleenarvioon tarjoaa juuri harjoitettu tieteekritiikki. Alunperin fenomenologinen ohjelma muotoutui ilmiöiden paljastamisen menetelmänä, yrityksenä löytää tie asioihin itseensä. Samalla se oli yritystä luoda yleinen filosofinen perusta tieteille. Husserl itse näkee tämän pyrkimyksen hyvvin suoralla tavalla kartesiolaisuuden jatkeeksi, ja tämä yhteys korostuu ja painottuu transsendentaalifilosofian suuntaan, kun
fenomenologian omaa perustaa - esimerkiksi intentionaalisuuden ja konstituution teemoja - rakennetaan ajattelevan ja tiedostavan subjektin toiminnan analyysin kautta. Kun Husserlin myöhäisfilosofiassa tieteen kritiikki radikalisoitu ja laajenee kulttuurikritiikiksi, se liittyy fenomenologian suuntautumiseen elämismaailma kohti. Tässä kontekstissa ajatus ‘ankaran tieteen’ perustamisesta joutuu uuteen valoon ja elämismaailman kautta on mahdollista hahmottaa uusia ei-kartesiolaisia suuntaviivoja fenomenologiselle ajattelulle.


Teoriahistorialliseen taustaan nähdent perusteeen on, että Merleau-Pontyn ajattelun omaperäisyys ja fenomenologian uusi painotus ilmenee juuri kehollisuuden analyysissä. Tulkintani mukaan tässä analyysissä myös syntyy radikaali ero edeltävään fenomenologiaan ja sen taustalla olevaan filosofian perinteeseen nähden. Kehollisuuden analyysi ei merkitse vain uutta paikanvarasta fenomenologisen ajattelun sisällä, ikään kuin sen tutkimuskentän monipuolistumista, vaan sen merkitys ilmenee pikemminkin silloin, kun kysytään, millaiseksi kehon analyysin muuttaa fenomenologisen ajattelun.

Se rakentaa kokemusmaailmaamme, sen tilallisuuutta, kokemustamme ajasta sekä toisista ihmisistä. Nämä tämä teema levittäytyy useaan suuntaan ja johtaa näkemykseen kohollisen olemisen monikerroksellisuudesta.

Tätä tausta vasten olen nostanut esille Merleau-Pontyn ambiguittisuuden käsitteen. Sen käänäminen monimerkityksellisyysteksti saattaa johtaa harhaan, sillä käsitteellä ei haluta korostaa merkitysten rinnakkaisuutta ja niiden riippumattomuutta toisistaan. Tavoitteena on pikemminkin kiinnittää huomio merkitysten rakentumisen piileviin ja spontaneihin piirteisiin, koettuihin ilmiöihin, jotka eivät kokijalleen jäseny selkeän ajatuksellisesti tietoisen elämän yhteyteen, vaan jäävät vaikeasti hahmotettaviksi reunaimiöiksi.


Kehon fenomenologian vaikeudet konkretisoituvat teorian rakentamisessa ja se käsitteellisissä ratkaisuissa. Tutkimusellisesta kannalta kysymys on fenomenologisen metodin luonteesta ja sen käytöstä. Tässä kontekstissa voisi sen eri vaiheita luonnehtia hyvin pelkistetyistä esimerkiksi seuraavasti.

Tällainen analyysi voidaan ymmärtää myös suorittajansa itsereflektiona, sillä viime kädessä ilmiöt ovat sitä, mikä kuuluu kokemuksemme piiriin. Kehollisessa olemisessamme meillä on niihin jonkinlainen yhteys ja 'toisten kehojen' kohtaamisessa voimme saattaa oman ja vieraan kokemuksen vuoropuheluun. Analyysissä näitä kokemuksen kenttiä tehdään näkyväksi ja tietoiseksi.


Näin teorian rakentamisessa koetellaan fenomenologisen ajattelun omaa järkiperäisyyttä, sillä tutkimusohjelmana se kuitenkin pyrkii ilmiöiden yleisten piirteiden hahmottamiseen, eikä se, mikä jää puhtaasti yksityiseksi tai satunnaiseksi, ole olennaisia. Tulkitessani Merleau-Pontyn projektia kehollisuuden analyysin kautta olen painottanut sen ontologista luonnetta. Havainnon fenomenologia tähtää ilmiöiden kuvailun kautta kokemusmaailman yleisten piirteiden selvittämiseen. Tavoitteena ei silloin ole niinkään kuvata mahdollisimman laajasti erilaisia kehollisuuden ilmiöitä, vaan paljastaa kehollisen olemisen rakenteita.


* 

Työni viimeisessä luvussa otan esille muutamia ajatuksia, jotka kiinnostavat minua tällä hetkellä eniten. Painopiste on yhä kehollisuudessa, mutta mitä uutta tulee esiin, kun sitä tarkastellaan suoremmin ymmärtämisän ja tulkinnan perspektiiveissä. Traditiotaustaksi nousee hermeneutiikkaa, joka on vaikuttanut erityisesti fenomenologian myöhempään kehitykseen. Kiinnostavaa on, että hermeneutiikan ja fenomenologian vertailussa voidaan nostaa esille sekä vastakohtaisuuksia että myös toisiaan täydentäviä ajatuksia.


Tämä huomio ei kuitenkaan tyhjennä tätä teemaa, sillä hermeneuttinen kysymyksenasettelu on fenomenologialle kiinnostava. Miten ymmärrys jäsentyy selvemmäksi ja mitä tulkinnalla voimme saavuttaa? Millaisen muodon saa kokemusten ja näiden tulkinnan kahdella? Tässä suunnassa välittävaksi teemoiksi tulevat mm. kysymykset kielten 'alkuperästä', kehollisista ilmakuksista ja ylipäänsä ilmuaisen maailmasta. Traditiotaustassa on Diltheyn filosofia erityisenkinostava, koska hänen hermeneutiikallaan oli elämänfilosofinen painotus.

Näiden yhteyksien perusteella olen viimeisessä luvussa nimennyt minua puoleensa vetäneen ajattelutavan hermeneuttiseksi fenomenologiaksi. Vaiikka nimi on johdettu perinteestä varsin suppeiden näkökulmien kautta, näen sen perustellaksi ja kiinnostavaksi, koska se avaa hyvin laajan sovelluttusten kentän. Katson, että sen alla on mahdollista hahmottaa jatkuva tehtävä ja itsenäinen paikka kriittiselle filosofiselle ajattelulle.
2. LUONNOLLINEN MAAILMA JA LUONTO

Edmund Husserlin myöhäisfilosofia on kuuluissa naturalismin ankarasta kritiikistään. On tunnuttua, ettei Husserl *Krisis* -teoksessaan aseta kyseenalaiseksi luonnontieteitä eräänä mahdollisena tieteellisen toiminnan muotona, mutta kysyy - mm. tutkimalla tuon tieteen genesistä - sen pätevyysluetta ja mielekkyysperustaa, so. kysymyksiä, joihin luonnontiede ei itse vastaa. Husserlin mukaan naturalistisen asenteen alla ei tematisoida sen perustana olevaa elämismailmaa eikä tuohon asenteeseen välttämättä kuuluvaa teoreettisen toiminnan omaa luonnetta. Naturalismi puhdistaa kohteistaan subjektiviteetin ja käsittelee luontoa puhtaasti itssäään olevana objektina ja fyysisten kappaleiden keskinäisten suhteiden todellisuutena.¹ Tämä käsitys luonnosta on kuitenkin teoreettisen aktiviteetin tulos. Naturalistinen asenne irrottautuu täydellisesti luonnollisesta asenteesta; havaitusta luonnosta tulee idealisoitu matemaattisten luonnontieteiden maailma.²

Husserlin myöhäisfilosofia on myös tunnettu monista hyvin avoimeksi jääneistä filosofisista kysymyksistä ja se onkin antanut virkkeitä erilaisille fenomenologian tulkinoille. Nuo avoimet kysymykset koskevat myös luonnontieteiden perusteita ja yleisemmin luonnon käsitteen asemaa fenomenologisessa filosofiassa. Onko esimerkiksi perusteltua ajatella, että fenomenologinen kritiikki jättää luonnon pelkästään luonnontieteiden tutkimuskohteeksi ja haluaa vain osoittaa tämän tutkimuksen rajat ja ennakoehdot? Vai onko luontoa mahdollista ymmärtää universalisemman personalistisen asenteen kautta? Mitä luonto olisi silloin personalististen tieteiden tutkimuksen kohteena?³ Tai mikä on lopulta fenomenologisen filosofian puhtaan teoreettisen intressin suhde elämismailmaan, jossa kaikki todellisuus - myös luonnon todellisuus - on 'ensin' subjektille annettu?

Husserlin perinnökseen jättämät fenomenologian avoimet kysymykset ovat ranskalaisen Maurice Merleau-Pontyn (1908-1961) ajattelussa itse elämä ja henki. Merleau-Ponty nimitti pääteoksessaan omaa filosofiaansa 'havainnon fenomenologiaksi'⁴ ja ymmärsi sen suoran jatkavan fenomenologiaa niistä ongelmista, missä Husserl avaa filosofialleen cartesiolaisen tien rinnalle uuden tien elämismailmaan. Tuosta esiteoreettista maailmasta Merleau-Ponty puhuu tavallisesti 'luonnollisena maailmana' (*monde naturel*). Ja vaikka Merleau-Ponty ei enää
myöhäisfilosofiassa nimitä ajatteluana fenomenologiaksi - vaan ymmärtää sen yleisesti ontologisena filosofiana - säilyvät nähdäkseni hänen ajattelunsa perusintentiot fenomenologisina.

Tässä kirjoituksessani yritän joiltakin osin hahmotella luonnon käsitteen merkitystä Merleau-Pontyn ajattelussa. Mielestäni fenomenologisella orientaatiolla luontoon on Merleau-Pontyn ajattelussa hyvin keskeinen asema.


1. Fenomenologia ja filosofinen antropologia

Aivan aluksi haluaisin kuitenkin lähestyä Merleau-Pontyn fenomenologian sellaisen ajatteluperinteen kautta, jota varsinaiset fenomenologit ovat lähes poikkeuksetta vieroksuneet, nimittäin filosofisen antropologian
ajatusmaailman kautta. Mielestäni Merleau-Pontyn ajattelulla on joitakin hyvin selviä yhtymäkotia tuohon ajatteluperinteeseen. Näitä yhteyksiä ei Merleau-Pontyn teoriaa käsitelelevässä kirjallisuuudessa ole juurikaan tähtä asti tuottu esiin. 9 Käsitlelemäni aiheen kannalta nämä yhteydet tulevat mielenkiintoiseksi, kun todetaan, että eräänä keskeisenä yhdistävänä teemanä on filosofisen antropol ogian teoriaperinteessä nähty 'kääntyminen luontoon'.10 Hyvin ylimalkaisesti sanottuna filosofisen antropologian piirissä on etsitty sellaista filosofista lähestymistapaa, jossa luonto 'jää voimaan' ihmistä koskevassa 'kokonaisteoriassa'.11 Rajaan tarkasteluni kuitenkin tässä yhteydessä vain kahteen eri aikakauden filosofiseen antropologioihin, Ludwig Feuerbachin (1804-1872) ja Helmut Plessnerin (1892-1982), jotka antropologisten filosofien kirjavassa joukossa ovat ehkä lähimpänä Merleau-Pontyn fenomenologista filosofiaan.

Feuerbach loi filosofisen antropologiansa pitkälti kritiikkinä, jonka kohteenä oli "vanha" filosofia, erityisesti saksalainen idealismi ja toisaalla kristillinen teologia. Tällaisen kritiikin kautta Feuerbach haluaa kiinnittää "uuden filosofian" elämänkokemukseen, äärellisen ihmisen eksistenssiin, siinä toimivaan minä-siinä-suhteeseen ja ylipäänsä ihmisen aistimelliseen olemassaoloon. Filosofinen antropologia haluaa palata ihmisen "todelliseen" olemukseen, ja ajattelua - myös filosofista ajattelua - tulee aina tarkastella suhteessa siihen. Näin "uutta filosofiaa" ei Feuerbachin mukaan voi aloittaa hengestä, mutta ei myöskään materiasta, koska ne ovat abstraktioita suhteessa siihen miten ihminen elää ja ajattelee ennen näitä käsitteitä. Feuerbachin kritiikistä voidaan yleisesti sanoa, että hän selvästi etsii 'kolmatta' positiota aineistosta, jonka dualistinen ajattelua on tuottanut. Tästä positiosta Feuerbach useimmten käyttää juuri aistimellisuuden käsitettä. Ja ehkä vielä laajempana ja esiteoreettisempana tuo 'alku' voidaan ymmärtää, kun Feuerbach puhuu "elämän prinzipistä".12

Tätä Feuerbachin filosofian kritiikkiä ja sen palalauttaamista elämänkokemukseen on O. F. Bollnow myöhemmin nimittänyt "antropol ogiseksi reduktioiksi" ja nähty sen filosofiselle antropol ogialle tyyppiseksi pyrkimyksesi, joka myöhemmin erityisesti Plessnerillä laajenee historian ja kulttuurin teoriaksi.13 Tässä yhteydessä on kuitenkin kiintoisa nähdä antropol ogisen reduktion yhteys Merleau-Pontyn, joka ei käyttä tätä ilmisua, vaan luonnollisestikin Husserlin tavoin puhuu fenomenologisesta reduktiosta. Merleau-Pontyn käsitys reduktion luonteesta ja sen mahdollisuuksista eroaa monessa suhteessa Husserlin päätelmistä.
Merleau-Ponty näkee Husserlin kirjoituksen reduktio-teemasta yrityksinä, joiden tärkein 'opetus' on "täydellisen reduktion mahdollomuus". Filosofia jää 'ikuisesti alkajaksi'. Pelkistetysti: ei ole sellaista ajattelua, joka kattaisi kaiken ajattelumme. Reflektio on aina sidoksissa "ajan virtaamiseen" ja sidoksissa olemista tiettyyn paikkaan, jota elävä kehohome määrittää.  

Eräänä keskeisenä pyrkimyksenä koko Merleau-Pontyn teoriassa on ymmärtää ja luonnehtia tätä ajattelun sidonnaisuutta ihmisen 'tuonnolliseen' tapaan elää maailmassa. Tätä sidonnaisuutta Merleau-Pontyn kuvaa juuri havainnon käsitteenä. Merleau-Pontyn radikaali teesi on, että "kaikki tietoisuus on havainnollista, jopa tietoisuus itsestämme". Havainnollinen kokemus mahdollistaa siirtymän tietystä hetkestä toiseen ja todellistaa ajan ykseyden. "Havainnon maailma" on kaiken rationaalisuuden perusta eikä evidenssi voi koskaan olla apodiktista. Teoria ei perustele ideoiden varmuutta, vaan paaluttaa ne "maan päälle". 


Vastaavalla tavalla myös Merleau-Ponty etenee omassa teoriassaan. Alustavasti sanottuna: palauttamalla kysymyksen luonnosta maailmasta olemisen struktuureihin.

* 


Samalla molemmissa suhde erityistieteisiin on kuitenkin lähtökohdiltaan kriittinen. Plessner näkee erityistieteen perusluonteeltaan reduktionistisiksi ja totea, että niiden edistymisen kääntöpuolen on etääntyminen "havainnosta, välittömästi eletystä". Pitkälle samassa merkityksessä Merleau-Ponty kritisoi niiden objektivistista perusluonnetta vastaan. Tällainen kritiikki ei kuitenkaan kuumallekaan merkitse, että ihmistä tutkivien erityistieteiden tutkimusongelmat ja kaikki "positiiviset" tutkimustulokset olisivat filosofisen ajattelun kannalta yhden tekeväitä.

tärkeitä siinä mielessä, että osittain niiden kautta syntyy rationaalinen ymmärrys siitä, mitä on perusluonteeltaan "luonnollinen asenne" tai "luonnollinen maailma". Teoreettiset idealisaatiot voivat siis ainakin osittain valaista siitä, mistä ne ovat syntyneet. Tätä pyrkimystä palauttaa tieteiden idealisaatiot kokemukseen voisi jälleen Bollnowin tavoin nimittää antropologiseksi reduktioksi.

Olennaista tämän kirjoituksen teeman kannalta on esimerkiksi siitä tavasta, jolla Merleau-Ponty tulkitsee hahmopsykologian tutkimusongelmia ja havainnon käsittettä. Hahmopsykologia jää psykologia -tieenä empiriin ja naturalismin palauttaessaan hahmoteorian aivojen neutraaliin rakenteisiin. Kuitenkin tuo teoria on mahdollista vapauttaa tästä lähtökohtasta. Hahmopsykologiassa esineellinen todellisuus ymmärretään aina organisoituneena kokonaisuutena. "Ei ole psykykkisiä ilmiöitä, jotka eivät olisi suuntautuneet tiettyihin merkityksiin."  


Mutta hahmopsykologiassa esineellistä todellisuutta ei myöskään ymmärretä 'intellektualistisesti'. Näin se avaa näkökulman sellaiseen "merkitysten järjestelmään, joka ei seuraa henkisen aktiivisuuden käyttämistä ulkoiseen materiaan". Hahmopsykologian kautta tulee ymmärrettäväksi havainnon 'spontaani luonne' ja tässä merkityksessä se valottaa sitä esiteoreettisen elämän luonnetta, jossa ihminen jokapäiväisessä kokemuksessaan maailman kohtaa, ei kaottisena, vaan heti 'alus' merkityksiin kiinnittyneenä. Merleau-Ponty jopa toteaa, että hahmopsykologia perustuu intentionaaliisuuden idealle jota Husserl vasta ennakoit.

Filosofisen antropolopian suhteessa erityistieteisiin tarvitaan "pysyvää kriittistä hankintaa niiden perusteista ja rajoituksista".26 Stufen -teoksessa Plessner näkee erityistieteellisen reduktionismin keskeisimpanä ilmentymänä niiden jakaantumista hengentieteisiin ja luonnontieteisiin ja asettaa filosofisen antropolopian tavoitteeksi hengentieteellisen ja luonnontieteellisen "tarkastelutavan vastakohdan sovittamisen."27


Tähän eksentriseen positioon, jonka säilyy Plessnerillä hänen antropolopologisen teoriansa avainkäsitteenä myös Stufen -teoksen jälkeisissä kirjoituksissa, liittyy kiinteästi hänen teoriansa intressi luontoon. Sen yleisenä ideana on luonnehtia sellaista inhimillisen olemassaolon tasoa, jonka avulla ja kautta ihminen (kokonaisuudessaan) voidaan ymmärtää samanaikaisesti luontositeisenä ja vapaana, luonnosta kasvaneena tehtynä, alkuperäisenä ja keinotekoisten. Filosofisen antropolopologian tehtävänä teorian onkin luoda käsitteistö koko tälle olemisen sfäärille.31

Mutta miten fenomenologisen ajattelutavan mukaan voidaan ymmärtää ihmisen luontosidonnaisuutta? Plessner erottaa Stufen -teoksessa kaksi
tarkastelutapaa."Hengen estesiologiassa" lähtökohtana on hengen ja luonnon väliset suhteet ihmisen eksistenssin kaikilla tasoilla, persoonallisessa elämänkyseydessä. Teeman on hengen ja luonnon keskinäinen välittyminen, hengen alkuperä aisteissa, aistien henkistyminen. Tämän lisäksi Plessnerin mukaan tarvitaan kuitenkin myös toisenlainen näkökulma luontoon. Sen alla kysytään "persoonallisuuden kanssa samalla korkeudella olevaa luontoa".32 Elollisuuden (Lebendigkeit) olemassaolotavat, jotka yhdistävät ihmisen eläimiin ja kasveihin muodostavat olennaisen osan fenomenaalistaa todellisuutta.

Tuossa teoksessa Plessner etenee elollisen olemassaolan muotojen analyysista elollisen organisoitumisen muotoihin: kasveihin ja eläimiin, ja eläinten sfääristä ihmisen sfääriin. Tällaisen eläinten ja ihmisen ympäristösuhteen vertailun tuloksena hahmottuu ihmisen erityisasema elollisen luonnon rinnakkaisten tasojen kokonaisuudessa. Eläin elää suljetussa suhteessa ympäristöönsä (Umwelt), mutta ihmisen ympäristö - suhde mm. hänen aistiani universaalisuuden kautta avautuu maailmaan (Welt) - juuri tämä on eksentrinen positiio on ihmisen monopoli.

2. Kokemuksen ajattelu, havainto, kehollisuus


Todettakoon myös, että Merleau-Pontyn kommentareissa on haluttu nähdä selvä katkos hänen ajattelunsa fenomenologisen 'vaiheen' ja hänen myöhäisfilosofiansa välillä. Tämän murroksen on katsottu merkitsevän jopa Merleau-Pontyn siirtymistä fenomenologiasta metafysiikkaan. Joka tapauksessa tämä muutos tulee ilmi selvästi ainakin käsitteistön muuttumisena. Kun *Havainnon fenomenologiassa* keskeisiä käsitteitä ovat mm. havainto, havainnon kenttä, kehollisuus, luonnollinen maailma, ja maailmasta oleminen, tulee näiden tilalle ja rinnalle myöhemmässä ajattelussa epäsuoran ontologian käsitteet: "raaka oleminen" (*l’Être brut*), "villi oleminen" (*l’Être sauvage*) ja "liha" sekä "näkyvä" ja "näkymätön".54

Oma tulkintani on - johon jo alussa viittasin - että tästä käsitteistön muuttumisesta huolimatta Merleau-Pontyn ajattelun perusintenttö säilyvät koko ajan samoina. Se on lyhyesti sanottuna yritystä tematisoida kokemusta ja sen rakenteita luonnollisessa maailmassa. Tässä mielessä esimerkiksi Merleau-Pontyn fenomenologisen 'vaiheen' operatiivinen määritelmä "havainnon primäärisyys" on täysin rinnastettavissa myöhäisväheineen käsitiära "alkeperäinen oleminen". Tulkitseminen muutoksen Merleau-Pontyn ajattelussa siten, että hän myöhäisfilosofiassaan ottaa välimatkaa käsitteistöön, jonka hän aiemmin kehitetti uuden ajan filosofian kritiikin ja psykologisten tieteiden kautta. Tämä muutos koskee myös fenomenologian terminologialla ja Husserl -kritiikkiä, joka vielä *Havainnon fenomenologia* -teoksessa on hyvin epäsuoraa. Tuon ajatteluväheen keskeinen motiivi, on osoittaa, että fenomenologian luopuminen transsendentaalisesta minästä ja samalla apodiiktisen tieteen ideasta ei merkitse ylipäänsä rationaalisuuden
hylkäämistä. Tehtävänä on uudenlaisen rationaalisuuden prinsipiin perustaminen. Myöhäisfilosofiassaan Merleau-Ponty pitää kiinni tästä pyrkimyksestä, mutta tavoittelee sitä uuden ontologian käsitteen.

Eräässä mielessä tämä muutos voidaan nähdä yrityksenä vapautua ajattelun ja tieteen traditioiden antamasta kielestä ja käsitteiden merkityksistä, joihin ne aina on jo ennalta sidottu ja joita niiden uudelleen ajatteleminen ei voi täysin korvata. Sanomalla, että oleminen (tai kokemus) on lihallista luodaan käsité, jolla ei ole traditionaalisen ontologian painolastia. Mutta vapaudutaanko samalla myös perinteisen ontologian ongelmista?

Luonnnon käsitteen suhteen Merleau-Ponty asettaa myöhäisfilosofiassaan kysymyksen näin.

"Mihin täsmälleen pyrimme, kun haluamme vapauttaa luonnon 'substansein', 'sattuman', 'syn', 'vaikutuksen', 'potenssin', 'aktin', 'objektin', 'subjektin', 'itsessään' ja 'itseleenn'(olevan) kategorioista, jotka on perinteisesti sisällytetty ontologiaan. Miltä näyttää uuden ontologian ja klassisen metafysiikan välinen suhde? Merkitseekö uusi ontologia filosofian kielitämistä ja loppua, vai onko päinvastoin kyse yhdestä ja samasta tutkimuksesta, joka luodaan uudelleen sen elävällä lähteillä?"°5

Ja Merleau-Ponty vastaa myöntävästi, nimittäin jos filosofia johtaa takaisin Herakleitoksen henkeen, "sisäkkäin punoutuneisiin horisontteihin, avoimeen olemiseen".

Tämän pyrkimyksen Merleau-Ponty näkee toteutuvan myös Husserlin myöhäisfilosofian elämismaailman ideaassa. Husserlin ajattelun keskivaiheen konstituтивinen fenomenologian sisäinen vaikeus on ymmärtää transsendentaalisen egon ja luonnollisen asenteen välinen suhde. Tässä Husserlin transsendentaalisesta egosta kiinnipitävä ajattelumalli johtaa perustaviin ongelmiihin. Kehollisuutta ja sen sidonnaisuutta luonnolliseen asenteeseen ja toisen ihmisen realiteetti on vaikea konstituoida tietoisuuden toiminnoista ja asenteista. Ja toisaalta maailma -teesi edellyttää, että tietoisuudella täytyy olla mahdollisuus tavoittaa ne. Reduktion ideaan kuluu, ettei tiedostusasenteessa menetetä mitään olennaista siitä, mikä alussa on luonnollisessa asenteessa annettu. Merleau-Ponty toteaa, että reduktions metodi joutuu uhanalaiseksi tämän konstituтивisen fenomenologian sisäisen vaikeuden vuoksi. Lähtemällä elämismaailmasta ei enää tarvitse kysyä kuinka itselleen oleva ego voi absoluuttisessa yksinäisyydessään ymmärtää toisen itselleen olevan egon tai kuinka se voi ymmärtää esikonstituudion maailman samanaikaisesti kun se konstituoii sen. 'Minä maailmasta' ja 'maailma
minusta' ovat sisäkkäisiä teemoja, joiden perustana on kokemuksen kaikenkattavuus tai läpäisevyys. Elämismaailma on ymmärrettävä tällaisina *Ineinander*-suhteina. Nämä filosofiasta tulee yritystä "kuvata tätä elävien paradoksien maailmaa logiikan ja käsitellä olevan sanaston tuolla puolen".36

Tästä Merleau-Pontyn myöhäisfilosofian erilaisesta painotuksesta huolimatta voidaan sanoa, että myöskin *Havainnon fenomenologia* motivoi jo tämä sama pyrkimys. Se on tietoisesti kirjoitetu luistavina (fließende) fenomenologisin käsittein.37 Niiden tavoite on ymmärtää kokemuksen sisäinen kerrostuneisuus, jota ajattelu ei voi ankarin käsittein lopullisesti purkaa. Maailma ei pysähdy reflektiossa - tämä idea pitäisi sisältyä filosofiseen kieleen.

Tässä ei ole mahdollista perusteellisemmän tarkastella Merleau-Pontyn teorian yleistä käsitteellistä luonnetta ja sen kehitysvaiheita. Tyydyn viittamaan Ynhui Parkin ehka radikaaleimpaan mahdolliseen tulkintaan, jossa myös Merleau-Pontyn ajattelu on nähty intentionaali ja yhtenäisesti projektiin. Tämän tulkinnan mukaan Merleau-Pontyn ajatteluprojektin tarkoituksena on osoittaa, että oleminen yleensä on yksi jakamaton kokonaisuuksa ja tästä seuraa, ettei oleminen ole koskaan kuvattavissa kielessä. Merleau-Pontylla jakuvasti toistuvat käsitteet kuten esiobjektiivinen, esipersonallinen, käsitteetön ja esikategoriainen kuvaaavat kuilua todellisuuden ja sen lingvistisen esittämisen välillä. Ynhui Parkin mukaan Meleau-Pontyn olemisen käsite onkin lähempänä taalista olemisen käsitettä kuin yksikään läntisen filosofian vastaava käsite. "Yksinkertaisesti sanottuna tämä merkitsee, ettei olemista voi kuvata, että se on ...nimetöntä."38

Taolaisen ajattelutavan mukaan oleminen kadotetaan, jos se nimetään. Tässä kuitenkin haluaisin edetä käsitteellistä tietä ja palata *Havainnon fenomenologia* aivoimen fenomenologiseen teoriaan sekä havainnon ja kohollisuuden käsitteisiin.

Tuon teoksen johdannossa Merleau-Ponty toteaa, että fenomenologinen filosofia voidaan kyllä ymmärtää olemuksia kysyvänä filosofianä, mutta se on myöskään filosofian, joka palauttaa olemukset takaisin olemassaolon. Se ei oleta savuttavansa ymmärrystä maailmasta ja ihmisestä mistään muusta lähtökohtasta kuin niiden 'tosisiallisuudesta'. "Se on transsendentaalista filosofiaa, joka kohtaa luonnollisesta asenteesta nousevat vääteet niiden riidanalaisuudeessaan ymmärtääkseen ne paremmin, mutta se on myös filosofia, jolle maailma on aina 'jo siellä' ennen reflektion alkua - vieraantumattomana läsnäolona; ja kaikki sen pyrkimykset ovat keskittyneet saavuttamaan uudellen suora ja primitiivinen yhteys maailmaan..." Fenomenologia pyrkii kohti ankaraa tiedettä, mutta samalla se luo näkemyksen tilasta, ajasta ja maailmasta, "sellaisena kuin ne elämme."\(^\text{40}\)


Fenomenologian ensimmäinen tehtävä on puhdistaa havainnon käsite näiden kahden filosofian perinteen siihen liittämistä ennakk-oletuksista. Perusongelman Merleau-Ponty muotoilee näin. Intellektualismissa "lähdimme maailmasta itsessään, joka toimi silmiemme edessä syynä, joka sai meidät näkemään sen, ja nyt olemme tietoisia maailmasta tai ajattelemme sen, mutta tämän maailman luonne säilyy muuttumattomana; se määrittyy yhä osiensa absoluuttisena keskinäisenä ulkoisuutena ja on vain kaksinkertaistettu sen laajennuksessa ajatteluuin, joka pitää sitä yllä." Toisaalla intellektualistisessa perinteessä siirrymme absoluuttisesta objektiivisuudesta absoluuttiseen subjektiivisuuteen, "mutta tämä toinen idea ei ole sen parempi kuin ensimmäinenkaan ja se toimii vain sitä
vastaan sen kautta.41 Näin nämä ajatteluperinteet ovat keskenään sukulaisia. Filosofia näiden kahden perinteen alla ei ole tajunnut, että havainto on tieteen alku. Molemmat suunnat edustavat objektiivisen ajattelun muotoja, mutta etsivät tiedon mahdollisuuksia ja kysyvät sen varmuutta eri suunnista.


