

TEET MAAILMASTA TODELLISEN
Empatian rooli Husserlin Kartesiolaisissa mietiskelyissä

Sari Rantovaara
Maisterintutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja
filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Syksy 2022

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta Humanistis-yhteiskuntatieteellinen	Laitos Filosofia
Tekijä Sari Rantovaara	
Työn nimi Teet maailmasta todellisen - empatian rooli Husserlin Kartesiolaisissa mietiskelyissä	
Oppiaine Filosofia	Työn tyyppi Pro Gradu
Aika Syksy 2022	Sivumäärä 49
Ohjaaja Joonas Taipale	

Tiivistelmä

Tässä tutkielmassa selvitän, millaisen roolin fenomenologi Edmund Husserl antaa empatialle toisten ja ulkoisen maailman kokemisessa. Rajaan empatiakäsitteen tutkimisen Husserlin teokseen *Kartesiolaisia mietiskelyjä - Johdatus fenomenologiaan*, ja erityisesti sen viidennen mietiskelyyn. Selvennän myös, millä tavoin Husserlin oma teoria poikkeaa aiemmista teorioista merkittävimmin Lipps, Stein ja Scheler.

Husserlia edeltävissä teorioissa empatia samaistettiin päättelyyn tai toisen tunnetilojen imitoimiseen. Husserl sen sijaan argumentoi empatian olevan omanlainen, muihin palautumaton tietämisen muotonsa. Husserlille empatia on yhtäältä toisen elollisuuden välitöntä havaitsemista, ja toisaalta toisen käytöstä säätelevien motivaatioiden ymmärtämistä. Selvyyden vuoksi jaan Husserlin empatiakäsitteen matalampaan ja korkeampaan empatiaan.

Sekä matalamman että korkeamman empatian mahdollistama ymmärrys toisista itsemme kaltaisina, itsenäisinä ja saman maailman sisällä toimivina toimijoina on Husserlin mukaan edellytys sille, että ulkoinen maailma ilmenee meille todella olemassa olevana. Empatian rooli maailman todellistumisessa erottaa Husserlin teorian muiden fenomenologioiden teorioista, joiden mukaan empatia on ainoastaan kykyä ymmärtää toisia. Husserlille empatia on osa hänen erittäin laajaa intersubjektivisuusteoriaansa, jota selvennän niiltä osin, kun se on empatiatermin kannalta olennaista.

Johdannossa avaan ensin Husserlin teorian suhdetta aiempaan empatiakeskusteluun, jonka jälkeen erittelen Husserlin oman empatiakäsitteen ytimen siten, kun se on ilmaistu Kartesiolaisten mietiskelyiden viidennen mietiskelyn mukaan, ensin määritellen toisesta itsenäisen omuuden piiriin, ja tätä vasten mahdollistuvan vieraskokemuksen. Lopuksi vastaan kysymykseen siitä, millainen rooli empatialla on ulkoisen maailman kokemisessa. Työni on luonteeltaan deskriptiivinen.

Asiasanat

Edmund Husserl, empatia, transsendentaalisuus, fenomenologia

Säilytyspaikka Jyväskylän yliopisto

Muita tietoja

SISÄLLYS

1	JOHDANTO	1
1.1	Empatian käsitehistoria	3
1.2	Husserlin empatiakäsite	9
2	OMUUDEN PIIRI JA VIERASKOKEMUS.....	14
2.1	Omuuden piiri.....	14
2.1.1	Ruumillisuus.....	17
2.2	Vieraskokemus.....	21
2.2.1	Välitön havainnollistuminen.....	21
2.2.2	Maailman avoimuus	24
2.2.3	Pariuttaminen	26
2.2.4	Vieraskokemuksen ajallisuus	29
3	MAAILMAN KONSTITUUTIO	33
3.1	Jaettu luonto	34
3.2	Yhteisöjen konstituutio	35
3.3	Kulttuuri.....	38
4	YHTEENVETO.....	43
	LÄHTEET.....	46

1 JOHDANTO

Empatia on käsitteenä suhteellisen tuore, mutta pohjautuu silti vuosisatoja kestäneeseen ja edelleen ajankohtaiseen pohdintaan siitä, miten tavoitamme, ymmärrämme ja tulkitsemme toisten mielentiloja. Empatiakeskustelussa on otettu kantaa siihen, miten toisista on mahdollista saada tietoa, ja millaista tämä tieto on pohjimmiltaan. Onko empatia esimerkiksi päättelyn kautta saatua tietoa, jolloin ymmärryksemme toisista nojaa vahvasti oletuksiin siitä, miten itse tuntisimme vastaavassa tilanteessa? Vai onko empatia kokemusperäistä tietoa siten, että toisten tunneilmaisut herättävät meissä vastaavan reaktion, jolloin ymmärrämme toisen kokemusta eräänlaisen simuloinnin kautta? Fenomenologi Edmund Husserl (1859–1938) vastaa kysymykseen luomalla omanlaisen empatiateoriansa, hyläten samalla sekä ajatuksen tunteiden päättelystä että simuloinnista. Husserlin mukaan empatia on omanlainen, muihin palautumaton tietämisen ja suuntautuneisuuden muotonsa. Empatia mahdollistaa toisten ymmärtämisen sekä itsemme kaltaisina että itsestämme erillisinä. Husserlille empatia on välitöntä ymmärrystä toisten mielellisyydestä tarkoittamatta kuitenkaan suoraa pääsyä toisten mieliin.

Siinä missä arkipuheessa empatia sisältää normatiivisia konnotaatioita siitä, miten meidän tulisi toisia kohdella, työni mielenkiinto on Husserlin tapaan toisten havaitsemisen mahdollisuusehdoissa. Miten on mahdollista havaita toiset itsemme kaltaisina subjekteina, joiden toimintaa ohjaa erilaiset motivaatiot? Miksi esimerkiksi tulkitsemme tanssivan ihmisen liikkeitä itsestään lähtöisiksi ja huojuvan

puun taas ulkoisten voimien liikuttamiksi? Tarkoitukseni on selventää mitä havaitaan ja miksi vieraskokemuksessa, eikä pyrkiä vastaamaan kysymykseen siitä, miten tämän tiedon pohjalta tulisi toimia. Rajaan empatiakäsitteen soveltamisen etiikan teoriassa siten tämän tutkielman ulkopuolelle. Työni Husserl-tulkinta tukeutuu Joonas Taipaleen ja Dan Zahavin Husserl-tulkintaan.

Husserlin oma teoria on saanut vaikutteita aikaisemmilta ajattelijoilta, erityisesti muilta fenomenologeilta. Siksi nostan työssäni esille ne Husserlin omaan teoriaan eniten vaikuttaneet ajattelijat, ja sen missä määrin ne tukevat ja poikkeavat Husserlin ajatuksista. Husserlin teorian lähtökohta on tietoisuus ja kokemus ensimmäisen persoonan näkökulmasta. Omat kokemuksemme ovat meille lähtökohtaisesti saatavilla aina ja välittömästi, mutta toisten vain välillisesti havaintojen ja tulkinnan kautta. Empatia Husserlin mukaan mahdollistaa toisten kokemusten ymmärtämisen nimenomaan toisten kokemuksina, ilman edellytystä samanlaisista kokemuksista.

Kun kokemuksen lähtöpiste on kokija itse, voidaan myös kysyä, missä määrin toisia koskeva tieto on myös tietoa itsestämme, ja tuleeko meidän ensin ymmärtää itseämme, jotta voimme ymmärtää toisia tai toisinpäin? Husserlin mukaan itse ja toinen ovat niin vahvasti yhteen kietoutuneita, että emme voi käsitteellistää yhtä ilman toista. Ilman suhdetta toisiin emme voi rakentaa käsitystä itsestämme tai koko muusta maailmasta. Toisin sanoen vuorovaikutus toisten kanssa on ennakkoehto itsemme ja koko maailman jäsentymisen kannalta. Husserlille empatiassa ei ole kyse siis vain vastavuoroisista suhteista toisiin, vaan empatia on myös olennainen kykymme transsendentaalisina subjekteina, eli kykyä kokea maailma todellisena itsellemme ja muille. Maailman objektiivinen todellistuminen empatian kautta tarkoittaa, että toiset toimivat meille eräänlaisena siltana objektiiviseen maailmaan. Toiset tekevät maailmastamme todellisen.

1.1 Empatian käsitehistoria

Empatiakäsitteen juuret ulottuvat vuoteen 1909, jolloin psykologi Edward Titchener (1867–1927) korvasi aikaisemmin käytössä olleen termin ”sympatia” kääntämällä sen saksan kielen termistä ”*Einführung*” (tuntea johonkin). Termi oli käytössä lähinnä 1800-luvun saksalaisessa estetiikassa, jossa empatia merkitsee niitä psykologisia mekanismeja, jotka mahdollistavat ulkoisten asioiden kokemisen kauniina. Filosofi Theodor Lipps (1851–1914) jatkaa Titchenerin pohdintoja estetiikasta kuvailemalla empatian olevan kokemista objektista, esimerkiksi maalauksesta, itsestään käsin. Mikäli kokemus herättää meissä positiivisen tunteen, koemme esineen kauniina, ja mikäli kokemus on negatiivinen, esine näyttäytyy meille rumana. (Stueber 2019, luku 1.)

Myöhemmin Lipps linkittää empatia -käsitteen koskemaan toisen ruumiillisen henkilön kokemista mielellisenä olentona. Näin Lipps on vakiinnuttanut käsitteen osaksi ihmistieteiden termistöä. Lippsin mukaan empatia on ensisijainen tapa saada tietoa toisista mielistä ilman erillistä päättelyä tai vertailua. Lippsin lähestymistapa ottaa huomioon jokaisen ainutlaatuisen tavan reagoida ja ilmaista itseä, eikä eleiden ja tunteiden välille voida vetää yhtä suoraviivaista yhteyttä kuin esimerkiksi savun ja tulen. Empatia on siis oma muihin palautumaton tietämisen¹ muotonsa, josta Lipps käyttää myös termiä ”empatiavaisto”. (Stueber 2019, luku 1; Zahavi 2010, 288.)

¹ Lippsin mukaan tieto voidaan jakaa kolmeen alueeseen: tietoon ulkoisista objekteista (havainto), itseä koskevaan tietoon (introspektio) ja kolmanneksi toisia koskevaan tietoon (empatia). (Zahavi 2014, 104)

Tämä empatiavaisto koostuu yhtäältä pyrkimyksestä imitoida toista ja toisaalta pyrkimyksestä ilmaista itseään. Empatia on täten vahvasti kokemusperäistä tietoa, sillä Lippsin mukaan voimme imitoida vain itsellemme ennalta tuttuja tunteita. (Zahavi 2013, 130–131.) Lippsin ajattelua värittää vahvasti empatian alkuperä esteettisenä terminä: empatiaan kuuluu eräänlainen “itsen objektifikaatio”. Tämä näyttäytyy itsen heijastamisesta tarkkailun alaisuudessa olevaan objektiin. Empaattinen kokeminen on itsen kokemista jossain määrin osana itseä ulkoista objektiota, esimerkiksi kun humiseva tuuli kuulostaa meistä surulliselta. (Zahavi 2014, 104.)

Lippsin teoria antaa vaihtoehtoisen selityksen aikaisemmin vallalla olleelle milliläiselle käsitykselle toisten mielistä pääteltyä tietona (*inference from analogy*). Tällöin tarkastelemme toisen ulkoista käytöstä, ja vertaamme sitä omaamme: kun itse käyttäydyn tavalla (K), koen mielentilaa (M). Täten oletan toisen, joka ilmentää käytöstä (K), tuntevan myös mielentilaa (M), olettaen tietysti toisen jakavan riittävässä määrin samankaltaiset psykologiset mekanismit kanssani. Tämä päättely taas perustuu kartesiolaiseen näkemykseen mielestä, ajatukseen siitä, että jokaisella on erehtymätön ja suora pääsy omaan mieleen, kun taas tieto toisen mielestä on erehtyvää ja välittyy ainoastaan tämän kehollisten ilmaisujen kautta. (Stueber 2019, luku 2.)

Lippsin muotoilema empatiateoria kiinnostanut erityisesti fenomenologeja, jotka jakavat Lippsin ajatuksen toisia koskevan tiedon välittömyydestä. Fenomenologit ovat kritisoineet kuitenkin Lippsin näkemyksiä empatiakokemuksen paikantumisesta kohteen sisältä käsin. Tällöin toinen näyttäytyy meille toisena minänä, eli eräänlaisena kopiona itsestä eikä itsenäisenä toisena. Täten Lippsin teoria ei vielä tyhjentävästi selitä miten kokemus toisista mielistä on ylipäättään mahdollinen, vai onko kyseessä vain omat mielentilamme, joita heijastamme toisiin. (Stueber 2019, luku 2.) Mikäli mielellisyyden kokemus syntyy projektion kautta, emme voi Lippsin teorian pohjalta selittää miten voimme havaita itsestämme

huomattavasti poikkeavia olentoja, kuten lintuja tai kissoja mielellisinä eikä pelkästään elollisina. Lipps ei myöskään ajattele toisten mielellisyyden olevan havaintojemme piirissä, vaan vain eräänlainen kyseenalaistamaton peruskokemus, jolloin havaitsemme vain toisen kasvolihaksien liikkeitä emmekä muuta. Näiden havaintojen yhdistyessä omaan kokemushistoriaamme, tiedostamme vasta olevamme toisen tietoisena olennon kanssa tekemisissä. (Zahavi 2014, 112.) Näin Lippsin oma teoria muistuttaa hänen kritisoimaansa ajatusta empatiasta pääteltynä tietona, jossa keho toimii tämän tiedon välittäjänä (Zahavi 2013, 131). Oletus empatian kokemuserusteisuudesta jättää myös epäselväksi sen, miten voimme tunnistaa tunneilmaisun, jollaista emme ole vielä itse kokeneet.

Fenomenologisessa perinteessä kehon ei ajatella toimivan tiedon välittäjänä, vaan toinen koetaan välittömästi mielellisenä kokonaisuutena. Esimerkiksi Max Scheler (1874–1928) problematisoi ajatusta intersubjektiivisesta ymmärryksestä kaksitasoisena prosessina, jossa ensin havainnoimme käytöstä, joka saa merkityksen vasta älyllisen pohdinnan jälkeen. Scheler painottaa, että koemme toisen ”ilmaisevana kokonaisuutena” (*Ausdruckseinheit*). On kuitenkin mahdollista jälkeinpäin abstraktilla tasolla erotella kokemuksemme toisista ”sisäiseen” ja ”ulkoiseen”, ruumiiseen ja mieleen. (Zahavi 2006, 150–151.)

Pohjimmiltaan toisten ymmärtäminen on muutakin, kuin kasvolihasten liikkeiden näkemistä. Empatia on Schelerin mukaan se kyky, joka mahdollistaa kasvolihasten liikkeiden tunnistamisen esimerkiksi hädän ilmauksena, ja sympatia mahdollistaa kyvyn vastata tähän myötätunnolla (*Mitgefühl*). Sympatia siis edellyttää empatiaa, muttei toisinpäin. Schelerin mukaan empaattinen ihminen on taitava tunnistamaan ja lukemaan toisten mielialoja ja tunteita, vaikka käyttäisikin niitä julmasti hyväksi ilman minkäänlaista myötätuntoa. Schelerin tulkinta näyttää oletettavan kaksitasoisesta prosessista: toisten tunnetilojen neutraalia havainnoimista ja havainnointia seuraavaa tunnereaktiota. (Zahavi 2014, 115–116.) Mielestäni on kuitenkin ilmeistä, ettemme havainnoi toisia neutraalisti, vaan tunteemme

vaikuttavat vahvasti siihen, miten toiset koemme ja miten heidän käytöstään tulkitsemme.

Empatia on Schelerin mukaan kokemuksellista pääsyä toisiin, joka mahdollistaa välittömästi muiden kokemisen kokevina subjekteina. Scheler myös kritisoi Lippsin näkemystä tunteiden siirtymisestä tai tarttumisesta empaattisen kokemuksen mahdollistajana. Schelerin mukaan olisi empatian käsitteen kannalta ongelmallista ja käytännössä kuormittavaa, mikäli muiden kokemat tunnetilat herättäisivät meissä itsessämme aina saman kokemuksen, ja huomiomme kiinnittyisi itseemme toisen sijasta. Schelerin mukaan empatian ei myöskään tarvitse pohjautua kokemustietoon: me voimme ymmärtää ainakin jossain määrin miltä hukkuvasta tuntuu, vaikka itseltämme puuttuisi tällainen kokemus. (Zahavi 2013, 133–134.) Schelerin empatiakäsitteen tulkitsemista vaikeuttaa se, että hän käytti monia termejä limittäin. Empatiaa merkitseviä termejä hänen teoriassaan on esimerkiksi tunteen uudelleenluonti (*Nachfühlen*), kokemuksen uudelleenluonti (*Nachleben*), kokemuksen visualisointi (*Nacherleben*), ymmärtäminen (*Verstehen*) ja toisten mielten havaitseminen (*Fremdwahrnehmung*) (Zahavi 2010, 289).

Empatian ongelmista väitellyt Edith Stein (1891–1942) korostaa myös ajatusta empatiasta muihin palautumattomana kokemuksen muotona, joka mahdollistaa samankaltaisuuden tunnistamisen toisissa, ilman itsemme muovaamista. Voimme siis samaistua toiseen ilman ”samankaltaistumista”. Steinille empatia on kokemusta vieraasta tietoisuudesta ylipäätään, mikä mahdollistaa ymmärryksen vieraista subjekteista ja heidän kokemuksistaan. (Zahavi 2013, 134; Stein 1989, 11.)

Steinin mukaan empatia pisimmilleen vietyinä on Lippsia mukaillen ”sisäistä osallistumista” vieraaseen kokemukseen. Osallistuminen käytännössä tarkoittaa sitä, että olemme toisen subjektin kanssa suuntautuneita johonkin objektiin. Esimerkiksi kohdatessamme toisen surun, mekin ikään kuin tarkastelemme tätä toisen kautta ilmenevää surullisuuden ”objektia”. Vaikka emme voi välittömästi

kokea toisen havaintoja ja tunnetiloja, empaattinen kokemus on kuitenkin alkuperäisyyttä meille itsellemme. Esimerkiksi kun lohdutamme ystäväämme, se mitä näemme ja koemme tilanteessa (kun esimerkiksi tunnemme surua toisen surusta) tulee annetuksi meille alkuperäisenä. Tästä ilmiöstä Lipps käyttää myös termiä positiivinen empatia. (Stein 1989, 15.) Toisen sisäinen kokemus jää meiltä kuitenkin saavuttamattomiin. Stein on Lippsin kanssa samaa mieltä siinä, että empatia muistuttaa muistoja, odotuksia ja fantasioita, jotka kokemuksena ovat alkuperäisiä, mutteivat sisältönsä kautta. Kun siis esimerkiksi muistelemme aamulla syömäämme puuroa, emme voi enää välittömästi kokea tätä syömistä, vaan ainoastaan asian muistelua.

Empatia on sikäli ainutlaatuinen kokemuksen muoto, että empatisoitu on meille toinen, joten analogia muistoihin tai odotuksiin ei ole täydellinen (Stein 1989, 6–7, 10, 12). Myös Husserl (2021, 52, 128–129) vertaa toisen kokemista muistoihin: samaan tapaan kuin pääsen käsiksi muistoihini muistoina, mutten enää alkuperäisesti elettyinä kokemuksina, voimme alkuperäisesti ja välittömästi kokea empaattisen kokemuksen toisesta, muttemme voi elää läpi toisen kokemuksia. Tällaisesta ei-alkuperäisestä aistimuksesta Husserl käyttää termiä *Vergegenwärtigungen*.

Stein näkee Lippsin suurimpana ongelmana sen, että tämän näkemyksen mukaan empatia nojaa vahvasti havaintoon ulkoisista eleistä. Steinin mukaan en tiedä vain sitä, mikä ilmenee ilmeiden välityksellä, vaan myös sen, mikä ilmenee niiden takana. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että huomaamme esimerkiksi, jos joku näyttää surulliselta, muttei ole sitä oikeasti ja osaamme erottaa kurtistaako joku kulmiaan suuttumuksen merkiksi, vai vain esittääkseen vihaista. Tämä selittyy sillä, että sekä ruumiin liikkeet että toisen kokemat mielelliset tilat (esimerkiksi tunteet, mielialat) tulevat annetuiksi, eli ilmenevät meille eri tavoin. Eri annettuuden tavat selittävät sen, miksi toisen havaitut eleet voivat olla ristiriidassa siihen nähden, miten koemme hänen oikeasti tuntevan. Lippsin muotoilu taas olettaa Steinin mukaan

vain yhden annettuuden tavan, eli sen mitä ulkoisesti havaitsemme toisen eleistä. (Stein 1989, 5–6, 54.)

Stein hylkää lippsiläisen ajatuksen empatiasta sisäisenä imitaationa, sillä toisen meissä herättämä tunnetila ei vielä varsinaisesti selitä, miten voin ymmärtää toista: itsen iloisuus on eri asia, kuin sen uskominen, että toinen on iloinen. (Zahavi 2014, 112.) Toisaalta Stein kritisoi myös Lippsin ajatuksia ”sulautumisesta”: vaikka huomiomme on akrobaatissa ja ”olemme hänessä” abstraktilla tasolla, emme sulaudu häneen edes silloin kun tarkkailemme häntä niin tiiviisti, ettemme huomaa tekevämme samalla jotain muuta. Mikäli kokisimme toisesta käsin, kokemus ei tuntuisi omaltamme. Stein tulkitsee Lippsin virheeksi siis eräänlaisen ”itsen unohtamisen”, häviämisen objektiin. Steinin mukaan empatia toki mahdollistaa kollektiivisuuden tunteen, mutta tällöinkään emme irtaannu omuudestamme. (Stein 1989, 17–18, 22.)

Seuraavaksi käsittelen Husserlin empatiakäsitettä, joka aiemmista teorioista poiketen korostaa empatiaa kokemusta jäsentävänä tekijänä: me koemme toiset elävinä ja mielellisinä, eikä tämä ole tietämisen tai päättelyn tulosta. Tässä määrin Husserlin teoria yhtenee Steinin ja Schelerin teorioiden kanssa, mutta Husserl laajentaa empatian merkitystä koskemaan koko maailman kokemista todellisena. Husserl kirjoittaa *Kartesiolaisissa mietiskelyissä* (162–163):

vasta konstitutiivinen fenomenologia voi antaa tunnustautumisen ongelmalle sen todenmukaisen mielen ja tarjota metodin sen ratkaisemiseksi. Juuri tämän vuoksi kaikki tähänastiset teoriat (myös Max Schelerin) ovat jääneet vaille todellisia tuloksia, eikä ole myöskään tiedostettu, että toisen vieraus kattaa koko maailman sen objektiivisuutena ja antaa maailmalle sen objektiivisen mielen.

Käytän työssäni Husserlin *Einfühlung* -termin käännöksenä sanaa empatia, vaikka Kartesiolaisten mietiskelyiden suomentaja Markku Lehtinen on kääntänyt termin

tunnestautumiseksi. Teen näin, sillä yleisesti Husserl-tutkimuksessa käytetään termiä empatia.

1.2 Husserlin empatiakäsite

Elinaikanaan Husserl oli erittäin tuottelias kirjoittaja, ja myös hänen mainintansa empatiasta levittäytyy moniin julkaisuihinsa luennoista teoksiin. Kartesiolaisten mietiskelyjen ja *Ideat II* -teosten lisäksi Husserl kirjoittaa empatiasta myös muun muassa teoksissa *Krisis* (1936) (suom. *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*), *Formale und transzendente Logik* (1929), *Logische Untersuchungen* (1901), *Ideen Zu Einer Reinen Phanomenologie Und Phänomenologischen Philosophie* (1913) (suom. *Ideoita puhtaasta fenomenologiasta sekä fenomenologisesta filosofiasta, yleinen johdatus puhtaaseen fenomenologiaan*). Husserl palasi aiheen piiriin niin useasti uransa varrella, ettei täysin tyhjentävää selvitystä Husserlin empatiateoriasta ole mahdollista tämän työn puitteissa tehdä. Työn päälähteeksi valitsin Husserlin *Kartesiolaiset mietiskelyt* (suom. 2021), sillä teosta pidetään yleisesti Husserlin yhtenä tärkeimmistä panoksista empatiakeskusteluun. Työn toiseksi tärkeimpänä lähteenä toimii Husserlin *Ideat II* (*Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution, Hua IV*, englanninnos).

Husserlin mukaan vain ”konstitutiivisen fenomenologian” kautta voidaan saada aikaan tyydyttävä käsitys empatiasta ja sen merkityksestä meille. Konstitutiivinen fenomenologia tarkoittaa pohjimmiltaan kokemuksen ja kokemusrakenteiden tutkimista. Fenomenologia rajaa tutkimuksen lähtökohdaksi subjektin ja tämän kokemukset. Konstitutiivisuus on objektien olemisen analysointia, eli sen tutkimista, miksi ne ilmenevät meille todellisina. Husserlin fenomenologiassa eletyn kokemuksen tutkiminen nostaa esille sen, miten itsestäänselvästi koemme maailmaa, eikä tämä kokemuksellinen tosiasia ei palaudu tieteellisiin teorioihin.

Tästä syystä Husserl (2021, 174) kritisoi ankaran tieteellistä maailmankuvaa Kartesiolaisten mietiskelyjen lopussa sanoen, että positiivinen tiede on "kadottanut itsensä maailmaan". Konstitutiivisen fenomenologian kautta voimme siis Husserlin mukaan selvittää, miten empatia mahdollistaa vieraskokemuksen: miten toiset meille ilmenevät, ja mitä tästä seuraa.

Husserl käyttää empatiatermiä kahdenlaisessa merkityksessä. Yhtäältä empatia on välitöntä ymmärrystä toisesta, ja toisaalta syvempää ymmärrystä toisen tunteista ja mielialoista. Selkeyden vuoksi käytän työssäni matalamman ja korkeamman tason empatian käsitteitä. Tämä matalampi, perustavan tason empatia, toimii passiivisesti ja assosiatiivisesti, ja mahdollistaa kyvyn havaita vieraita kehoja elollisina. Elollisuus taas mahdollistaa sen, että toiset, niin ihmiset kuin eläimet, ilmenevät meille välittömästi aistivina ja havaitsevina. Kehittyneempi, "korkeampi" empatiakyky mahdollistaa taas ymmärryksen toisista toimijoina, joiden käytöstä ohjaa erilaiset mielentilat, tunteet ja motivaatiot. Tämän ymmärryksen kautta voimme tulkita toisen käytöstä ohjaavia motivaatioita, vaikka tämä ei niitä meille sanallisesti ilmaisisikaan. Siinä missä perustavan tason empatia on sisäsyntyinen havainnonrakenne, korkeamman tason empatia on kyky, joka kehittyy kommunikoimalla toisten kanssa.