Toisaalta intellektualistinen filosofian perinne on nähnyt paljon vaivaa todistaaaksi aistien harhaisuutta ja näihin liittyvän ’väliittömän’ tiedon pettävyyttä. Tuo varmuus löytyy lopulta vain tietämisestä itsestään (Descartes) tai sen apriorisesta rakenteesta (Kant) tai maailman ymmärtämisestä tajunnan intentionaalisenä merkitystuootteena (Husserl). Kun esimerkiksi Descartes Meditatioissa ottaa kriittisen tarkastelun alle vahapalan sellaisena kuin se aluksi on aistihavaintojen kohteena, osoittautuu tuo esine varsin muuttuvaiseksi. Lopulta kaikki vahapalan havaitut muuttuvat ominaisuuut, eivät hävitä itse tuota esinettä, mutta paljastavat aistien hälyvyyden ja hengen sisäisen näkemyksen ja ajattelun varmuuden. Olemuksen ja eksistentssin yhteyttä ei voida perustella kokemuksessa, vaan äärettömän ajattelun ideassa. Merleau-Ponty toteaa, että Descartesilla analyyttinen reflektio lepää dogmaattisen olemisen idean varassa. Eräässä mielessä voidaan sanoa, että koko intellektualistisessa perinteessä käsitys subjektista on niin rikas ja itseriittoinen, että sen kautta on vaikea antaa itsenäisempää statusta aistihavainnolle ja havaituille esineille.

Tässä ei tarpeeksi puuttua tämän filosofian kriittikin oikeutukseen. Se että, uuden ajan filosofia pelkistetään kahteen suuntaukseen, on tieteen aina ongelmallista. Todettakoon, ettei Merleau-Ponty johda näitä yleistyksiä minkään tarkan filosofian historian tulkinnan kautta. Tuosta kriitikistä huolimatta esimerkiksi Kantin ajattelulla on suuri merkitys fenomenologiselle havainnolliselle käsitteelle, kuten kahvan käsity, ja Husserlin Merleau-Ponty vain hyvin suurin varauksin yhdistää intellektualistiseen
perinteeseen. Merleau-Pontyille nämä pelkistykset ovat ennen muuta hänen oman 'kolmannen' tiensä koordinaatteja.

Tässä yhteydessä havainnon käsitettä voidaan täydentää seuraavilla lisäyksillä ja tarkennuksilla.42


2. Tämä havainnon synteettinen luonne ei avaudu havainnoijasta tai sen kohteesta. Havainnon synteesi ei ole intellektuaalinen synteesi. Se on pikemminkin kehon "praktinen synteesi". Kun esimerkiksi otan pallon käteeni saavutamalla sen silmälleni näkymättömän puolen. Havainto antaa samanaikaisesti kohteensa havaittuna toisista horisonteista, kuten kehollinen liike on suhteessa esineisiin niiden eri 'puolilta'.

3. Havainto paradoksaalinen. Se on samanaikaisesti immanenttina ja transsendoituva. Se on immanenttinen koska havainnon kohde ei voi koskaan olla havaittavissa täysin viera. Vaikka kohtamme täysin tuntemattoman esineen, on se kuitenkin jo jollakin tavalla kiinnitetty merkityksiiin siihen yleiseen tapaan, jolla esineet ovat minulle. Se on havainto jostakin. Transsendenssi puolestaan merkitsee, että havainnossa on aina annettu enemmän kuin siinä on aktuaalisesti läsnä. Transsendenssi ja immanenttina täydentävät toisiaan.43


5. Havainto toisista 'kehollista' subjektista on intersubjektiivisuuden perusta.


Suoraan suhteessa Kantin transsendenttaalifilosofiaan Merleau-Ponty kehittelee fenomenologiaansa esimerkiksi käsitellessään erekseen yhteenkäymistä tilan kokemisen muodoissa. Merleau-Ponty puhuu kokemuksen aprioristisesta luonteesta ja toteaa, että siinä määriin kuin Kantilla apriorin käsite saa sellaista tietämisen luonteen, jonka täytyy välttämättä olla vastakohtana sille, mikä tosiasiallisesti on olemassa, asettuu hän omalla ohjelmaansa vastaan. 'Voinne ajatella maailmaa koska olemme kokeneet sen' - tämä Kantin ajatus edellyttäisi kognitiivisteen kykyjen ymmärtämistä antropologisin määrittein eksistenssin kautta.


Kantilla kokemus sisältää moninaisuuden ja tieto edellyttää tuon moninaisen yksyttä. Aistimme kaaottisen moninaisuuden, mutta ymmärrymme se muodostaa siitä ykseyden. Merleau-Pontyille kokemuksen apriorisuus merkitsee juuri sitä, että se on ennalta oleva kokonaisuus, mutta samalla puhtaalta reflektolta kätkeyty kokonaisuus. Toisaalla Merleau-Ponty pelkistetyistä toteaakin, että kokemus on "alkuperäinen syntettinen ykseyes".


* 

Edellä havainnon käsitteen erittelyssä on tullut selväksi, ettei havainnon synteettistä luonnetta voida ymmärtää, jos siihen ei liitetä kehollisuuden analyysia. Tätä kehollisuuden teoriaa onkin pidetty Merleau-Pontyn varsinaisena filosofisena löytönä. Merleau-Pontyn kehollisuuden analyysillä on tärkeä merkitys Gabriel Marcelin ja myös J.P. Sartin ajattelulla, vaikka hän ottaa tietoisesti välimatkaa molempiin. Nähäkseni se filosofinen merkitys, joka kehollisuuden teemalla on koko Merleau-Pontyn ajattelulle, on kuitenkin perimmältään ymmärrrettävissä transsendentaalisen filosofian kriitikin kautta ja lähinnä suhteessa Husserliin. Olennaista on nimenomaan merkitys, jonka Merleau-Ponty antaa kehollisuudelle maailman esi-teoreettisessa konstituutiossa ja
teoreettisen asenteen suhteesta siihen. Se on yleisesti analyysia siitä 'uudesta' subjektiviteetista, joka konstituoikokemuksen.

Mutta jälleen on korostettava näiden käsitteellisten siirtymien päällekkäisyyttä: havainnon teoria on jo kehollisuuden teoriaa. Ja nämä molemmat ovat eksistenssin, maailmasta olemisen (kokemuksen) analyysia. Eli kuten filosofi itse sanoo: "Ei kehoa eikä eksistenssiä voi pitää inhimillisen olemassaolon alkuperäänä, sillä ne molemmat edellyttävät toisiaan ja koska keho on kiintetyttö tai yleistetty eksistenssi ja eksistenssi havainnollinen inkarnaatio." 51


Tämä ei tietenkään merkitse, että keho palautettaisiin puhtaan objektin asemaan toisten objektien joukkoon. Keho on se 'väliittäjä', jonka kautta maailma on olemassa minulle ja jonka kautta toiset ihmiset ovat minulle - tai pikemminkin käsityksenä omana kehollisuudestani syntyy toisten kehollisten olentojen kautta. Keho on "merkitysten ydin" tai "intentionaalinen arkkia". 52 Tätä kehollisuuden perustavaa luonnetta kuvaa hyvin myös tapa, jolla Merleau-Ponty liittää sen tilan ja ajan kokemisen analyysiin. Keho ei elä ajassa tai se ei ole tilassa. Keho on aika ja se "asuttaa" tilaa. 53

Tällä kehon aseman uudelleen ajattelulla on ratkaiseva merkitys itse fenomenologisen teorian luonteelle. Tietoteoreettisessa mielessä se voi merkitä vain fenomenologian luopumista apodiktisuuden ideasta. Tiettävästi Merleau-Ponty ei missään puhu kehon evidenssistä, vaikka tämä melko hyvin ilmaisisi hänen oman fenomenologian uutta rationaalisuuden prinsiippiä. En ole myöskään tormännyt Merleau-Pontylla lauseeseen 'keho ajattelee'. Mutta sitäkin useammin Merleau-Ponty puhuu siitä, ettei myöskään filosofinen ajattelu voi lainimlyödä sidonnaisuutta kehoon ja havaintoon. Ajattelun itsenäisyys on ensimmäinen tosiasia kaikessa reflektiossa. Se liittyy jo arkiajatteluun, jos siinä kysytään mitä ajattelu itsessään on. Filosofian aloitaminen ajattelusta - 'sisäisestä ihmisestä' - on merkinnät, että se ei ole ymmärtänyt kehoa

Merleau-Pontyn termein voisi myös sanoa, että reflektio asuu kehossa, joka pysyy kiinnitetynä maailmaan, ymmärtää sen, toimii siinä ja ilmaisee sitä. Esimerkiksi kehollinen liike, joka on aina sidonnaisuutta tiettyyn paikkaan, on luonteeltaan "praktognosinen", keho ymmärtää maailman ilman "symbolisia" tai "esineellistä" toimintoja."¹⁵⁵

Nähdäkseni Merleau-Pontyn koko kehollisuuden analyysin peruspyrkimys on tehdä ymmärtettäväksi kehollinen olemassaolo ilman naturalistisia tai spiritualistisia oletuksia. Vastakohtana cartesiolaiselle perinteelle Merleau-Ponty puhuu myös fenomenaalisen kehosta. Tämä on kuitenkin siinä mielessä ongelmania, määritys, että se kattaa kohollisten ilmiöiden koko kentän, kehon esipersonallisesta synteestä sen ekspresiivisiin ilmauksiin personallisissa suhteissa.


Voisi sanoa, että keholliseen olemiseen kuuluu primääryn 'sisäinen' kokemus kehon kokonaisuudesta, mutta tuo kokemus syntyy pitkälti 'ulkoinen' esineellisyyden kautta. Fenomenaalisessa kokemuksessa kehoa ei jaeta erillisii osiin. Kun esimerkiksi sanon, että jalkaani palelee, en tarkoita, että jalkaani on kylmä, vaan pikemminkin, että kylmä tulee jalasta. On kokonaan eri asia esimerkiksi huomata olevansa nälkäinen ja sanoa, että fyysinen ruumiini tarvitsee ruokaa. "Näin kokemukseni kehostani asettuu vastaan reflektiivistä menetellytypää, joka eroottaa subjektin objektista ja joka antaa ainoastaan ajatuksen ruumiista, tai ruumiin ideana,
eikä kokemusta kehosta todellisuudessa." 58 Fenomenaalinen keho on konstitutiivinen tai intentionaalinen ennen kuin alamme käsitteellistää sitä arkiajattelun ilmakuin tai objektiivisen tieteen käsittein. Nämä ovat kehon fenomenaalisuuden sekundaarisia ilmakuksia, joissa on jo erkaannuttu siitä, mikä 'aluksi' on ja mikä säilyy kokemuksen piirissä.

On kuitenkin huomattava, että Merleau-Ponty ei halua rajata fenomenaalista kohollisuutta pelkästään subjektin omaan kokemukseen kehostaan. Ymmärrys omasta kehosta, sen toiminnasta ja mahdollisuuksista syntyy myös havainnosta 'toisen' kehosta.59

* 

Merleau-Pontyn teoriaa kohollisuudesta on vaikea kuvata tiivistetysti ja se tuskine onkaan kovin yksiselitteinen. Perusvaikeus on juuri siinä, että se on konstruoitu epäsuoralla menetelmällä, filosofian erityistieteiden kriitikin kautta ja pitkälle myös psykologian käsittein.60 Havainnon fenomenologiassa käytetyn 'metodin' voi hyvin rinnastaa Freudin psychoanalyyttiseen teoriaan, jossa psykopatologia on avain normaaliin sielunelämään. Merleau-Pontylelle fysiologisen ja kliinisen psykologian tutkimukset sairauksista luovat kuvan, siitä mitä kehon fenomenaalisuus olemassaolon eri muodoissa merkitsee.


Tässä elävässä tilanteessa aistien yhteenkäymistä ei voida ymmärtää siten, että tietoisuuteni tai psykikken puolen tuliksi eri aistikokemukset toisilleen. "En käänä 'koskettamisen tietoa' 'näkemisen kielelle' tai pääinvaistoin - en yhdistä pala palalta kehoni osia: tämä käänäminen ja yhdistäminen tapahtuvat yhdellä kertaa: ne ovat itse minun kehoni."61 Se mitä tapahtuu, ei ole intellektuaalinen synteesi, jonka lähteenä olisi tietoisuus tai ajattelun kautta tuotettu kokonaisuus, vaan pikemminkin jotakin, jota luonnehtii kehona eletty praktinen toiminta.

Merleau-Pontyn mukaan tämä fenomenaalisen kehon synteesi ulottuu itse asiassa pidemmälle kuin siihen, että eri aistit aistivat saman kohteen. Kokemus omasta kehosta voi ylittää sen yhteen aistiin sidotun havainnon
muodon. Voimme esimerkiksi visualisoida sen osan kehostamme, joka on meiltä peitetty, esim. jalkani pöydän alla, koska tunnen sen kosketuksen lattiaan jne. Tällaista oma ruumiin tuntemista Merleau-Ponty valaisee 'metodinsa' mukaisesti psykopatologisella esimerkillä ja kokeellisen psykologian tutkimustuloksilla.


Tätä kehon käsittettä - sen organismi -luunnetta - voisi jälleen verrata Schellingin käsitykseen luonnosta ja taitelijanerosta, joka luo luonnnon tavoin luo spontaaniisti taidetta. Tämä vertaus on osuva myös sen vuoksi, että keho ei pelkäättä ota vastaan tai ole avoin maailmaan, vaan se myös aktiivisesti luo uusia merkityksiä.63


Miten sitten amigeetti ilmenee kehollisuassa olemisessa? Tässä yhteydessä haluan vain hyvin yleisellä tasolla liittää tuon kysymyksen ajan ja tilan analyysiin. Yleisesti ottaen Merleau-Ponty pyrki vapauttamaan myös näitä käsitteet niiden objektivistisesta tulkinnasta ja antamaan niille määrityksen 'elety' tai 'koettu'.


Vastaavasti eletytila ei ole homogeisten pisteiden jatkumo, geometrisen tila. Se voidaan ymmärtää hyvin praktisessa mielessä kehollisena tilana. Se on kehollisen olemassaolon saavutettavissa tai siltä saavuttamattomissa. Keho tavallaan vastaa kysymättä kysymykseen 'missä olen'. Se antaa eletyn tilan koordinaatit, edessä takana, yläpuolella jne. Nämä samalla tilan olemus on jo aina konstituointuna olemisen. Sitä ei voida ymmärtää maailmattomasta perspektiivistä. Tilan ulottuvuudet kuten korkeus, leveys tai syvyys eivät ole olemassa 'rinnakkain'. Eletylle tilalle ne ovat
eksistentiaaliasia dimensioita. Ne liittyvät siihen yhteyteen, jossa keho on vedetty maailmaan ja ‘käsittää’ tuon maailman.\(^6\)

Kehollista tilan konstituutiota ei tässäkään tule ymmärtää tietoisuuden konstituutiona. Tilan perusta on faktisiteetissa ja se on edellytettynä jokaisessa havainnossa. Sitä luonnehtii "primordiaalinen olemisen kohtaaminen". Näin kehalliseen aikaan ja tilaan kuluu aina "anonyymisyys". Juuri tässä mielessä Merleau-Ponty ymmärtää kehollisuuden paljon laajempana kuin esimerkiksi Plessner, jolle keho on esisijaisesti ihmisen ilmauksien ja toiminnan "väline".\(^6\) Myös tämä anonyymisesti toimiva keho on fenomenaalista kehoa, so. koettua ja elettyä, joskin esipersonallista. Tässä korostuu myös Merleau-Pontyn fenomenologian eksistentialistinen painotus.

Anonyymisyys luonnehtii olemassaoloa siinä hyvin yleisessä merkityksessä, että ihminen on aina heitettä ja kiinnitetty (engage) maailmaan. Tämä kiinnitytäminen ei koske vain maailman yksilöllistä genesisitä. Se luonnehtii olemassaoloa lakkamatta. Kehollisuuden suhteen se merkitsee pelkistetysti sitä, että "emme voi lakata keskittämästä silmiämme".\(^7\) Tämä 'sokea' kiinnittyminen maailmaan ulottuu kaikkiin tilahavainnon muotoihin. Emme voi lakkauttaa aistejammalta sitä, että esineet ja maailma ovat koko ajan tietyllä tavalla meille. Havainto ei ole persoonallinen akti. Samalla kun ihminen olemassaolossa on kiinnitetty maailmaan, on hänet myös sidottu merkityksiin, joita hän ei voi itse tietoisesti konstituoida. Perimmältään todellisen maailman ihme on siinä, että "merkitys ja olemassaolo ovat yhtä".\(^7\) Ja samalla "monimerkityksellisyys on olemassaolon olemus".\(^7\) Kaikella, mitä ajatellemme ja minkä elämme on useita merkityksiä.

Mutta eikö tässä fenomenologia pysähdy omaan sisäiseen ristiriitaansa? Kuinka voimme ymmärtää koettua maailmaa, jos kokemuksemme hajoa erilaisiin merkityksiin? Merleau-Pontyn ‘vastaus’ on lyhykäisyydessään se, että tutkimus havainnosta on tutkimusta ärellisyystä ja universaalisuudesta.\(^7\) Se ei kumoa olemassaolon ambigueetteita, vaan yrittää seurata sen latentti logiikkaa. Ajattelu ei voi pakottaa kokemusmaailmalle ennemmän universaalisuutta kuin siinä itsessään on.
3. Luonto luonnollisessa maailmassa

Havainnon fenomenologia on tutkimusta elämismaailmasta. Tuota maailmaa voidaan Merleau-Pontyn fenomenologian idean mukaan tutkia sen eri aspektien kautta - eräänlaisena minä-toiset-esineet -systeeminä olemisen tulemisessa" mutta lopulta kaikki analyysit johtavat takaisin 'luonnolliseen maailmaan'. Tämä luonnollinen maailma on kaikkien horisonttien horisontti, kaikkien mahdollisten tapojen tapa, joka takaa kokemuksen yhtenäisyyden, ei tahdottuna, vaan annettuna. Sen vaste minässä on esipersonallinen eksistenssi kehollisena olemassaolona."

Luonnollinen maailma ei ole tieteen maailma. Palata esineisiin itseensä on palata maailmaan, joka on edeltävä tieteeseen nähden ja jota myös tieede aina tutkii. Tuohon maailmaan nähden "jokainen määritelämä on aina abstrakti, merkitsevä ja riippuvainen, kuten maantiede on suhteessa maihemaan, jossa ensin opimme mitä on metsä, preria tai joki."

Mutta mitä esimerkiksi on luonto ennen kuin maantiede käsitteellistää sen oman tieteen perinteensä käsittein? Onko fenomenologisessa analyysissa mahdollista ymmärtää myös 'ulkoinen' luonto luonnollisen maailman 'osana'? Tai voidaanko myös siihen liittää määritys eletty/koettu? "Havainnon fenomenologiassa luonto -teema näiden kysymysten osalta jää hyvin avoimeksi. Merleau-Ponty puhuu kyllä joissakin yhteyksissä "havaitusta luonnosta", mutta useimmien vain luonnollisesta maailmasta. Voidaan siis kysyä, ovatko nämä käsitteet lopulta samoja?

Kuitenkaan kulttuuriesineet eivät tyhjene niiden intersubjektiiviseen merkityksiin, jotka tekevät niistä 'päteviä' ainakin saman kulttuurimaailman jakaville yksilöille. Niitä ei Merleau-Pontyn ajattelutavan mukaan voida missään tapauksessa ymmärtää vain puhtaina idealisina merkityksinä tai (yhteiskunnallisena) tietoisuutena, jonka ne tuottavat ihmisten välisissä suhteissa.


Kulttuuriobjekteihin liittyvää aina toisen ihmisen läheinen läsnäolo "anonyymisuuden harsoon alla". Tämä merkitsee, että ymmärätäksemme itsessään monimerkityksellistä kulttuurimaailmaa - joka aina on myös historiallisen maailma - ja sen pätevyyttä meille, on meidän ymmärrettävä myös miten toiset ihmiset ovat meille. Sillä "kaikkein ensimmäinen kulttuuriesineistä" on toinen ihminen sellaisena kuin havaitsen hänet kehollisuudessaan. Toisen ihmisen keho tietyn "käyttäytymisen kantajana", primääristen intentioiden ilmaisijana on ylipäänsä kaikkien kulttuuriesineiden mahdollisuuden ehto.

Tässä ei ole tarpeen toistaa sitä, mitä edellä on kehollisuudesta sanottu. Joka tapauksessa kulttuurimaailman konstituojana myös tuo fenomenaalinen kehollisuus on ymmärrettävä myös mahdollisimman laajana, 'passiivisuudesta' ekspressiivisyyteen.

ymmärrys elävästä kokemuksesta ja koetusta luonnosta kulttuurimaailman sisällä ja kulttuuriesineen käsitteessä.79


Merleau-Pontylle esineen luonnollisuus ei ole sen fyysinen luonnonpuoli. Se on pikemminkin suhde, jossa esine otetaan tietyllä tavalla vastaan. Se on esineen ei-objektiivisuutta ja sen esitietoista omaksumista. Luonnon tieteelle objekti on aina sama, katsottainpa sitä miltä etäisyydeltä tahansa. Luonnollisessa asenteessa tilanne on toinen. Kehoni on jatkuvasti suuntautuneena esineisiin havaitakseen ne ja esineet ovat kehon ympärillä.82 Havainnon praktinen synteesi toimii ennen kuin esineellistä todellisuutta jaetaan luontoon tai kulttuuriin, kunten esimerkiksi havaittu maisema on yleensä aina jo luontoa ja kulttuuria, koettua luontoa ja toisten ihmisten havaittua ja anonyymista läsnäoloa, personallista ja samalla esipersoonallista - so. monimerkityksellistä.

Merleau-Pontyn esimerkit tästä luonnollisen maailman olemassaolosta suhteessa kulttuurimaailmaan ovat ehkä näiiveja, mutta samalla valaisevia. Esimerkiksi kokonaisen kaupungin, kulttuuri ympäristön oma ‘atmosfäeri’ voi herätää eloos tuossa ympäristössä eläneelle ihmiselle yhdestä näennäisesti irrallisesta aistikokemuksesta, talosta, tuoksusta kadulla, kadunlakaisajan hahmosta tai raitiovaunusta. Tällainen aistikokemus on suora tie ’kulttuurimerkityksiin’ ilman tietoista tulkintaa ja ymmärtämistä, koska nuo merkitykset ovat luonteeltaan jo läpöleettyjä. Ne ovat jotakin samaa, joiden kautta ylipäänsä kulttuurimaailma on aina luonnollista maailmaa.

Tämä esimerkki on tietysti triviaali siinä mielessä, että siinä kulttuurin käsittä on hyvin laaja, se on kulttuuria jokapaivaisessä merkityksessä. Kuitenkin myöhäistuotannossaan Merleau-Ponty ulottaa tämän luonnollisen maailman läpäisevyyden myös taiteeseen, kuten edellä todettiin. Maalaus itsessään on kaikkein kulttuurisin objekti ja silti on

* 


Tässä yhteydessä Merleau-Ponty ei tarkemmin kuvaa tätä 'kolmatta' luonnnon ideaa, vaan pikemminkin asettaa sen vasta ongelmana, joka kuuluu alkuperäiseen olemiseen.

"Jos emme myönnä sanomaan, että maailma, josta tietoisuus on siivilöity pois, ei ole mitään, silloin meidän täytyy jollakin tavalla tunnustaa alkuperäinen (primordial) oleminen, joka ei ole subjektioloemista eikä objektioloemista ja joka tekee tyhjäksi reflektion. Tästä alkuperäisestä olemisesta emme voi johtaa itsemme ulos tai murtaa sitä; se ei ole rakenteeltaan kiinteä mekanismi eikä myöskään tuonpuoleinen kokonaisuus, joka edeltää osaan. Emme voi myöskään ajatella, että alkuperäinen oleminen synnyttäisi itsensä, mikä tekisi siitä äärettömän, emmekä ajatella, että se olisi jonkun toisen synnyttämiä, mikä tekisi siitä puhtaana tuotteena, kuolleen lopputuloksen."87

Nuo Merleau-Pontyn Luennot ovatkin lähinnä uuden ajan filosofian kartesiolaisen luonnnon käsitteen ja orgaanista luontoa tutkivien luonnontieteiden kritiikkiä. Tuossa kritiikissä Merleau-Ponty nostaa myös esille yhden nykyfilosofiassa keskeisesti vaikuttavan luonnnon idean. Sitä voi perustellusti pitää neljäntenä ja nuorimpana länsimaisen filosofian keskeisenä luonnnon ideana: käsitys luonnosta välitettyynä luontona. Tämä luonnon idea elää erityisesti marxilaisessa ajattelussa, mutta ehkä laajemmin se liittyy niihin filosofian ja erityistieteiden suuntauksiin, jotka pitävät keskeisenä lähtökohtanaan juuri Hegelin objektiivisen hengen teoriaa. Ylimalkaisesti sanottuna se on idea luonnosta ihmillisien historiallisien toiminnan välittämänä 'toisena luontona'.

Merleau-Ponty toteaa, että Marxilla luonto on "kaikkialla ja ei missään", se on kuin vitsaus.88 Toisaalta se on katoamaton perusta, 'välittätmöyyden valtakunta', jota vastaan ihminen historiallisessa olemassaoloasessa joutuu jatkuvasti taistelemaan. Toisaalta on samalla materiaalia, jolle historia antaa merkityksen ja mielen. Tässä välitettyä olemisessa se on ymmärrettiävissä vain immanenttisessa historiallisuudessaan.

Mielestäni Merleau-Ponty tavoittelee tämän kritiikin kautta luonnnon käsittää, josta voisi sanoa, että se on kaikkialla ja se ilmenee ja ilmasee


Merleau-Pontyn *Luennot* päättyvät tiivistettyyn tulkintaan tuosta tekstistä. Siteeraan sen lähes kokonaisuudessaan, koska se mielestäni melko uskollisesti seuraa Husserlin intiimoita, mutta myös selventää Merleau-Pontyn fenomenologista luonnon käsittetä.

"Meditatia kautta meidän täyttää uudelleen löytyää olemisen muoto, josta olemme kadottaneet ymmärryksen, olemisen ‘perusta’ (Boden), ennen kaikkea maan olemisen - maa, jossa elämme ja joka on levon ja liikkeen tämänpuoleisuus, perusta, johon nähden vasta kaikki lepo ja kaikki liike erottautuu. Siis maa, joka ei ole tehty kappaleista, vaan on ‘lähde’, josta ne on jaettu esiin. Sillä ei ole ‘paikka’, koska se ympäröi kaikkia paikkoja. Lopulta se kohottaa kaikki eri olevaiset olemattomuudesta kuten Noonarkki säilyttää kaikki elävät olennot tulvalta. Maan olemisen ja kehon (Leib) olemisen välillä on sukulasuus. Kehostani en myöskään voi sanoa, että se liikkuu, koska se on aina samalla etäisyydellä minusta. Tämä sukulasuus ulottuu toisiin, jotka ilmenevät minulle toisina kehoina, eläimien, jotka

Olennaista on ajatus kehon olemisen ja maan olemisen sukulaisuudesta. Tuo sukulaisuus pitää Merleau-Pontyn mukaan ymmärtää juuri Ineinandere -suhteen: maailma minussa - minä (kehona) maailmassa. Se on "samaanikainen ajan ja tilan alkuperustus (Urstiftung)." Maa alkuarkkina ei ole vain metafora, se viittaa luonnon eksistentiaaliseen pätevyyteen ennen luonnon teoreettista esitysmuotoa tai sen selittämistä arkistietoisuuden käsittein. Se mikä pätee fenomenaaliseen kehoon on voimassa myös fenomenaalisen luonnon suhteen. Kokemus omasta kehostani ja toisesta on rinnastettavissa kokemuksen luonnosta minulle/meille.

Merleau-Pontyn toisessa yhteydessä käyttämä esimerkki tästä luonnon kokemisesta on sekin naiivi. Kuu nostussaan horizontista on paljon suurempi kuin kumotaessaan zeniitissä. Me kopernikaanikot tiedämme, että se on koko ajan samankokoinen ja (lähes) samalla etäisyydellä maasta, mutta tämä tieto ei kumoa tuota havaittua kuuta sen eri
olomuodoissaan. Ehkä tämä yksinkertainen esimerkki kertoo varsin paljon. Ja menisi varsin pitkään, jos filosofi yrittäisi sanoa jotakin olennaista siitä, mitä merkityksiä - annymisia ja ekspessiivisiä - vielä modernissakin kulttuurissakin liittyy kuunkiertoon, auringon nousuun ja laskuun ja kaikkeen siihen, mikä seuraa tosiasiasta, että asutamme tätä 'maallista avaruutta'.

Sitä paitsi perimmältään tämä ei Merleau-Pontyn ajattelutavan mukaan ole myöskään fenomenologisen filosofian tehtävä. Fenomenologia ei ole elämismaailman kuvaustyö. Jos elämismaailma ymmärretään universalisena olemisena, on filosofia tuon maailman 'etäisimpiä' tuotteita, mutta näiden välillä ei tarvitse olla kilpailua eikä ristiriitaa: filosofia "paljastaa" elämismaailman. Tai ainakin asettaa sen ongelmama, ihmettelee sen 'edessä'.