Matalamman tason empatian kautta havaitsemme toiset mielellisinä ja elollisina, eikä tämä Husserlin mukaan palaudu suoraan havaittuihin kehonliikkeisiin tai kasvonilmeisiin. Empatia on subjektin transsendentaaliutta, kykyä kokea objekti enempänä kuin välitön havainto meille antaa. Sen sijaan, että havaitsisimme ensisijaisesti liikkuvan, itseämme muistuttavan materiaalisen ruumiin, havaitsemme "originaalisuudessaan perimmiltään saavuttamattoman sielun, sen aineellisen ruumiin ja niiden molempien yhdistymisen psykofyysiseksi reaalisuuden ykseydeksi." (Husserl 2021, 138). Mikäli kokemuksemme palautuisi välittömästi havaittuun, voisimme yhtä hyvin kokea toiset esimerkiksi aidon tuntuisina robotteina. Tämän sijasta tuntuu ilmiselvältä, että toiset ovat samassa

määrin psykofyysisia subjekteja samassa maailmassa. Toisilla on meille itsestään selvästi pääsy samoihin ulkoisiin objekteihin ja omaan mieleensä kuin meilläkin. Empatia on Husserlin sanoin transsendentaalinen teoria vieraskokemuksesta (Husserl 2021, 104).

Husserl on omaksunut transsendentaalin käsitteen Immanuel Kantin (1724–1804) transsendentaalisesta idealismista, muokkaamalla sitä itse luomaansa transsendentaaliseen fenomenologiaan soveltuvaksi. Kantin mukaan subjektin transsendentaalisuus selittyy kategorioiden kautta, jolloin koemme ulkoiset objektit muun muassa ajallisina, tilallisina, mahdollisina, välttämättöminä, tietynlaisina. Havaitsevamme objektit ikään kuin suodattuvat näiden kategorioiden kautta, ja oliot itsessään (*Ding an sich*) jäävät meiltä saavuttamatta. (Crespo 2017, 110.) Husserlin mukaan Kantin transsendentaalisubjektin käsite sekä korostaa liikaa järjen roolia, että viittaa jonkinlaiseen puhtaaseen, yleiseen subjektiuteen. Husserlin mukaan subjekti on kuitenkin ainutlaatuinen, yksilöitynyt ja ympäröivän maailman kanssa yhteenkietoutunut. Viimeistään suorittamalla Husserlin kehittämän reduktion (lisää kappaleessa 2.1), huomaamme, että kokemuksemme on elettyä; olemme vahvasti itsekkin osa kokemustamme ulkoisista objekteista. (Taipale 2014, 8–10.)

Kaikki kokemus on siis kokijaansa sidottua, emme voi kokea toisen puolesta tai toisen kautta. Tästä syystä Husserl hylkää lippsiläisen ajatuksen toisesta minästä. Ajatus toisesta minästä toimii korkeintaan analogiana toisen ja itsen välille. Kuten Stein, Husserl näkee myös ajatuksen toisen kokemukseen ”sulautumisesta” kestämättömänä sen implikoidessa, että voisimme ikään kuin irtaantua minuudestamme empaattisessa kokemuksessa. Eräänlainen itsen katoaminen on tyypillistä arkielämässä, kun uppoudumme tekemisen pariin, tai keskitymme toiseen erityisen kovasti, mutta tämä ei merkitse täydellistä itsestä irtautumista. Vaikka olemme toisistamme erillisiä, matalamman tason empatia mahdollistaa toisen havaitsemisen välittömästi mielellisinä. Korkeamman tason empatia taas

vaikuttaa siten, ettei meidän myöskään tarvitse teoretisoida tai simuloida toisten mielialoja ymmärtääksemme toista².

Husserl hylkää alusta asti myös ajatuksen toisten ymmärtämisestä kaksitasoisena prosessina, jossa ensin havaitsemme fyysisen objektin, johon sitten heijastamme mielellisyyden. (Zahavi 2014, 128.) Kykymme toisen välittömään tunnistamiseen mielellisenä perustuu Husserlin kahtiajakoon ruumiista sekä materiaalisena (*Körper*) että elettyinä (*Leib*). Kehomme ilmenee muille elettyinä ilmeiden ja eleiden välityksellä, mutta voimme myös tarkastella kehoja ensisijaisesti materiaalisina fysiologisesta näkökulmasta, kuten esimerkiksi leikkausta suorittava kirurgi joutuu tekemään. *Ideat II* -teoksessa Husserl erottaa kaksi asennetta, jonka voimme toiseen ottaa. Ensimmäisessä, naturalistisessa asenteessa toinen tulee annetuksi ensisijaisesti materiaalisena (kuten leikkauspotilas kirurgille), tällöin kaikki kokemuksemme palautetaan materiaaliin perusteisiin. Tämä näkemys on vahva luonnontieteissä. Jokapäiväisessä kanssakäymisessä asennoidumme toisiin kuitenkin kokonaisuuksina, jossa yhdistyy sekä materia että mieli, ja tätä asennetta Husserl kutsuu personalistiseksi. Nämä asenteet eivät ole tasavertaiset, vaan personalistinen asenne on aina ensisijainen asenne, josta voidaan johtaa naturalistinen. Tämä johtaminen vaatii Husserlin mukaan eräänlaista itsen ja oman kokemuksen unohtamista, luonnon näkemistä absoluuttisena. (Husserl 1989, 192–193.)

² Vakiintuneimpina suuntauksina kehon roolia tiedonvälittäjänä korostavat teorioteoria ja simulaatioteoria. Teoria-teoreetikot nojaavat ajatukseen siitä, että tulkitsemme toisia tiedolliselta ja puolueettomalta pohjalta. Meillä on siis olemassa mielenteoria, rakennelma uskomuksia, jota hyödynnämme tietoisesti päättelemällä muodostaessamme arvostelmia toisista. Simulaatioteoristit taas painottavat henkilökohtaisuutta: tulkinnat toisesta syntyvät oman mielen pohjalta, ne ovat hyvin subjektiivisia, eivätkä perustu teorioihin. Tämä jaottelu on kuitenkin vain yksinkertaistus, sillä kumpikaan teoriasuuntaus ei ole yhtenäinen kokonaisuus ja myös piirteitä kummastakin teoriasta yhdisteleviä teorioita löytyy. Teorioteoristien yleisin kiistanaihe on, onko toisten mielen teoria synnynnäinen, vai ajan kanssa omaksuttava. Simulaatioteorian parissa taas on erimielisyyttä siitä, missä määrin me tietoisesti simuloimme toisten mieliä mielikuituksen ja päättelyn avulla, vain onko se automaattista toimintaa. Kummankin näkemyksen parissa ollaan kuitenkin yhtä mieltä siitä, ettei meillä ole suoraa pääsyä toisten mieliin, emmekä pääse toisten kokemuksiin käsiksi ja tästä syystä toiset mielet jäävät näkymättömiin kehon "taakse". Juuri tästä syystä joudumme tukeutumaan joko tiedolliseen päättelyyn tai sisäiseen simulointiin (Zahavi 2010, 285–286).

Mikäli siis otamme toiseen naturalistisen asenteen, havaitsemme toiset ensisijaisesti materiaalisina (*Körper*). Personalistinen asenne taas näkee kehot ennen kaikkea elettyinä (*Leib*). Yhteyttä näiden kahden välillä havainnollistaa Stein (1989, 57): fyysinen keho on havaintokokemuksen mahdollistajana välttämätön, sillä ilman sitä emme voi havaita kehon elettyvyyttä. Keho niin materiaalisena kuin elettyinä tulee annetuksi eri tavoin, mutta kuitenkin yhtä aikaa (Schelerin termein ilmaiseva kokonaisuus). Husserlin kahtiajako *Körperiin* ja *Leibiin* pyrkii välttämään behavioristisen kannan, jonka mukaan toisia koskeva tietomme on tietoa vain kehollisista ilmaisuista tai käytöksestä. Toisaalta taas Husserl pyrkii välttämään solipsistista tulkintaa toisista mielistä saavuttamattomina. Suhde toisiin on siis mahdollinen, mutta väistämättä epäsymmetrinen. (Taipale 2015, 141–142, Husserl 1989, 83–84.) Epäsymmetria itse-toinen -havainnoissa on syy siihen miksi Husserl (esimerkiksi Husserl 2021, 107) G. W. Leibnizia (1646–1716) mukailleen käyttää minästä myös termiä monadi: jokainen subjekti (monadi) on aktiivinen toimija, joka voi vaikuttaa suoraan omaan toimintaan tai ajatuksiin ja toisiin vain välillisesti.

Subjektin monadisuus on Husserlille tärkeä lähtökohta myös empatia-termin kannalta, sillä ennen kuin määrittelemme kokemustamme toisesta tai muusta ympäröivästä maailmasta, tulee meidän määritellä varsinainen kokija. Siksi Husserl aloittaa viidennen mietiskelyn määrittelemällä kokemuksemme lähtökohdan, niin kutsutun omuuden piirin. Omuuden piirin kautta Husserl muotoilee kokemuksemme mahdollisuusehdot, jota vasten voimme tarkastella vieraskokemusta.

2 OMUUDEN PIIRI JA VIERASKOKEMUS

Vieraskokemusta määriteltäessä Husserl näkee ensisijaisen tärkeänä ensin määrittellä sen, miten vieraskokemus on meille mahdollista. Husserlin mukaan kyky havaita toisia todella olemassa olevina, ei vain omina mielteinä tai ajatuksina, on empatian mahdollistamaa. Husserl näkee yhtenä heikkoutena Kantin transsendentaalisessa idealismissa sen, että siitä puuttuu hänen mielestään kunnollinen metodi kokemuksen kategorioiden määrittelyssä. Tästä syystä Husserl luo oman metodin, erityisreduktion, jonka suorittamisen jälkeen huomaamme, mikä kokemukseamme on omaa ja mikä vierasta. Kun olemme määrittäneet alkuperäisen minuuden, jota Husserl kutsuu myös omuuden piiriksi, olemme luoneet pohjan vieraskokemukselle. (Taipale 2014, 8–10; Husserl 2021, 102.)

2.1 Omuuden piiri

Husserlin (2017, 65–66) fenomenologisessa reduktiossa pyritään tulemaan tietoisiksi omista naiiveista ja arkipäiväisistä oletuksista ulkoista maailmaa kohtaan “asettamalla sulkeisiin”, eli kyseenalaistamalla sen itsestään selvä olemassaolo. Tästä sulkeistamisen prosessista, arvostelmista pidättäytymisestä, Husserl käyttää antiikin filosofien tapaan termiä *Epokhe*. Sulkeistamisen päämäärä on pyrkiä tarkastelemaan mahdollisimman neutraalisti omaa kokemustamme ulkoisesta

maailmasta. Tämä auttaa meitä tulemaan tietoisiksi miten paljon kokemustamme värittävät omaksutut kulttuuriset, tieteelliset tai uskonnolliset ajattelutavat. Arkipäiväistä ajatteluamme, jossa emme kyseenalaista maailmaa ja sen havaintotapojamme, Husserl kutsuu luonnolliseksi asenteeksi. Epokhe ei kuitenkaan ole irtaantumista tästä jokapäiväisestä elämästämme, vaan Husserlin mukaan eräänlainen *paluu* maailmaan, tulemalla tietoisemmaksi kokemustemme inhimillisyydestä. (Husserl 2017, 62; Lotz 2007, 11–12.)

Viidennen mietiskelyn alussa Husserl muotoilee fenomenologista reduktiota muistuttavan erityisreduktion, jossa kaiken sijasta sulkeistetaan kaikki toiseuteen, vieraaseen subjektiuteen viittava³ (Husserl 2021, 105). Tämä metodi toimii myös osaltaan vastauksena Husserlin fenomenologiaan kohdistettuun solipsismikritiikkiin: sulkeistamalla kokemuksestamme kaiken sen, mikä saa merkityksensä intersubjektiivisessä kontekstissa huomamme, että jäljelle jää kovin vähän.

Reduktiossa siis sivuutamme kaiken mikä suoraan tai edes välillisesti viittaa toisiin. Pyrkimys on luoda selkeä ero sille, mikä kokemuksessamme on puhtaasti *minun*, ei kenestäkään toisesta lähtöisin olevaa. On ajatuksen tasolla mahdollista kuvitella maailma, jossa olemme yksin, ainoita kokijoita. Mutta mikä vaikeampaa, myös kaikki muihin kokijoihin viittaava on pyrittävä sulkeistamaan. Meidän ei olisi enää mahdollista havaita maailmaa siten kuin nyt. Esimerkiksi kaikista ympärillä olevista esineistä häviää reduktion kautta kaikki historialliset, kulttuuriset ja käytännölliset merkitykset. Kun katsomme tavallisesti tuolia, olemme ainakin passiivisesti tietoisia meille tuntemattomista toisista, jotka ovat tuolia ennen meitä

³ Husserl liittää myös eläimet toiseuden piiriin (vrt. Heidegger) (2021, 108): “Abstrahoiimme näin aluksi pois sen, mikä antaa ihmisille ja eläimille erityisen mielen niin sanoakseni minänkaltaisina elollisina olentoina, ja sitten kaikki fenomenaalisen maailman sellaiset määritteet, esimerkiksi kaikki kulttuuriset predikaatit, joiden mieli viittaa *toisiin* minäsubjekteihin ja joiden edellytyksiin toiset siis kuuluvat.”

käyttäneet, sen keksineet ja rakentaneet. Ilman näitä viittauksia toisiin, voisimme havaita esineitä vain materiaalisina kappaleina. Toiset havaitsijat lisäävät Husserlin mukaan kokemukseemme myös ymmärryksen ulotteisuudesta. Ilman ajatusta toisista havaitsijoista, esineet eivät näyttäytyisi meille kokonaisina, vaan ikään kuin sarjoina eri havaintohetkistä, niistä, jotka me itse havaitsemme. Tavallisesti koemme kuitenkin maailman ja sen objektit jaettavina siten, että vaikka itse en havaitse jotain, joku muu voi sen silti havaita. (Heinämaa *tulossa*, 8; Husserl 2021, 105–108.)