Entä millainen suhde fenomenologian palajastamalla elämismaailmalla ja luonnolla sen yhteydessä on historiaan? Mitä on alkuhistoria? Ja missä suhteessa se on alun jälkeisen historiaan, historialliseen maailmaan? Tavoitteleeko fenomenologia invarianttia luontoa ja eikö se silloin joudu välttämättä kieltämään historiallisen luonnon ja kehon historiallisuuuden, sen tosiasian, että käsityksemme luonnosta on aina myös historiallisen maailman tuote kuten ihmisen aistimellisuus on aina myös historian muovaamaa?

Mielestäni tämä on perustava ongela. Kuitenkaan Merleau-Pontyn fenomenologisen filosofian periaatteiden mukaan tuota kysymystä ei voida ratkaista suoraan asettamalla luonto ja historia toisiaan vastaan. Luonto ei ole historian raja, se läpäisee historian, mutta ei tyhjene siihen. Tässä mielessä tuo fenomenologinen luonnon käsite on kritittinen myös historian absolutisointia vastaan. Vaikka toisaalta olemme aina kiinnitettyjä historiallisiiin merkityksiin, olemme myös sidottuja luontoon, ainakin luonnnon annonymisyyteen, joka ei voi olla vaikuttamatta siihen mitä olemme.

Alkuhistoria ei edellytä käsitystä luonnosta alkuperäisenä jakamattomuutena eikä julista uutta ymmärrystä yhdentymisenä ja paluuna. Alkuhistoria ja alkuperäinen eivät ole jotakin, joka oli kauan sitten. Luonto on läsnäolevaa, 'aina uutta' ja 'aina samaa'. Fenomenologian tehtävä on "löytää nykyisyydestä maailman liha."

Suuri ongela, johon fenomenologinen filosofia tässä törmää, on kokemuksen kerrostuneisuus, elämismaailman ambigueetti. Ja kuitenkaan fenomenologia ei voi kiertää tätä ongelmaa. Se on luopunut klassisen
filosofian uskosta hyväkäyksiseen maailmaan eikä se myöskään turvaudu modernien luonnontieteiden käsitekseen lainalaisesta luonnosta.

VIITTEET

1. Husserl 1962, s. 294. "Das körperliche Sein ist also extensional-koeexistirendes Sein..."

2. Mt, s. 341.


15. Merleau-Ponty 1964(e), s. 12-27.
16. Feuerbach 1989, s. 77.
19. Tässä nojaudun Timo Laineen tulkintaa tuosta tekstistä. Laine 1988, s. 56-64.
20. Plessner 1975, s. XXIII.
23. Merleau-Ponty 1964(d), s. 73. - "On aina kyse samasta subjektista, ihmisestä, jota lähestyttää tavalla tai toisella."
24. Mt, s. 77.
25. Mt, s. 77.
27. Plessner 1975, s. 25.
29. Merleau-Ponty 1964(c), s. 165.

32. Mt, s. 115.


34. Merleau-Ponty 1975.

35. Merleau-Ponty 1973, s. 115.

36. Mt, s. 115.

37. Merleau-Ponty 1962, s. 49.

38. Park 183, 323-324.


40. Merleau-Ponty 1962, s. vii.

41. Mt, s. 39.

42. Käsittelyn perustana: Merleau-Ponty 1964(e).


44. mt, 21

45. Merleau-Ponty 1962, s. 219-222.

46. Merleau-Ponty 1945, s. 255.

47. Merleau-Ponty 1962, s. 221.

48. Dillon 1987, s. 419-420.

49. Bollnow 1970, s. 22-30; 1972, s. 25.

50. Bollnow 1972, s. 27. Timo Laine on toisaalla tässä julkaisussa perusteellisemmin käsittelty Bollnowin lähtökohtia ja niiden perustana olevaa Plessnerin 'historian' antropologiaa.
51. Merleau-Ponty 1962, s. 166.

52. Mt, s. 136, 147.

53. Mt, s. 138-139.


56. Myöhemmin Merleau-Ponty analysoi esimerkiksi unta näin. "Unin paluu artikuloitumattomaan ... esipersonalliseen suhteeseen maailmaan..." Se ei ole todellisuudeessa poissaolemista, vaan pikemminkin etäistä valveilla olemisen maailmaan nähden. Keho kontakti maailmaan rajoittuu siihen minimin, että sen on mahdollista herätä. (1988, s. 115)

57. Merleau-Ponty 1964(c), s. 166.

58. Merleau-Ponty 1962, s. 198-199.


60. On siis huomattava, että Merleau-Ponty suhtautuu hyvin kriittisesti introspektiiviseen 'menetelmään'. Fenomenaalinen keho ei ole tajunnan analyysin tavoitettavissa. Tästä mt, s. 57.

61. Merleau-Ponty 1962, s. 150.

62. Mt, s. 151.
63. Esimerkkinä Merleau-Ponty käyttää tästä mm. värien erotellun syntymistä varhaislapsuudessa. Mt. s. 153.

64. Mt, s. 169.

65. Mt, s. 168.

66. Plessner 1983(b), s. 397.

67. Mt, s. 275.

68. Mt, s. 408.

69. Plessner 1983(c), s. 356. Plessner vertaa tässäkin yhteydessä ihmistä eläimeen: Eläin hallitsee täydellisesti (durchherrscht) kohonsa, ihmiselle se on pikemminkin kotelo (Futteral).

70. Merleau-Ponty 1962, 280.

71. Merleau-Ponty 1945, s. 374. Merleau-Ponty käyttää merkityksen käsitettä hyvin laaja-alaisena käsitteenä. Ranskan kielen sana sens sisältää mm. merkityksen ja suunnan. Merkitys ei näin tarkoita esimerkiksi Husserlin Sinn-gebungia, so. tietoisuuden aktia. Vastaavasti toisalla Merleau-Ponty toteaa esimerkiksi puhekielestä: kiistämme intellektualismin ja empirismin toteamalla yksinkertainesti, että "sanalla on merkitys". Mt, 206

72. Merleau-Ponty 1962, s. 169.

73. Merleau-Ponty, 1964(f), s. 11.

74. Merleau-Ponty 1962, s. 57.

75. Mt, s. 330.

76. Mt, s. 326.


78. Merleau-Ponty 1962, s. 346-349.

79. Merleau-Pontyn fenomenologian idean mukaan voitaisiin kysyä tulevatko esimerkiksi sellaiset kulttuuri- ja käsitetet kuten 'merkitys', 'merkki', 'normi', 'sosiaalinen suhde', 'teko' jne. missään vaiheessa 'lihaksi' noissa teorioissa? Jos teoria ei liitä niitä keholliseen eksistenssiin, voidaan niitä pitää yhtäläillä abstraktioina kuten

80. Myös Théodore F. Geraetsin mukaan Merleau-Pontyn luonnon käsitteen perustana on ajatus "all-pervading transparency of naturalness". 1983, s. 302.

82. Mt, s. 303.
83. Merleau-Ponty 1964(b), s. 164.
84. Merleau-Ponty 1975, s. 274.

85. Mt, s. 170.
86. Merleau-Ponty 1973, s. 319-320.
87. Mt, s. 90.
88. Mt, s. 89.


92. Mt, s. 259.

93. Adornon esteettisessä teoriassa tällaisen luonnon 'välittömyyden' tunnustaminen näyttää olevan perustava ongelma, jopa siinä määrin että, hän on valmis alistamaan sen luonnontieteelliselle selitykselle. - "Linnun laulu on kaikkien mielestä kaunista. Tuskin on euróoppalalista traditiota tuntevaa herkkää ihmistä, joka ei liikkutuisi mustarastaan äänestää sateen jälkeen. Kuitenkin lintujen lauluun kätkeytyy jotakin kauheata, sillä sehän ei ole todellista laulua vaan pelkkä vastus sokeaan pakkoon." - Adorno 1986, s. 75.

94. VI, 170
95. Merleau-Ponty 1975, s. 267.
KIRJALLISUUS


Feuerbach, Ludwig: Tulevaisuuden filosofian periaatteita. Teoksessa Laine, Timo:


Good, Paul: Du corps a la chair; Merleu-Ponty's Weg von der Phaenomenologie zur 'Metaphysik'. Augsburg, 1970.


Plessner, Helmuth: Die Aufgabe der Philosophische Anthropologie (1937). Gesammelte Schriften VII. Frankfurt am Main 1983.(a)


3. KOHTI LUONTOA

Luontoteemalla on niin keskeinen asema filosofisen antropologiikan moni-ilmeisessä teoriahistoriassa, että sitä on käytetty jopa avaimena koko tämän ajatteluperinteen rajaamiseen erilliseksi ja omaperäiseksi uuden ajan filosofian ajattelulinjaksi.

Selvimmin tämän ajatuksen esittää Odo Marquard teesillään filosofisesta antropologista *luontoon kääntymään* filosofiana. Hänen mukaansa se tarjoaa varsinkin 1800-luvun alkupuolelta ”suuren vaihtoehdon” historianfilosofialle. Tuolloin mm. Feuerbachin antropologinen kritiikki nostaa luonnnon esiin ”radikaalina ei-historiana”.


Näiden teesien perusajatuksena on, että antropologisen ajatteluun historiassa luonto ja ’elämismailma’ liittyvät kiinteästi toisiinsa, ja silloin objektiivisten luonnontieteiden luontokäsite voi tuskin lainkaan valaista tätä yhteyttä. Ylipäänsä filosofiselle antropologialle on tunnusomaista samanaikainen poiskääntyminen metafysiikasta, matemaattisesta luonnontieteestä ja historianfilosofista - piirteet, jotka ulottuvat 1800-luvun taitteesta nykypäivään ja tekevät luonnosta, kuten Marquard itse toteaa, antropologian ”lujan” tai ainakin ”käytännöllisen lähtökohtan”. (1965, 211-219)

Kuitenkin puhuttaessa antropologian luontointressistä on pidettävä mielessä, että lähes poikkeuksetta ajatus luonnosta on tässä perinteessä yhdistetty ihmisen kokonaisuuden ideaan. Kokonaisuuden ideaan mukaisesti antropolgia ei voi olla pelkästään luonnon tai ihmislounnon tutkimusta, jota täydennettäisiin esimerkiksi kulttuurin ja historian tutkimuksella. Pikemminkin sen pitäisi olla yritystä ymmärtää luontoa ihmisen ’osana’ tai ihmiseen ’kuuluvana’ tai ihmisen ’perustana’.

Filosofisen antropologian historiassa on myös toteutettu erilaisia 'kokonaisuus-malleja'. Niiden perusperiaatteita on jo luonnehdittu tämän kirjan alussa. Katsottaessa ongelmaa pelkästään luontoteeman kannalta voidaan huomata, että niissä myös luonnnon merkitys ja asema ihmisen kokonaisuudessa on ymmärretty eri tavoin. Tästä kertovat mm. seuraavat tämän luvun kannalta kiinnostavat poiminnat antropologisen ajattelun historiasta:

1) Antropologi Henrik Steffens kirjoittaa vuonna 1822 teoksessa *Anthropologie* selvästi romanttikan panteistisen luonnofilosofian äänenpainoin: "...jokainen käsitys, joka sulattaa ihmisen luonnon kaikkeuteen... ja jokainen tunne, joka upottaa meidät luonnon täysinäisyteen... on antropologian perusta." (1822, 15)

2) Pari vuosikymmentä myöhemmin (1843) Ludwig Feuerbach liittää luonnon suurena teemana 'tulevaisuuden filosofiaan'. Häntä toteaa *Grundzüge-teoksessaan*, että uusi filosofia ottaessaan ihmisen "korkeimmaksi kohteen" sisältyttää teoriaansa myös luonnnon "ihmisen perustana". (1975b, 319)


4) Heidän jälkeensä Karl Löwith on useassa yhteydessä toistanut ajatuksen *kosmologisen perustan* välttämättömyydestä filosofiselle antropologialle. Löwithin mukaan antropologisen filosofian on kysyttävä "luontoa yleensä ja sellaisenaan" - myös silloin kun ajattelun kohteena on (ihmisen) maailma ja historia. (esim. 1981a, 266)

Näiden kaikkien ohjelmallisten teesien taustalla on selvästi ajatus, että 'luontoperustaa' ei voida sivuttaa, vaikka se ei välttämättä riitäkään ihmisen kokonaisuuden ymmärtämiseen. Mutta tästä ilmeisestä yksimielisyyydestä huolimatta voidaan siltä kysyä, onko kääntyminen
luontoon, joka ilmenee jo antropologian ensimmäisissä yrityksissä 1500-
luvulla ja tulee yhä keskeisemmäksi 1700-luvun lopulta lähtien, yksi ja
sama teema? Vai onko sittenkin antropologisen filosofian eri suuntauksilla
ja eri antropologeilla jokaisella oma luontonsa?

Tässä luvussa palaamme yksityiskohtaisemmin filosofisen antropologian
luontoteemaan, sitä yhdistäviin ja siihen erilaisuutta tuoviin piirteisiin,
teeman kehityksen romantiikan luonnnonfilosofista nykyantropologiaan.
Kysymys on koko ajan myös niistä antropologisen ajattelun
perusteemoista, joiden kautta on haluttu rakentaa filosofiaa ihmisen
kokonaisuudesta, erityisesti aistisuudesta ja kehollisuudesta.

Aluksi lähestyn kuitenkin tätä kysymystä laajentamalla ongelmaa itse
käsitteeseen ’luonto’ ja sen eräisiin keskeisiin muodonmuutoksiin
länsimaisessa ajattelutraditiossa. Ehkä enemmän kuin missään muussa
nykyfilosofian ’suuntauksessa’ näitä muutoksia on käsitellyt
fenomenologisessa filosofiassa (Husserl, Heidegger ja Merleau-Ponty).
Fenomenologinen modernin luonnontieteen kritiikki tekee laajemminkin
ymmärrettäväksi antropologisen ajattelun luontoon kääntymisen yhteyttä
elämismäailmaan ja toisaalta selventää filosofisen antropologian eroa
puhtaaseen luonnontieteelliseen ajatteluuun nähden.

1. Fenomenologinen luonnontieteen kritiikki

Omassa tieteellisessä ja teknisessä kulttuurisamme olemme tottuneet
ajaattelemaan luontoa jonakin hyvin kiinteänä, lainalaisena ja
epäilyksettömänä realiteettina. Tämä myös syvällä arki-ajaateluun juurtunut
käsitys on epäilemätä juuri ns. eksaktien luonnontieteiden vaikutusta.
Yleisesti uskotaan, että noiden tieteiden avulla ihminen oppii koko ajan
yhä laajemmin tuntemaan ’ymäröiviä luontoa’, erilaisia luonnnonilmiöitä
ja niiden ehdottomia lakeja ja samalla hallitsemaan niitä kehittämänä
teknologian avulla. Näihin uskomiin kuuluu myöskin käsitys, että
teoreettisena käsitteenä ’luonto’ on jo määritelty selvästi ja tarkasti, tai
ainakin oletus, että metodiset ja teoreettiset perusteet tällaiselle
luontokäsitteen määrittelylle ovat olemassa luonnontieteessä itsessään.

On kuitenkin yleisesti tunnettua, että luonnon ymmärtämisen tapa on
kokenut länsimaisen ajattelun ja tieteen historiassa useita perustavia
muutoksia.
Kun fenomenologisessa perinteessä on analysoitu erilaisia filosofiaan ja tieteeseen liittyviä luonnnon ymmärtämisensä tapoja, sen päämielenkiinto kohdistuu modernien luonnontieteiden syntyyn uuden ajan alkupuolella. Fenomenologisen kriitikin mukaan uuden tieteen synty ei ollut suuri mullistus vain luonnontutkimuksessa ja välillisesti filosofiassa, vaan se vaikutti ratkaisevasti koko kulttuurin kehitykseen.

Toisaalta fenomenologinen luonnontieteentutkimus kriitikki ei ole rajoittunut ainoastaan tuohon tarkkaan historialliselle alukseen, johon kuuluu tunnettu kehitys Galileista Newtoniin. Laajimmillaan fenomenologian piirissä on tarkasteltu modernien luonnontieteiden syntyä ja kysytty sen yleispätevyyttä länsimaisen ajatteluradition yli kaksituhhatvuotisessa perspektiivissä.

Tällainen laaja näkökulma on hahmoteltu jo fenomenologian 'perustajan' Husserlin myöhäistuotannossa. Se tunnetaan parhaiten hänen Krisisteoksensa ns. galileisen luonnontieteentutkimuksessa kriitikkinä. Tällä kriitikillä, kuten laajemminkin Husserlin fenomenologisilla tutkimuksilla, on ollut suuri merkitys myös uudemmalle filosofiselle antropologialle.


Husserlin kritiikin välittömänä taustana on tämän vuosisadant alkupuolen filosofian ja tieteen tilanne. Positivistisen filosofian vaatimus fysikaalisille luonnontieteille rakentuvasta yhtenäistetystä valtaa yhä enemmän alaa ihmistä tutkivissa tieteissä. Erityistieteiden piirissä naturalismi vaikuttaa varsinkin psykologiassa, mutta se leviää myös ns. humanistisiin tieteisiin tai kulttuuritieteisiin.


’Galileisen kumouksen’ myötä uuden ajan alkupuolella luontoa alettiin pitää itsenäisenä omalaisena alueena, jonka tutkimisesta tuli pian luonnontieteiden yksinoikeus. Samalla kehitettiin matematiikan perustalta itsenäinen tutkimusvälineistö ja metodologia tämän todellisuuden ’osan’ tutkimiseen omassa erillisyydessään. Vasta silloin luonnontieteestä tuli sitä objektiivistä tiedettä, jollaisena sen nykypäivänä ymmärrämme.


Tästä näkökulmasta Husserl yhä myöhäisfilosofiassaankin korostaa uuden ajan kartesiolaisen filosofian suurta arvoa. (Ajatus on vielä tyyppillisempi hänen edeltävälle ’keskivaiheen’ ajattelulleen.) Husserl näkee uuden ajan
rationalismin kestävimmän perustan muutoutuvan jo Descartesin filosofiaassa, nimenomaan sen 'subjektivisessa osassa'. Hänen tulkintansa on, että Descartesin filosofia vie kreikkalaisen filosofian rationaalisuuden idean kokonaan uudelle tasolle. Tiedostavan, ajattelevan minän kysymisestä tulee vasta nyt filosofian alun keskeinen teema. Kun kartesiolaisuudessa etsitään epäilyksettömän tietämisen perusteita 'ajattelevasta minästä' itsestään, avataan samalla - tosin Husserlin mukaan vielä naivissa ja psykologisissä muodoissa - mahdollisuus kaikkien tieteiden perustamiseen tästä lähtökohdasta.

2. Elämismaailma luonnontieteet perustana

Jos Husserlin luonnontieteiden kriitikki olisi pitäytynyt yksinomaan tähän näkökulmaan, sillä tuskin olisi ollut niin suurta merkitystä antropologiselle filosofialle, etenkään niille fenomenologisille antropologeille, jotka ovat olleet kiinnostuneita aistisuudesta, kehosta ja luonnosta koetun maailman ulottuvuutena. Tämän luvun teeman kannalta Husserlin luonnontieteet kriitikin kiinnostavin piirre liittyyni toisaalle, hänen tunnetuksi tekemäänsä elämismaailman (Lebenswelt) käsitteen, jota hän perusteellisinim erittelee juuri Krisis-teoksessa.

Elämismaailma-teemassa on myös tapana nähdä suuri käännös Husserlin ajattelussa. Se tuo - kuten usein tulkitaan - vähintäänkin ristiriitaisia aineksia hänen 'myöhäisväheen' fenomenologian ansaansa, ellei peräti merkitse kokonaan uutta ajattelutapaa. Vaikka näyttääkin selvältä, ettei Husserl tuolloinkaan luovu kartesiolaisesta tieteenhanteesta, hänen voisi hänen myöhäisfilosofiansa luonnehtia sanomalla, että se on yhä enemmän elävän kokemuksen ja koetun maailman fenomenologiaa.

Tämä painotus tulee esiin myös silloin, kun Husserl kysyy elämismaailman ja 'galileisen luonnontieteet' suhdetta. Husserlin radikaali väite on, että elämismaailma on luonnontieteiden "unohdettu merkitysperusta". (1962, 48-53)

Mitä tämä teesi merkitsee? Se on vaatimus, että luonnontieteellistä ajattelua ja sen teorianmuodostusta on kysyttävä 'esiteoreettisesta' kokemuksesta käsin. Kun luonnontieteiden itseymmärrykseen liittyvä ajatus näiden tieteiden puhtaudesta ja objektiivisuudesta, silloin näiden tieteiden sisällä 'unohdetaan' kysyä tieteiden rajoja ja teorianmuodostuksen ennakkoehtoja, ylipäänsä tieteiden perusteita. Kuten sanottu, Husserlin


Toisaalta tiedemies tai -nainen varmasti myöntää, että hänen subjektiivisella arkielämällään on hänelle itselleen suuri merkitys. Ja jos hän ei ole paatunut teoreetikko, hän saattaa myöntää, että hänen persoonallista elämäänsä ohjaavat myös erilaiset mielialat, intohimot, ennakkoluulot, opitut ja jo unohdetuiksi luullut käsitykset tai vaikkapa lapsenomainen usko jumalaan - koko se kokemuksen monikerroksellisuus, mikä fenomenologiassa liitetään käsitteeseen elämismaailma. Mutta kuitenkin tieteilijä teoreetikkona todennäköisesti kiistää, ettei tuolla kaikella ole mitään tekemistä hänen harjoittamansa luonnontieteen kanssa. Ajatus teoreettisen elämän ja kokemuksellisen elämän eroesta on ainakin tieteilijästä itsestään naivi ja itsestään selvä.

Husserl kuitenkin antaa tälle erottelulle toisenlaisen merkityksen. Samalla tavalla kuin 'galileista luonnontiedettä' historiallisesti edelsi ja tietyt elämismaiilma ja tietyt luonnon ymmärtämisen tavan, joista tuo tiese nousi
ja jotka se 'ylitti', samalla tavoin jokaisen yksittäisen tieteellijän elämässä hänen oma kokemusmaailmansa edeltää teoreettista työtä.


Näistä objektiivisen luonnon ominaispiirteistä ja tieteenalansa käsitteistöstä hänellä on kuitenkin jo ennakoila tietty 'käsitys'. Hän on nähnyt erilaisia vuoria, tuntureita, mäkiä ja niiden erilaisia kasvillisuuksyöhykkeitä ja todennäköisesti kokenut niitä subjektiivisesti liikkumalla näissä maisemissa. Hän on kokenut niitä eri horisontteista, erilaisella sääällä, eri vuodenaikeina, erilaisessa valossa. Tällaisen kokemuksen kautta hän luo myöös itselleen hyvin elävän kuvan jääkaudesta, josta hänellä ei tietenkään ole suoraa kokemusta, tai poimuvuoresta, jonka hän on kenties ensimmäisen kerran nähnyt jo lapsena maisemapostikortissa.

Voimmekin ajatella, että juuri tällaiset erilaiset esiteoreettiset 'käsitykset' teoreettisia käsityksiä edeltävät koko ajan ymmärrettäviksi jälkkäisissä, ja on vaikea kuvitella, että maantieteillä itselleen hänen tieteenalansa luokituskäsitteet voisivat koskaan olla puhtaita teoreettisia käsitteitä.

Mutta samalla tavoin voidaan ajatella, että myös abstraktimmat luonnontieteet ja niiden käsitteet edellyttävät esiteoreettista ymmärrystä. Fysiikko, joka tietää, mitä valon aaltoliike on, ei voi välttyä elämästä luonnollisen valon tai keinovalon maailmassa, jossa hänen aistivat silmänsä näkevät luontoa ja maailmaa useassa erilaisessa valossa ja erilaisin intentiointi.

tai kuvaa niille suureille, kaavoille tai laille, jotka ovat hänen harjoittamalleen tieteelle välttämättömiä. Tässä mielessä Merleau-Ponty puhuu "havainnon ensisijaisuudesta". (1989 / 1964)

Ajattelun havainnollisuus on Merleau-Pontyn mukaan jo alunperin annettuna monimerkityksellisessä ja ajallisesti monikerroksellisessa kehollisessa elämässä. Sen ulottuminen kaikkeen ajattelun on hänelle todistus elämismaailman (tai luonnollisen maailman) perustavasta merkityksestä.

Laajemminkin Merleau-Pontya ja Husserlia yhdistää ajatus, että elämismaailma on se varsinainen maailma, jossa ihminen elää. Emme voi kiistää sitä, synnymme siihen, kasvamme ja elämme siinä ja uskomme siihen naivisti. Ja vaikka elämismaailman historialliset ja kulttuuriset muodot voivat suuresti vaihdella, voi fenomenologia Husserlin ja Merleau-Pontyn kuitenkin paljastaa sitä muovaavia yleispäteviä piirteitä ja rakenteita.

3. Luonnontieteentä rajat ja fenomenologia luonnonfilosofiana?

Kritiikillään Husserl haluaa käänää luonnontieteentä omasta rajoittuneesta itsyymmärryksestä seuraavan ajatukseen luonnontieteellisen tieton ensisijaisuudesta radikaalisti nurinpäin. Husserlille luonnontiede ei ole puhdas ja edellytyksen tien, kuten luonnontieteiltä itse ajattelevat. Pikemminkin siinä ilmenee tietty teoreettinen asennointuminen luontoon.

Kun luonnontieteiltä harjoittavat tutkimustaan, he suuntutuvat kohteseensa erityisellä tavalla. He omaksuvat "luonnontieteellisen asenteen". Elämismaailmaan kuuluvaan ihmisen maailmasuhdetta Husserl puolestaan nimittää "luonnolliseksi asenteeksi". Se juuri merkitsee maailman hyväksymistä sellaisena kuin se ihmiselle itselleen näyttävyytyy.

Husserl korostaa, että teoreettinen luonnontieteellinen asenne ja luonnollinen asenne ovat toistensa täydelliset vastakohdat. Mutta jos kuitenkin luonnontieteellistä asennetta pidetään ensisijaisena, se johtaa äärimmäiseen idealismiin. Husserlille naturalismin itseymmärryksen sokea piste ei ole vain siinä, ettei sen alla voida ymmärtää teoreettista toimintaa tietoisuuden toimintana, vaan myös siinä, että luonnontieteiden käsitteellistämää tai idealisoimaa luontoa, jopa matemaattisesti muotoiltuja luonnollakeja, aletaan pitää luonnon varsinaisena olemuksena.
Naturalismille esimerkiksi valon aaltoliikkeestä tulee totuus kaikesta valosta; viherhiukkan kasvisolujen yhteittämisen tekijänä tulee kattava selitys metsän ja niittyjen vihreystä; aivojen bio-fysiologisista tapahtumista tulee ajattelun, tunteiden ja mielialojen syy. Ylipäänsä ihmisen eri tavoin havaitsemasta ja kokemasta luonnosta tulee objektiivinen, teoreettinen luonto - samalla tavalla kuin koetusta ruumiista, kehosta, tulee pelkästään objektiivinen tieteilisesti selitettty ruumis. Tämä kaikki merkitsee, että elämismaailman - ainoan ihmiselle todellisen maailman - realiteetti kielletään.

Husserl näyttää kuitenkin hyväksyvän ajatukseen, että 

eräät teoreettisena
asenteena
luonnontieteellinen
asenne on korrekti; jos se pitää hyvän
luonnontutkimukseen
oman teoreettisen asenteensa rajoissa. Itse asiassa myös yksi ja sama luonnollimi voi olla samanaikaisesti useiden erilaisten
'luonnontieteellisten asenteiden' kohteena. Ihmisen ruumista voi tutkia
fysiologisena, biologisena tai kemiallisena ilmiöön (jne.). Tällöin
luonnontieteet toteuttavat vain omaa tähtäävänsä.

Mutta miten moderni tieteellinen luonnontutkimus voi tietää omat rajansa
ja miten se voi olla laajentumatta naturalismiksi? Fenomenologisen
luonnontieteen kritiikan valossa täytyy ajatella, että
rajojesen
ymmärtämiseksi luonnontiede tarvitsee 'perusteita kysyvää' filosofiaa. Tai
konkreettisemmin: jokainen luonnontutkimaja tarvitsee varsinaisen
teoreettisen työnsä perustaksi filosofista ajattelua.

Tämä ajatus on myös tyyppillinen monille filosofiselle antropologille, jopa
jo romantian kauden antropologille.

Laajimmillaan Husserlin luonnontieteen kritiikki nostaa esiin ajatukseen
luonnosta, joka omassa ilmenemisessään, eräänlaisena ensimmäisenä
luontona edeltää aina tiedettä ja kaikkia teoreettisia asenteita.

Voimme kysyä, mikä on luonnollisessa elämässämme vastine sille, mitä
tiede tutkii objektiivisena realiteettina? Lähtemällä elämismahdollamasta on
mahdollista kysyä, miten aistivuutemme ja kehommme kautta koemme ja
havaitsemme luontoa, kuten esimerkiksi kosmista avaruutta. Eikö näillä
kokemusmoodoilla ole oma säännönmukaisuutensa ja pysyvytytensä,
vaikka elämismahdollan erilaisten historialliset ja sosiaaliset muodot
vaihteelevät? Eikö näistä lähtökohtista ole mahdollista luoda filosofiaa siitä,
mitä on 'luonto meille' ennen sen objektiivista selittämistä? - Tähän monet
fenomenologiset antropologit ovatkin enemmän tai vähemmän tietoisesti
pyrkineet.


Husserlin tulkitseminen hänen ajattelunsa kartesiolaisten johtomotivien kautta ei kuitenkaan tee oikeutta hänen koko ajattelulleen. Etsiessään fenomenologialle varmaa perustaa ja kysyessään sen mahdollisuutta Husserl tutkii hyvin laajasti elämismäailman fenomenaalisuutta, esimerkiksi kehollisuutta, minä-sinä -suhdetta tai elollisen luonnnon ilmiöitä. Tätä ilmiöiden analyysia voidaan lukea myös vapautettuna kartesiolaisesta tiedonintressistä. (Esim. Ideen II ja III)


Enemmän tai vähemmän suoraan Husserlin vaikutuksesta lienevät fenomenologiseen antropologiaan vakiintuneen sellaiset käsitteet kuin ’kehollinen tila’, ’koettu tila’ ja ’koettu luonto’. Ne kaikki voidaan ymmärtää avaimina ’luontoon meille’.
4. Luonto ‘fysiksenä’ ja luonnon uusi määrittely

Heideggerin fenomenologisessa modernin luonnontieteisen kritiikissä on Husserlin kritiikistä ratkaisevasti eroavia piirteitä, mutta yhtenevästään on käsitys modernin luonnontieteen koko kulttuuria hallitsevasta asemasta.

Heidegger on kuitenkin Husserlia enemmän painottanut luonnontieteiden synnyyn käytännöllisiä seurauksia ja erityisesti luonnontieteiden ja teknologian suoraa yhteyttä. Toisaalta hän on myös korostanut sitä, kuinka nopeasti luonnontieteellinen ajattelutapa saavutti hallitsevan aseman.

Heidegger käyttää Newtonin mekaniikan ensimmäistä aksioomaan, ‘jatkuuveden lakia’ (lex inertiae)1 kuvaamaan koko uutta luonnon määrittelyä. Parissa vuosikymmenessä 1600- ja 1700-lukujen taitteessa tuo periaate tuli fyysikoiden ja filosofien yleisesti hyväksymäksi, ja pian siitä tuli luonnollakina itsestään selvyys, jota kukaan aloitteleva luonnontutkija tai filosofian opiskelija ei enää kysynyt. Kuitenkin vain vähän aikaisemmin tällaista käsitystä luonnosta yhteismitallisuina kappaleina ja ajatus niitä ohjaavista ulkoisista syistä olisi pidetty täysin mielettömänä. (1962, 79)

Heideggerin luonnontieteisen kritiikin Husserlista eroava puoli liittyy hänen ajattelunsa keskeiseen, vielä laajempaan kriittiseen teemaan, tulkintaan länsimaisen metafysiikan synnystä. Heideggerille länsimaisen metafysiikan synty, sen alku jo klassisessa kreikkalaisessa filosofiassa ja varsinkin sen myöhempän kehitys uuden ajan filosofiassa, merkitsee ‘olemiskysymyksen’ laiminlyömistä, ‘olevan kokonaisuuden’ jakamista osiin ja näiden osien ymmärtämistä erillisinä ja ajallisesti nykyhetkeen pysäytettyinä ‘olevina’.

Tämän suuren teeman yhteydessä hän on käsitellyt eri yhteyksissä - lähinnä Sein und Zeitin jälkeisessä tuotannossa - myös luonnon käsitteen merkityksen muutoksia länsimaisessa ajattelussa.

Eräs Heideggerin kritiikin perusajatuksista on, että länsimaisen metafysiikan syntyä ja sen kehitystä voidaan ymmärtää purkamalla filosofian keskeisiä käsitteitä ja analysoimalla niiden alkuperää ja muodonmuutoksia. Käsitteet ja sanat - myöskään filosofisen puheen sanat - eivät ole mitään tyhjiä astioita, jotka olisi ammonnettut täyteen

1"Jokainen kappale on lepotilassa tai muuttumattomassa liikkueessä suoralla linjalla, ellei siihen vaikuttava voima pakota kappaleen tilan muutokseen."
merkityksiä, vaan niissä, jopa yhdessä sanassa, ilmenee ja tulee esiin kokonainen ajattelutapa.


Juuri tällaista ajattelun rajoittumista erityisiin 'oleviin' - kuten myöhemmin uuden ajan filosofiassa ihmisen substantialisoituihin osiin, henkeen, järkeen, sieluun, ruumiiseen - Heidegger pitää länsimaisen metafysiikan suurenä virheenä. Silloin kadotetaan itse 'oleminen', se mitä alunperin mm. 'fysiksellä' kasvuna ja tapahtumisena ilmaistiin. Heideggerin mukaan luonnnon suhteen näin on käynyt tietysti myös modernissa luonnontieteessä. Luonnontieteet ovat tieteellistä tietoa luonnosta, mutta ne eivät ole olevan kokonaisuuden ja sen määrittymisen - logoksen - ajattelemistä. Ne eivät ole luonnonfilosofiaa.

5. Luonnon ja ‘ei-luongon’ vastakohta antropologisen kriitikin perustana

Fenomenologinen tulkinta modernin luonnontieteen synnystä ja luonnon käsitteen uudesta määrittelystä nostaa jälleen esiin antropologialle keskeisen kysymyksen kartesiolaisen dualismin juurista. Vaikka kartesiolaisuuden yleisiä piirteitä ja sen vaikutusta toisen ihmisen ongelmaan on jo aiemmin käsitelty, voidaan sen syntyä kysyä fenomenologisen luonnontieteen kriitikin kautta vielä erityisestä näkökulmasta.


On myös tunnettua, että 1600-luvulta lähtien matemaattisuus antoi tiedon ihanteen luonnontutkimuksen ohella myös tälle ’ei-luongon’ tutkimukselle. Descartes itse oli myös merkittävä matemaatikko, analyyytisen geometrian luoja. Cogito-filosofiassaan hän pyrkikin samalla matemaattisella
johdonmukaisuudella ymmärtämään ajattelun ja tietoisuuden toimintaa ja löysi ’ajattelevan minän’ periaatteena, jonka taakse epäily ei enää voinut ulottua. (esim. *Metodin esitys*)

Ajattelun epäilyksettömiä lähtökohtien etsiminen johti antropologisen tulkinnan mukaan siihen, että kaikki ne piirteet, jotka olivat vanman tietämisen esteenä, pyrittiin sulkeistamaan pois satunnaisina ja harhaisina ajattelun omalta kentältä ja ylipäänsä ihminen ’puhdistettiin’ ajattelevaksi subjektiksi. (esim. Straus, 1935)

Descartesilla tämä pyrkimys johti tunnetusti aistitiedon hylkäämiseen epäilyttävänä ja harhaisena ja tiedon varmuuden rakentamiseen ihmissuolin synnynnäisten ideoiden varaan. Myöhemmin Kantin filosofiassa brittiläisen empirismin vaikutuksesta myös aisteille myönnettiin kiistämätön asema kokemuksen ja tiedon lähteenä, mutta rationalistisen filosofian keskeisenä ongelmana säilyi kysymys, kuinka aistitiedon moninaisuus organisoitui ’subjektissa’ tiettyjen kokemuksesta riippumattomien ehtojen kautta jäsentyneeksi kokemukseksi. Filosofian tehtäväksi tuli näiden kokemuksen mahdollisuuden ehtojen tutkiminen. Husserlin transsendentaalinen fenomenologia ’subjektiviteetin’ filosofianä voidaan yhä yhdistää tähän perinteeseen.

Tämä kehityskulku tekee laajemminkin ymmärrettäväksi filosofisen antropologian luontoon kääntymisen yleistä teorialohirollista taustaa. Uudella ajalla kehittyneenä *kriittisenä ajatteluna* filosofinen antropologia on lähes poikkeuksetta arvostellut aikakauden filosofian valtavirtauksia, joiden yhteisen perustan se on nähnyt juuri kartesiolaisessa dualismissa, puhtaan subjektin ja puhtaan objektin vastakohdassa, ja ennen kaikkea tuon kaksijakoisuuden hyväksymisessä filosofian alun valinnan ongelmaan. Kartesiolaisen perinteen eri muunnokset ovat lähteneet joko objektiivisesta luonnosta tai sitten ’ei-luonnosta’, tietoisuudesta.

Tämän vahvan perinteen myötä 1700-luvun lopulta yhä voimakkaammin kehittyneellä antropologis-finanssella ajattelulla on ollut edessään filosofian ja tieteen osin jakama todellisuus, jossa luonto on matemaattisen luonnon tieteen kautta ymmärretty sen yhtenä erillisenä ja omalaisena osana. ’Ihmisen kokonaisuus’ on jo ennalta puoliittettu, ja rationalistisessa kartesiolaisuuden muunnoksessa vain osa ihmisestä on hyväksytty luontoon kuuluvaksi ja jätetty sellaisena, filosofisesti mielenkiinnottomana, fysiologisen luonnon tieteellisen tutkimuksen kohteeksi.

Juuri tässä asetelmassa ’kääntyminen luontoon’ on jättänyt filosofis-antropologiselle ajattelulle avoimeksi useita mahdollisuuksia etsiä luonnon
ja 'ihmisluonnon' ongelmasta ei-kartesiolaisia ratkaisuja ja ihmisen kokonaisuuden 'malleja'.

Eräänä yhdistävänä lähtökohtana monille antropolgisille filosofeille on kuitenkin se, että he ovat etsineet ja pyrkineet paljastamaan luonnon ja tietoisuuden dualismin ylittäviä inhimillisen kokemuksen muotoja ja ilmaisemaan niitä eräänlaisilla kokonaisuuksäätteillä.

Jo romantiikan filosofiassa ja siihen kiinteästi liittyvässä 1800-luvun alkupuolen antropolgisessa ajattelussa voidaan nähdä tietoinen pyrkimys antaa ihmisen aistisuudelle itsenäinen, puhtaasta tietoisuudesta eroava ja ihmistä luontoon sitova rooli. Samalla tämän teeman kautta romantiikan filosofia ottaa välimatkaa jo tuolloin aseman sa vakiinnuttaneeseen newtonilaiseen objektiiviseen luonnontieteeseen.

6. Romantiikan luonnonfilosofia ja estetiikka antropolgian luontoon kääntymisen taustana

Romantiikan luonnonfilosofisen antropolgian ero matemaattisiin luonnontieteisiin tulee ilmi jo luonnontutkimuksen metodeissa. Aiemmin on jo viitattu mm. Herderin luonnontutkimuksen menetelmään, jossa ei haluta menänä luonnonilmiöiden 'taakse'. Toisaalta ero näkyy luontointressin suunnassa. Luonnon mitattavien ja kokeellisesti tutkittavien ominaisuuksien sijasta tuon ajan - 1700-luvun lopun ja 1800-luvun alkupuolen - antropolgin ajattelu on kiinnostunut ennen kaikkea tietyistä luonnon ominaispiirteestä, luonnon luovasta 'elollisuudesta' tai luonnon 'henkisyystä'.

Antropolgisen ajattelun luontoon kääntymiseen vaikuttaa kuitenkin voimakkaasti myös aikakauden filosofian valtavirta. Sen yleisenä taustana on koko klassisen saksalaisen filosofian sisäinen kehityshistoria Kantista Hegeliin siihen kuuluvine erilaisine yrityksineen sovittaa subjektin ja objektin - järjen ja luonnon - vastakohtaa. Varsinainen romantiikan filosofia kehittyvin tämän perinteen sisällä. Antropolgian kannalta 'romantikkojen' kiinnostava asema klassisen saksalaisen filosofian kehityksesä on siinä, että he lähtevät Kantin filosofian - etenkin hänen 'kolmannen kritiikkinsä' (Kritik der Urteilskraft, ilm. 1790) - esiin nostamista ongelmista, mutta eivät päätyneet puhtaaseen hengen tai järjen filosofiaan kuten Fichte ja Hegel.
Kantin 'kolmannen kritiikin' yleisenä päämääränä on 'arvostelukyvyn' käsitteen alla rakentaa siltaa hänen aiempien kriitikkiensä esiin nostamien luonnnon ja moraalisen vapauden ideoiden välille. Tämä tehtävä vie Kantin myös luonnnon ja estetiikan yhteyden tutkimiseen. Juuri tämä yhteys kiinnostaa laajemminkin 'romantikkoja'. Ja vaikka myös 'romantikot' Kantin tavoin pitävät kiinni ihmisen moraalisen vapauden ideasta, haluavat he yhä kiinteämmiä liittää ihmisen vapauden, ymmärryksen ja luonnnon toisiinsa.

Eräs Kantin tuossa tutkimuksessa esille tuoma 'romantikoille' tärkeä kysymys on luonnnon teleologisuuden eli tarkoitusperäisyyden ongelma. Me näemme luonnnon toiminna kielletyssä suurta tarkoitusperäisyyyttä. Se ilmenee mm. luonnnon kauneuden muotoina. Kant kysyy, onko tämä tarkoitusperäisyys luonnossa itsessään - jonka hän toisaalta ymmärtää jo yksiselitteisesti newtonilaisen luonnontieteet merkityksessä kausaalilakien alaisena järjestystenä - vai liittyykö se ihmisen tapaan ymmärtää ja havaita luontoa.

Romantiikan filosofian yleiset piirteet tulevat hyvin esiin F.W.J. Schellingin (1775-1854) ajattelussa. Romantiikan filosofeista hän oli systemaattisin liittäässä aluksi kehittämänsä luonnnonfilosofian pian laajempaan filosofiseen systeemiin.


Luonnnonfilosofiassaan Schelling esittää ajatukseen, että kaikissa aineellisissa kappaleissa vaikuttavat vastakkaiset, sisäiset voimat, jotka ovat joko tasapainossa tai joutuvaat ristiriitaan. Juuri kappaleiden ristiriitaiset voimat johtavat luonnnon omaan toimintaan: muutoseen elottomasta elolliseen ja elollisen luonnnon luovaan elämään, joka ulottuu myös ihmiseen. Tässä on hänen vastineensa Newtonin 'inertian laille'. Schelling ajattelee, että vaikka luonnnon toiminta näyttäytyykin yksittäisissä kappaleissa mekanistisena ja sokeana, on se kuitenkin perimmältään luovaa ja tarkoitusperäistä. Tässä
hänens käsitysensä eroaa myös Kantista. Schellingillä teleologisuus todella kuluu itse luontoon ja sen toimintaan, kun taas Kant näkee sen vain ihmisen tavaksi kokea ja ajatella itsessään puhtaasti mekanistista luontoa. Kantin mukaan emme voi välttää kokemasta luontoa tarkoiutuksellisena, mutta nämä kokemusmuodot eivät ole itse luonto.


Schelling esittää systeeminsä päätä entrepreneur teoksessa System des traszendentalen Idealismus (ilm. 1800). Teoksen tavoitteena on luoda sellainen filosofinen systeemi, jossa luonnonfilosofia täydentää tietoisuuden ’transsendentalaisten filosofian’. Erotukseksi luonnonfilosofiasta jälkimmäinen on ’tiedettä tietämisestä’. Kun luonnonfilosofia seuraa luonnon kehitystä tiedottomasta tietoiseen, etenee transsendentalaistfilosofia päinvastaisessa suunnassa: tietoisuudesta takaisin siihen objektiiviseen maailmaan, joka on sen oman itsetietoisuuden saavuttamisen ehto.

Näin Schellingin ’identiteettifilosofia’ liittää kehämäisesti subjektiasta lähtevän tietoisuuden filosofian ja objektiasta lähtevän luonnonfilosofian toisiinsa, ja luonnosta tulee tuon systeemin eliminoimaton osa. Voisi sanoa,
että Schellingille Hegelistä eroten luonnonfilosofia ja tietoisuuden filosofia ovat tasa-arvoisia. Kumpikaan erillisenä ei ole riittävä lähtökohta. Schellingin pyrkii systeemissään spekulatiivisen ajattelun keinoin tietoisuuden ja luonnon harmoniseen sovitukseen. Tässä luonnon voimaanjättämisessä lieneekin hänen ajattelunsa suurin merkitys antropologian 'luontoon käänymiselle'.

Toisaalta tämä luonnon ja intelligenttä harmonisoinnin pyrkimys liittyy kiinteästi romanttikan filosofian keskeiseen ideaan 'kokonaisihmisestä'. Myös romanttikan ajattelun puhuu filosofisen antropologian tavoin ihmisen kokonaisuudesta, jonka kiinteänä ja positiivisena elementtinä luonto toimii. Itse asiassa täälläsiä ihmisen kokonaisuudesta tulee romanttikan filosofialle keskeinen normi, ihmiselämän keskeinen päämäärä, jonka esikuvana vielä usein ihannoidaan antiikin 'kreikkalaista ihmistä'.

Jo ennen Schellingsä Friedrich Schiller yhdistää tämän kokonaisihmisen idean ihmisen esteettiseen kasvatukseen. Schillerille ihmisen kasvatus ei voi perustua yksipuolisesti järjen kehittämiseen, vaan sen on kuljettava myös ihmisen aistien kautta. Schillerin mukaan esteettinen kasvatus on keino ihmisen kokonaisuuden toteuttamiselle. Samalla se on kasvua kohti eettistä vapautta. (Über die aesthetische Erziehung des Menschen, ilm. 1795)

Estetiikkä saa yleisemmäksi saksalaissessa romanttikan filosofiaassa erityisaseman, koska se jo tämän käsitteen alkuperäkin mukaisestikin liittyy ihmisen aisteihin ja niiden kautta syntyy yhteys takaisin luontoon. Näin taide ja esteettisyys eivät voi merkitä henkisyyttä luonnon vastakohtana, eikä myöskään 'puhdasta' tietoisuutta.

Schellingin käsitys taitelijanerosta, joka luo taidetta kuten luonto luo itseään, on ilmeisen kuvaava kaikille 'romantikoille'. Schellingin mukaan taiteellisessa luomisessa käyvät spontaanisti yhteen luonnon tiedottomasti tarkoituksellinen toiminta ja tietoisen ihmisen spontaani toiminta, reaalinen ja ideaalinen. Tällaisessa yhteenkäymisessä taiteen alueella voidaan saavuttaa jotakin, johon filosofia käsitteelliseen ajattelun sidottuna 'tietämisen tieteenä' ei voi koskaan itsessään yltää.

Schelling vie tämän ajatuksen niin pitkälle, että hän tekee taiteesta koko systeeminsä 'orgaanin', eräänlainen itsetarkoituksellisen välineen, jonka kautta luonnonfilosofia ja tietoisuuden teoria voidaan hänen mielestäään luontevimmin liittää yhteen. Taide saakin Schellingin systeemissä korkeimman aseman. Tässäkin suhteessa ero Hegelin idealismiin on ratkaiseva. Hegelin systeemissä systeemin huipulla on käsitefilosofi ja absoluuttinen tietäminen.


Tähän käännykseen estetiikasta lääketieteeseen sisältyi kuitenkin lääketieteen ja lääkärin praktikaa uudenlainen määrettely. Antropologi- filosofi-lääkärit irtisanoutuivat radikaalisti tuolloin vaikutusvaltaisesta valistushenkeästä ajattelutavasta, jossa ihmisruumis ymmärrettiin mekaanisena koneena. He olivat suuresti kiinnostuneita ihmisen fysiologiasta ja anatomiasta, koska tällainen ihmistuotemus nähtiin välttämättömäksi ihmisen parantamisessa ja terveen elämän ja ylipäänsä ihmisen 'luonnollisuuden' (Natürlichkeit) ylläpitämiseksi. Tämä kaikki ei ollut enää vähekysyttä ihmisen 'luonnon puoli' eikä ruumista ymmärretty enää pelkkänä korkeamman elämän materiaalisena ehtona, erillisenä ihmisen sielullisuudesta ja henkisyöstä.

Ylipäänsä romantikko-antropologeille huoli ihmisruumiista ja ajatus terveestä elämästä ilmavisivat pyrkimystä samanaikaisesti ajatella ihmistä kokonaisuutena ja toteuttaa käytännöllisesti tätä ideaalia. Näyttää myös sieltä, että heidän käsityksensä lääkärin roolista ja lääketieteestä erosivat nykypäivän tieteellisen lääketieteen itseymmärryksestä. Ylipäänsä tuon ajan antropologeille lääketiede ei ollut objektiivista ihmistä koskevaa luonnontiedettä, johon vain ulkoisesti olisi liitetty elämän ylläpitämisen eettinen normi. Lääketiede kuului, kuten Marquard toteaa, 'ihmisen luonnonfilosofian'.
Erotukseksi runoilijasta lääkäri-antropologin lähtökohtat olivat lähempänä ihmisen jokapäiväisessä elämässä toteutuvaa henkisyyden ja ihmisluonnnon kohtaamista. Silti yhteyttä taitelijan ja lääkärin välillä pidettiin luonnollisena. Tämän ajatuksen ilmaisi ehkä sattuvinmin runoilija-filosofi Novalis. Hän nimiitti runoilijaa 'transsendentaaliseksi lääkäriksi', ja esitti, että myös 'oikean lääkärin' tuli ylläpitää 'transsendentaalista terveyttä'. (Marquard, 1973, 98)

7. 'Ei-ajateltu' ja 'ei-tehty luonto' - ihmisen luontoperusta ja aistinen luontosuhde Feuerbachin antropologiassa


Toisaalta samoista lähtökohdista Feuerbach arvostee koko 'vanha filosofia'. Tämän kriitikipiä vielä laajempana taustana on samalla ajatus, että uuden ajan filosofian kehitystä - etenkin rationalistista perinnettä Descartesista Hegeliin - ohjaa yhä ratkaisevasti kristillisien teologian käsitys Jumalasta.
'Vanha filosofia' elää liitossa teologian kanssa. Itse asiassa se on rationalisoitua teologiaa. Näiden teisten kautta Feuerbach haluaa osoittaa, että teologisella perinteellä on myös suora yhteyds uuden ajan filosofian varman tietämisin ideaaliin. Tämä tulee ilmi hänen mukaansa jo 'vanhan filosofian' kungenaskäsitteissä. 'Äärettömyys', 'yleisyys', 'absolutuutti' ja vastaavat perimmäiset käsitteet ilmaisevat rationalistisessa filosofiaassa kaikkea sitä, mikä kristillisessä teologiassa annetaan vain Jumalan määreiksi.

Feuerbachin mukaan 'vanhan filosofian' koko kehitys voidaankin ymmärtää teologian maallistamisena, mutta tämä rajoittuu ainoastaan ajattelun alueelle. Näin teologian maallistaminen filosofiaaksi merkitsee viime kädessä ajattelun jumalallistamista. Tässä kehityksessä Hegelin filosofia on Feuerbachin mielestä ehdoton huippu.

Filosofian ja teologian liitto on Feuerbachin mielestä perustava syy myös sille, miksi luonto ei saa sille kuuluvaa asemaa 'vanhassa filosofiaassa'. Tuo perinne on 'teististä filosofiaa'. Luonto ymmärtää siinä yhä 'luotuna luontona'. Se on olemassa vain Jumalan syystä tai vaikutuksesta. Luonto on äärettömän Jumalan tuottama äärellinen ja ajallinen maailma.


Tällainen ilmaisutapa vaikeuttaa Feuerbachin ajatusten tulkintaa. Mitä kaikkea 'luontoon kääntyminen' tuossa krüttisessä antropologiassa lopulta merkitsee?
Vuoden 1843 ohjelmallisissa kirjoituksissa Feuerbach puhuu mm. 'luontoperustasta' ja luonnon ensisijaisuudesta sekä toisaalta laajasti aistisuudesta, mutta ei juurikaan niiden keskinäisestä yhteydestä. Luontoteema tulee kuitenkin myöhemin selvemmin esiin Feuerbachin uskonnollisista kriittisissä, jonka eräänä keskeisenä päämääranä on selvittää uskonnonsuhteen alkuperää.

Vuonna 1846 ilmestyneessä tutkimuksessa *Uskonnon olemus* Feuerbach keskittyy ensimmäisiin uskonollisille itsetietoisuuden muotoihin, polyteistisiin luonnonuskontoihin. Niiden kautta hän määrittää luontoa uskonnollisen kohteena:


Ihminen on siis 'alunperin' hyvin monin tavoin suoraan ja käytännöllisesti luonnosta riippuvainen. Kaikke ne luonnon tekijät - vuodenajat, vuorokausirytmit, sää ja ravinto - jotka suuresti vaikuttavat ihmiselämän kulkuun, ovat myös uskonollisten mielikuvien lähteitä ja muuttuvat uskonnollisen kohteliksi. Polyteististen luonnonuskontojen erilaiset enemmän tai vähemmän persoonalliset jumalat (aurinko, ukkonen, tietty eläin, kivi jne.) ovat ilmakuolia erilaisistoa riippuvuuden lähteistä. Mutta niiden kaikkien yleisnimenä on kuitenkin luonto.

Feuerbachin mukaan kaikkien uskontojen perustana on ihmisen *riippuvuudentunne* (Abhängigkeitsgefühl) luonnosta. Riippuvuudentunteen perustana on kuitenkin ihmisen aistinen suhde luontoon. Aistisuus on siten yleinen "side" ihmisen ja luonnon välillä. (1975d, 236) Luonto on olemassa 'meille' siten kuin sen aistimme. Uskonnollinen kriitikissä Feuerbachille 'olla riippuvainen' ja 'olla aistiva' näyttävät merkitsevän samaa asiaa.

Käsitys aistitusta luonnosta uskonnollisen perustana johtaa Feuerbachin antropologian suurin sisäkkäisiin teemoihin ja sen peruskäsitteisiin, aistisuuden ohella kehollisuuteen ja 'elämän periaatteeseen'. Kun aistisuus on ihmisen perusside luontoon, silloin täytyy myös ajatella, että aistisuuden filosofinen analyysi on tutkimusta myös siitä, *miten* luonto on 'meille'.

Käsitys aistitusta luonnosta uskonnollisen perustana johtaa Feuerbachin antropologian suurin sisäkkäisiin teemoihin ja sen peruskäsitteisiin, aistisuuden ohella kehollisuuteen ja 'elämän periaatteeseen'. Kun aistisuus on ihmisen perusside luontoon, silloin täytyy myös ajatella, että aistisuuden filosofinen analyysi on tutkimusta myös siitä, *miten* luonto on 'meille'.
Tämä Feuerbachin näkemys ihmisen luontositeisyydestä on hyvin fenomenologinen, vaikka se onkin luotu vuosikymmeniä ennen varsinaisen fenomenologisen filosofian syntyä. Aistisuus on kokonaisuus, jota on enää keinotekoista jakaa dualistisesti osiin esimerkiksi puhumalla 'ulkoisesta' ja 'sisäisestä' luonnosta ja niiden vastakohtana henkisyydestä ja kulttuurista. Aistisuutta voidaan pitää Feuerbachilla keskeisimpänä kaikista niistä käsitteistä, joilla hän pyrkii vailla tradition dualismeja ilmainsemaan yhdessä käsitteessä kokemuksen jakamattomuutta ja sen tämänpuolista moniulotteisuutta. Luonto sisältyy aistisuuden käsitteeseen ilman luonnnon nimeä.

Näin tulkittuna Feuerbachin ajattelutapa voidaan myös luontevasti liittää myöhempien anthropologisten fenomenologien ajatuksiin, varsinkin Merleu-Pontyn havainnon fenomenologiaan.

Eräs Feuerbachin antropologiaa ja Merleau-Pontyn 'maailmakeskeistä' fenomenologiaa erottava piirre on kuitenkin siinä, että etsiessään ihmisen ominaislaatua aisteista Feuerbach kysyy ja määrittää ihmisen erityisyyttä myös suhteesa eläimiin. Tässä 'aistien universaalisuuden' teemassa voidaan toisaalta nähdä Feuerbachin suora yhteys - hänen omasta kritiikistään huolimatta - romantiikan luonnontilaisuuteen ja estetiikkaan.


Tähän liittyy kiinteästi myös Feuerbachin usein väärinymärretty 'materialismi' tai 'sensualismi'. Feuerbach puhuu ihmisen aistisuuden yhteydessä mielellään syömisen ja juomisen, koska myös nämä tuon aikakauden kulttuuriselle itsetietoisuudelle alempiarvoiset asiat tuovat hänen mielestään jo hyvin esiin ihmisen aistisuuden luonteen. Esimerkiksi ihmisen tapa nauttia ruuasta ylttää pelkän ravinnon välttämättömyyden tarpeen. Feuerbach toteaa, että myös ihmisen alimpina pidetyt aistit - haju ja maku - kohoavat 'henkisiksi aisteiksi'. Vastaavasti täyttyy ajatella, että sama pätee tieteenkin 'korkeampiin aisteihin' - näkemiseen ja kuulemiseen - ja että ylipäänsä 'henkisyydellä' on erottamaton yhteys aistiseen.
Kritisoidessaan kehon ja sielun tai lihan ja hengen keinotekoista vastakkainasettelua vastaan Feuerbach kirjoittaa:

Ihminen eroaa eläimistä vain siinä, että hän on sensualismin elävä superlativi, maailman kaikkein aistisin ja kaikkein aistivin olento. Hänellä on eläimen kanssa yhteiset aistit, mutta ainostaan hänellä aistihavainnosta (Sinnenempfindung) tulee relativisesta, alemmille elämän tietoituksille aistitustasta olemuksesta absoluuttinen oljemus, itsetarkoitus, itsenautinto. (1975c, 188)

Näissä Feuerbachin ajatuksissa voidaan laajemminkin nähdä sukulaisuus 'romantikkojen' keskeiseen ideaan ihmisen kokonaisuudesta järjen ja luontoperäisyyden sovittamisena. Kuitenkaan Feuerbach ei puhu paljonkaan taiteesta. 'Universaalisen sensualistina' hän ei ilmeisesti halua rajata henkistyntää aistisuutta vain taiteen alueelle, ja toisaalta hän levittää teeman vielä laajemmalle kuin lääkäri-antropologit.

Feuerbachille aistisuuden henkisyys kuuluu ylipäänsä ihmisen elämään. Se liittyy aistimisen kaikkiin muotoihin, kaikille elämän alueille. Noin aistisuus on myös eräänlainen käsittellinen yleisavain sekä ihmiselle ominaisen yleisen elämänmuodon että sen erityisten muotojen - mm. uskontojen - ymmärtämiseen.