Poistettuamme ajatuksen tasolla kaiken vieraan kokemuksestamme, palaudumme johonkin, jota Husserl nimittää ”omuuteen kuuluvaksi luonnoksi”. Tämä on omaa kokemusvirtaamme, josta kaikki vieras on riisuttu pois. Jäljelle jäätyä vain oma kokemuksemme, joka ei ole kenenkään muun koettavissa, maailmasta häviää täysin ajatus objektiivisuudesta. Jäljelle on jäänyt vain luonto⁴ ja sen objektit, joka ovat vain meidän itsemme koettavissa. Ilman ajatusta toisista, emme pysty enää määrittelemään itseämme persoonina erilaisten ominaisuuksien tai roolien kautta. Emme voisi kokea itseämme hauskoina, kiinnostavina, auttajina, opettajina ja niin edelleen. Olisimme Husserlin mukaan ”luonnollisessa mielessä maailmattomia”. Tämän jäljelle jääneen luonnon kautta huomaamme kuitenkin, että materiaalistien kappaleiden lisäksi meille jää jäljelle oma ruumiimme, johon kaikki aistimuksemme ja kokemuksemme palautuu ja paikallistuu. Oma ruumiimme on myös kaikista aineellisista kappaleista ainut, jota voimme välittömästi hallita. (Husserl 2021, 109–111.)

Erityisreduktio valaisee meille kaksi erittäin tärkeää havaintoa itsestämme: yhtäältä sen, miten vahvasti maailmamme on intersubjektiivisesti rakentunutta ja toisaalta myös sen, että ilman tätä omaan ruumiiseemme palautuvaa omuutta, meillä ei olisi mitään pääsyä ympärillä olevaan maailmaamme ja sen asuttamiin toisiin. Oma

⁴ Luonnon käsite viittaa tässä yleisesti ottaen itsemme ulkoiseen tilaan ja ympäristöön.

ruumiillisuutemme, jota seuraavaksi käsittelen, on ensiaskel pyrittäessä löytämään tietä toiseen.

2.1.1 Ruumiillisuus

Reduktion kautta huomaamme siis olevamme ensisijaisesti ruumiillisia: sekä vaikutamme, että olemme ulkomaailman vaikutuksen alaisia ruumiimme välityksellä. Tämä havainto omasta ruumiillisuudesta syntyy kinesteettien⁵ kautta, ja Husserl näkee ruumiillisuuden konstituution ensisijaisena, edeltävänä toisten konstituutiolle⁶. Oman ruumiillisuuden ymmärtäminen on edellytys sille, että voimme siirtää tämän ymmärryksen elollisuudesta vieraisiin kehoihin, jotka käyttäytyvät omamme tavoin. (Heinämaa *tulossa*, 12–13; Husserl 2021, 127).

Ymmärrämme Husserlin mukaan kehomme eräänlaisena asutettavana objektina (Heinämaa *tulossa*, 9), jota Husserl kutsuu myös liikuteltavaksi aistielimeksi (*freibewegtes Sinnesorgan*). Tartumme käsillämme, näemme silmillämme, liikumme jaloillamme ja niin edelleen. Aistikokemukset paikallistuvat kehossamme, kuten tuntemus pöydän kovuudesta kättämme vasten. Ensisijaisuus todentuu jatkuvassa kokemuksessamme siitä, että koemme muun muassa kaikki ajatuksemme ja tunteemme alkuperäisesti ja välittömästi. Oman ruumiin erityisasema kiteytyy niin

⁵ Kinesteettiset aistimukset palautuvat Husserlin näkemykseen kehosta nollapisteenä. Kinesteetit ovat passiivista tietoisuutta oman kehon sijainnista havaittuihin objekteihin nähden, kun havaitaan asioita ”edessä”, ”takana”, ”kaukana” jne. Kinesteetit viittavat myös aktiiviseen tietoisuuteen omista liikkeistä (Taipale 2014, 28)

⁶ Subjektin ruumiillisuus ei Husserlilla viittaa materiaalisuuteen, vaan siihen, että tietoisuutemme on kinesteettistä. Olemme omin liikkeitten kautta tietoisia eräänlaisesta sisäisestä ajallisuudesta, itsemme jatkuvuudesta. (Taipale 2007, 741)

kutsutussa kosketuksen tupla-aistimuksessa: koskettaessa omaa kättämme, kätemme toimii sekä koskettajana että kosketettavana. Kyky sekä olla kosketettavana että koskettajana, näkyy myös aistikokemusten ulko- ja sisäpuolisuudessa: jalkojen kylmyys tuntuu jalkojen sisällä, kun taas kuumaa pintaa koskettaessa kuumuus tuntuu käden pinnalla. (Husserl 1989, 153–154.)

Ruumiillisuuden konstituution edeltäessä toisen konstituutiota, tietoisuus omasta kehosta mahdollistaa toisen havaitsemisen toisena. Esimerkiksi vastasyntynyt ei ole vielä täysin eriytynyt hoivaajastaan, eikä kykene havaitsemaan itseään eikä toista itsenäisenä. Vasta vähitellen tapahtuva eriytyminen mahdollistaa vieraskokemuksen. (Taipale 2013a, 241–242.) Husserl puhuu ”toisen jatkuvuudesta” (*Kontinuität mit den Anderen*), joka on eräänlaista sulautumista hoivaajaan. Ennen ymmärrystä ulkoisesta maailmasta, lapsi oppii ymmärtämään omaa sisäistä maailmaansa. Esimerkiksi sydämensyke, hengityksen kulku yms. antavat kokemuksen tilasta, joskaan tämä tila ei ole pienellä vauvalla täysin eriytynyt hoivaajasta. Tietoisuus omasta ruumiillisuudesta ja eriytyminen hoivaajasta tapahtuu siis käsi kädessä kinesteettien, niin tahallisten kuin tahattomien ruumiinliikkeiden kautta. (Taipale 2013a, 250–252.) Husserl arvelee, että erityisesti itse tuotettu ääni (äänilihasten kinestesia) ja siihen toisen, esimerkiksi äidin vastaus, toimii pohjana tässä itse-toinen –erottelussa (Husserl 1989, 101).

Husserl kuitenkin painottaa, että silloinkin, kun selkeä raja itsen ja toisen välillä ei ole vielä hahmottunut kokonaan, on olemassa ymmärrys siitä, mikä liike on omaa ja mikä vierasta. Tämä johtuu siitä, että oma kehomme ja sen liikkeet ovat meille alkuperäisesti annettu näiden kinesteettisten aistimusten kautta. (Zahavi 2014, 84; Taipale 2014, 77–78, 81.) Tämä annettuus tapahtuu, vaikka emme olisi itsestämme tietoisia. Husserl kirjoittaa (2021, 127): ”Olen ensisijainen psykofyysinen minä ja erotun jatkuvasti ensisijaisessa havaintokentässäni riippumatta siitä, kiinnitänkö itseäni huomiota ja suuntaudunko itseäni aktiivisesti vai en.” Itsen, toisten ja maailman jäsentyminen tapahtuu vähitellen, edellyttäen kuitenkin sisäsyntyisiä

kokemuksen järjestelmiä: "Lapsen kehittyessä tämä luo käsityksensä maailmasta. Maailma, todellisen ja mahdollisen kokemuksen valtakunta, on lapselle olemassa ja aina ennalta annettu apperseption järjestelmässä, jonka on ensin konstituoiduttava lapsen sielun kehittyessä." (Husserl 2021, 157.)

Muiden objektien, kuten toisten subjektien kokeminen on siis riippuvainen kehostamme, ja kaiken kokemuksen tapahtuessa kehostamme käsin Husserl kutsui ruumista myös kokemuksen nollapisteeksi (*Nullpunkt der Orientierung*). (Husserl 1989, 61.) Tästä nollapisteestä havaitsemme ympäristöämme, mitä on edessämme, takanamme, vieressämme ja niin edelleen. Olemme rajattuina tähän pisteeseen, kehoomme, emmekä voi esimerkiksi kävellä sen ympäri toisin kuin monien muiden objektien. Toisaalta taas vain oma ruumiimme on välittömästi liikuteltavista eroten näin kaikista muista maailman objekteista. Voimme toki liikutella muitakin esineitä, mutta tämä vaatii ensin oman kehomme liikuttamista. (Husserl 1989, 159–160.) Missä olemmekin, kehoomme liittyy ajatus "täällä", siinä missä muiden kehot ovat "tuolla". Empatian avulla ymmärrämme toisten kokemusten myös tapahtuvan heidän kehoistaan käsin, heidän olevan "täällä" heille itselleen. (Husserl 2021, 130–131.)

Husserlille kehon kautta tulkitsemme ympäröivää maailmaa, mutta tämän lisäksi keho toimii myös sisäisten ajatustemme ja tunteidemme ilmaisijana. Kehomme kautta ilmennämme elollisuuttamme. Tämä havainto määrittää kokemusta toisistamme, sillä Husserlin mukaan havaitsemme toiset ensisijaisesti personalistisen asenteen kautta. Havaitsemme toisten kehoja elettyinä, ja tulemme itse havaituksi elettyinä kehona. Kehon elettyys on eräänlainen ilmaus ruumin ja mielen yhteen kietoutuneisuudesta. Ruumis ilmaisee eleiden, ilmeiden ja liikkeiden kautta ajatuksia, tunteita ja haluja. (Zahavi 2014, 128.) Ymmärrämme kehomme kautta olevamme myös havaittavissa muille, toiset voivat nähdä, kuulla ja koskettaa meitä; kehomme ja sen liikkeet ilmentävät subjektiivisuuttamme. Ymmärrys siitä, että toiset voivat havaita kehomme, on ymmärrystä siitä, että toiset voivat havaita

meidät. Kehon ilmentävä subjektiivisuus ei tarkoita, että kehomme liikkeet toimisivat vihjeinä kehon sisällä piilevästä subjektista, vaan Husserlin mukaan ymmärrämme aina toiset kokonaisuuksina, sillä kehon elettyys ja materiaalisuus tulevat samanaikaisesti annetuksi. (Taipale 2014, 88.)

Motiivit ja asenteet suhteessa ympäristöön ilmenevät myös kehon kautta. Esimerkiksi tarttuminen kuumaan kahvikuppiin siitä juodakseen näyttää erilaiselta, kuin samaan kuppiin tarttuminen, ettei pieni lapsi polttaisi itseään. (Taipale 2014, 88.) Tämä johtuu siitä, että Husserlin mukaan kokemuksemme, niin ulkoiset havainnot, muistot kuin kuvitelmat, ovat rakentuneet "intentionaalisuuden säteistä". Nämä säteet ovat viittauksia siitä, mitä on tapahtunut aiemmin, ja mitä mahdollisesti tulee tapahtumaan. Nämä säteet ovat myös ymmärrystä muutoksen mahdollisuudesta: entä jos olisikin tapahtunut toisin? Havaintomme maailmasta on välitöntä tulkintaa näiden intentionaalisuuden säteiden kautta. (Husserl 1989, 236.)

Intersubjektiivisessa kohtaamisessa toisen käytöksen intentionaalisuuden säteet ymmärretään empatian avulla: pystymme ymmärtämään toisen käytöstä sääteleviä motivaatioita, vaikka tämä ei niitä meille sanottaisikaan. (Husserl 1989, 245.) Ymmärrämme motivaation kahvikupin nappaamisesta nopeasti, sillä tiedostamme, että tämä toimija olisi voinut myös toimia toisin. Käytöksen ilmentämiä motivaatioita käsittelen laajemmin kappaleessa 2.2.4. Kehon ilmaisemien motivaatioiden tulkinta vaatii tuekseen sekä toisten läsnäoloa että eleiden merkitysten jaettuutta. (Heinämaa *tulossa*, 12.) Esimerkiksi voimme ilmaista tiettyjä viestejä käsimerkeillä vain niissä kulttuureissa ja ympäristöissä, joissa näille eleille on jaettu merkitys. Ruumiillisuutemme toimii siis pohjana ymmärrykseen siitä, mikä on omaa ja mikä vierasta, mutta merkitysten ymmärtäminen syntyy vasta vuorovaikutuksessa toisten kanssa. Kaikki kokemuksemme, kuten myös kokemuksemme toisista, palautuu ruumiiseemme. Seuraavaksi käsittelen, miten tämä ilmenee varsinaisessa toisen kohtaamisessa, vieraskokemuksessa.

2.2 Vieraskokemus

Ensisijaisen piirin määrittelemisen jälkeen Husserl alkaa rakentaa teoriaansa vieraskokemuksesta. Husserlin motivaationa toimii halu sitoutua ensimmäisen persoonan näkökulmaan ja subjektin ruumiillisuuteen, ja yhteensovittaa näihin ajatus toisista itsenäisinä ja itsemme kaltaisina. Itse-toinen -havaintojen epäsymmetria ei pakota meitä Husserlin mukaan omaksuma solipsistista maailmankuvaa, sillä epäsuora tieto ei tarkoita samaa, kuin ei tietoa ollenkaan. Epäsymmetria on myös väistämätön seuraus erillisyydestämme toisiin, kuten Husserl kirjoittaa mietiskelyissään (122): "Jos näin olisi, jos olemuksellisin toisessa voitaisiin tavoittaa suoraan, hän olisi pelkkä omimman olemukseni momentti ja hän itse ja minä olisimme loppujen lopuksi yhtä".

2.2.1 Välitön havainnollistuminen

Ennen kuin kukaan varsinaisesti tulee vielä havaintojemme piiriin, täytyy meillä Husserlin mukaan olla olemassa kyky havaita mahdolliset toiset. Toisin sanoen, empaattinen kohtaaminen vaatii mahdollistajaksi toisenlaisen intersubjektivisuuden, jota esimerkiksi Taipale (2014, 70-71) ja Zahavi (2003, 119-120) nimittävät a priori intersubjektivisuudeksi sen edeltäessä varsinaista kokemusta toisesta. A priori intersubjektivisuus muodostuu jo aistihavainnon rakenteissa, ja saa objektit näyttämään meille kokonaisina ja meistä riippumatta olemassa olevina, vaikka havaitsisimme ne ensimmäistä kertaa. Ilman tätä kykyä emme voisi kokea ulkoisia asioita ensimmäistä kertaa, mikäli se vaatisi aiemman kokemuksen kyseisen objektin kokemisesta.

Ulkoisten objektien (mukaan lukien toiset) havaitseminen itsenäisinä mahdollistaa niiden ymmärtämisen myös ykseyksinä: meidän ei tarvitse kääntää kirjaa ympäri kädessämme uskoaksemme, että sillä on toinen puoli. Ja vaikka kääntelisimmekin kirjaa ympäri, aina joku puoli jää meiltä piiloon. Vaikkemme voikaan koskaan havaita esineitä ”tyhjentyvästi” eli kaikista suunnista yhtä aikaa, koemme ne kuitenkin ykseyksinä, kokonaisuuksina. Objektien kokonaisuus tarkoittaa, että ne ovat meille ja muille mahdollisesti havaittavissa myös muista suunnista⁷, intentionaalisuuden säteiden värittäessä kokemustamme. Oletuksia objektien ominaisuuksista, joita emme varsinaisesti havaitse Husserl kutsuu termeillä ei-oleva (*appresentieren*) ja läsnä oleva (*mitpräsentieren*). (Taipale 2014, 71–72; Husserl 2017, 81–82.) Käytän jatkossa termiä välitön havainnollistuminen puhuttaessa näistä välittömän aistimisen ylittävistä havainnoista. Tietoisuutemme siis lisää havaintoomme piirteitä, joita emme voi välittömästi kokea, esimerkiksi pöydän kovuus tulee annetuksi jo katsehavainnossa, ilman että koskemme pöytään. Stein (1989, 48–49) huomauttaa, että kyseessä ei ole assosiaatio, esimerkiksi muistutus siitä, kun kolautin varpaani pöydän jalkaan. Kyse on siitä, että pöydän kovuus tulee välittömästi annetuksi siinä missä pöydän ominaisuus ajallisesti ja tilallisesti ulottuvana.

Meillä on siis taipumus automaattisesti olettaa objektin sillä hetkellä meille välittömästi poissa olevat puolet. Havainto niin elottomista objekteista kuin muista subjekteista ei tästä syystä ole koskaan täysin ”puhdasta”, vaan sisältää tulkintaa (*Hinaus-deutung*). Tämä tulkinta värittää kaikkea kokemuksiamme, sillä kaikki

⁷ Havaittu objekti tulee annetuksi samana, vaikka havaintomme tästä vaihtelisi, esimerkiksi asentomme tai näköaistimuksen muuttumisen vuoksi. Meillä saattaa olla loputon määrä toisistaan hieman poikkeavia ilmentymiä, jotka tietoisuutemme yhdistää yhdeksi ja samaksi objektiksi. Tätä tietoisuuden ominaisuutta Husserl kutsuu luonnosteluksi (Barbaras 2006, 13.)

havaintomme maailmasta on aina täynnä varsinaisia aistimuksia ja niihin yhteenkietoutuneita, ei-aistittuja puolia. Näiden (aistimusten ja ei-aistimusten) yhteenkietoutuminen varmistaa sen, että koemme asiat välittömästi kokonaisuuksina, emme vasta päättelyn tai esineen kiertämisen kautta. Objektien kokonaisuus on siis niiden viittausta omaan horisonttiinsa, eri puoliin, eri aikoihin ja niin edelleen. (Zahavi 2014, 129; Husserl 2017, 163–164). Objektien etupuolet ikään kuin ennakoivat niiden takapuolta. Tällaista välitöntä havainnollistumista Husserl nimittää myös *myötä-läsnä olevaksi-tekemiseksi*. (Husserl 2021, 122–123).

Välitön havainnollistuminen lisää havaintoomme tilallisuuden lisäksi myös oletuksen ajallisesta ulottuvuudesta: Objekteilla, niin esineillä kuin toisilla kokijoilla, on menneisyys, nykyhetki ja tulevaisuus. Nämä ajallisuuden, pysyvyyden ja tilallisuuden määreet liitetään asioihin saman tien, ilman erillistä pohdintaa. Kokemuksemme nykyhetkessä ei ole siis koskaan vain kokemusta nykyhetkestä, vaan kokeminen rakentuu edellisten kokemusten ja muistojen päälle ja sisältää myös odotuksia tulevaisuudesta (Husserl 2017, 145–146.) Ilman ajallisuuden välitöntä havainnollistumista, yllättyisimme joka kerta siitä, että kahvimukimme on edelleen siinä paikalla, johon sen viimeksi jätimme. Husserl kirjoittaa ajallisuuden ja tilallisuuden välittömästä havainnollistumisesta Kartesiolaisissa mietiskelyissä (2021, 53):

...jokaiseen ulkoiseen havaintoon kuuluu viittaus havaintokohteen *varsinaisesti havaituista* puolista niiden *myötä tarkoitettuihin*, mutta ei vielä havaittuihin vaan vain odotettuihin ja aluksi ei-intuitiivisella ja tyhjällä tavalla ennakoituihin – nyt havaittaviksi *tuleviin* – puoliin, siis jatkuva *protentio*, joka saa uuden mielen havainnon jokaisen uuden vaiheen myötä. Tämän lisäksi havainnolle muodostuu horisontti muista mahdollisista havainnoista, joita meillä olisi *saattanut* olla, jos olisimme aktiivisesti ohjanneet havaintojemme kulun toiseen suuntaan: jos olisimme esimerkiksi

liikuttaneet silmiämme ei näin vaan toisin tai olisimme kävelleet eteenpäin tai sivulle ja niin edelleen.⁸

2.2.2 Maailman avoimuus

Vaikka voimmekin siis havaita objekteja vain yhdestä suunnasta ja tietyllä hetkellä kerrallaan, objektien toiset puolet ovat parasta aikaa olemassa ja mahdollisesti havaittavissa itseni lisäksi myös muille. Toisin sanoen, maailma ja sen oliot ovat ”olemassa-jokaiselle”, kenen tahansa koettavissa. (Husserl 2021, 104; Husserl 2017, 284.) Ilman ajatusta (ulkoisen) maailmamme jaettavuudesta, kokisimme sen olevan saatavilla vain meille, unen tai hallusinaation tavoin (Taipale 2015, 144–145). Maailman avoimuus tekee sen objekteista jaettavia, ja täten konstituoii niiden vierauden, Husserl kirjoittaa (2021, 108): ”...objektit *kuuluvat jokaisen ympäristöön*, ovat jokaiselle-olemassa ja jokaisen-tavoitettavissa, että ne koskevat tai voivat olla koskematta jokaista hänen elämässään ja pyrkimyksissään.”

Maailman ”kaikille avoimuus” on välttämätön perusta merkityksille, tai Husserlin termein *noemille*. Noemat toimivat merkitysrakenteina, jotka määrittelevät miten tietoisuutemme kohteet koetaan (Husserl 2017, 178). Ilman noemia emme voisi esimerkiksi kokea toisia rakkautemme, uteliaisuutemme tai halujemme kohteena. Suorittamalla erityisreduktion omuuden piiriin huomaamme Husserlin mukaan sen, kuinka kokemustemme eriytyminen ja merkitysten rakentuminen on intersubjektiivisesti konstituoitua. Voimme ajatuksen tasolla kuvitella kaikki kokemukselliset viitteet toisista havaitsijoista pois, pyrkimyksenä hahmottaa mitä maailmasta jäisi tämän jälkeen jäljelle. Huomaamme kuitenkin, että ilman toisia

⁸ Näistä menneen havainnon mahdollisuuksien horisontista Husserl käyttää termiä *retentio* ja tulevan taas termiä *protentio* (Husserl 2017, 146; Blaiklock 2017, 470).

meillä ei olisi käsitystä itsestämme tai ympäröivästä maailmastamme, maailmastamme häviäisi merkitykset. Husserlin mukaan jäljelle jääneet kokemuksemme olisivat vain hyleettistä⁹ aistivirtaa tai omia kinesteettisiä tunteuksia (Husserl 2021, 109–110).

Kokemuksemme on niin perustavasti intersubjektivistista, että Husserlin mukaan maailman avoimuus säilyy, vaikka rutto tappaisi maan päältä kaikki muut ihmiset jättäen vain meidät jäljelle (Husserl 2021, 105–108). Vaikka siis muita havaitsijoita ei olisi, kokisimme ulkoisen maailman havaittavissa olevana myös muille. Toisaalta myös silloin, kun joku jakaa saman tilan kanssamme, koemme tämän tilan olevan avoinna myös muille potentiaalisille toisille (Taipale 2012, 234–235).

Meillä on siis vieraskokemusta edeltävä ja mahdollistava ajatus potentiaalisista toisista kokijoista. Tätä kokemusta edeltävää, a priori intersubjektiviisuutta Husserl nimittää myös *transsendentaaliksi empatiaksi*, jossa toiset ovat annettuna meille ennen aistihavaintoa. He ovat transsendentaaleja toisia (*transzendentalen Anderen*): potentiaalisia toisia ilman maailmallista merkitystä. (Husserl 2021, 104.)

Tähän asti olen käsitellyt toisen havaitsemisen mahdollistavia rakenteita, kuten välitöntä havainnollistumista, a priori intersubjektiviisuutta ja maailman avoimuutta. Seuraavaksi käsittelen, mitä tapahtuu, kun potentiaaliset toiset aktualisoituvat oikeassa kohtaamisessa. Tällöin persoonattomasta, ”maailmattomasta” toisesta tulee yksilö, joka täyttää sen paikan, jonka a priori intersubjektiviisuus on sille varannut.

⁹ ⁴ Hyleettiset aistimukset ovat ilmauksia jostain objektista tai ilmiöstä. En esimerkiksi havaitse väriä itsessään, havaitsen värillisen objektin. Hyleettiset aistimukset viittaavat itsensä ulkopuolelle, vaikka ne olisivat kokemuksina sisäisiä. Esimerkiksi kipu viittaa raajaan, joka kipua tuntee (Taipale 2014, 27–28.)

2.2.3 Pariuttaminen

Aktuaalisen toisen ilmaantuessa havaintojemme piiriin, havaitsemme tämän materiaalisen kehon ja tunnistamme sen oman kehomme kaltaiseksi. Husserlin mukaan toisen keho ei tule annetuksi meille ensisijaisesti juuri materiaalisena, vaan personalistisen asenteen kautta elettyinä. Seuraavaksi Husserl selittää, miten tämä kokemus toisen kehon elettyydestä, toisin sanoen toisesta mielellisenä mahdollistuu. Kysymys on myös siitä, millä tavoin kokemus toisesta eroaa kokemuksesta elottomista objekteista. Miten esimerkiksi katsoessamme huojuvaa puuta ja tanssivaa ihmistä voimme todeta, että vain toinen on elollinen?

Ennen varsinaista kokemusta toisen mielellisyydestä tarvitsemme Husserlin mukaan kyvyn havaita objekteissa samankaltaisuuksia, eli tunnistaa samankaltaiset, joskaan ei identtiset objektit. Tällaista kykyä Husserl nimittää *analogiseksi apperseptioksi*: Esimerkiksi ensimmäinen havaintomme saksista luo pohjan, joka mahdollistaa seuraavien saksihavaintojen automaattisen ymmärtämisen, vaikka nämä objektit eivät ole identtisiä alkuperäisen havainnon kanssa. Ensimmäisen kokemuksen jälkeen muut vastaavanlaiset objektit viittaavat takaisin tähän ensimmäiseen havaintoon tai "alkusäädökseen" (*Urstiftung*), jossa vastaavanlainen objekti on ensimmäisen kerran konstituoitu. Tämä helpottaa meidän arkipäiväistä elämäämme, sillä kohtaamme jatkuvasti ensimmäistä kertaa uusia objekteja. Intersubjektiivisessä kontekstissa toinen hahmottuu kehonsa kautta samankaltaisena ja yhteenkuuluvana itsemme kanssa. Tätä assosiativista suhdetta kahden subjektin välillä Husserl kutsuu *pariuttamiseksi* (*Paarung*). (Husserl 2021, 124–126.) Tätä pariuttamista varten meillä pitää olla jo ymmärrys oman kehon elettyydestä, että voimme sen merkityksen siirtää toisiin kehoihin. Husserl kirjoittaa (2021, 127):

Mikäli ensisijaiseen piiriini ilmaantuu ja siinä erottuu aineellinen kappale, joka on samankaltainen kuin oma aineellisuuteni, joka toisin sanoen on

sellainen, että se täytyy fenomenalisesti pariuttaa minun aineellisen puoleni kanssa, näyttää olevan ilman muuta selvää, että sen täytyy saada heti mielensä ruumiina omaan ruumiiseeni perustuvan mielensiirtymän ansiosta.