Eräs mielenkiintoinen ja ehkä yllättävä piirre Feuerbachin antropologian käänäkössä luontoon on myös se, että hän tuo ensimmäisen kerran antropologiseen ajatteluun myös kysymyksen ihmisenä riippumattomasta luonnosta. Uuskonnollinen -teoksessa hän ei lopulta halua rajoittua luontoon vain uskonnollisena kohteena, vaan kysyä vielä ikään kuin sen takaa luontoa itsään. Feuerbach toteaa pelkistetysti, että luonto on ainoa olio, jonka kohdalla on mielekästä tehdä kantilainen erottelu 'olioon sinänsä' (Ding an sich) ja 'olioon meitä varten' (Ding für uns). Kantista poiketen hän ei kuitenkaan halua jättää edellistä "abstraktioksi vailla realiteetia" ja pitäytyä luonnollisen tarkasteluun vain ihmisen tiedostuskyyvyn tai aistisuuden horisontista. (1980, 98)

Tämä kysymys näyttää kuitenkin olevan olennainen teologian ja teologisen filosofian antropologisen kriitikon kannalta. Kun tuo perinne on ymmärtänyt luonnon 'luotuna' ja 'ajateltuna' luontona ja korostanut ihmisen riippumattomuutta luonnon tapahtumisesta ja kehityksestä, on Feuerbachille tärkeää ottaa kantaa näihin metafysiikan suurin kysymyksiin.

Tässä merkityksessä Feuerbachille luonnon ensimmäiseksi asettaminen on myös ihmisen aistisuuden ymmärtämisen loginen, ei-teistinen perusta. Hän esittää tämän ajatuksen selvästi filosofian uudistamisen ohjelmassaan jo vuonna 1843:

Luonto on olemassaolosta eroamatonta, ihmisen olemassaolosta erottautua olento. Eroamaton olento on eroavan perusta - luonto siis ihmisen perusta. (1975a, 239)


romantiikan luonnonfilosofiaan. Ihmisestä riippumaton luonto on itsessään luova ja tuottava organismi, kuten Spinozan ja Schellingin *natura naturans*.

Lopulta Feuerbachin luontoon kääntymisessä voidaan siis nähdä useita erilaisia näkökulmia luontoon. Yhdistävänä tekijänä on kuitenkin kritiikki. Feuerbach kysyy filosofian ja teologian lainminlyömää luontoa aikana, jolloin elollisen luonnon tieteellinen tutkimus oli vasta monilta osin syntymässä ja metafyysinen filosofia hajoamassa.

Tämän vuosisadan antropologioissa näitä erilaiset luonnnon kysymisen tavan kuitenkin eriytyvät yhä enemmän toisistaan. Karl Löwithin kosmologinen antropologia on myöhemmin esimerkki teoriasta, joka nostaa uudelleen esiin 'ihmisestä riippumattoman' luonnon teeman. Löwith onkin useimmista nykyantropologeista poiketen korostanut Feuerbachin ajattelun merkitystä ja selittänyt fenomenologisesta tulkinnasta poikkeavalla tavalla hänen ajatustaan 'ei-tehdystä' luonnosta.

Löwithin mukaan koko Feuerbachin kiinnostus luontoon seuraa pyrkimyksestä ajatella todellisuutta kokonaisuutena, ja laajin mahdollinen ajatelavissa oleva todellisuuden kokonaisuus (*der Inbegriff der Wirklichkeit*) on luonto. (1976, 147)

Löwithin mielestä Feuerbachin jälkeen varsinkin hegeliläinen Marx kohtelee ajattelussaan luontoa juuri 'tehtynä luontona' jättäen sen täydellisesti 'välitetyn' historiallisen maailman ja ihmillisen työn puhtaaksi raaka-aineeksi. Näin hegeliläis-marxilainen perinne suuntutuessaan historiaan 'kääntyv pois' myös luonnosta.

8. Erityistieteiden kehitys nykyantropologian luontointressin taustana - Scheler ja Plessner

Pohdittaessa luontonäkökulmien eroja ja yhtäläisyyksiä antropologisessa ajatteluperinteessä on epäilemättä eräänä suurimpana vaikeutena arvioida niitä suuria filosofisen ja tieteellisen ajattelun muutoksia, jotka asettavat tällä vuosisadalla uudestisyntyvän filosofisen antropologian kokonaan erilaiseen tilanteeseen 1800-luvun antropologiseen ajatteluun verrattuna.

Feuerbachin rooli antropologisen ajattelun historiassa on siinäkin suhteessa merkittävä, että hän oli kritiikkilään ensimmäisten joukossa - nuorhegeliläisten ja Kierkegaardin ohella - hajoittamassa teologian ja

Kuitenkin ‘vanhan filosofian’ kriitikin ja hajoamisen ohella tämän vuosisadan antropologialle ja sen luontoon suuntautumiselle oli hyvin ratkaisevaa myös ihmistä ja luontoa tutkivien erityistieteiden kehitys. Tuo kehityshän vasta teki mahdolliseksi ns. antropo-biologiset ajattelumallit (Gehlen ja Portmann). Mutta laajemminkin se asetti antropologialle yleisen haasteen, jossa metodisilla kysymyksillä oli merkittävä rooli. Ylipäänsä tämän vuosisadan filosofiset antropologit joutuvat tekemään jonkun ratkaisun suhteessa erityistieteisiin jo senkin vuoksi, että jatkuvasti kasvava erityistieteellinen tutkimus omalta osaltaan suuresti hajoittaa ja jakoi osiin ‘ihmisen kokonaisuutta’.

Koko 1920-luvun antropologian tilanteelle on kuvaava Schelerin Kosmosteoksen johdannossa esittämä ajatus yhtenäisen ihmisen idean katoamisesta. Hänen mukaansa erityistieteiden kehitys on ratkaisevasti horjuttanut perinteisiä länsimaisen filosofian ja kristillisen tradition ihmisideoita tarjoamatta niiden tilalle muuta kuin tiedon moninaisuuden. Erityistieteellinen tieto on ennemmänkin kätkenyt ihmisen olemusta kuin sitä paljastanut. Lopulta ihminen on tollut, kuten Scheler toteaa, itselleen ongelmallisemaksi kuin koskaan aiemmin. (1930, 13-14)


Toisaalta kävi ilmeisesti myös niin, että juuri ns. tieteiden löydöt nostivat esiin ihmiskäsitysten roolin filosofian perinteessä. Kysymättä jääneet ja kuitenkin länsimaisen filosofian kehitystä monin tavoin ohjanneet

Joka tapauksessa tilanne on olennaisesti erilainen kuin Feuerbachin aikakaudella ja hänen arvostelemissaan systeemifilosofioissa. Niissä rakennettiin todellisuuden kokonaisuuden haltuunottamiseen tähtääviä malleja. Jatkuvasti laajenevalla erityistieteellisellä tutkimuksella ei enää ollut tällaista normia, vaan mikä tahansa ilmiö voitiin asettaa useasta näkökulmasta tutkimuksen alle ja selvittää sitä omassa erillisyydessään.


Tässä tilanteessa monille filosofisille antropologielle keskeiseksi kysymyksesi oli ennen kaikkea se, millaisten teoreettisten ja metodisten periaatteiden kautta voitaisiin lähestyä yleisesti tärkeäksi koettua erityistieteiden esiin nostamia ongelmia. Mistä lähtökohdista olisi mahdollista tai edes perusteltua pyrkii ihmisen 'kokonaiseteriaan' ja mikä olisi silloin luonnon rooli?


Esittäessään ajatuksen ihmisestä personassa realisoituvana hengen askeettina Scheler kysyykin tätä ihmisen olemuskäsitettä suhteessa psyykkisen ja vitaalisen elämän eri tasoihin. Tässä analyysissä hän hyödyntää valikoivasti erityyppistä biologista ja psykoanalyyttista
tutkimusta pitäen samalla kiinni ikuisesta metafyysisestä hengestä. Scheleriä voidaan arvostella siitä, että tuo ikuinen henki näyttää jo ennalta toimivan tiedon moninaisuuden yliittävänä ja kokoavana periaatteena.

Toista nykyantropologian ‘perustajaa’ Plessneriä kiinnostavat paljon enemmän antropologian metodiset lähtökohtat. Plessner toteaakin suoraan, että hänellä oman antropologisen projektiinsa kannalta erityistieteiden merkitys oli ratkaiseva. Tämä on ymmärrettävää, sillä hän siirtyi antropologiaan biologiasta ja eläintutkimuksesta ja säilytti filosofisessa teoriassaan yhteyden erityistieteisiin.


Toisaalta hän korostaa psykologisen tutkimuksen merkitystä. Psykologiassa jo 1800-luvulla asemansa vakiinnuttanut empiristinen psykologia eräänlaisena ihmisen sielun luonnontieeenä jäi näköslattomaksi, kun heräsi suuri kiinnostus ihmisen vitaliseen ja tiedottomaan elämään. Kehitypsykologinen ja psykoanalyyttinen tutkimus
to ei esin varhaislapsuuden ja ei-tietoisen 'alueen' suuren merkityksen ihmisen elämänkokonaisuudessa.

Erityisesti Plessner painottaa Merleau-Pontyn tavoin ihmisen psykofysiologisten sairauksien ja rajatilanteiden tutkimuksen suurta merkitystä antropologialle. Hän toteaa, että esimerkiksi hahmopsykologien tutkimukset (Goldstein, Gelb, Grünbaum) asettivat kysymyksen aistielämän, ajattelun, tahtomisen, toiminnan, ilmaisujen ja viettelämän yhteydestä. Tuli pakottavaksi kysyä näitä ilmiöitä toisiinsa punoutuvana systeemään.

9. Luonnonfilosofia Plessnerin antropologisessa ohjelmassa

Tällaista motiiveista nousee Plessnerin oma luonnonfilosofia ja koko hänen antropologinen ohjelmansa, jonka Stufen-teoksessa muotoiltu tavoite on hyvin kunnianhimoinen: luonnontieteellisen ja hengentieteellisen tarkastelutavan vastakohdan sovittaminen. (1975, 26-37)

Plessner puhuu nimenomaan tuon aikansa tieteitä ja filosofiaa hallitsevan vastakohdan sovittamisesta. Tavoitteena ei ole varsinaisesti kumota sen enempää hengentieteitä kuin luonnontieteitä, vaan vältää ne ajattelun rajoituksen, jotka johtavat erityyppisiin reduktionismiin. Jos Plessnerin mukaan hengentiede tutkii ihmisen persoonaa ja hänen kulttuurisaa ilmuksiaan ja moraalisia pyrkimyksiään erillään ihmisen olemassaolon kokonaisuudesta, johon luonto myös kuuluu, silloin se muuttuu yksilölliseksi historian- tai kulttuurifilosofiksi ja joutuu luovuttamaan luonnon luonnontieteelle. Tämän yksipuolisuuden välttämiseksi hengentiede tarvitsee antropologiaa.


Tuossa teoksessa Plessner etsii antropologialle kokemuksellista alkua, sellaista olemisen tasoa, jossa ihmistä ei ole jaettu vielä osiin. Alussa ei ole henki, ei myöskään luonto, vaan tämänpuoleinen personallinen elämänykseys. Keskipisteenä on ihmisen "oman elämänsä objektina ja subjektina". (1975, 31)


Luonnonfilosofia on filosofiaa elollisen luonnon 'tasoista' (Stufen). Se kysyy ihmistä elollisena olentona (Lebewesen) toisten "samalla korkeudella" olevien elollisten olentojen - kasvien ja eläinten - rinnalla elollisen luonnon kokonaisuudessa.


Luonnonfilosofisessa analyysissä keskeisessä asemassa ovat käsitteet elämänpiiri ja positionalisuus. Plessnerille juuri nämä käsitteet tekevät mahdolliseksi tarkemmin erittäellä erilaisia elollisen luonnon organisoitumisen tapoja. Vaikka esimerkiksi sellaiset yleiset elämän piirteet kuten syntymä, kasvu ja kuolema yhdistävätkin eläimiä ja kasveja, osoittautuvat jälkimmaiset toisistaan radikaalisti eroaviksi, kun kysytään niiden elollisuuden positionalisuutta, sitä 'paikka', jossa ne elävät elämäänsä luonnon kokonaisuudessa.


Uexkällin eläin-ympäristö -teoriassa ei ole enää lähtökohtana lajihistorialliset spekulaatiot, vaan jokaisen lajin tarkastelu yksilöllisesti. Kunkin lajin anatominen ja fysiologinen varustus tekee ymmärrettäväksi sen toiminnallisen ympäristösuhteen ja samalla sen paikan elollisessa luonnossa.


Eläimen organisaatiomuoto on sillä tavoin rajattu, että yksilö on siinä itseltään kätketty. Lajista riippumatta eri eläinyksilöiden elämää luonnehtii absoluuttinen 'tassä ja nyt'. Eläin elää posioanaalisesta keskuksestaan ulospäin kokien ympäristönsä itseleen välittömästi vieraana, vihamielisenä tal omanaan. Se hallitsee myös täydellisesti kehoaan, mutta se ei koe tätä elämäänsä keskusta. Tässä on raja, jonka yli sentrisesti elävä olento ei Plessnerin mielestä voi astua. Vain ihminen on elollinen olento, joka tietää ja kokee tämän asemansa.

Plessner määrittää ihmisen elämän posioanaalisuuden käsitteellä eksentrisyys. Tätäkin teemaa on eriteltä tarkemmin toisaalla. Tässä yhteydessä on vielä syytä painottaa, että eksentrisyys on nimenomaan luonnonfilosofisen analyysin kautta johdettu käsite. Se ilmasee vain ihmiselle tunnusomaista elollisuuden 'taso' erotukseksi muista elollisen tasoista.

Eksentrisyydellä Plessner viittaa siihen, ettei ihmisellä ole luontoon samalla tavoin kiinnitettyä paikkaa kuin muilla elollisilla. Käsite näyttääkin


Eksentrisyyden käsittää voikin perustellusti pitää Plessnerin antropologian avainkäsitteenä, koska se samanaikaisesti avautuu kahteen suuntaan. Sen alla luonnollisesti ja 'hengen estesiologia' palaavat uudelleen yhteen. Ihmisen elämän asemaa luonnehtii "kumoamamoton kaksiaspektisuus". Plessnerin mukaan filosofisen antropologian tehtävänä onkin luoda koko "ihmisen sfäärille" sellainen käsительö, joka tekee ymmärrettäväksi, että ihmisen on samanaikaisesti "luontositeinen ja vapaa, kasvanut ja tehty, alkuperäinen ja keinotekoinen". (1975, 32) Tätä tehtävää hän toteuttaa Stufen-teoksen lopussa luonnehtimalla "antropologisia peruslakeja" mm. kaksoiskäsitleillä "luonnollinen keinotekoisuus" ja "välistety välistömyys".

Kaiken tämän jälkeen voidaan tietysti myös kysyä, päätyykö Plessner antropologiassa lopulta dualistiseen ajattelumalliin halutessaan pitää kiinni sekä ihmisen luontositeisyystä että luonnosta erottautumisesta. Torjuakseen kartesiolaisen dualismin Plessner määrittelee eksentrisyyden "psykofyysisesti neutraaliksi positioksi". Tuon käsitéen alla ei siis ole tarkoitus ottaa kantaa perinteiseen keskusteluun luonnon materiaalisuudesta ja hengen aineettomuudesta ja niiden keskinäisestä ensisijaisuudesta.

Tietystä mielessä Plessnerin antropologia voidaan kuitenkin pitää dualistisena - nimittäin fenomenologisessa merkityksessä. Plessnerin näkemyksen mukaan ihmisen kaksiaspektisuus ilmenee jo elämänykseydellisessä alussa. Ihminen kokee jatkuvasti tuon luontosidonnaisuutensa samoin kuin ulosastumisensa luonnosta. Vuonna 1946 ilmestyneessä kirjoituksessa Mensch und Tier hän toistaa tämän ajatukseen sanomalla, että ihminen on keho-sielu-henki -ykseys, mutta ei
materialismin tai psykologistisen monismin mielessä. Ihminen kantaa mukanaan näiden erilaisten tekijöiden vastakohtaa. (1983a, 65)

Plessner arvostee myös Herderiä ja Gehleniä siitä, että kulttuurin ja henkisyyden selittäminen ihmisen oman puutteellisen luonnnon kompensaatioina ei tunnusta oikealla tavalla näiden ilmiöiden realiteettia ja luontositeisyyn ja ’kulttuurin’ pysyvää jännitettä. Elämän kaksiaspektisuutta hän ilmaisee toisaalla myös lauseilla: "olen, mutta en omista itseäni" ja "olen keho, mutta minulla on ruumis". Kehokokemuksen laajentaminen luonnnon raskauttaan ruumiiseen onkin hyvä esimerkki siitä kuinka myös Plessner ajattelee luonnnon realiteettina, joka ei koskaan ole täydellisesti välitettyä ’meille’.


10. Bollnowin kosmologian kritiikki ja elämänfilosofinen tilan analyysi

Otto Friedrich Bollnow on nimittänyt Schelerille, Plessnerille sekä myös Gehlenille tyypillistä tapaa lähestyä ihmisen asemaa elollisen luonnnon kokonaisuudessa filosofisen anthropologian kosmologiseksi perspektiiviksi. (1975, 23) Bollnow, joka nykyantropologiasta on Plessnerin ohella ehkä eniten kiinniittänyt huomiota filosofisen anthropologian metodisiin kysymyksiin, ei ole suinkaan pitänyt tätä perspektiivia filosofisen anthropologian suureen saavutuksena. Pikemminkin hän on nähnyt sen eräänä ylikorostuneena teemanä, joka on seurannut reagoinnista toisiin filosofisiin ja tieteellisiin ajatteluvirtauksiin.

Bollnowin mukaan eläimen ja ihmisen vertailussa huipentuva kosmologinen perspektiivi on aina lopulta johtanut antropologisen ajattelun suljettuihin ihmiskuvii - siitäkin huolimatta, että nämä mallit ovat yleensä päätyneet ajatuksseen ihmisen avoimesta maailmasuhteesta. Kosmologisen perspektiivin alla on korostettu tiettyä ihmisen inhimillisiä tuntomerkkejä tai tiettyä asemaa - personallistunut henki, eksentrinen
positio, toimintapiiri - sillä seurauksella, että ihmisten olemuspiirteiden moninaisuutta ei ole voitu riittävän laajasti huomioida. Erityisesti Bollnow arvostee antropologian kosmologista näkökulmaa siitä, että siinä laiminlyödään "historiallinen maailma hahmojensa rikkaudessa". (1975, 25)

Bollnowin yritystä vapauttaa antropologia kosmologiasta on käsittelty tarkemmin toisalla tässä kirjassa. Luontoteeman kannalta on kiinnostavaa vielä tuoda esiin hänen kritiikkinsä filosofianhistoriallinen lähtökohta.

Bollnow haluaa ymmärtää koko filosofisen antropologian Kantin transsendentaalifilosofian perillsenä, jolle omalla tavallaan valmistaa maaperää koko elämänfilosofinen perinne. Hänen mukaansa antropologisen ajattelun tulee nojata "elämän kokonaisyhteyteen", lähtää ensisijaisesti ihmisestä ja hänen maailmastaan.

Mutta kuinka filosofinen antropologia voi pitää kiinni luonnosta, jos se luopuu kokonaan objektiivisesta näkökulmasta luontoon ja lähtee "primaarisesti ihmisestä", ihmisen elämän kokonaisuudesta? Sanotun perusteella on tietysti selvää, ettei Bollnowin näe mahdollisesti luoda varsinaista luonnofilosofiaa. Hänen antropologiansa ei kuitenkaan tarvitse ymmärtää tietoisena 'poiskääntymisenä', sillä juuri elämän kokonaisuus on Bollnowille luonnon ja hengen abstraktia vastakohtaa sovittava lähtökohta.

Tällaisessa merkityksessä luontoteema tulee hyvin esiin Bollnowin tutkimuksessa *Mensch und Raum* (ilmestyi 1963), joka otsikonsa mukaisesti käsittelee ihmisen ja tilan suhdetta. Bollnowin käsitykset tulevat pääpirteissään hyvin lähelle niitä fenomenologisen antropologian tilan käsitteen analyyeja, joissa aistiminen ja kehollisuus asetetaan tilakokemuksen perustaksi (mm. Straus ja Smidt, ks. 3. luku).

Tässä tutkimuksessa Bollnow kysyy sellaista tilaa, joka "avautuu konkreettisessa inhimillisessä elämässä". Tällaista tilaa ei hänem mukaansa tule ymmärtää varsinaisesti tilan elämäksenä (*Erlebnis des Raums*), 'sisäisenä' tai puhtaasti psyykkisenä tapahtumana. Tila laajenee aina yli puhtaan subjektiivisen kokemuksemme. Se on koettu tai eletty tila (*erlebten / gelebten Raum*). Tällainen tila ei ole mielikuva tai mielikuvituksen tuote, vaan "todellinen konkreettinen tila, jossa elämämme tapahtuu". (1984, 18-19)

Bollnowin eräs lähtökohta onkin, että tilaa täytyy ymmärtää samalla tavalla kuin eksistentiaalientoologian myötä on alettu ymmärtää ajallisuutta. Tätä ajallisuuden käsittettä luonnehtii kolmiulotteisuus, jossa mennyt ja
tuleva kuuluvat kaikkeen siihen mitä arkipuheessa sanotaan ongelmattomasti nykyisyydeksi. Vastaavasti myös eletyn tilan käsite on monikerroksellinen. Eletty tila ei ole homogeinen ja paikaton matemaattinen tila. Useimmiten se on jännitteinen ja ristiriitainen annettuna vähintäänkin kaksisuuntaisesti: "vastarintana" ja "mahdollisuutena avautumiseen". Tila on esimerkiksi vieras tai kotoinen, turvallinen tai uhkaava, vaativa tai estävä.


Vaikka Bollnow ei tila-analyysissään fenomenologien tapaan halua erotella luontoa tai kulttuuria ja historiaa sen vuoksi, että konkreettisessa tilan kokemisessa, kuten maiseman havaitsemisessa, ne ovat aina monin tavoin toisiinsa kietoutuneina, hänen lähtökohtensa kautta on myös mahdollista kysyä sellaisia tilakokemuksen muotoja, joissa luonnolla 'koettuna luontona' on hallitseva asema. Mitä on esimerkiksi metsä vaeltajan kokemana luonnon tilamuotona?

Bollnowin lähtökohdista voidaan ajatella, että tuo tilakokemus syntyy olennaisesti metsäluonnnon omasta 'muotokielestä', puiden koosta, tiheydestä, väristä, valosta ja äänistä - kaikista niistä tekijöistä, jotka tekevät metsän metsäksi ja luovat sille ominaiset ulottuvuudet, etäisyystedet. Tilan koetuilla, läsnäolevalla piirteillä on siis oma kiistämätön kyky muovata kokemusta, kyky havahduttaa ja luoda myös kokonaan uusia kokemushorisontteja, eikä voida ajatella, että eletty tila syntyisi
ensisijaisesti kokijan omasta tahdosta, hänen ajatuksistaan ja kuvitelmistaan ja niiden sisäisestä historiasta.

Erityisesti silloin kun tilan kokija on tietyllä tavalla virittynyt, intressitön ja aisteiltaan avoin - kuten vaeltaja metsässä - hän on tietyisti myös erityisen altis tilan kaikkien ulottuvuksien vaikutukselle. Tässä merkityksessä voimimme ymmärtää luonnnon kokemisen myös luontoelämänsä, joka monin tavoin eroaa arkipäiväisestä tilakokemuksesta ja arkipäiväisiin sivilisoituneisiin tilaulottuvuuksiin rutinoituneesta aistisuudesta.


 Yötilassa päivätietoisuuteen kuuluva selväpiirteisempi jakaantuminen subjektiin ja objektiin heikenee. Tarkkailevan ja jäsentävän havainnon keskuksen kadotessa myös tietoinen minä ja eri tavoin 'minulle' olevat
esineet menettävät merkityksensä. Ylipäänsä yötila on "tila ilman esineitä". Siinä ihminen sulautuu häntä ympäröivään määrittelemättömään ympäristöön.


Molemmat erttelut auttavat ymmärtämään myös luonnon kokemista. Voidaan ajatella, että päivätilassa 'koettu luonto' jää usein ihmisen toiminnallisen elämän ja ajattelun puhtaaksi taustaksi. Konkreettisessa elämässä siihen törmätään jatkuvasti esimerkiksi tiettynä sääna, luonnon valona, ääninä tai äänemääräyntenä. Se on läsnä vastaanottaville aisteille, koska ihminen ei voi välttää elämästä tilan monikerroksellisuudessa. Mutta usein luonto on vain pelkkä välimatka tiettyjen asioiden tai päätösten väällä. Tällaisena taustana 'eletty luonto' on välineellisyttä, kuten Strausin 'maantieteellinen tila' voidaan ymmärtää pelkästään liikkumisen ja suunnistamisen yleisenä koordinaatistona, eräänlaisena kokemuksellisena karttana. Luonto voi näyttää myös pelkkänä vastarintana sellaiselle intentionaalisuudelle, jonka päämäärät ovat kokonaan toisaalla, kulttuurin maailmassa ja sen omissa sisäisissä merkityksissä.


Samalla kuitenkin tällaisten tilan ulottuvuksien tutkiminen vie antropologisen ajattelun alueelle, jossa se joutuu laajentamaan tiedostamisen menetelmää. Kuinka voimme tietää siitä, mikä etäisyys yhä kauemmaksi tietämisestä ja on yhä tiiviimmän kiinni 'välittömässä elämässä'? Eräs keino on Bollnowin tapaan käyttää vapaasti kaunokirjallisuutta ja runoutta tällaisten fenomeenien tutkimisessa. On luonnollista, että tällaiset teorian laajennukset tulevat myös välttämättömiksi silloin, kun lähdetään tilan ja luonnon ilmakuksista eikä
11. Kosmologian puolustus - Karl Löwith

Bollnowin tila-analyysi noja 'ihmisestä lähtevään periaatteeseen'. Mutta onko tämä lähtökohta lopulta riittävä kysytäessä luontoa? Eikö Bollnowiakin voisi yhtälailla arvostella siitä, että myös elämänfilosofinen antropologia päättyy rajattuun ihmisen kokonaisuuteen, maailmaan 'ihmismaailmana'? Olennainen kysymys on, voidaanko tällaisessa ajattelutavassa antaa riittävästi merkitystä niille elämän ja luonnon ulottuvuuksille, jotka ihmisen oman kokemuksen perspektiivistä näyttäytyvät yksinkertaisesti vastarintana, vieraaina, tiedottomina tai selittämättömäin ilmiöinä? Talvo voiko siinä mitenkään huomioida sellaisia luonnnon ja ihmisluonnonilmiöitä, jotka eivät näytä lainkaan tulevan ihmisen oman kokemuksen ja erilaisten elämänfilosofisten piirien ja jotka kuitenkin tuon kokemuspiirin ulkopuolelta tarkasteltuina - 'luonnosta lähtemällä' - näyttävät olennaisesti vaikuttavan ihmisen elämänkokonaisuudessa, ovat 'ihmisenä olemisen' yleisiä mahdollisuuden ehtoja samalla sitoen ihmisen luonnon suureen järjestykseen?

Tämänkaltaisten kysymysten valossa 'käännös luontoon' näyttää tämän vuosisadan antropologiassa saavan useita, jopa vastakkaisia merkityksiä. Kyse on kuitenkin yhä siitä, miten lähes yhdet ja samat tärkeäksi koetut luonnon ja ihmisluonnon ilmiöt liitetään ihmisen kokonaisuuteen.

Eräänä suurena, joskin väljänä, linjakonka on tämän kirjan alkupuolella hahmoteltu kahta erilaista romantiikan luonnonfilosofian jälkeistä ajattelutapaa, antropo-biolgiaa ja fenomenologista antropologiaa, johon Bollnowin elämänfilosofisesti orientoitunut antropologia myös selvästi kuuluu. Kuitenkin Plessnerin osalta on tuotu esiin teemoja, jotka yhdistävät näitä kahta suuntausta. Ja kuten huomattii, samoja piirteitä on löydetävissä jo vuosisata aikaisemmin Feuerbachin ajattelusta, kun hän kysyy 'meille' olevan luonnon lisäksi ihmisenä riippumatonta luontoperustaa. Toisaalta Schelerin 1920-luvun antropologia etenee näistä
ajatteluinjoista vielä eroavaan suuntaan. Hänellä ajatus luonnosta ikuisen hengen eräänlaisenä pysyvänä energialähteenä avaa laajan henkis-metapyysisen horisontin, jonka yhteyteen hänen aiemman ajattelunsa toisaalta vahvoja fenomenologisia piirteitä on vaikea ristiriidattomasti jäsentää.


Laajimmillaan Löwithin modernin filosofian kritiikistä johdettu teesi on, että filosofinen antropologia tarvitsee perustukseen kosmologiaa. Nämä luontoteema hänen ajattelussaan näyttäisi muodostavan jokseenkin täydellisen vastakohdan Bollnowin kosmologian kritiikille ja ihmisestä lähtevälle periaatteelle. Antropologian alun suhteen kyseessä onkin selvä vastakohta, mutta merkillepantavaa on kuitenkin se, ettei Löwith varsinaisesti halua johtaa ja perustella ihmisen erityisasemaa (elollisen) luonnon kokonaisuudessa. Hän on myös korostanut antropologian luonnetta erityisesti filosofisena ajatteluna, jonka tulee säilyttää välimatka sekä erityistieteisiin että modernien matemaattisten ja biologisten luonnontieteiden itseymärrykseen.

Heideggerin tavoin Löwith tarkastelee modernin filosofian kehitystä lähtien länsimaisen metafyysikan juurilta, kreikkalaisesta ajattelusta. Toisaalta hän on jäljittänyt länsimaisen filosofian yhteyksiä myös juutalais-
kristilliseen traditioon ja teologiaan. Tällaisen hyvin pelkistetyn teoria- ja käsitehistoriallisen tarkastelutavan kautta Löwithille myös arvioi modernin filosofian ja tieteensystemärkkynen kysymättömiä ennakkoehdoja.