Analoginen apperseptio, kuten pariuttaminenkin, on passiivista assosiaatiota, joka tapahtuu automaattisesti ilman tarkoituksenmukaista pohdintaa tai reflektiota heti toisen ilmaantuessa havaintojemme piiriin. Havaitsemme toisen minän, emme itsemme kopion, vaan itsemme kaltaisen ja elollisen toisen, jolla on samanlainen pääsy omiin ajatuksiin ja mielialoihin kuin meillä omiimme. Pariuttaminen ilmenee aina havaitessamme toisen, eikä häviä, vaikka olisimme siitä tietoisia. (Husserl 2021, 125–127; Husserl 2017, 61.) Pariuttaminen samaistuu Husserlin teoriassa tämän primitiivisimpään empatian muotoon. Tämän matalan tason empatian avulla voimme havaita toisia, niin ihmisiä kuin eläimiä elollisina, ymmärrämme heidät aistivina ja havaitsevina. Tässä matalammassa muodossaan empatia on pariuttamisen kaltainen automaattinen ja passiivinen tapahtuma, joka tapahtuu havaitessamme toisen. (Zahavi 2014, 138.)

Ensi vilkaisulla huomaamme toisen omaa kehoaan hallitsevan minän, mutta täysi varmuus toisen elollisuudesta syntyy *“synteettisen yhtenäisistä uusista appresentaatioista”*, eli toisen yhtenäisestä käytöksestä. Husserl kirjoittaa (2021, 128):

...koettu vieras ruumis tekee jatkuvasti itsensä todella tietäväksi ruumiina ainoastaan vaihtelevassa mutta aina yhteneväisessä käyttäytymisessään niin, että käyttäytymisellä on fyysinen puolensa, joka on appresentaatiossa osoitus psyykkisestä puolesta ja jonka on näyttädyttävä ja täytettävä alkuperäinen kokemus, myös muuttuessaan jatkuvasti vaihe vaiheelta. Mikäli käyttäytyminen ei ole johdonmukaista, ruumis koetaan näennäiseksi ruumiiksi.

Kun siis katsomme huojuvaa puuta, huomaamme sen oksien liikkuvan tuulen suuntaisesti, kun taas tanssivan ihmisen liikkeet ilmentävät itselähtöisyyttä ja

tarkoituksenmukaisuutta. Näiden liikkeiden myötä toinen koetaan “omuiden piirin analogiana”, eräänlaisena modifikaationa itsestäni, ja tämä kokemus toisesta on välitöntä havainnollistumista. Pariuttamalla ymmärrämme siis toisen ruumiin omamme kaltaisena. Kädet nähdään tarttuvina, silmät näkevinä ja jalat liikuttajina, ja toisen käytös todentaa edelleen tätä havaintoa. Pariuttamalla siirrämmme merkityksen elollisuudesta ja mielellisyydestä omasta kehostamme toiseen, joka on riittävän samankaltainen. (Husserl 2021, 128.)

Tämän siirtymän ansiosta syvempi ymmärrys toisesta mahdollistuu ja ymmärrämme tämän eläiden ilmaisevan tunnetiloja, haluja, motivaatioita ja persoonallisuutta. Tämä elollisuuden merkityksen siirtymä ei ole niinkään sidoksissa ruumiin muotoon, vaan enemmänkin samankaltaiseen ymmärrettävään käytökseen ja liikkeeseen. Tämän vuoksi voimme ymmärtää itsestämme huomattavastikin poikkeavien olentojen, kuten lintujen ja selkärangattomien käytöstä. Voimme ymmärtää tällaisen eläimen käytöksen ilmentävän kipua, sillä siten me itse liikkuisimme ja ääntelisimme samassa tilanteessa, samanlaisen kehon kautta. (Heinämaa *tulossa*, 16.)

Olellainen ero empaattisen havainnon ja objektihavainnon välillä on se, että voimme kahvikuppia kääntämällä paljastaa piiloon jääneet puolet, ja kokea tämän esineen alkuperäisesti. Vieraskokemuksessa toisesta kuitenkin jää aina tavoittamatta jotain, vaikka kiertäisimme tätä ympäri. Toisen mielensisäinen maailma on aina meille suorien havaintojen ulkopuolella, vaikka toisen kohtaaminen olisi meidän mielestämme kokemuksena elävä, tai kuten Husserl sanoo *kouraantuntuva* (Husserl 2021, 122–123). Tämä kyvyttömyys havaita toisen kokemuksia suoraan on toiseuden havaitsemista, ei epätäydellisyyttä tai heikkoutta, vaan perustavaa ja rakenteellista eroa itsestä. Tästä syystä Husserl sanoo, että olisi virhe arvioida empatiaa samanlaisilla kriteereillä, kuin havaintoja itsestämme tai ulkoisista objekteista. (Zahavi 2014, 129–130.) Pariuttamalla tapahtuva matalamman tason empaattinen ymmärrys toisen elollisuudesta muodostaa pohjan,

jota vasten voimme rakentaa syvempää ymmärrystä toisesta, ymmärrystä toisen käytöksestä ja mielialoista. Tämä korkeamman tason empaattinen ymmärrys voidaan saavuttaa vain ajan kanssa sosiaalisissa kanssakäymisissä toisten kanssa.

2.2.4 Vieraskokemuksen ajallisuus

Korkeamman tason empatia on ymmärrystä toisista itsenäisinä toimijoina, joiden käytöstä ohjaa erilaiset motivaatiot ja mielentilat. Näiden ymmärtäminen vaatii vuorovaikutusta, ja ajan kanssa huomaamme jokaisen käytöksen ilmentävän omanlaistaan yhtäläistä tyyliä, persoonallisuutta. Tästä syystä Taipale (2015d, 464) toteaa havaintomme toisista muistuttavan musiikin kokemista molempien sekä edellyttäessä että ylittäessä aikaa.

Kuten toisen kokemisessa, emme ensisijaisesti koe havaitsevamme toisiaan seuraavia ilmeitä ja tunteenilmauksia, vaan havaitsemme yhtenäistä käytöstä, jossa aiempi käytös tekee ymmärrettäväksi myöhempää. Samaan tapaan kuunnellessamme musiikkia, emme havaitse vain joukkoa yksittäisiä nuotteja. Toisen kokeminen ei tyhjene yhteen yksittäiseen mielentilaan tai hetkeen, kuten musiikin kokeminen ei yksittäiseen nuottiin, vaan kokemuksemme molemmista on jatkumo. Tämä mahdollistuu, sillä havaitsemme molemmat ajallisina objekteina välittömän havainnollistuminen kautta. Ajallisuus on ymmärrystä siitä, että objekti on enemmän, kuin mitä sillä hetkellä on saatavilla: niiden havaitsemista sekä värittää aiempi kokemus että odotukset. (Taipale 2015d, 470.)

Husserlille nykyhetki merkitsee menneisyyden ja tulevaisuuden leikkauspistettä (Husserl 2017, 163). Kuunnellessamme musiikkia, aiemmat nuotit eivät häviä jälkiä jättämättä uusien tieltä, vaan kytkeytyvät yhteen edellisten kanssa muodostaen jatkumon. Tämä ei johdu pelkästään nuottien ajallisesta perättäisyydestä, vaan

myös niiden resonoimisesta keskenään. Jos sävelmässä oleva nuotti särähtää korvaamme, tulkitsemme sen virheeksi. Toisen kokeminen on niin ikään ajallinen jatkumo, jossa toisen yhtenäinen käytös on eräänlainen sävelmä, osoitus tämän persoonallisuudesta. (Taipale 2015d, 475.) Opimme tuntemaan toisen persoonallisuuden tämän tavassa liikkua, puhua, elehtiä ja toimia, ja tästä syystä Husserl myös sanoo kehon olevan “läpikotaisin täynnä sielua” (oma käänös) (Husserl 1989, 252). Persoonallisuus on jokaisen egon kohtalaisen pysyvä, läpituokeva tyyli (*Stil*), jonka opittuamme tuntemaan, osaamme odottaa ja ennakoita tietynlaista käytöstä. Mikäli tuntemamme henkilö ilmaisisi tyylistään poikkeavaa käytöstä, herättäisi se meissä kummastusta kuten melodiaan eksynyt väärä nuotti.

Kokemuksemme toisesta ei tyhjene yksittäisiin ilmeisiin tai eleisiin, vaan toinen koetaan mielellisenä kokonaisuutena, jonka käytös ilmentää erilaisia motivaatioita niin suoraan kuin epäsuorasti. Empatia tekee toisen käytöksestä ymmärrettävää, ja mahdollistaa näiden motivaatioiden tulkitsemisen. Kuten kirjoitin luvussa 2.1.1, Toisen käytös on eräänlainen kimppu intentionaalisuuden säteitä, viittauksia menneeseen ja odotuksia tulevaisuudesta. Empatian kautta voimme tulkita toisen käytöstä näiden säteiden kautta pelkästään havainnoimalla toista. (Husserl 1989, 245.) Tulkitsemme esimerkiksi naurua eri tavoin sen mukaan, millaisessa kontekstissa se ilmenee. Kontekstin kautta tulkitsemme naurun ilmaukseksi hermostuneisuudesta huvituksen sijaan, esimerkiksi silloin kun joku nauraa vakavassa tilanteessa. Tunteenilmaus siis palautuu aiemmin tapahtuneeseen tai ennakoi tulevaa, ilmentäen samalla motivaatioita. (Taipale 2015d, 471–474; Husserl 1989, 242–245.) Toisten motivaatiot eivät ole suoraviivaisia, kuten esimerkiksi luonnon kausaalilait, vaan muodostavat eräänlaisen verkoston, jota voimme empatian avulla tulkita (Husserl 1989, 283, 241–242).

Syvemmän tason empatia konstituoidaan siis ajallisesti, sillä ilman koherenttia jatkumoa toisesta, emme voi ymmärtää tämän persoonallisuutta ja motivaatioita,

aivan kuten melodian havaitsemiseen tarvitsemme useamman nuotin (Taipale 2015d, 475–476). Syvempi ymmärrys on kokemushorisontti, joka vaatii toisen havainnointia. Mitä enemmän vietämme siis toisen kanssa aikaa, sitä paremmin voimme ymmärtää tätä (Husserl 1989, 253–254). Husserl jakaa motivaatioiden ymmärtämisen yleiseen ja yksilölliseen tasoon. On inhimillistä juoda janoon, mutta jos toinen antaa oman kupin mieluummin toiselle janoiselle, tämä on osoitus tämän persoonallisuudesta, esimerkiksi hyväntahtoisuudesta. (Husserl 1989, 282.)

Korkeamman tason empatian edellyttäessä aikaa, empatian voidaan sanoa olevan kehittyvä ja kehitettävä kyky. Toisen ymmärtämisen myötä tulemmme myös väistämättä paremmin tietoiseksi itsestämme, huomaamalla toisessa itsestämme eriäviä ja yhteneväisiä piirteitä. Husserl kirjoittaa (2021, 134):

Samalla jokainen kerta, kun onnistun ymmärtämään toista, avaa uusia assosiaatioita ja ymmärtämisen mahdollisuuksia, ja toisaalta koska jokainen pariuttava assosiaatio on vastavuoroista, jokainen onnistuminen paljastaa omassa sielunelämässäni samankaltaisuutta ja toisenlaisuutta sekä uutta korostaessaan tekee sen hedelmälliseksi uusille assosiaatioille.

Toisen ymmärtäminen ei ole vain passiivista havainnoimista, vaan syvälinen ymmärrys toisesta vaatii puhetta, tekoja ja reflektiota. Tässä Husserlin kanta eroaa Steinin ja Schelerin näkemyksistä, heidän argumentoidessa, että empatia itsessään mahdollistaa eräänlaisen automaattisen kanssaelämisen toisen kokemuksen kanssa. (Heinämaa *tulossa*, 13–14.)

Empatia mahdollistaa kanssakäymisen muiden kanssa, mutta palvelee myös ymmärrystä ulkoisesta maailmasta jaettuna ja todellisena. Seuraavaksi käsittelemme, miten empatiakyky mahdollistaa kokemuksemme maailman objektiivisuudesta.

3 MAAILMAN KONSTITUUTIO

Meillä tulee siis Husserlin mukaan ensisijaisesti olla ymmärrys omasta kehosta havaintojen keskipisteenä olevana, liikuteltavana aistielimenä. Oman ruumiin kautta voimme kokea itsellemme alkuperäiset kokemukset, aistia maailmaa ympärillämme. Kinesteettisen ymmärryksen myötä voimme kuvitella itsemme toisten paikalle, ja pariuttamisen kautta ymmärtää toinen yhtä lailla maailmaa kokevana ja havainnoivana subjektina. Näiden kautta ympäristömme hahmottuu yhtenä ja samana, jaettavana luontona ja korkeamman tason maailman konstituutio mahdollistuu. Oman ruumiimme konstituutio edeltää siis toisen konstituutiota, ja tämä taas edeltää jaetun, objektiivisen maailman konstituutiota. (Heinämaa *tulossa*, 3–4; Husserl 2021, 148–149.) Seuraavaksi kerron, miten alimman tason objektiivinen maailma, eli jaettu luonto muodostuu ja mahdollistaa yhteisön syntymisen. Kokemus jaetusta luonnosta ja sen asuttamasta yhteisöstä taas luovat pohjan kulttuurin konstituutiolle, viimeiselle ja korkeimmalle tasolle maailman todellistumisessa.

3.1 Jaettu luonto

Vain jaettuuden kautta voimme kokea asioita objektiivisena. Ulkoinen ympäristömme, jota Husserl kutsuu yleisesti luonnoksi, välittömästi havainnollistuu meille jaettuna ja yhteisenä. (Husserl 2021, 134, 143.) Kokemus tästä jaetusta luonnosta on ykseys, jossa oma kokemuksemme ja välittömästi havainnollistettu ymmärrys toisen kokemuksista sekoittuu. Maailma koetaan todellisena itsellemme ja muille, emmekä mieti jatkuvasti havaitsevatko muut samoja asioita kuin itse havaitsemme. Tunne maailman objektiivisuudesta on niin vahva, ettemme koe omien ja muiden havaintojen olevan myöskään saman luonnon eri ilmentymiä, vaan yhtenäisiä ja todellisia havaintoja. (Husserl 2021, 138.) Vieraskokemuksen ollessa välttämätön askel kohti ulkoisen maailman todellistumista, Husserl nimittää vierasta aineellista ruumista ensimmäiseksi objektiksi. Meillä voi toki olla kokemuksia objekteista, jotka eivät ole sillä hetkellä jaettuja. Tätä kokemuksen lajia Husserl nimittää "alemman kerroksen" kokemukseksi, ja vieraskokemus lisää havaintoihimme jaettavuuden kerroksen: ymmärrämme toisen näkevän saman kahvikupin pöydällä omasta havaintopisteestään käsin. Kokemus esineestä "minulle" ja ymmärrys esineestä "kenelle tahansa" sekoittuvat, ja ilmenevät jokaisen objektin kohdalla. (Husserl 2021, 139.)

Ajatus maailman jaettavuudesta ei tarkoita identtisiä tapoja havaita maailmaa, vaan Husserl ottaa huomioon myös erilaiset poikkeamat, kuten kuurous ja sokeus. Kaiken kaikkiaan havaintojamme yhdistää riittävä samankaltaisuus, jota poikkeamien olemassaolo ei riitä kumoamaan. Riittävä samankaltaisuus konstituoii normaalin, jota vasten nämä "epänormaaliudet" tulevat ilmi. Husserl kirjoittaa mietiskelyissään (2021, 140): "Yhtäpitävyys säilyy ainoastaan siksi, että apperseptioita muokataan erottamalla anomaliat normaaliudesta sen intentionaalisina modifikaatioina tai konstituoimalla uusia ykseyksiä näiden

anomalioiden muuttuessa.” Oma tapamme havaita ja konstituoida toimii eräänlaisena alkunormina, jonka heijastamme muihin ihmisiin. Inhimilliset havaintotavat yleistetyksi taas toimivat eräänlaisena normaaliuden pohjana, jota vasten tulkitsemme eläinten havaintomaailmaa. Husserlin mukaan eläinten kokemusmaailma on eräänlainen muunnos inhimillisestä kokemuksesta. Eläinmaailman sisälle mahtuu vielä jatkumo alemmista ylempiin, viitaten siihen missä määrin eläinten havaintomaailman voidaan tulkita olevan lähellä meidän omaamme. (Husserl 2021, 140.)

Sekä ihmisten, että eläinten välinen jaettu, intersubjektiivinen luonto on objektiivisuuden ensimmäinen muoto, jossa esineet näyttäytyvät vahvasti materialistiselta kannalta. Edessämme oleva pöytä on tietyn kokoinen ja tietyssä suhteessa omaan ruumiiseemme nähden. Sekä toiset ihmiset että eläimet väistävät tätä pöytää, ja todentavat näin sen olemassaoloa. Tässä perustavassa olemassaolon muodossa pöytään ei vielä liity henkisiä ominaisuuksia, se ei ole esimerkiksi perintökalleus. (Husserl 1989, 388.) Tämä taso on välttämättömyys sille, että voimme kokea jakavamme maailman ja kokea olevamme osana yhteisöä.

3.2 Yhteisöjen konstituutio

Empatiakyvyn mahdollistama ymmärrys maailman jaettuudesta tarkoittaa ymmärrystä siitä, että jaamme itsestämme erillisten toisten kanssa niin tilan (*Allraum*), kuin ajan (*Weltzeit*). Minun ja toisten välille syntyy sidos yhteisestä ajasta, ja tätä Husserl kutsuu myös yhteisöllistymisen ensimmäiseksi tasoksi. Jaettu luonto toimii pohjana tälle samanaikaisuudelle. (Husserl 2021, 142–143; Husserl 2006, 6.)

Kuten luvussa 2.2.1 kirjoitin, kokemuksemme on ajallisesti rakentunutta ja mahdollistaa esimerkiksi perättäisten nuottien kuulemisen sävelmänä. Havainnot kerrostuvat muodostaen kokemushorisontin¹⁰, jossa nykyhetkellä koettu sekä viittaa menneisyyteen että sisältää odotuksia tulevaisuudesta. Kaikki kokemuksemme on ajallista: äkillinen kolahdus rikkoo tätä edeltävän hiljaisuuden, ja toisaalta myös sen yllätyksellisyys kertoo, että emme odottaneet kuulevamme kyseistä ääntä. Nykyhetki ei ole toisin sanoen erillinen ajankohta vaan osa ajan horisonttia. (Taipale 2005, 746.) Pariuttamisen kautta tapahtuvan merkityksensiirron myötä ymmärrämme toiset itsemme kaltaisina, jolloin myös heidän kokemuksiinsa sisältyy ajallisuus, aikahorisontti. Sekä jaettu tila että aika mahdollistaa yhteisön konstituution, sillä havaitsemme toiset itsemme kaltaisina. Tämä itseämme ja muita yhtäläistävä "*keskinäinen-toisiaan-varten-oleminen*" koskee niin aktuaalisia, havaittuja toisia ja myös potentiaalisia, meille tuntemattomia ja tulevia toisia. Avoin luonto sisältää siis avoimen monadien (subjektien) yhteisön ja tätä Husserl kutsuu transsendentaaliksi intersubjektiivisuudeksi. (Husserl 2021, 144-145.)

Intersubjektiivisissa, sosiaalisissa akteissa omani ja toisen aikahorisontit kietoutuvat yhteen. Esimerkiksi toisen esittäessä toiveen asiasta, jonka toivoisi meidän tulevaisuudessamme tekevän, tästä toiveesta tulee osa omaa tulevaisuushorisonttiani. Tästä syystä Husserl sanoo sosiaalisuuden olevan maailmanhorisonttien samanaikaisuutta. (Taipale 2005, 752.) Toisaalta mielestäni voidaan myös menneisyyttä ja vallitsevaa nykyhetkeä tarkastella jaettuuden kautta, mikäli meillä on yhteisiä muistoja, tai olemme samalla hetkellä samassa tilassa. Myös näissä tilanteissa omat aikajanamme linkittyvät toisen kanssa. Kokemuksen ajallisen rakenteen vuoksi Max Scheler puhuu eräänlaisesta eriytymättömästä kokemuksen virrasta. Tämä eriytymättömyys tarkoittaa sitä, ettei esimerkiksi

¹⁰ Husserlin termi kokemushorisontti viittaa kokemukseen välittömästä aistihavainnosta ja siihen sisältyvistä mahdollisista havainnoista. Esimerkiksi miltä kyseinen asia näyttäisi eri paikasta, eri aikaan (McIntyre 2013, 4.)

jokaisessa tilanteessa välttämättä ole täysin selvää, mikä kokemus kuuluu kellekin, sillä saatamme esimerkiksi muistaa toisen kokemuksen omanamme. (Zahavi 2014, 131–132.)

Yhteisöllistyminen jaetun ajan kautta merkitsee, että konstituoimme itsemme yhdeksi muiden joukossa. Tämä tarkoittaa myös sitä, että ymmärrämme olevamme joku *tietty* ego muiden joukossa. Tietoisuutemme itsestämme ja toisista ovat vahvasti punoutuneet yhteen. (Taipale 2005, 752–753.) Tämän Husserl pyrki myös osoittamaan reduktiolla omuuden piiriin, me emme olisi tietoisia itsestämme ilman toisia. Persoonuuden konstituutio tapahtuu siis suhteessa yhteisesti jaettuun maailmaan yhdessä yhteisön konstituution kanssa, ja molemmat mahdollistuvat sekä kehollisuuden, että vastavuoroisten suhteiden kautta. (Husserl 1989, 201, 141; Husserl 2021, 110.) Persoonana eläminen on tietoisista suhdetta ympäröivään maailmaan (*Umwelt*) ja yhteisö rakentuu persoonista, jotka jakavat yhteisiä intressejä ja päämääriä. Persoonina tunnistamme oman ja toisen yksilöllisyyden, ja pariuttamisen kautta voimme huomata myös samankaltaisuutta ja yhteenkuuluvuutta. Jokaiseen sosiaaliseen kanssakäymiseen liittyy mahdollisuus pariuttamiseen, nähdä itsemme ja toisemme samankaltaisina sekä ”meinä”. (McIntyre 2013, 9–11; Husserl 1989, 193.)

Sosiaaliset kanssakäymiset myös jatkuvasti todentavat ja vahvistavat yhteisen ympäröivän maailman objektiivisuutta. Samalla tulemme pitäneeksi myös toisia uskottavina havaitsijoina; syntyy yhteisö, eräänlainen ”me-subjekti”, joka konstituoii ympäröivää todellisuutta, sen sijaan että kaikki konstituoisi maailmaa itsekseen. Kun katson esimerkiksi samaa omenaa kuin joku toinen, minun ja toisen kokemukset limittyvät, sillä kumpikin kokee omenan annettuna sekä itselleen että toisille. Tämän kokemusten limittymisen kautta kokemushorisontit eivät ole enää selvästi erilliset, omaan kokemukseemme ikään kuin sisältyy ripaus toisen kokemusta, vaikka ei alkuperäisesti. (McIntyre 2013, 13–14.) Tämä mahdollistuu siten, että empatian kautta voimme osallistua toistemme kokemukseen, sillä

pystymme kuvittelemaan itsemme toisen paikalle, siirtämään oman eletyn kehon tämän eletyn kehon paikalle. Transsendentaalisuutemme näyttäytyy kykynä nähdä objekti sekoituksena itsellemme välitöntä havaintokokemusta ja välittömästi havainnollistettua ymmärrystä toisen mahdollisesta havainnosta. (Husserl 1989, 177.) Ajatus yhteisestä kokemisesta, ajatus me-subjektista konstituoii yhteisön. Yhteisö on Husserlin mukaan intersubjektiivista kehon elettävyyttä, sillä kehojen kautta kommunikoimme ja ymmärrämme toisiamme. (McIntyre 2013, 20.)

Yhdessä toimiminen mahdollistaa parittumisen toisten kanssa, samankaltaisuuden ja yhteenkuuluvuuden tunteen. Tämä yhteenkuuluvuus ei kuitenkaan hävitä yhteisön jäsenten yksilöllisyyttä, vaan toimii "me-subjektin" mahdollistajana. Tämän jälkeen yhteisö säilyy jaettujen intressien ja tavoitteiden kautta. (McIntyre 2013, 10–11.) Yhteisöjä, kuten yksilöitä, määrittelee intressien ja motivaatioiden kautta yksilöllinen tyyli. Esimerkiksi koirakerhon jäseniä yhdistävä tekijä, kiinnostus koiriin, määrittelee ryhmän toimintaa, vaikka yksilöiden väliset tavoitteet poikkeaisivat toisistaan. (McIntyre 2013, 16; Husserl 1989, 387.) Yhteisön luonne muovautuu siten, miten sen jäsenet maailmaa kokevat. Tämä yhteisöllinen kokemus luo pohjan maailmakonstituution korkeimmalle tasolle, eli kulttuurin tasolle.

3.3 Kulttuuri

Maailma todellisimmillaan on meille muutakin kuin jaettua tilaa ja aikaa. Hahmotamme todellisuuttamme vahvasti historian ja kulttuurin kautta, ne asettavat raamit käytännölliselle elämälle, kuten tieteelle, taiteelle, uskonnolle ja taloudelle. Kulttuurin maailma on riippuvainen alemman tason maailmoista, kuten

yleisestä, jaetusta luonnosta, mutta ei palaudu siihen täysin. Siinä missä kaikki subjektit (ihmiset ja eläimet) voivat osallistua luonnollisen maailman konstituutioon, vain itsetietoiset subjektit, persoonat, voivat konstituoida kulttuurin maailmaa. (Heinämaa *tulossa*, 12; Husserl 2021, 149.) Esimerkiksi ihminen ja koira voivat kummatkin havaita saman objektin, kuten kirjan pöydällä, mutta vain ihmiselle kirjaan sisältyy kulttuurisia ja historiallisia merkityksiä. Ilman näitä merkityksiä esineet olisivat vain meihin tilallisessa suhteessa olevia "pelkän luonnon" objekteja.

Kulttuurin kautta esineisiin liitetään henkisiä ominaisuuksia, tehden niistä meille läheisempiä ja merkityksellisempiä. Esimerkiksi jossain kulttuurissa tiettyä ruokaa arvotetaan syötävänä ja toisessa taas ei. (Husserl 1989, 388.) Mikäli tarkastelisimme maailmaa materialistisella asenteella, emme voisi luoda ja havaita näitä esineisiin liitettäviä merkityksiä ja arvoja. Tästä syystä täysin naturalistinen tiede ei pysty Husserlin mukaan selittämään maailmaa, sillä ei pysty käsittelemään henkiselle alueelle, humanistisiin tieteisiin kuuluvia kulttuurisia objekteja. (Husserl 1989, 201.)