Löwithin kritiikki kohdistuu varsinkin Hegelin ajattelusta vaikutteita saavaan historianfilosofiaan ja eksistentialismiin, jotka hän näkee eräässä mielessä juutalais-kristillisen teologisen perinteen jatkajina. Tuo perinne eroaa antiikin Kreikan filosofisesta traditiosta ratkaisevasti siinä, että siinä ihmistä ei ymmärretä osaksi 'kaiken olevan' järjestystä, kosmosta. Kristilliselle traditiolle ihminen on Jumalan kuva, joka joutuu elämään äärellisessä maailmassa vieraantuneena Jumalasta ja pyrkii transsendoitumaan kohti täydellistä luojansa.

Voisi sanoa, että kreikkalaisesta käsityksestä eroten juutalais-kristillinen käsitys tekee ihmisen varsinaisesta maailmasta elämästä pohjattoman. Tässä Löwith näkeekin kristillisen tradition yhteyden modernin eksistentialismiin ja sen ajatukseen ihmisen 'heitteisyystä' maailmassa.


Löwith väittää, että laajemminkin uuden ajan filosofia hallitseva "tietoisuuden ontologia" - joka ulottuu Descartesista Hegeliin ja sitä kautta eksistenssifilosofiaan saakka - on tehnyt tietoisuudesta kaiken tiedottoman ja elollisen elämän ymmärtämisensä mittapuun. Luonnollisesti on suhteena täitä merkitsee sitä, että luontoa kysytään aina tietoisuudesta käsin, joko esimerkiksi puhtaan tietoisuuden näkökulmasta, kuten klassisessa filosofiossa, tai ihmismaailmasta nousevan käytännöllisen olemisymmärryksen valossa, kuten modernimmassa eksistenssifilosofiossa. Löwithin mukaan tämä on johtanut siihen, että ihmisen elollinen ja tiedoton elämä on nähty vain tietoisuuden puutteellisuutena. Kysymys 'luonnosta itsessään' on jäänyt esittämättä tai se on tietoisesti siirretty filosofian ulkopuolelle.

On korostettava, ettei Löwith kuitenkaan halua varsinaisesti kieltää fenomenologista maailma-horisonttia ja sen avaamaa ihmisen vastavuoroista ymmärrystä itsestään ja kokemastaan maailmasta. Mutta
hän kieltää jyrkästi tämän ihmismaailman asettamisen kokonaisuutena, jonka ylitse filosofinen ajattelu ei voisi astua. Jos filosofinen ajattelu lähtee tietoisuuudesta ja ymmärryksestä ja asettaa ne 'kaiken olevan' avaimeksi, silloin se tarjoaa yhä uudelleen vain puolinsa ensin. (1981c, 340-341)


On selvää, ettei Löwith tästä näkökulmasta halua puhua myöskään ihmisen aistien henkistymisestä tai historiallisuudesta. Tässä ei siis ole kysymys siitä, mitä Feuerbach tarkoittaa aistien henkisyydellä tai mitä Plessner yleisesti nimitää ’hengen estesinologiaksi’. Löwith haluaa mennä tietoisesti tämän ihmisluonnon historiallisen välittyminen taakse.

Tällaisessa kosmologisessa merkityksessä esimerkiksi valo on aina valoa silmille, jotka ovat mukautuneet aistimaan sen voimakkuiden vaihteluja mykiön kokoa sätelemällä. Ihmisen ruumiilliset liikkeet toteutuvat aina maan painovoiman kentässä, jota ihmiskorvaan kuuluva tasapainoelin välittää. Tasapainoaisti toimii samalla tavalla tiedottomasti kuin muuttolinnut suunnistavat tähtien ja auringon mukaan, Löwith toteaa.
Aistien tiedoton toiminta, kuten myös unet, nukkuminen, valveillaolo, syntymä, pitkä tiedoton kasvu imeväisestä lapsuuteen ja aikuisuuteen sekä ihmiselämän välttämättä päättävä kuolema ovat kaikki tekijöitä, jotka säilyvät osana luonnnon tapahtumista. Ylipäänsä näitä kaikki ihmiselämän puolet ilmainevat sitä, mitä ihmisluonto tai luonnnon maailma varsinaisesti on. Löwith antaakin luonnonle muodollisen määritelman: luonto on "se itse, absoluuttisesti riippumaton". (1984, 284)

Monet Löwithin mainitseminä ihmisluonnnon tekijöistä ovat tuttuja jo antropo-biologiasta. Löwithin näkökulma eroaa kuitenkin myös tuosta herderiläisestä perinteestä siinä, ettei hänelle luonnnon ongelma käännyn luonnosta kasvavan kulttuurin ongelmaksi. Pikemminkin hänelle luonnnon maailma ja ihmismaailma säilyvät päällekkäisinä. Löwith korostaa, että vaikka ihminen 'ek-sistoi', irrottautuu annettuna olevasta ja kykenee reflektoinaan, ei antropologinen ajattelu voi rajoittua vain näihin ilmiöihin ja luopua kysymäästä sitä, minkä yli ihminen ei voi astua. On eri asia analysoida esimerkiksi sitä, miten sivilisoitunut ihminen pystyy suuresti vaikuttamaan nukkumisen ja valveillaolemisen ehdon muuttamalla mm. keinovallolla yön päiväksi, ja on kokonaan toinen asia kysyä sitä, mitä ovat nukkuminen ja valveillaolo ihmiselämän kumoamattomina tekijöinä.

Löwithiä vastaan voidaan huomauttaa, että hänen esimerkkinsä ihmisluonnosta ja sen itsenäisyydestä ovat lopulta vain luonnontieteellisiä itsestäänselvyyksiä, tuttuja kaikille niille, jotka ovat perehtyneet luonnontieteisiin, ihmisen biologiaan ja fysiologiaan. Voidaan kysyä, eivätkö nämä tekijät ole kuitenkin ihmisen varsinaisen elämän, subjektiivisen, intersubjektiivisen ja kulttuurisen todellisuuden kannalta vain trivialiteetteja tai puhdasta luonnontutkimuksen, kuten esimerkiksi äkillinen virussairaus, joka voi johtaa kuolemaan. Eikö myös Löwithin toisaalla mainitsema ihmisen luonnnonjärjestykseen kuuluva veren kierto ja sen antama happi ajatteleville aivoille ole täysin riippumattomia asioita siitä, mitä ihminen ajattele pään sisäisestä luonnontapahtumisesta riippumatta. Voiko tämä filosofisessa mielessä olla muuta kuin naturalismia? Tai eikö kyse ole pikemminkin luonnontieteellisen ihmistutkimuksen ongelmista?

Näitä syytöksiä vastaan Löwith voi puolustautua ainakin antropologian kokonaisuuasperiaatteella. Jos filosofia haluaa alkuperäisen ihanteensa mukaisesti säilyttää näkökulman "olevaan kokonaisuudessaan ja sellaisenaan", täytyy sen ajatella myös tätä todellisuuden ulottuvuutta, joka ei lainkaan kuulu tietoisuuden ontologian kysymään varsinaisen itseyttemme projektiin. Heideggeria vastaan Löwith huomauttaa toistuvasti,
että luonnon maailma ei ole riippuvainen ‘maailmantulkinnosta’ kuten ihmismaailma. (1984, 287)

On korostettava, ettei Löwith pyri myöskään luomaan mitään systemaattista ja kattavaa teoriaa ihmisluonnnon eri piirteistä ja ominaisuuksista. Pikemminkin tällaiset ihmisluonnnon tekijät ovat hänelle esimerkkejä luonnon maailman itsenäisyydестä ja sen omalaisuudesta. Löwithin antropologista kosmologiaa voisi nimittää myös luonnonfilosofiaksi, koska sen kritiikin ylittävänä päämääranä on kysyä luontoa kokonaisuutena ja sitä tapaa, jolla se on järjestynty.


Löwith ajattelee myös, ettei moderni luonnontiede voi varsinaisesti tarjota filosofista näkökulmaa luontoon tällaisessa kosmologisessa merkityksessä, koska se on eräs luonnon selittämisen ja haltuunottomisen historiallinen projekti. Meillä on moderni luonnontiede, mutta ei modernia luonnon maailmaa. Kun historiallinen ihmismaailma on aina tietyn aikakauden maailma, pysyvä luonnon maailma aina samana. Tässä pysyyvyydessään se on historialliseen maailmaan nähden ensisijainen: "se ei kuuluu meille, vaan me kuulumme siihen". (1981b, 295)

Vaikka Löwith ajattelekin, että varsinkin moderni ihminen elää elämäänsä pitkälle historiallisen tietoisuuden ja erilaisten maailmatulkintojen ohjaamana, eihän vältä, että luonnon maailma jäisi kuitenkaan kokonaan historian peittämäksi, omaan tiedottomasti tarkoitukselliseen tapahtumiseensa. Äärimmäinen esimerkki luonnon järjestyksen ihmisen kokemukselle ja tietoisuudelle avoimesta fenomenaalisuudesta on kuolema.

Tässäkin yhteydessä Löwith muotoilee näkemyksensä Heideggerin kritiikkinä (esim. 1984, 281-283). Heideggerin eskistentiaaliontologiassa ihmisen tietoisuus kuolemasta ja mahdollisuus päättää omasta elämästään on perusta ihmisen olemisen ‘varsinaistumiselle’, autenttiselle olemassaololle. Löwithille tämä näkökulma on toissijainen. Hänelle kuolema on ensisijaisesti osa luonnon järjestystä, tietyt elämän päättyminen, ehdoton loppu tuossa järjestyksessä, jonka tapahtumista -

KIRJALLISUUS


Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos. 1930.


4. MERLEAU-PONTYN FENOMENOLOGIA

1. Avoin projekti


Luonnollisen maailman moniulotteisuuden ilmaisemiseksi Merleau-Ponty käyttää tutkimuskohteestaan myös useita muita päällekkäisiä käsitteitä: havainnon maailma, havainnon kenttä, elämismailma tai hän puhuu yksinkertaisesti eletystä kokemuksesta. Tätä kohdetta hän lähestyy samanaikaisesti myös eri näkökulmista, havainnon ohella mm. aistimisen (*le sentir*), esineen/olion/asian (*la chose*), tilan ja ajan sekä 'toisen' käsitteiden kautta. Kaikki nämä käsitteet ovat myös näkökulmia ihmisen elävään ruumiillisuuden eli *kehollisuuteen*.1

*Havainnon fenomenologiassa* Merleau-Ponty asettaa yleiseksi tehtäväkseen paljastaa luonnollisen maailman ilmiöt, fenomeenit, eräänlaisena "minä-toiset-esineet -systeeminä". Tämä elävän kokemuksen 'systeemi' ei

---

1 Merleau-Ponty omakuun saksalaisesta fenomenologiasta (Husserl ja Scheler) erottelun *Leib-Körper*. Koska keho-termille (*Leib*) ei ole vastineita ranskan kielessä, Merleau-Ponty puhuu tavallisesti 'omasta ruumiista' (*le corps propre*) tai 'fenomenaalista ruumiista' (*le corps phénoménal*) erottaen ne 'objektivisesta ruumiista'. Yksinkertaisuuden vuoksi käytän kuitenkin jatkossa edellisistä ilmaisuista kehon käsitettä.
kuitenkaan noudata ankaraa sisäistä logiikkaa, eikä mikään tiede voi antaa sen ymmärtämiseen riittävää metodia. Pikemminkin fenomenologisen teorian tavoitteena on lähestyä kokemusmaailmaa ja sen ilmiötä sellaisina kuin ne ovat "alunperin meille annettuina". (1945, 69 / 1962, 57)

Näin ei fenomenologian lähtökohtana eikä perustana voi enää olla se käsitteistö - sielu, henki, järki, luonto, aistimus (jne.) - johon uuden ajan filosofian ns. kartesiolainen perinne on nojannut. Pääinävoin luonnollisen maailman teoreettinen ymmärtäminen on fenomenologialle tehtävä, jossa sen on irtisanouduttava dualistisesta ja olemista osiin jaottelevasta filosofian perinteestä.


On selvää, että tämä pyrkimys luoda filosofista teoriaa elävästä kokemuksesta tuo Merleau-Pontyn lähelle monien filosofisten antropologian ajatusmaailmaa ja yhdistää häntä elämänfilosofian perinteeseen, vaikka toisaalta nämä 'suuntaukset' hänen omassa traditiotaustassa jäävätkin etäisiksi tai jopa tuntemattomiksi. Merleau-Ponty ei itse luonnehdi ajatteluansa antropologiseksi filosofiaksi. Hänen ei rakenna positiivista suhdetta Diltheyin filosofiaan eikä hän ilmeisesti tunne Feuerbachin ajattelua, vaikka monet teemat yhdistävät heitä aikakausien eroista huolimatta. Ylipäänsä kaikilla näillä filosofeilla ajattelu kääntyy perinteisen metafysiikan kritiikin kautta kohti ihmisen aistista ja kehollista elämää. Feuerbach myös ilmeisesti ensimmäisenä asetti 'vanhan filosofian' kritiikissään antropologisen ajattelun kohteeksi 'ei-filosofian' tarkoittaen sillä kaikkea sitä, mikä kuuluu ihmisen varsinaiseen elämään. (Feuerbach 1975, 234)

Merleau-Pontyn varauksellisuus koko elämänfilosofiseen perinteeseen nousee kuitenkin myös siitä, ettei hän joidenkin elämänfilosofien tapaan
halua kyseenalaistaa filosofisen ajattelun mahdollisuutta ja sen rationaalista perustaa. Merleau-Ponty tuntee koko ajan mielenkiintoa klassiseen filosofiaan (erityisesti Descartes ja Kant) haluten säilyttää myös omassa teoriassaan suoran keskusteluyhteyden tähän traditioon. Fenomenologina Merleau-Ponty ei näe tehtävänkseen filosofian 'kumoamista' luonnollisessa maailmassa. Hän ei ylipäänsä esitä ajatusta 'filosofian lopusta' - teema, joka yhdistää jo useita Hegelin jälkeisiä filosofian kriittikoja. Merleau-Pontyn tavoitteena on yhä Feuerbachin tavoin uudistaa filosofiaa ja luoda klassisen filosofian vaalimalle rationaalisuudelle kokonaan uudenlainen perusta.


2. Fenomenologinen tradition kritiikki

Merleau-Pontyn projektin ‘suuri linja’ tulee ehkä selvimmin esiin filosofisen perinteen ja tieteen kritiikissä. Tähän kritiikkiin sisältyy hänen ideansa fenomenologisen teorian uudesta järkipäätöystä. Sen kautta voidaan myös ymmärtää Merleau-Pontyn näkemystä fenomenologisesta tutkimusmenetelmästä.


Merleau-Ponty pelkistää intellektualistisen ajattelun luonteen sanomalla, että eri tavoin ymmärretyt tietoisuuden käsiste on tässä ajatteluperinteessä niin rikas, että siinä ihmisen aistinen suhde maailmaan ja aistien itseennäinen luonne ei muodostu todelliseksi ongelmaaksi. Sen vuoksi jää ymmärtämättä myös ihmisen kehollisuuden rooli maailman väliittäjänä. Intellektualismille "maailma on hengen synnyttämien objektiivisten suhteiden näyttämö", eikä lopulta maailmassa voi olla mitään hengelle vierasta. (1963, 3)

Empirismin lähtökohtat ovat puolestaan itse objektiivisessa maailmassa ja


Eläessämme luonnollisessa maailmassa emme siis voi yksinkertaistesti aistia pelkkiä aistimuksia tai puhtaita havaintoja. Yleisellä 'punaisella' ei ole sen enempää vastinetta kokemusmaailmassamme kuin objektiivisten tieteen tutkimilla valon aaltoliikkeellä, atomilla, molekyyillä tai geenillä. Nämä käsitteet ovat tieteellisen ja filosofisen käsiteellistäminen eli idealisaation tuotteita ja kokemukseemme nähden jotakin myöhemmmin tulevaa, teoreettisen asenteen tulosta, 'jo ajateltua'.


Merleau-Pontyn uuden ajan filosofian ja tieteet tradition kriitikkiä voidaan arvostella siitä, että hänen erottelunsa intellektualismiin ja empirismiin on suuresti yksinkertaistava malli ja että se selvästi peittää alleen filosofian ja tieteellisten tutkimusten moninaisuuden ja yksittäisten ajattelijoiden työn rikkauden. Fenomenologisen kriitikin idea on silti kuitenkaan yksinkertaistaa palauttaa koko uuden ajan filosofian ja erityistieteiden työtä tähän vastakohtaan. Pikemminkin kriitikin kautta halutaan kysyä filosofisen ja tieteellisen ajattelun ontologisista perusteista. Mistä lopulta johtuu, etteivät nämä kartesiolaisuuden muunnokset pysty ymmärtämään elävän kokemuksen ilmiöitä? Mitä kysymättömiä ennakkoehtoja kuuluu niiden teoreettiseen itseymääräyksen? Ja miten on mahdollista, että kartesiolainen ajattelutapa on saavuttanut ja säilyttänyt hallitsevan aseman myös modernien erityistieteiden sisällä?

Kaikkei nämä kysymykset näyttävät kiinteästi liittyvän uuden ajan filosofiasta perittyyn tiedon ihanteeseen. Merleau-Ponty painottaa, että empirismi ja intellektualismi ovat molemmat objektiivisen ajattelun muotoja. Kummassakin ratkaisussa yritetään vastakkaisista lähtökohdista luoda yleisesti pätevä teoria tutkittavasta ilmiöistä. Myöskin ajattelevasta ja
tietoisesta minästä lähtevälle filosofialle subjektin subjektiivisuus on objektiivinen, varma ja järkkymätön lähtökohta. Tässä mielessä molempia ajattelumalleja yhdistää ajatus teoreettisen tietämisen ehdottomasta pätevyydestä. Kartesiolaisuuden intressi ilmiömaailman tutkimiseen on enemmän tai vähemmän puhtaan tietämisen intressi.


Yksinkertaisesti sanottuna Merleau-Ponty väittää, että intellektualismi ja empirismi ovat eri lähtökohdistaan huolimatta samalla tavalla väärässä.

Juuri fenomenologia tarjoaa Merleau-Pontyille perustan tähän filosofian ja


tieteellisen tradition kokemusta peittävän ajatushunnun alta.


3. Uusi järkiperäisyys - maailmassaoleminen

'Kartesiolaisuuden kritiikin kautta tulee ymmärrettäväksi myös ajatus "uudesta järkiperäisyystä" fenomenologian perustana. Kuvatessaan oman projektinsa tavoitteita Merleau-Ponty toteaa, ettei fenomenologisen kritiikin tavoitteena ole kiistää tai tuhota rationaalisuutta, vaan palauttaa se "takaisin maan päälle". (1982, 13)

Järkiperäisyys ei enää ole teoreettinen periaate tai ajattelu tulos. Merleau-Pontyle rationaalisuus on "jo siellä", maailmassaolemisessa (être au monde). Havainnon fenomenologian alussa hän kerjoittaa:

"Todennäköisesti fenomenologian pääsaavutus on siinä, että se on yhdistänyt äärimmäisen subjektivismin ja äärimmäisen objektivismin maailman ja rationaalisuuden käsitteissään." (1945, xv / 1962, xix)

Perinteisen rationalismin varman tietämisen ideaali on sulkeistanut todellisuuden ei-rationaalisia pidetyt ulottuvuudet. Tämä on ollut hinta

---

siitä, että tietäminen on voitu rakentaa ehdottoman varmalle perustalle. Fenomenologia haluaa kuitenkin ilmiömaailmaa sitä ennalta rajaamatta, ja tämä on mahdollista vain levittämällä filosofisen ajattelun puitteet mahdollisimman laajoiksi.


Filosofialla ei voi olla edellytyksetöntä alkua. Vastaavasti luonnollinen maailma äärellisen ajattelun kohtena on ehtymätön ja avoin. Sen vuoksi tarvitaan ajattelua, joka myöskin rakentuu aivoimuuden periaatteelle. Tällainen ajattelu voi ymmärtää maailman järkipäisyyttä sen alkulähetteillä, "syntyvänä logoksena".


"Koska olemme maailmassa, olemme tuomittuja ymmärryksen / merkitykseen", lieneekin Havainnon fenomenologian tunnetuimpia lauseita.
(1962, xix / 1945, xiv) Tämän lauseen Merleau-Ponty suuntaa esittää vastateesiksi Sartrelle, joka luonnehtii ihmistä vapauteen tuomituksi.

Korostamalla 'tuomittuna olemista' Merleau-Ponty ei haluaa kiistää kriittisen ajattelun ja tietoisten tekojen ja valintojen mahdollisuutta, vaan pikemminkin kysyä niiden kaikkia ennakkoehdotoja. Ennalta oleva ymmärrys tai merkitysten väistämättömyys viittaa myös siihen, etteivät kokemamme merkitykset ole useinkaan omaa merkityksenantoamme, kuten vielä Husserlin fenomenologialle keskeinen ajatus tietoisuuden intentionaalisuudesta eli kohteseen suuntautumista voidaan ymmärtää.

Merleau-Pontya kiinnostaa läpi hänen projektinsa tämä alkuperäinen merkitysten synty sekä ne erityiset tavat, joilla merkitykset kietoutuvat kaikkiin luonnollisen maailman ulottuvuuksiin. Tämä on samalla uuden järkipäisyyyden kartoitusta, maailman ja sen merkitysten kysymistä. Fenomenologian tutkimuskohteena luonnollinen maailma muodostaa yhden kokonaisuuden.

4. Kehon kätketty elämä


Merleau-Pontyn kohollisuuden analyysia ja sen käsitteistöä on vaikea esittää tiivistetyssä ja järjestelmällisessä muodossa. Tästä kehoteoriasta ja sen 'joustavasta' fenomenologisesta menetelmästä on myös sanottu, että yritys sen systematisoinmiseksi merkitsee, ettei lukija ole ymmärtänyt hänen filosofiansa perimmäisiä pyrkimyksiä. (Kwant 1963, 43) Vaikka tämä väite onkin käriystys, on kuitenkin totta, että Merleau-Pontyla ei löydy mitään yhtä kattavaa kohollisuuden määritelmää tai yhtä tarkkaa kohollisuuden käsitettä. Vastaavasti kohollisuutta ei voi pitää vain Merleau-Pontyn avainkäsitteenä, vaan se on teema, joka levittäytyy yhtä laajaksi kuin hänen ajattelunsa pyrkimys ymmärtää kuinka esineet tai oliot ja ihmiset -
minä ja toinen - ovat ylipäänsä olemassa. 

Havainnon fenomenologiassa Merleau-Ponty toteaa, että teoksen pysyvästi tavoitteena on kuvata keho ulottuvuutena, jossa esineiden, tilan ja ajan ‘konstituutio’ tosiasiallisesti tapahtuu. Voidaan epäröimättä sanoa, että tähän yleiseen päämääraan pyrkii koko hänen projektinsa.


Toisaalta kartesiolaisen perinteen toinen ontologinen lähtökohta - tietoisuuden ensisijaisuus - ei sekä joka kehollisten ilmiöiden ymmärtämiseen, koska siinä ajateleva minä on sisäisyyttä ilman ulkoisuutta ja ruumiin katsotaan lankeavan kokonaisuudessaan ulkoisuuden alueelle. Intellektualismissa kehollisuudelle ei jää mitään roolia.

Tämän fenomenologian sisäisen vaikeuden vuoksi Merleau-Ponty suhtautuu hyvin torjuvasti intuitionistiseen filosofiaan (Bergson) ja introspektiiviseen psykologiaan, joiden molempien ennakk-olettamuksena on jokseenkin ongelmanon pääsy omaan 'sisäiseen' kokemukseemme ja tietoisuuutteemme. Merleau-Pontyn mukaan emme löydä kehoa itsestämme vain erittelemällä omia erilaisia aistimuksiamme ja tunteitamme tai elämystämme, niitä kaikkia kokemuksia 'meille', joita oma kehomme lakkaamatta antaa ja joiden subjektina koemme varsinaisesti elävämme. Viime kädessä sisäiseen havaintoon nojaavissa tutkimusmenetelmissä kokemusta erittelevä ja luokitteleva tietoisuus astuu kuitenkin väliin ja häämättää sen kokemuksen alkuperäisyden, jota varsinaisesti halutaan ymmärtää. Tulokseta on pikemminkin ajateltua ja tulkittua kehokokemusta.

Toisaalta kuitenkin kehollisen kokemuksen jättäminen omaan spontanaisuuteensa merkitsisi, ettei ajattelulla ajatteluna olisi käsitteellisiä ja kielellisiä välineitä kuvata sitä. Miten fenomenologia voi edetä tästä ristiriidasta?

Merleau-Pontyllle keskeisin tie ulos kokemuksen 'sisäisyystä' ja ' psykologismista' on fenomenologian maailma-horisontti. Fenomenaalinen keho on jo siellä: maailmassaoleminen on juuri kehollista olemista, voisi sanoa 'sisäisyystä' ja 'ulkoisuuden' jatkuvaa vastavuorosuutta. Maailmassa elämme myös suhteissa 'toisiin kehoihin'. Merleau-Ponty huomauttaakin, että intuitionistiselle filosofialle jää täysin avoimeksi ongelmaksi se, kuinka voimme osallistua toisen ihmisen sisäiseen kokemuukseen ja ymmärtää sitä. Esineellinen maailma ja toiset ihmiset ovat niitä tekijöitä, jotka laajentavat kehollisen kokemukseemme 'itseytemme' ulkopuolelleen.


Kuitenkin erityistieteellisen tutkimuksen merkitystä Merleau-Pontyn kehon filosofialle on vaikea aliavioida. Voidaan jopa väittää, ettei havainnon fenomenologia olisi saavuttanut filosofista syvyyttä ilman kontaktia
ihmistä tutkiviin erityistieteisiin. Erilaisten tieteiden esiin nostamissa ilmiöissä Merleau-Pontya kiinnostaa erityisesti kehollisen olemisen *rajatilanteet*, joissa 'normaalikehon' toiminta tavalla tai toisella 'häiriintyy'.


Merleau-Pontyle kaikki tällaiset ilmiöt ovat epäsuora tie keholliseen kokemukseen, jota hän sen oman peittävän luonteen vuoksi kuvaa sattuvasti "kätketyksi muodoksi olla itsemme". Hän toteaa, että "...koska juuri kehoni voi vetää itsensä erilleen maailmasta, on se myös se, mikä avaa minut maailmaan ja asettaa minut siellä situaatioon." (1945, 192 / 1962, 165) Sairauksien analyysi on eräs tie tähän kehon tietoisuuden ja puhtaan objektin epämääräisellä välialueella pysyyvään fenomenaalisuuteen.

5. ‘Intentionaalinen arikki’

Aaveraajailmiö syntyy yleensä kadon tai jalan amputoinnin yhteydessä, mutta se saattaa olla seurausta myös aivojen vaurioitumisesta. Ilmiön kuuluu, että raajan poistamisen jälkeen se jatkaa yhä läsnäoloaan sen menettäneelle henkilölle. Siinä saattaa esimerkiksi tuntua leikkausta edeltäneitä kipua ja särköjä - siitä huolimatta, että potilas on tietoinen raajansa poistamisesta.


Tämä rajatilanne onkin eräs paljastava näkökulma kehon maailmallisuuden ymmärtämiseen. Merleau-Pontyn aaveraaja


Aaveraajan ilmiössä näemme tapakehon perustavan luonteen. Poistettu käsi kantaa mukana kaikkia omaksuttuja taitoja, tai pikemminkin tiettyä käytännöllistä intentionaalisuutta, joka luo perustaa ymmärryksellemme maailmasta. Eleyssä elämässä käsi ei ole vain passiivinen tuntoaisteliin, vaan myös jatkuva mahdollisuus tehdä tiettyjä asioita kehon spontaanilla voimalla. Aaveraajailmiössä vasta eläminen ilman raajaa ja uuden
kehollisen situaation läpikokeminen kumoaa ennenpitkää raajan epätodellisen nykyisyyden.


Lopulta Merleau-Ponty tiivistää aaveraajaimiössä paljastuvan kehon maailmaan suuntautumisen sanomalla, että keho on ’kiinnittyminemme maailmaan’ ja sen yleinen ’väliittäjä’. Keho merkitsee ’... elävälle olennolle kietoutumista tiettyyn ympäristöön, samaistumista tiettyihin hankkeisiin ja olemista niihin jatkuvasti kiinnittyneenä.' (1945, 97 / 1962, 82).

Toista kiinteästi tapakehonn liittyvää keholisen olemisen keskeistä piirrettä Merleau-Ponty nimittää kehoskeemaksi. Myös tätä ilmiötä hän luonnehtii ’rajaimiöiden’ tutkimuksen valossa. Esimerkiksi Schneiderin
patologisessa tapauksessa aivojen fyysisen vaurion käränyt potilas on menettänyt kyyvyn hahmottaa oman kehonsa osien keskinäisiä suhteita, ja ylipäänsä aistiminen on lakannut olemasta sairaalle merkityksellinen, synteeettinen tapahtuma. Kun potilasta pyydetään liikkuttamaan toista kättään, hänen tarvitsee ensiksi monimutkaisesta ja abstraktia päättelyä ymmärtääkseen kätensä sijainnin suhteessa päähän ja koko muuhun kehoon.

’Normaalikehollisuudessa’ tällainen päättely on spontaania eikä edellytä erillistä tiedollista välitystä tai ohjausta. Merleau-Ponty toteaa, että sairaalle keho on lakannut toimimasta alkuperäisenä intentionaalisenä arkkinä

joka lakakamaatta hahmottaa ja käsittelee itseään ja suhdetta esineellisyteen ja tuottaa itseään tässä toiminnassa. Voisi myös sanoa, että Schneiderin tapauksessa keho on lakannut olemasta maailmassaoleva keho, siitä on tullut ulkoa määrittävä objektiivinen ruumis. Koetun kehollisuuden tilalle on astunut tietoisuuden kuva ruumiin osien paikasta, ja vaikeudet hahmottaa kehon osien suhteita seuraavat siitä, että kehon kadottettu ja eletty kokonaisuus täyttää konstruoida tiedollisen päättelyn avulla. - Ja kuitenkin moderni tieteellinen perinne on pitkälle selittänyt kehollista olemista juuri tähän tapaan.


Kehon ‘osien’ suhteessa on kyse myös aistimisen ‘alueiden’ suhteesta. ’Normaalikehon’ maailmaan suuntuttumisessa kaikki aistimisen kentät punoutuvat toisiinsa. Vaikka toisaalta tietyissä kokemuksissa tietyt

* Schneider oli ensimmäisessä maailmansodassa kranaatin sirpaleesta haavoittunut sotilas. Merleau-Ponty käsittelee Schneiderin tapausta lähinnä Gelbin ja Goldsteinin analyysisen pohjalta.


Vastaavasti kehona olemme jatkuvasti läsnä tavalla tai toisella 'havainnon kentässä'. Esimerkiksi katsoessamme tietytä maisemaa voimme keskittää katseemme vuoronperään sen erilaisiin yksityiskohtiin. Maiseman kokonaisuus säilyy kuitenkin koko ajan näkyvänä vaikuttaen siheen, miten havaitsemme yksityiskohtai. Samalla tavalla aistit kääntävät koko ajan itsääan toistensa 'kielelle'. Sama havainto yhdestä esineestä ulottuu eri aisteihin, näkyvänä, kuultuna, tuoksuvana...

Tapakeho ja kehoskeema avaavat näin myös perustavamman näkökulman keholliseen liikkeeseen liikkueen eli kinesteettiseen kehoon sekä keholliseen tilaan. 'Normaalikehoinen' emme koskaan liikuta objektiivista ruumistamme (kuten Schneiderin tapauksessa) vaan fenomenaalista kehoamme. Mutta Merleau- Ponty korostaa, että myös normaaliille ihmiselle kehon ja esineiden yhteyts saattaa jäädä havaitsematta silloin kun aktuaalista liikkettä ei ole.


Merleau-Pontyille kehon liikkuvuus on perustava tapa rakentaa suhde esineisiin ja asioihin ja ymmärtää niitä. Keho on eletyn maailman keskus. Tällaisena se on usein itselleen havaitsematon, koska kaikki esineet ikään
kuin ”kääntävät kasvonsa sen puoleen”. Mutta se ei ole liikkumaton keskus. Keho antaa jatkuvasti mahdollisuuden kiertää esineet ympäri ja nähdä ne eri puoliltaan.


Näin inhimillinen havainto ei rajoitu vain tiettyyn kohteen ominaisuuteen, koska erilaiset havaitsemisen horisontit koko ajan täydentävät toisiaan. Kehomme ymmärtää ja tietää, koska se jo alunperin elää maailmassa ja
koska sen elävään nykyisyyteen kuuluu koettu menneisyys ja avautuminen tulevaan. Kun keholliseen elämään kuuluu jatkuvaa mahdollisuus kiertää esineiden ympäri ja päästä niiden 'taakse', keho voi myös määrittää elettyä tilaa aina uudesta perspektiivistä.


On selvää, että edellä kuvattu fenomenologinen käsitys liikkuvasta kehosta ja kehollisesta tilasta on jyrkän vastakohtainen luonnontieteelliselle ajattelutavalle, joka on uuden ajan alusta lähtien yhä voimakkaammin hallinnut käsityksämme esineistä, avaruudesta ja luonnosta ja samalla antanut välineet niiden objektiiviseen määrittämiseen ja mittaamiseen. Merleau-Pontyn pyrkimyksenä ei kuitenkaan ole varsinaisesti kumota modernia luonnontieteellistä selitystapaa, joka yleisesti myös tieteiden ulkopuolella arkiäjatteluessa määrittää modernia maailmankuvaan ja käsitystämme universumin rakenteesta.

Fenomenologialle kysymys eletyn tilan suhteesta tieteelliseen tilakäsitykseen on yhä kysymys esiteoreettisen kokemuksen suhteesta teoreettiseen näkemykseen Tila voidaan kyllä määritellä objektiiviseksi tilaksi, sitä voidaan tutkia matemaattisesti geometristen pisteiden jatkumona, jossa erillisten fyysisten kappareiden keskinäiset suhteet ovat laskettavissa. Mutta kehoina emme elä ja liiku tällaisessa avaruudessa.


Laajimmillaan tässä on kysymys fenomenologisesta luonnollästä. Koko luonnontieteellinen luonto, jota moderni tiede on tutkinut ankarana lainalaisena järjestyskenä, on ensiksi annettu meille elettä ja koettuna luontona monin eri tavoin kietoutumenea kulttuuriesineiden maailmaan. Se minkä 'moderneina ihmisinä' olemme usein valmiita tunnustamaan tieteelliseen totuuteen nähdäkin vain subjektiiviseksi ja toissavoiseksi, on kuitenkin ensisijaisesta ja perustavasta. Elävä ja aistiva keho on meille läheisin 'osa' tätä ensimmäistä, varsinaista luontoa ollessaan sen keskellä ja välittäessään sitä lakkaamatta meille.

Puhuessaan kehon, tilan ja ajan toisiinsa kietoutumisesta Merleau-Ponty haluaa myös radikalisoida fenomenologisen ajattelun kielää ja pyrkii irrottamaan sen objektiivisen ajattelun käsitteellisyydestä ja toteaa, että ajateltasella tilaa ja aikaa on vältettävä sanomasta, että 'keho on tilassa tai ajassa'. Tällä lauseella keho vain sijoitettaisiin niitä alkuperäisimpään tilaan ja aikaan. On osuvampaa sanoa, että "keho asuttaa tilaa ja aikaa". Asuminen viitaa tilaan ja aikaan kehon välittömänä ympäristönä, johon se kuuluu ja jossa se elää kuin kodissaan. Mutta Merleau-Ponty menee vielä pidemmälle todetessaan, ettei kehon, tilan ja ajan toisiinsa kietoutumisen vuoksi ole vääriin yksinkertaisesti sanoa, että keho on aika ja tila. (1945, 162 / 1962, 140)
6. Keho - kokonaisuus vai moninaisuus

Edellä on kuvattu sitä tapaa, jolla Merleau-Ponty paljastaa epäsuoran menetelmänsä kautta kehollisuuden keskeisen roolin ja ilmaisee sitä fenomenologisin käsittein. Keho on yleisesti ihmisen side maailmaan samalla kun se on maailman välittäjä, maailmassaolemisen intentionaalin keskus ja ‘merkitysten ydin’.


Tämä vaikeus näyttää suureltu osin johtuvan juuri Merleau-Pontyn kehon analyysin kaksisuuntaisuudesta: toisaalla teorian varsinaisesta alusta esiteoreettisessa kokemuksessa, toisaalta tavasta edetä tähän kohteeseen epäsuorasti filosofian ja tieteen kritiikan kautta. Sovelletussa menetelmässä kehon fenomenologia joutuu operoimaan myös käsitteilä, joiden taustalla on jo pitkä tulkinnan traditio ja erkaantuminen eletystä kokemuksesta. Perustavissa mielessä ongelma on siinä, että fenomenologian on puhuttava myös siitä, mistä traditio ei puhu. Lainaus Havainnon fenomenologiasta tuo tämän ongelman selvästi esille. Merleau-Ponty kirjoittaa hänelle tyyplillisellä tyyllillä:

"Kokemus kehostamme ... avaa meille monimerkityksellisen (ambigu) olemassaolon muodon. ... en voi hajoittaa sitä osiin ja koota sitä uudelleen kirkaaksi ideaksi. Sen yksyys on aina kättetty ja hämärää. Se on aina jotakin toista mitä se on, aina seksuaalisuutta ja samalla vapautta, juurtuneena luontoon juuri samalla hetkellä kun kulttuuri muuttaa sitä, ei koskaan itselleen järkkymätöntä, ei koskaan taaksejätettyä. Olkoon kyseessä toisen keho tai omani, minulla ei ole muuta keinoa tietää inhimillistä kehoa kuin elää siinä, mikä merkitsee paikan ottamista sen kautta toteutuvasa draamassa ja heittäytymistä siihen mukaan. Olen kehoni, ainakin siinä määrin kuin sen koen, ja vastavasti kehoni on kuin ‘luonnollinen subjekti’, tilapäinen luonnos koko olemisessani. Nämä kokemus kehosta vastustaa reflektion liikettä, joka erottaa subjektin ja objektin toisistaan ja joka antaa meille ainoastaan ajatuksen kehosta tai kehon ideana mutta ei kokemusta kehosta tai kehoa todellisuutena." (1962/1945, 199/231)

Sanotun perusteella on oikeastaan hyvin ongelmallista puhua ’kehostamme’ tai ’kehostani’. Vaikka Merleau-Ponty ei voi välttää näitä ilmaisuja, hän kuitenkin haluaa kiistää ajatuksen kehosta jonakin, jonka


Yleisesti kehon fenomenologisen analyysin ongelmat tiivistyyvät kysymyksenä kehon kokonaisuuden luonteesta. Merleau-Ponty ei halua kiistää ajatusta tietystä kehon yksydestä tai 'systeemistä', koska se samalla merkisi aistien ja kehon osien erillisyysen tunnustamista. Silloin niitä olisi mahdollista tutkia tyhjentävästi tuossa erillisyysdessään. Tämä ajatus olisi kuitenkin alkuperäisten merkitysten maailman, luonnollisen maailman kielto.


Lopulta kaikki nämä ongelmat viittaavat kehollisuuden teeman laajuuteen. Merleau-Ponty sanookin vastoin intellektualistista ajattelutapaa, että


Korostaessaan kielen suoraa yhteyttä koko elettynä maailmaan Merleau-Ponty väättää, että elämme varsinaisesti vain yhdessä kielessä kerällä, ja juuri tämän toiminnallisena ja esiteoreettisen yhteyden vuoksi eri kielet eivät ole koskaan käännettävissä täydellisesti toisiksi.

Samalla Merleau-Ponty painottaa koko ajan puheen merkitystä kielen toiminnallisimpana ulottuvuutena. Tavallaan puhumisessa kieli luodaan aina uudelleen. Puheessa sanoa ei koskaan analysoida, tiedetä tai konstruoida, vaan se "napataan ja otetaan käyttöön puheen voimasta". Jä puhutussa kielessä jo yksin sanan 'äännehahmo' voi antaa lukuisia erilaisia merkityksiä, mutta nämä merkitykset laajenevat myös koko ajan puhutta ympäröivään hiljaisuuteen ja limittyvät eleisiin ja ilmeisiin ja kehon kokonaishahmoon. (1945, 462 / 1962, 403)


Kielen ja kehollisten ilmajujen toisiinsakietotuminen tuo edelleen hyvin esiin, kuinka vaikea on määrittää kehollisuuden rajoja ja puhua siitä kokonaisuutena. Samalla on huomattava, että puhuessaan ehkä fenomenologian kannalta ongelmallisesti biologisesta maailmasta tai kulttuurimaailmasta Merleau-Ponty ei kuitenkaan varsinaisesti halua ajatella niitä todellisuuden eri tasoina. Ne eivät muodostaa mitään hierarkkista järjestelmää, jossa alempi vain olisi ylemmän mahdollisuuden ehto, mutta siihen palautumaton, kuten esimerkiksi lepo ja ravinto on tapana ymmärtää 'korkeammman' kulttuurin perustana. Kehoina elämme jatkuvasti näissä 'molemmissa' maailmoissa eikä fenomenologia voi siten rajoittua vain kulttuuriin tai luontoon.


Kehona olemme jo maailmassa ja tämä oleminen on 'meidän' olemistamme, vaikka se onkin, kuten edellä sanottiin, olemisemme
tilapäinen luonnos. Voisi sanoa, että Merleau-Pontylle kehona elämme jatkuvasti hyvässä ja pahassa, aidossa ja epääidossa, ja tässä elämässä passiivisuuden ja aktiivisuuden välinen raja on häilyvä.

Tämä kaiken tarkoituksena ei ole kiistää ihmisen pyrkimystä tiedostaa itseään tai hänen eettistä toimintaansa sen enempää kuin käytännöllisiä pyrkimyksiä jokapäiväisen elämän olosuhteiden muuttamiseksi. Pikemminkin tässä tehtävän asettelun rajaamattomuudessa Merleau-Ponty toteututtaa jurii perusohjelmaansa. Fenomenologia pyrkii elvyttämään luonnollisen maailman alkuperäisyydessään ja koko laajuudessaan ja ymmärtämään sitä - niin pitkälle kuin se on filosofisen ajattelun keinoin mahdollista.

7. Ambiguiteettinen kokonaisuus


Aisteiltaan avoimena ihmiskeho ei voi olla vastaanottamatta maailmaa. Mutta toiminnassa, eleissä, liikkeessä, ilmeissä ja kielessä keho suuntautuu aktiivisesti maailmaan luoden yhä uusia merkityksiä. Merkitys ja eksistentssi käyvät perimmältään yhteen.

Kohteeseen suuntautunut ja itseään yllittävä havainto ilmentää juuri tällaista monimerkityksellisyyttä. Yksittäisessä havainnossa on annettu enemmän kuin on aktuaalisesti läsnä, mutta ei kuitenkaan kaikkea

---

täydellisesti. Nämä havaintoon kuuluu myös merkitysten poissaolo, se kaikki, mikä on havaittavissa olevaa toisesta perspektiivistä.


Pikemminkin seksuaalisuudessa kohtaamme ilmiön, joka on välttämättä läsnä kehollisessa elämässä, välillä vallaten sen kokonaan, tosissaan vajoten taustaksi, ikään kuin yleiseksi maisemaksi. Merleau-Ponty ilmasee tämän sanomalla, että seksuaalisuus on aina läsnä kuin atmosfääri. Se on piilevästi läsnä, mutta siitä kehon osasta, jonka se valtaa se levittäytyy kaikkialle kuten tuoksui tai ääni. "Tällä tavoin ymmärrettyä monimerkityksesellisenä atmosfäärinä seksuaalisuus on rinnakkaisesti laajentuvaa elämän kanssa." (1945, 197 / 1962, 169)


Ambigueutein käsite on herättänyt kiinnostusta myös filosofisessa antropologiassa. Esimerkiksi Helmuth Plügge on hyödyntänyt tätä käsitettä analysoidessaan Merleau-Pontyn tapaan erilaisia kehollisia rajailmiöitä ja niihin sisältyvää kehokokemusta. Kuitenkin Plügge on tulkinnut sitä omalla tavallaan esittäessään, että näissä rajatilanteissa eräänlainena negatiivisena kokemuksena - "huonossa olossa" - voimme kokea kehomme myös ruumiina, koettuna objektina, jonakin它的ellemme vieraana. (Ks. 3. luku) Plüggen ja Merleau-Pontyn näkemyksiä ei kuitenkaan tarvitse välttämättä nähä vastakkaisina, vaan enemmänkin
toisiaan täydentävänä. On mahdollista ajatella, että tuomalla kehon sisälle ruumiskokemuksen Plügge on painottanut kehollisuuden keskipakoisia ilmiöitä, kun taas Merleau-Pontyle rajailmiöt toimivat keskihakuisesti valaisten koko ajan kehon 'normaalisuutta'.


Korostaessaan kehollisen elämän suurta spontaanisuutta Merleau-Ponty haluaa jopa jättää taakseen tieteen ja filosofian käsittet. Lopulta *Havainnon fenomenologiassa ihmisen keho rinnastetaankin taideokseen*:

"Romaani, runo, taulu, sävellys ovat yksilöitä, ts. olemuksia, joissa ilmaira ei ole erotettavissa ilmaistusta. Niiden merkitys on saavutettavissa ainoastaan suoran kontaktin kautta ja se säätelee niissä muuttamatta niiden ajallista ja avaruudellista paikkaa. Tässä mielissä kehonne on verrattavissa taideokseen." (1945, 177 / 1962, 151)

Yleisesti Merleau-Ponty'le 'monimerkityksellisyys' on käsite, joka kautta on mahdollista puhua kehosta kokonaisuutena ja kuitenkin samalla tunnustaa sen laaja-alaisuus ja jännitteisyys. Ongelma näyttää olevan siinä, yritetäänkö tässä yhdellä kertaa ja yhden käsitteen kautta liian paljon.

Joka tapauksessa on selvä, että *filosofisena ajatteluna* havainnon fenomenologia ei pyri olemaan vain kehollisten ilmiöiden kuvausta. Fenomenologia ei lähesty kehoa ensisijaisesti kysymyskenen 'mitä kaikkea sisältyy kehoon'. Perimmältään Merleau-Pontyn fenomenologian intressi kehollisuuden tutkimiseen on ontologinen. Fenomenologia kysyy kehollisen olemisen yleistä struktuuria, *kehollisen olemisen tapaa*.

8. Fenomenologiasta ontologiaan

Merleau-Pontyn myöhäisvaiheen ajattelu - erityisesti keskeneräiseksi jäänyt teos *Näkyvä ja näkymätön* - tuo selvästi uusia painotuksia hänen

Ontologian nimittäimen 'uudeksi' merkitsee tietysti sen rakentamista suhtessa 'vanhaan'. Kuten perinteisen ontologian on myös uuden ontologian perusongelmana kysymys Olemisesta - käsity, jonka Merleau-Ponty nyt myös kirjoittaa isolla alkukirjaimella. Mutta klassisen ontologian tapaan Merleau-Ponty ei halua puhua olemisesta yleensä, ei myöskään olemisen suhteesta 'ei mihinkään', vaan hän käyttää olemisen käsitettä eksistentiaalimääreisiin sidottuna. Oleminen on vertikaalista, esiobjektiivista, raakaa, villää tai lihavista.


Mutta miksi Merleau-Ponty muuttaa olennaisesti ajattelunsa muotoa, jos se

Kuvaavaa on tapa, jolla Merleau-Ponty tuo esiin myöhäisajattelulleen keskeisen lihan (la chair) käsitteen. Merleau-Ponty yksinkertaisesti toteaa, että liha on käsite, jolla ei ole nimeä perinteisessä filosofiaassa. Liha ei ole henkistä tai materiaalista, ei psykistä eikä fyysistä.

Etsiessään länsimaisen ajattelun traditioista positiivista ilmaisua tälle käsitteelle Merleau-Ponty on myös valmis palaamaan länsimaiseen filosofian juurille, esisokraattiseen filosofiaan. Liha voidaan ymmärtää 'elementtinä' siinä merkityksessä kuin kreikkalaiset filosofit käyttivät tätä sanaa puhuessaan vedestä, ilmasta, maasta ja tulesta. Liha on yleinen olio tai "olemiseen tyyli", joka ilmenee kaikissa "olemisen palasissa". (1964, 183 / 1980, 139)

Lihan käsitteen tavoitteena on ilmaista olemista kokonaisuutena, mutta se ei sisällä ajatusta olemisen absoluuttisesta jakamattomuudesta, identiteetistä. Toisaalta lihallinen oleinen ei ole kokonaisuus, joka voitaisiin hajoittaa yksinkertaisiin osiin ja tutkia sitä osien kokoonpanona. Liha kuten muutkin olemisen käsitteet ovat perimällään elävän kokemuksen käsitteitä ja niiden tehtävänä on ilmaista kokemuksen kerrostuneisuutta, sen jännitteisyyttä ja virtaavuutta "Herakleitoksen hengessä". Ylipäänsä ontologian on luotava kokonaan uusi käsitteistö ilmaisemaan kohdettaan.

9. Käsi kädessä

Siirtymä fenomenologiasta ontologiaan ei myöskään merkitse, että kehollisuuden ongelma väistyisi olemisen ongelman tieltä. Pikemminkin kehollisuuden ongelma muuttuu 'olemiskysymyseksi'. Eritelessään lihan käsitetä Merleau-Ponty toteaa, että on tosiasiassa mahdotonta vetää rajaa kehollisen olemisen ja lihallisena olemisen välille. Mutta voidaan myös ajatella, että Merleau-Pontyille juuri kehollisuuden ongelma johdattaa uudet ontologian sinne, missä sen on lakattava olemasta perinteistä ontologian, "ylhäältäkatsovaa ajattelua".

Nyt Merleau-Ponty palauttaa kehollisuuden ongelman hyvin yksinkertaiseen aistimisen muotoon, ei näkemisen ongelmaan, vaan kehon kahden käden keskinäiseen kosketukseen. Tämäkin lähtökohta voidaan nähdä perinteen kritiikkinä. Onhan näkeminen tai katsominen ollut länsimaisen filosofian perinteelle aistimuodoista aina keskeisin, läheisin ajattelulle. Näkö on ihmisen aisteista 'kirkkain ja selvin' ja sen vuoksi perinteisesti olemisen on oletettu paljastuvan juuri näkemisen ja katsomisen kautta.

Käsien koskettamisen ilmiöitä Merleau-Ponty analysoi jo aiemmin *Havainnon fenomenologiassa*, mutta nyt hän haluaa antaa sille perustavan ontologisen merkityksen sanomalla, että käsien keskinäiseen kosketukseen sisältyy "periaatteellinen suhde". Kyse ei ole vain metaforasta, vaan tapahtumasta, jossa ilmenee olemisen perusluonne. Ymmärtämällä koskettamista voisimme siis ymmärtää olemisen luonnetta ylipäänsä. (1964, 176)


Lähestymällä olemisen ongelmaa koskettamisen kautta Merleau-Ponty ei siis pyri asettamaan yhtä aistialuetta toisten edelle ja vetämään sitä erilleen
muista. Pikemminkin se on keino lähestyä yksinkertaisen kautta monimutkaisempaa, sillä toisiinsa puristuvissa käsissä aistiva ja aistittu ovat konkreettisesti lähimpänä toisiaan.


Näin uudessa ontologiaassa aistiva-aistittu-suhde laajenee koko olemiseen. Se ulottuu minä-toinen-esine-systeemiin, jota ontologia yhä omalla tavallaan yrittää avata. Olemisen vastavuoroisuuden täytyy siis jatkua myös silloin, kun kosketamme esineitä tai olioita ulkopuolellemme. Aistiemme kautta emme koe vain omaa kehoamme ja sen osia ”takaisin aistivana”, vaan ylipäänsä suhteemme kaikkiin maailman esineisiin tai olioihin on samankaltainen. Meille läsnäolevan maailman oliot eivät ole objekteja ulkopuolellemme. Ne antavat itsensä takaisin pikemminkin takaisin aistivina olioina, kuin ulkoisina kappaleina, jollaisina tieteellinen kulttuurimme on opettanut ne ymmärtämään. Elämme aistisessa punoksessa olioiden maailmaan ja toisiin ihmisin, tässä samassa maailman lihassa, eikä mitään muuta perustavaa maailmaa, toista puolta, erillistä ei-
olemista ole.


On huomattava, ettei Merleau-Ponty ajattele taitelijan katseen vastavuoroisuutta erityistapauksena, vaan esimerkkinä siitä, mitä näkeminen ja lopulta kaikki aistiminen perimmältään on. Kuitenkaan tämä olemisen luonne ei välittämättä paljastu tavanomaiselle katseelle. Samalla tavoite kuin ajatelija myös maalari joutuu ponnistelemaan nähdäkseen maailman sellaisena kuin se on. Tämä vaatii irrottautumista opituista ja monin tavoin tulkituista maailman näkemisen tavoista, siitä arkirealismista, jossa jokapäiväinen katse liikkuu.

Maalautaiteen analyysin kautta Merleau-Ponty haluaa myös sanoa, ettei lihallisessa olemisessa ei ole varsinaisesti yhtä aktiivista keskusta, joka rakentaisi tai 'konstituoi' tuon kokonaisuuden. Ei edes keho ole tällainen puhtaan aktiivisuuden keskus. Merleau-Ponty luonnehtiikin lihallista olemista vielä useilla sidesanoilla. Olemisen punoksessa aistija ja aistittu ovat "samaa perhettä", "sukulaisia", ne ovat "samalla puolella". Hän sanoo myös, että keho ja esineet on tehty "samasta aineesta" (l'étoffe), mutta ei edelleenkään viittaa fyysiseen materiaan. (1964, 19/ 1993, 22)

Jos esineet olisivat tehtyjä eri 'aineesta' kuin kehomme tai jos kehomme olisi meille vierasta 'ainen', ei vastavuoroisuus olisi lainkaan mahdollista samassa olemisessa eikä oleminen olisi kokonaisuus. Se edellyttäisi, että toinen 'aine' välitettäisiin tai muunnettaisiin ensiksi toiseksi. Jos ajattelisimme aistijan ja aistitutun suhteen perinteisenä tietoisuuden ja objektiivisen kapaleen vastakohtana, joutuisimme välttämättä pohtimaan näiden täysin erilaisten 'elementtien' keskinäistä määrittymistä. Kyseenä olisi kahden maailman ero, ja voidaankin ajatella, että juuri tällainen ajattelutapa on johtanut klassisen rationalistisen filosofian määrittelemään ihmisen kahden erilaisen ja eri lakeja noudattavan maailman kansalaisena, kuten käy Kantin filosofiassa.

Uudessa ontologiassa koskettava käsi ja katsova silmä kohtaavat havaitsemisana esineessä jotakin samankaltaista, takaisin aistivaa. Tässä läheisyydessä ja kuulumisessa rakentuu aistijan ja aististen asioiden maailmaan yhteys ja aistijan ymärrys. Vastavuoroisessa olemisessa emme kohta aluksi maailmaa atomistisesti, erilaisten aistimusten kaaoksen, emme myöskään mykänä samuutena tai kirkkaana tietoisuuden ideana. Tämä jo alunperin merkityksellinen kokemus on myös ontologisen ajattelun alku ja mielenkiinnon pysyvä kohde.

Ontologiassaan Merleau-Ponty vie myös pisimmälle koko projektilleen keskeisen toiseuden toiseuden teeman. Ehkä juuri sen kautta ajatus vastavuoroisuudesta ja takaisin aistimisesta tulee kaikkein ymmärrettävimmäksi.

Kahden ihmisen kättely on tietysti myös vastavuoroinen tapahtuma, mutta samalla tavalla käänteisyys kuuluu kaikkiin ihmisten välisiin aistimisen muotoihin. Merleau-Ponty korostaa erityisesti näkemisen vastavuoroisuutta ja siinä syntyvää ymmärrystä. Olen näkyvä toiselle ihmiselle kuten toinen on minulle. Katsoessani toista ihmistä en näe hänen silmiään objekteina, vaan näkevinä ja ymmärtävinä silminä, joiden merkitykset liittyvät toisen ihmisen koko kehoon, kasvojen ilmeisiin, puhuttuun sanaan tai vaikenemiseen. Tällaiset merkitykset suuntautuvat
takaisin minuun. Toisen katseen ja näkemisen kautta jo ennalta ’tiedän’, että olen toiselle vastaavalla tavalla näkyvä, että toinen ottaa jatkuvasti näkökulman minuun.


Merleau-Ponty painottaa myös, että minän ja toisen suhteeseen kuuluu myös vieraantumisen aspektteja, jotka tietystä elämäntilanteessa saattavat olla hallitsevia. Pitäessään kiinni olemisen kokonaisuudesta hän ei kuitenkaan halua antaa Sartren tavoin tälle vieraantumiselle hallitsevaa ontologista merkitystä. Toisen ihmisen katseen kohtena oleminen ei merkitse ensisijaisesti joutumista puhtaaksi objektiiksi juuri siksi, että näkeminen on perimmältään vastavuoroisuutta, takaisin katsomista samalta tasolta, olemisen keskeltä.

Katse ei ylipäänsä ole se ’panoraama visio’, josta klassisen filosofian ’minä’ on katsonut ylhäältä käsint ’toista minää’ ja maailmaa ja ymmärtänyt ne varsinaiselle itseydelleen vieraina. Juuri kehojen välisyys on minän ja toisen ’alkuperäinen’ ymmärrysperusta, joka kautta ihmisen on mahdollista olla ymmärtämättä toisiaan tai pyrkia kohti yhteisymmärrystä.

10. Kysyvä ajattelu

'Vanhan ontologiaan' kritiikin valossa ei ole yllättävää, että Merleau-Ponty myös ontologiassaan pitää kiinni ajattelun epäsuoruuden ideasta, vaikka tulkitsekin sitä uudella tavalla. Myös ontologia etenee epäsuoraa tietä. Se kysyy olemista yleensä erityisen olemisen kautta. Mutta vaikka tutkimmekin olemisen eri ulottuvuksia niiden ilmenemisessä, emme kuitenkaan ole tekemisessä toisistaan erillisten 'olevien' kanssa. Törmäämme jokiaisessa ilmiöissä samaan olemisen tapaan tai tyyliin, joka toimii myös toisissa olemisen 'palasissa' ja liittää ne yhteen. Tässä mielessä ontologia voi aloittaa mistä tahansa olemisen 'alueelta', luonnosta, kulttuurista, historiasta, kielestä ...

Kun aloitamme ikäänkuin olemisen reunalta, sen jostakin erityisestä ilmenemisen tavasta, päädymme samalla olemisen risteykseen, kiasmaan, olemisen keskelle ja sen yleisyteen, koska se on aina 'punos'. Sen enempää luonnossa kuin historiaassakaan ei ole ennalta annettuna erillistä periaatteetta, subjektia tai objektia, joka olisi tämän olemisen alueen avain ja tekisi siitä täysin itseriittoisen.

Vastavuorosuuden teeman kautta koko Merleau-Pontyn ontologisesta filosofiasta tulee kehämäistä. Aistiva, aistittu ja aistittavissa oleva lakkaamatta uudelleenmäärittävät toisiaan, eikä oikeastaan ole perusteltua sanoa, että kehä jossakin kohdassa sulkeutuisi ja alkaisi toistaa itseään.

Tässä voidaan nähdä myös tietty painotusero fenomenologian ja uuden ontologian välillä. Kun Merleau-Ponty aiemmin korostaa fenomenologisen reduktion elämää paljastavaa ja elvyttävää luonnetta, ymmärtää hän ontologisen ajattelun perusluonteen enemmänkin kysymisenä. Ontologiselle ajattelulle 'kysyminen' ei ole muodonlinen metodi, eikä tavoitteena ole tiedeenkään saada mahdollisimman paljon yksityiskohtaista tietoa maailmasta.


5. MITEN JA MIKSI TUTKIMME RUUMISTAMME - FENOMENOLOGIS-HERMENEUTTINEN NÄKÖKULMA

1. Ruumistutkimuksen monet kasvot

Millaista on ihmisen ruumiillisuuden tutkimus? Usein se mielletään vain luonnontieteelliseksi tutkimukseksi, jonka asema ja arvostus omassa kulttuurisamme onkin kiistaton.

Tämän tyypisen ihmistutkimuksen ennakk-oletuksena on tutkittavien ilmiöiden paikallistettavuus ihmisen fyysiseen ruumiiseen ja sen toimintaperiaatteisiin. Niinpä kun luonnontieteen välinein tutkitaan, ei vain ihmisen aisteja vaan ajattelu, muistia, tahtoa ja tunteita tai muita ns. sielullis-henkisinä pidettyjä asioita, ilmiöt ovat tutkimuksen kannalta kiinnostavia, joihin on mahdollista löytää jokin selitys ruumiistamme. Muuten ne jäävät tieteen ulkopuolelle, selittämättömiksi, kenties uskonnollisiksi ilmiöiksi.

Ruumiillisuuden luonteen määritys ja 'paikallistaminen' tietyistä vaiheista luonnontieteen alasta riippuen. Fysiologi voi tutkia ihmisen 'koko ruumiin' toimintakykyyn, kun taas aivotutkija keskittyy ruumiin ja sen toiminnan tarkasteluun 'pääen sisältä' käsissä. Luonnontieteellöiden käsitykset oman tutkimusnäkökulmansa selitysvaikutusta vaihtelevat. Omalle alalleen pitäyttyvien spesialistien enemmistön ohella on niitä, jotka luottavat luonnontieteen rajattomaan selitysvaikkaan. Nykypäivän aivotutkija saattaa kansanomaistaan oman tutkimusalansa tuloksia sanoa, että ihmisen "minuus asuu vasemmassa aivopuoliskossa" (1) ja tiedettä arvostavassa kulttuurissamme tällaiset käsitykset saavat helposti yleisen hyväksynnän.

Tutkimusasenne on tällöin puhtaan naturalistinen. Tähän asenteeseen kuuluu yleensä usko tieteen edistykyseen. Ihmisruumiis kätkee sisäänsä vielä monia arvoituksia, mutta kenties jo lähitulevaisuudessa spesialisointuneiden tieteiden yhteistyöllä löydetään aivojen uumenista riittävän selitys sellaisellekin asialle kuin sukuupolten väliselle erolle, saati vähemmän merkityksellisille asioille. (2)

Tämän tyyppisessä tutkimuksessa ruumiillisuus on alusta lähtien ymmärretty ei-naturalistisesti. Se ei selity luonnnon toimintaperiaatteiden kautta siten kuin modernit luonnontieteet ne ymmärtävät. Pikemminkin ruumiillisuus avaa tien erilaisiin sosiaalisiiin ja kulttuurisiin merkityksiin ja suhteisiin. Ruumis kantaa mukaan erilaisia merkityksiä, joita yksittäiset tutkimukset voivat enemmän tai vähemmän laaja-alaisesti avata. Tällaiseen tutkimukseen ei enää sisälly ajatusta tiedon ehdottomasta edistymisestä ja itsokerjaavuudesta, sillä ruumiillisuutta tarkastellaan historiallisesti. Silloin voidaan ajatella, että ruumiin kantamat merkitykset ovat muuttuvia ja ymmärrys, jonka voimme sen kautta saavuttaa, on sidottu omaan aikaansa ja tulkitsijansa. Sosiaalisen ja kulttuurisen ruumiin tutkijat kuitenkin korostavat, ettei tätä ymmärrystä voida tavoittaa fyysistä ruumista tutkimalla, ja siksi tällaisella tutkimuksella on itsenäinen arvonsa.

voidaan myös jättää syrjään ja ajatella, että olennaista on vapaasti eritellä itse ilmiöitä eri lähteitä ja tutkimusotteita soveltaen.


Ruumis-ongelma on keskeinen myös modernin filosofian ja modernin luonnontieten toisiinsa kietoutuvalla alkutaipaleella. Omalla tavallaan jo filosofi Descartes avaa tien ruumiin luonnontieteelliseen tutkimukseen määrittelemällä sen ulottuvaiseksi ja mitattavissa olevaksi aineellisuudeksi. Filosofisen ihmisen määritelyyn metodisesiä periaatteeksi tuli ruumiillisten ja sielullisten ilmiöiden tarkka erottelu. (4) Aistiva ja tahtoava ruumis jää kuitenkin myöhemmälle filosofialle ongelmaksi, etenkin tiedon varmuuteen ja tahdon vapauteen pyrkivälle rationalistiselle ajattelulle. Ongelma ei väästy, vaikka filosofian kenttä laajenee myöhemmin kulttuurin, yhteiskunnan ja historian kysymiseen, eikä rajankäynti ruumiillisuuden alueesta ja sen luonteesta ole suinkaan nykyfilosofiassakaan päättynyt. (5)

Historiallisesti katsoen filosofia on omalla tavallaan vaikuttanut nykytilanteeseen, jossa ruumistutkimus on eriytynyt erilaisiin asenteisiin ja näyttää johtavan ristiriitaisiin tuloksiin ja ruumistiedon pistoutumiseen. Laajasti ajatellen on kyse filosofian ja (erityis)tieteiden välisestä ongelmallisesta suhteesta ja samalla filosofisen ajattelun merkityksestä tieteille.


Jatkossa keskityn näihin kysymyksiin, mutta etenkin kuitenkin perinteeseen sitoutuneen ajattelutavan kautta. Käytän tulkintanäkökulmana lähinnä Maurice Merleau-Pontyn fenomenologiaa, jossa ruumiillisuuden analyysilla on keskeinen rooli. Tämä ajattelutapa on ruumis-tutkimuksen kannalta
kiinnostava myös siksi, että siihen sisältyy yhä perinteentavoin yritys antaa filosofiselle ajattelulle tieteisiin nähden niiden rajoja kysyvä ja perusteita selkeyttävä rooli.


Erittelen seuraavaksi ruumiin fenomenologian lähtökohtia, sen metodia ja hermeneuttista luonnetta. Lopuksi rajaan teeman muutamia pohdintoihin fenomenologisen tutkimuksen käytännöllisestä merkityksestä.

2. Keho ja fenomenologinen metodi

mahdollista päästä yleistyksiin, jotka voisivat koskea 'kaikkia kehoja', kehollisuutta ylipäänsä? Ja voiko tämä lähtökohta antaa lainkaan perusteita tieteille, joita erilaisuudesta huolimatta yhdistää pyrkimys jonkinasteiseen universaalisuuteen.

Tämä kysymys liittyy fenomenologisen ajattelun perusteemoihin, jotka kietoutuivat ajattukseen kokemuksen suuntautuneisuudesta, intentionaalisuudesta. Samalla kysymys kohdistuu fenomenologiseen metodiin, jonka tavoitteena on kokemukselle näyttävyvien ilmiöiden paljastaminen. Fenomenologian omaan perinteeseen katsottaessa käsitys fenomenologian perustasta ja metodista ei ole kuitenkaan yhtenäinen ja samalla näkemyksen menetelmän kautta saavutettavasta tiedon varmuudesta ja yleisyystä eroavat. Tässä yhteydessä näitä erot voidaan kuitenkin rajata kysymyksessä siitä, millaista on kehollinen intentionaalisuus, mikä on sen ala ja miten sitä voidaan tutkia.

Edmund Husserlin käsityksissä fenomenologian tehtävästä ja metodista korostuu tiedonkriittinen asenne (7). Fenomenologinen analyysi alkaa 'annetun' kokemuksen analyysilla. Normaalisssa elämässä elämme erilaisten kokemusten kautta, niiden virrassa ja merkitysten jatkumossa. Tällaiseen kokemuksen kuuluu jatkuva 'sisäisyden' ja 'ulkoisuuden' vuorottelu. Iskelmä, jonka kuulemme aamulla radiosta saattaa jääda soimaan 'päähämme' ja elämme sen herättämässä tunnelmassa sitä erilaisin mielikuvin yhdistäen ja muunnellen kunnes esimerkkisi liikenteen pauhu kadulla peittää alleen tuon sáveis ja tarkkaavaisuutemme kääntyv siihen mitä ympärillämme tapahtuu. Husserlin mukaan tällainen normaali tai 'alkuperäinen' kokemus on kokonasvaltaista, mutta samalla reflektoinmatonta. Emme juurikaan ajattele kokemuksiamme, vaan ikään kuin toteamme ne. Niiden ajattelemista ei tarvita, sillä meille ne ovat itsessään totisinta totta.

kehittelemässä fenomenologiassa korostuu ajatus kokemuksen aktiivisuudesta, sen tietynlaisesta tarkoituksenmukaisuudesta ja tehtäväksi tulee sitä ylläpitävien ja jäsentävien rakenteiden selviämisen. Tämä tehtävä kuuluu filosofialle, sillä luonnontieteillä tai erityistieteillä ei ole tähän välineitä eikä tutkimusintressiä.

Fenomenologian metodi liittyy siten ihmiselle varsinaisesti olevan todellisuuden ‘konstituution’ eli rakentumisen paljastamiseen. Fenomenologian lähtökohtana on aina subjektiivinen maailma, joka on yksilöllisesti koettu ja merkityksellinen, jotakin ’minulle’, mutta metodin tavoitteena on reduoida eli pelkistää esiin kokemuksen jäsentymisen yleiset toimintamuodot.


Tämän suuntainen käsitys on Merleau-Pontyn mukaan tyypillinen koko perinteiselle rationalistiselle filosofialle. Vaikka sen ansioina onkin tuoda esille kokemuksen jäsentyneisyys ja merkityksellisyys, on ajattelun suunta yksipuolinen, ikään kuin itsensä kääntyvä. Tämä perinne on korostanut ihmisen henkeä tai järkeä tai tietoisuutta todellisuutemme varsinaisena rakentajana, mutta samalla se on myös vetänyt nämä ilmiöt erilleen ihmisen elävistä aisteista, hyvin eri tavoin toimivasta ja tahtovasta kehosta. Perinteisen filosofian ‘minästä’ on tullut abstrakti, vailla yhteyttä elävään ruumiiseen. Elävät, maailmaa avoimet aistit on ymmärretty tiedon esteeksi ja harhaisten käsitysten lähteenä, sillä rationaalisesti suuntautuneen filosofian tavoitteena on todellisuutta koskevan tiedon perimmäisen ja erehtymättömän lähteen saavuttaminen. (9)

Mutta voimmeko ajatella omaa minuutamme ilman elävää ruumiistamme, kehoa? Voiko fenomenologia tehdä oikeutta kokemukselle, sen ’alkuperäiselle’ luonteelle, tulkitsemalla sen lähteeksi aktiivisen, merkityksä antavan tajunnan? Vai voiko se pikemminkin edetä kehon kautta, sitä ajatellen ja jopa kiinnittää ajattelu ja tietoisuus ja samalla kaikki
inhimilliset merkitykset erottamattomasti siihen kuuluviksi?


tutkimusasenteiden vertailussa paljastuu, miten erilaiset tutkimusintressit vievät eri suuntiin, miten laaja tai suppea on niiden ymmärryshorisontti ja millaisiin keskinäisiin ristiriitoihin niiden kautta päädytään.

Erittäisesti Merleau-Pontya kiinnostavat tutkimukset ns. normaalnin kokemuksen ulkopuolelle jäävistä rajailmiöistä. Esimerkiksi tutkimukset psykykisten sairauksien luonteesta ovat kiinnostavia siksi, että tutkimuskohteena on yksi ja sama ilmiö, mutta selitykset sairauden syistä voivat olla toisensa poissulkevia. Tutkimusideana on lähestyä kehollisuuden reuna-alueiden kautta 'normaalia' kehollista elämäämme, joka välittömäkseen on vaikeasti tunnistettavissa. Metodi on siten epäsuora. Yksilöllisessä elämäämme saatamme joutua tällaisen kysymisen eteen vasta, kun sairastumme ja kehomme toimintamahdollisuudet yllättäen muuttuvat. Mitä esimerkiksi tapahtuisi, jos menettäisimme käsienme toimintakyyvyn?


Havainnon fenomenologiassa tämän kaltaisten ilmiöiden erittelyn kautta avautuu asteittain käsitys kehollisen elämän laajuudesta ja sen perustavasta merkityksestä todellisuutemme rakentajana. Kehomme ei ole ruumis-mekanismi, joka reagoisi automaattisesti ulkoisiin tai sisäisiin ärsykeisiin. Se ei siten ole erillisen tietoisuuskeskuksen hallinnassa, mutta ei myöskään täysin tietoisuutemme ulkopuolella.

Reunailmiöiden kautta on mahdollista ajatella uudelleen omaa kokemusta kehostamme. Mitä esimerkiksi teemme työskennellessämme käsillämme? Meillä on käsissämme taitoa tehdä asioita. Käsityöläisellä tämä taito on


Sama kysymys koskee kokemustamme ajasta. Olemme tottuneet mittaamaan aikaa kelloaikana ja kalenteriaikana. Tämä aika on yhteismitallista, mutta se ei kuva kehon kautta elettyä aikaa, jossa ajan

3. Ymmärtäminen ja tulkinta


Eräs esimerkki on tästä ihmisen seksuaalisuus. (15) Sitä voidaan arvottaa eri tavoin, mutta sen merkitys elämässämme on vaikea kiistää. Fenomenologisesti ajatellen seksuaalisuus ei ole puhta biologinen tarve. Jos selitämme sen vain ihmisluontoon ja -ruumiiseen tai sen tiettyihin osiin

Kun ajattelemmme seksuaalisuutta yleensä, täytyy ajatella kehollisuutta maailmasuhteissa, tilassa ja ajassa ja kehojen välisissä suhteissa. Kun kysymme omia seksuaalisuutamme, on ajateltava oman seksuaalisen elämämme merkitysten historiaa, suhteita, joissa olemme eläneet ja niiden muutoksia, situationta, joissa hyvinkin erilaiset merkitykset yhtyvät ja saavat seksuaalisen virityksen.

Mutta miten pitkälle sitten tällainen jäsennys voi edetä? Mikä on saavutetun ajattelun ja tiedon varmuus? Perinteiseen filosofiaan nähdyn syntyyn jännite, sillä kehon fenomenologinen analyysi ei voi antaa ajattelulle lähtökohtaa, josta käsän ajattelu voisi olla ehdottoman ’tarkkaa ja selkeää’. Merleau-Pontyn mukaan fenomenologinen metodii ei voi pelkistää esiin tällaista ’perustaa’, sillä kehollinen elämä on perusluonteeltaan aina ’monimerkityksellistä’ eikä se pysähdy reflektion edessä. Fenomenologi ei voi olla ilmiöiden tarkastelija vain niiden yläpuolelta, sillä hänen ilmiöitä tutkiva näkökulmansa on vain eräs hänen elämänsä perspektiivi muiden kehollisten perspektiivien rinnalla. (16)

luonteen, vaikkei siinä hermeneutiikan käsite eikä sen perinne nouse suoraan esiin.


merkityksiin: miten ne syntyvät, toteutuvat ja kietoutuvat yhteen 'elämänkulussa'. (19)


Kolmantena ilmaisujen luokkana ovat 'elämysilmaukset', jotka käsittäen mukaisesti tiiviimmän kietoutuvat elämäksien. Sellaisina ne ovat myös vaikeasti lähestyttäviä ja Dilthey toteaakin, että ne nousevat syvyyskästä, jota tietoisuus ei voi valaista. Diltheylle taiteellinen ilmaisu on tämän kaltaista, mutta myös kaikki arkipäiväiset koholliset ilmaukset, kuten eleet ja kasvojen ilmeet voidaan ymmärtää elämysilmauksiksi.

Näin filosofiselle hermeneutikalle ymmärtäminen ja tulkinta eivät ole elämässämme poikkeustapauksia eivätka ne tule tarpeelliseksi vasta esimerkiksi kirjojen lukemisen yhteydessä, kun tietoisesti tai tiedollisesti erittelemme jotakin ongelmaa. Diltheyn ajatuksessa elementaarisesta ymmärtämisestä hylätään myös metafyysinen ajatus ymmärryksestä ihmisen ominaisuutena. Ymmärrys syntyy elämisestä tietystä historiallisessa maailmassa. Hermeneutisen filosofian uudemmassa historiassa Diltheyn hermeneutiikasta paljon vaikuttaa saanut Martin Heidegger vie tästä ajatusta vielä pidemmälle tai ainakin uuteen suuntaan antaen sille eksistentiaalisen painotuksen. Ymmärtämistä lähestytään ihmisen maailmassaolemisen tapana. Teoriahistoriassa tämä suunta on tulkittu hermeneutiikan ontologiseksi syventämiseksi. (22)

Heideggerille ihmisenä oleminen on erityistä juuri sen vuoksi, että siihen liittyy jo alusta lähtien 'olemisen ymmärrys'. Se ei kuitenkaan paljastu yleisemä tietoisuutena tai kokemuksena omasta ihmisyystestämme, vaan hyvin konkreettisesti kun katsotaan, miten elämme tässä ja nyt, jokapäiväistä elämäämme. Elämämme voi olla pohdiskelevaa tai toiminnallista, mutta tyypillistä näille molemmille on tietynlainen virittyneisyys tai suuntautuneisuus. Emme pohdiskelemattominakaan ole sokeita sille miten elämme, sillä jos meiltä kysytään 'miten jakselet' tai 'millä tuulella olet', pystymme useimmten antamaan vastuksen yrittämällä tunnistaa sen 'mienentilan', jossa elämme. Kun selvitämme kysyjälle sitä, miksi oleme vaikkapa pahalla päällä, paljastuu taustalta joku tapahtuma, joka aiheutti meille mielipahaa ja harmia, esimerkiksi työtoverin tyly käytös. Kyse ei silloin ole meidän mielemme sisäisyystestä, vaan tässä tulee
ilmi, että erilaiset mielentilat suuntaavat meitä maailmaamme ja niiden kautta asetumme tai joudumme siellä tiettyihin suhteisiin ja toimimme tietyllä tavalla. Kun olemme mielipahan vallassa, tämä tila välittyy meistä toisille ihmisille ja syvimmillään se värittää meille itsellemme kaikki ne asiat, joiden parissa askartelemme.


Havainnon fenomenologiassa Merleau-Pontyn fenomenologian hermeneutininen luonne tulee erityisen voimakkaasti esiin hänen erittelyssään kehollisen elämän ilmasuhteesta luonteesta, ja samalla teema kietoutuu kysymykseen toisten ihmisten ymmärtämisestä ja laajeneet kulttuurin ymmärtämisen ongelmaksi. (26) Miten ylipäänsä ymmärrämme toisia ihmisiä? Tämä kysymys on ollut vaikka sellaiselle filosofiselle perinteele, jossa on korostettu minuutemme tai itseytemme tietoja ja ajattelevaa luonnetta ja niihin pohjautuvaa tahdon vapautta. Eräs mahdollinen ratkaisun suunta on ajatella, että meidän täytyy vain oletaa
tai postuloida, että toiset ihmiset ovat samanlaisia tai heillä on samat mahdollisuudet kuin itsellämme. Ihmisellä on syntyjään järki ja omatunto ja mahdollisuus niitä kehittää ja käyttää. Jokaiselle ajattelevalle ja tietoiselle minulle maailman ja todellisuuden rakentuminen on kuitenkin oma erillinen tapahtumansa. (27)


Minun ja toisen ihmisen välisessä ymmärtävässä suhteessa puhetta ja siihen liittyviä muita kehollisia ilmaisuja ei kuitenkaan tarvitse ajatella vain niiden välittömässä länäolossa, sillä niidenkin taustana on kehonne


Merleau-Ponty liittää kysymyksen ymmärtämisen yleispätevyyydestä myös kielen kääntämisen ongelmaan. Ajatus kielen alkuperästä puheessa ja puheen kietoutumisesta kehon muuhun ilmaisuun, johtaa näkemykseen kielen täydellisen kääntämisen mahdollisuuudesta. Voimme oppia useita kieliä ja käyttää niitä luontelevasti, mutta varsinaiseksi elämme vain yhdessä kielessä kerrallaan, sillä kieli ei muodosta tietystä kulttuurissa sen erillistä kerrosta. (31) Siten on myös luonteava ajatella, että puheen ja muiden ilmaisujen välisissä suhteessa on kulttuurisia eroja. Tätä ajatusta kääntämisen vaikeudesta ei kuitenkaan tarvitse tulkitä erilaisten kulttuurien kommunikoinnin mahdollisuuden kielitämiseksi eikä se siten sulje pois mahdollisuutta ymmärtää erilaisten kulttuurien rakentumisen samankaltaisia piirteitä. Pikemminkin ajatus painottaa kulttuurin muotojen

Tässä yhteydessä haluan vielä palata filosofisen ruumisfikkuksen ja erityistieteellisen ruumisfikkuksen suhteeseen. Muotoilun sen lähinnä muutamina kysymyksinä.

Ensinnäkin, jos 'filosofisen asenne' ymmärtetään edellä luonnostellussa suunnassa on ilmeistä, että sitä yhdistää kulttuurisen ja sosiaalisen ruumiin tutkimukseen ajatus kehollisuuden merkitys-luonteesta, usein myös hermeneuttisten menetelmien soveltaminen. Nämä raja filosofisen ja erityistieteellisen tutkimuksen välillä ei näytä yhtä mitenkään selvänä eikä edes välttämättä tarpeellisena. Voidaan esimerkiksi ajatella, että erityistieteellisessä tutkimuksessa näkökulma on vain rajattumpi, tietyt kehollinen ilmiö tai kahden ilmiön suhde, historiallisesti ja kulttuurisesti rajattuna.


`alkuperän` etsimisessä joudutaan välittämättä kulkemaan. Tässä mielessä ajattelun liike on koko ajan kaksisuuntaista. Toisessa suunnassa se on yritystä kartotuttaa kehollisuuden yksilöllisten, historiallisten ja kulttuuristen ilmiöiden läpi niiden yleisää piirteitä ja rakenteita. Toisaalta se on liikettä takaisin kohti elettyä, ja tässä paluussa koetellaan uudelleen sen omien teoreettisten pelkistysten oikeutusta.


4. Mihin tarvitaan kehon filosofiaa?

Fenomenologinen hermeneutikka tähtää sen tunnistamiseen, mikä on meitä itseämme kaikkein lähimpänä. Se on siten eräänlaista lähiﬁlosofiaa, joka vanhan 'korkealentoisen ajattelun' tai syvälle, mutta usein kapealle sektorille rajottuvan erityistieteellisen tarkastelun vastakohtana pyrkii jatkuvaan maakosketukseen. Paradoksaalistaa on juuri lähellä olevan tunnistamisen vaikeus.


Fenomenologisen asenteen kannalta ongelmallista eivät kuitenkaan ole saavutetut tulokset, vaan ajatusmuotojen hallitsevuus: tieteiden selityksistä tulee oman elämäntulkintamme välineitä. Olemmme arkipäivän naturalisteja, kun puhumme huolettomasti 'aivoilla ajattelemisesta', elämämme ohjaavista perintötekijöistä, 'henkilökemiasta' tai selitämme väsymystämme vitamiinin puutoksella tai verensokerin laskulla.

Luonnontieteen tutkimustulokset on saavutettu rajattujen tutkimusasetelmien kautta, ja ne ovat todennäköisesti päteviä omassa horisontissaan, mutta me annamme niille rajattoman selitysvoinnan, eikä erilaisten selitysten keskinäisiä suhteita ja ilmeisiä päälekkäisyyksiä tarvitse useinkaan pohtia. (33) Kuusikymmenluvulla söimme rautatabletteja, seuraavalla vuosikymmenellä tuli seleeni, siten muut antioksidantit. Kun tutkimus paljasti beetakaroteenin arveluttavuuden, monet lopettivat sen syömisen uusia tutkimustuloksia odottaen. Tällaisen ruumiimme huolenpidon ohella elämme kuitenkin kehollisesti, tunnistamatta sitä kaikkea, mihin se meitä sitoo ja johtaa ja mitä mahdollisuuksia tämän kehollisen elämän ymmärtäminen meille antaa.

Fenomenologille onkin välttämätöntä korostaa eroa kokemuksen ja reflektointimattoman arkiatittelun välillä. Elämme elämämme elämänsinä, mutta harvemmin ajattelemme noita elämäksiä ja niitä yhteen sitovaa elämää. Tulkitsemme niitä, mutta tulkinta ei ole useinkaan omaamme eikä sellaista, joka tekisi ne meille ymmärrettäväksi. Arkiajatteleussa peitämme
'alkuperäisen' maailmasuhteemme erilaisten selitysten alle, joita kulttuurimme tarjoaa yhä enemmän helposti toistettavina lauseina kehdosta hautaan asti.


Monille fenomenologille ja hermeneutikoille onkin tyypillistä ajatus filosofiasta elävänä ajattelutapana, joka tavallaan väärystyy, kun se tutkitaan valmiina, jo rakennettuna näkemyksenä tai metodina, jonka periaatteet ensin omaksutaan ja sitten otetaan käyttöön.


haasteena, ei pelkästään varoituksesta ajattelutavan vaikeaselkoisuudesta ja sen omaksumisen tuskallisuudesta, vaan vihjeenä ajatella itse - kehoaan unohtamatta.

VIITTAUKSET


(2) Tällaisia odotuksia näyttää liittyvän esimerkiksi uuteen kognitiiviseen nerotieteen, jota Risto Näätänen esittelee Helsingin Sanominen artikkelsarjassa 'Suomen tieteen huippuyksiköt esittäytyvät' (12.8.1995).

(3) Ks. tämän kirjan muita artikkeleita.

(4) Descartes 1956, esim. s. 156.


(6) Saksan kielisille fenomenologeille (Husserl ja Scheler) tämä erottelu syntyy luontevasti sanoilla Leib-Körper, joista edellinen on elävä (→Leben), jälkimmäinen kappalemainen. 'Elävän', 'eletyn' ja 'oman' ruumiin (le corps propre) ohella Merleau-Ponty puhuu myös 'fenomenaalisesta ruumiasta' (le corps phénoménal) erottaen ne 'objektiivisesta ruumiista'. Koska keho-ruumis erottelu näyttää olevan vakiintumassa suomalaisessa fenomenologia-keskustelussa (esim. Klemola, 1990, Vilka 1992), käytän jatkossa lähinnä tästä käsitetettä, vaikka minusta näyttää siltä, että nämä merkityserot voidaan ilmaista riittävästi yhdenskin käsitteen lisämääreillä, myös sanoilla 'keho' ja 'objektiivinen keho'. (Vrt. Timo Laineen esitys tässä kirjassa.)

(7) Husserlin käskyks set fenomenologiasta ja sen metodista muuttuvat niin, että on tapana puhua ainakin kolmesta kaudesta. Tämä pelkistyksen käsitteistö perustuu lähinnä Husserlin 'Fenomenologian idea' nimellä julkaistuihin luentoihin (pidetty 1907, suom. 1995), jotka ennaksoivat Husserlin myöhempää transsendentaalista fenomenologiaa.

(8) 'Puhtaan minän' ohella Husserl puhuu myös 'trassendentaalisesta' tai 'absoluuttisesta minästä'. Kyse on siis Husserlin fenomenologian 'toisesta vaiheesta, jonka tuloksia hän kiteitää ehkä tiiviimmin ja samalla yksioikoisimmin Ideen-teoksen englannin kielisen käänäksens esipuheessa

(9) Platonin Faidon-dialogin ajatuskulku on tästä klassinen esimerkki (suom. 1979, erit. s. 15-18).

(10) Phénoménologie de la perception ilmestyi 1945 (engl. käännös 1962).

(11) Merleau-Ponty 1962, s. 52-63.

(12) Merleau-Ponty 1962, s. 73-89.

(13) Kehon luonnoksesta (schéme corporel) erit. Merleau-Ponty 1962, s. 98-108.

(14) Merleau-Ponty 1962, s. xviii, 121, 137-139.

(15) Merleau-Ponty 1962, s. 154-173.


(17) Merleau-Ponty 1962, s. 62.


tutustunut jo Husserlin fenomenologiaan ja takana on useita erisuuntaisia yrityksiä perustella 'henkitieteiden' itsenäisyys. Perusteellinen kokonaisesitys Diltheyn ajattelun teoriahistoriasta on Makkreel 1975.


(23) Heidegger 1963, s. 142-149.

(24) Merleau-Ponty 1962, s. 327.


(27) Descartesilla tämä ongelman esittely saa nykypäivästä katsottuna koomisia piirteitä. Filosofi vilkaisee ulos ikkunastaan ja näkee kadulla kulkevia ihmisiä ja kysyy epäillen mitä hän itse asiassa näkee: "...hantuja ja viittoja, joiden peitossa voisi olla vain joustimien varassa liikkuvia taitavasti sommiteltuja koneita?" Descartes kuitenkin päätelee "hengessä olevan arvostelukyyvyn avulla" että kyseessä todella on ihmisiä. (Metafyysisiä mietiskelyjä, 1956, s. 97)


(29) Dilthey 1970, s. 256-257.

(30) Merleau-Ponty 1962, s. 348.

(31) Merleau-Ponty 1962, s. 184-189.

(33) Tilanne on jo mutkikkaampi 'psykkisen terveyden' kohdalla, sillä silloin soveltava psykologia tarjoaa koulukunnasta riippuen erilaisia hoitokäytäntöjä. Turvaudummeko psyykelääkkeisiin vai mennemmekö psykoterapiaan?


KIRJALLISUUS