Kulttuurin konstituutio vaatii persoonuutta, mutta me myös kehitymme persooniksi kulttuurin sisällä. Kulttuurin normatiivinen vaikutus maailmankuvaamme on pohjimmiltaan ihmislähtöistä, mutta usein passiivista ja tiedostamatonta. Vaikutuksen alkusyytä on myös vaikea paikantaa kokemushorisonttien limittymisen ja vaikutuksen leviämisen kautta, tehden kulttuurisesta vaikutuksesta myös usein anonyymiä. (Flynn 2011, 30.) Koska nämä vaikutukset ylittävät yksilön muuttuessaan intersubjektiivisiksi, niistä tulee pysyvä osa yhteistä elämismaailmaa. (Husserl 2021, 150.) Husserlin käsite elämismaailma viittaa tapaamme elää arkisessa elämässä "uppoutuneena" ympäröivään maailmaan. Elämismaailma on ympäröivän maailman kokemista itsestäänselvyystenä, eikä sisällä sen sosiaalisten tai kulttuuristen rakenteiden temaattista tai tietoista käsittelyä. Empatiakyvyn kautta voimme kuitenkin tulla tietoiseksi omasta elämismaailmastamme ja siitä, miten se poikkeaa toisten

vastaavista. (Rivera 2019, 192–193.) Elämismaailman muotoutumiseen vaikuttaa persoonallisuutemme, kasvatuksemme ja kehityksemme sekä se, millaisen kulttuurin sisällä kasvamme (Husserl 2021, 151). Elinympäristömme vaikuttaa siihen, mitkä asiat ja ilmiöt normalisoituvat ja tulevat meille itsestään selviksi. Elämismaailmaa luonnehtii asioiden itsestäänselvyys, kun taas omassakin kulttuurissamme saattaa olla asioita, jotka koemme vieraina. Kulttuuri muokkaa meitä persoonina, ja me muokkaamme vastaavasti kulttuuria. Tästä syystä ihmisten ja kulttuurin suhdetta voisikin luonnehtia eräänlaiseksi vuoropuheluksi.

Persoonallisuutemme päälle kulttuuri lisää ”määrittelemättömän yleisyyden”, joka ohjaa käytöstämme esimerkiksi normien, tapojen ja perinteiden kautta. Tämä taso heijastuu käytöksessä, esimerkiksi tavassa pitää haarukkaa kädessä. Tässä yhdessä eleessä voi olla ilmauksia sosiaalisesta asemasta, luokasta ja niin edelleen. Toisten ajatukset kulttuurin kautta vaikuttavat meihin niin perustavasti, että Husserl sanoo näiden ajatusten tunkeutuvan sieluumme. (Husserl 1989, 281–282.) Koska kulttuurinen vaikutus on laajalle levinnyttä ja anonyymiä, se myös kantaa enemmän objektiivista valtaa, sillä sen normatiivisuus ei palaudu vain yksilöön. Kulttuurin anonyymi luonne on osa luonnollista asennetta, eli itsestään selvänä pidettyä ja tematisoimatonta. (Rivera 2019, 195.) Nämä kulttuurista omaksutut kyseenalaistamattomat normit ja näkemykset tulevat osaksi elämismaailmaamme.

Tapojen, tottumusten ja normien kautta syntyy jaettu käsitys siitä, mikä on normaalia ja hyväksyttävää. Vaikka kulttuurinen yhteisö hallitseekin asenteita, se ei tee sitä totalitäärisesti. Husserlin mukaan henkilöys, joka on edellytys kulttuuriin osallistumiseen, on kykyä reflektoida omaa toimintaa ja sen syitä. Henkilöys on siis normatiivista, ja mahdollistaa kulttuurin kriittisen tarkastelun. (Flynn 2011, 32, 37–38.) Oman kulttuurin sisällä elävät toiset ovat meille näiden jaettujen arvojen kautta lähempänä kuin vieraiden kulttuurien toiset. Itsellemme vieraan kulttuurin jäsenen selittämättömältä vaikuttava käytös voidaan kuitenkin ymmärtää empatian kautta tutustumalla tämän kulttuuriin ja sen historiaan. Tämän vuoksi Husserl nimeää

myös vieraan kulttuurin kokemisen empatiaa edellyttäväksi vieraskokemukseksi. (Husserl 2021, 148-149.)

Matalamman, välittömän tason empatia on kaikilla sisäsyntyinen kyky, joka mahdollistaa muiden tunnistamisen elollisena ja mielellisenä. Kasvatus, jota kulttuurin taso vahvasti ohjaa, vaikuttaa siihen, miten ylemmän tason empatia kehittyy. (Husserl 2021, 157.) Länsimaisessa kulttuurissa ihmiset kasvavat pitämään kissoja ja koiria ihmiselle läheisinä ja tärkeinä eläiminä, ja niitä kohtaan tunnetaan ymmärrystä ja myötätuntoa. Jotkut muut eläimet, kuten sika ja lehmä, ovat osana ihmisten elämismailmaa vain lihajalosteina.

Kulttuurista opittuja normeja toisinnetaan omassa käytöksessä, ja tästä syystä kulttuuri syntyy yhteiskonstituutiossa. Korkeamman tason empatia on toisinaan historiallista ja me-subjektin aikaansaamaa, joskin edellyttää itseemme palautuvaa a priori ymmärrystä siitä, mikä on omaa ja vierasta. Toinen näyttäytyy toisena ja erillisenä, mutta kuitenkin saman kulttuurin jäsenenä (Rivera 2019, 187.) Tai kuten Husserl sanoo, kykymme kokea toiset on immanenttia transsendenssia, jonka kautta maailma näyttäytyy meille todella olemassa olevana. Transsendentaalisuus ei siis ole maailmasta tai muista kokijoista lähtöisin, vaan meistä itsestämme ja tämä on välttämätön johtopäätös, jonka voi saavuttaa tutkiessa itseään ja omaa kokemustaan. (Husserl 2021, 121, 165). Mietiskelyittensä (156) päätteksi Husserl katsoo osoittaneen, että:

Todellisuudessa voi siis olla vain yksi ainoa monadien yhteisö, kaikkien samanaikaisten monadien yhteisö, ja täten vain yksi ainoa objektiivinen maailma, vain yksi ainoa objektiivinen aika, vain yksi ainoa objektiivinen tila, vain yksi luonto. Lisäksi täytyy olla niin, että on vain tämä yksi ja ainoa luonto, mikäli minussa ylipäättään on rakenteita, jotka viittaavat olemiseen yhdessä toisten monadien kanssa.

4 YHTEENVETO

Husserlin empatiateoria on pyrkimys sovittaa yhteen egonavasta koettu toisen vieraus ja toisen mielellisyyden välitön kokemus. Tämän kautta hän tuli luoneeksi eräänlaisen monadologisen intersubjektiivisuuden, jossa kaikki kokemuksemme palautuu omaan kehoomme, mutta todellistuu toisten kautta. Oman kehon kautta syntyvä ymmärrys ajallisesta jatkuvuudesta ja tilallisuudesta siirretään pariuttamisen kautta toisiin, ja siten voimme kokea ympäristömme jaettuna ja objektiivisena. Husserl pyrki teoriallaan osoittamaan, kuinka subjektiivisuus ja intersubjektiivisuus ovat toisiaan täydentäviä ja toisistaan riippuvaisia, eivät toistensa kanssa ristiriidassa. Toisten merkityksen korostaminen maailmamme jäsentymisessä toimi Husserlille tärkeänä keinona vastata teoriaansa piinanneeseen solipsismikritiikkiin.

Husserlin empatiakäsite on hierarkisesti etenevä teoria, jolla asiat selitetään pienemmästä suurempaan, ja lopulta on tarkoitus päätyä yleispätevään ja tieteellisesti kestävään selitykseen. Matalimmalla tasollaan empatia on toisten havainnoimista itsemme kaltaisina elollisina ja mielellisinä subjekteina. Tämä kokemus syntyy itsessämme, toisen liikkeiden ja eleiden ollessa riittävän samankaltaisia, pariutamme itsemme tämän toisen kanssa, ja toinen näyttäytyy analogisesti toisena minänä. Husserl laajentaa tätä ajatusta korkeamman tason empatialla, joka mahdollistaa toisten toiminnan selittämisen motivaatioiden kautta. Emme pelkästään havaitse elollisia toisia, vaan myös persoonallisia subjekteja,

joiden tekoja ohjaa erilaiset päämäärät. Korkeamman tason empatia on kykyä tulkita näitä motivaatioita pelkän havainnon kautta. Muista fenomenologeista poiketen Husserl näki empatian roolin palvelevan lopuksi koko maailman kokemista jaettuna ja todellisena. Myös maailman konstituutio on Husserlin teoriassa kerrosteista; ensin syntyy ymmärrys luonnosta jaettuna tilana, sitten ymmärrys yhteisestä ajasta ja yhteisöstä, ja viimeisimpänä konstituoituu ajatus kulttuurista.

Työni avasi sen, millaisen merkityksen Husserl antaa empatialle Kartesiolaisissa mietiskelyissä, mutta käsitettä voisi tutkia myös muiden kysymysten kautta. Esimerkiksi Husserlin toisen tematiikka ja sen käsittely vahvasti ruumiilliselta pohjalta, on olennainen ja kiinnostava kysymys feministisessä teoriassa. Siinä missä Kartesiolaiset mietiskelyt rajaavat toisen käsitteen koskemaan jokaista itsestämme erillistä toista, voidaan toiseutta käsitellä myös sukupuolen kautta. Husserlin mukaan olemme yhteydessä toisiimme ruumiiden kautta, ja nämä ruumiit ilmaisevat kulttuurista opittuja tapoja liikkua ja elehtiä siten, miten koetaan olevan sukupuolelle ominaista tai hyväksyttävää. Husserlin teoriaa soveltamalla voimme tulkita, että oman sukupuolemme toiset ovat itsellemme läheisempiä samankaltaisuuden vuoksi. Husserl puhuu yhtäältä persoonallisesta sisältä päin kumpuavasta tyylistä ja toisaalta kulttuurin tasosta, joka luo käytökseemme oman kerroksensa. Tämä luo mielenkiintoisen kysymyksen siitä, missä määrin sukupuoli on käytökseemme on itsestämme lähtöistä, ja missä määrin ulkoisten vaikutusten muovaamaa. Sukupuolen roolia fenomenologisesta näkökulmasta käsittelee laajemmin Sara Heinämaa kirjassaan *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*.

Käsittelin enimmäkseen aktuaalisten toisten kohtaamista, mutta sekä maailman avoimuuden että aikahorisontin kautta, olemme yhteydessä tuleviin toisiin jakamalla saman maapallon. Meille nykyinen elinympäristö muovautuu omien toimintojemme kautta, joten huolehtimalla siitä tulemme samalla huolehtineeksi

myös tulevista toisista. Tulevat toiset ovat eräänlaisia hiljaisia toisia, joiden kanssa meillä ei ole mahdollisuutta kommunikoida suoraan. Husserlin mukaan voimme kuitenkin tuntea heitä kohtaan empatiaa, sillä aktuaalisten toisten kautta voimme kuvitella potentiaalisia toisia, ikään kuin analogioita itsestämme tulevaisuudessa.

Toisena esimerkkinä hiljaisista toisista, Husserlin teoriassa subjekteista, toimii eläimet. Husserlin mukaan eläimet ovat muunnos ihmisyydestä, toisia, joskin etäisempiä. Jaamme eläinten kanssa myös fyysisen luonnon ja kehollisen kokemisen, vaikkemme kulttuurin tasoa. Koemme ymmärtävämmä eläinten käytöstä empatian kautta, vaikka meillä ei ole yhteistä kieltä. Tämä johtuu siitä, että Husserlin mukaan ruumiinliikkeet ja eleet ovat tärkeässä roolissa ymmärryksen syntymisessä. Huomaamme, kun meistä itsestämme huomattavastikin poikkeava eläin liikkuu tuskaisesti, sillä siten me itse elehtisimme, jos jakaisimme saman tunteen ja ruumiinrakenteen. Mitä läheisempänä koemme eläimen, sitä enemmän koemme tätä kohtaan ymmärrystä ja empatiaa. Asiaa käsittelee Christiane Bailey artikkelissaan *Kinds of Life: On the Phenomenological Basis of the Distinction between "Higher" and "Lower" Animals*.

Lopuksi totean, että Husserlin fenomenologia, joskin otteeltaan hyvin teoreettinen, on kokemuksen tutkimuksen kautta teoria käytännön elämästä. Käytännön elämämme on intersubjektiiivista ja jaettua, ja siksi empatia ja vieraskokemus ovat kysymyksiä, jotka pysyvät ajankohtaisina ja tutkimisen arvoisina aina.

LÄHTEET

Barbaras, Renaud (2006). *Desire and Distance – Introduction to a Phenomenology of Perception*. Stanford University Press.

Blaiklock, J. (2017). Husserl, Protention, and the Phenomenology of the Unexpected, *International Journal of Philosophical Studies*, 25:4, 467-483. <https://doi.org/10.1080/09672559.2017.1342270>

Crespo, M. (2017). Toward an A Priori Gefühlsmoral: Husserl's Critique of Hume's Theory of Moral Sentiments teoksessa R. Walton, S. Taguchi, R. Rubio (toim.) *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's Phenomenology*, Springer International Publishing.

Flynn, M. B. (2011). The Cultural Community: An Husserlian Approach and Reproach. *Husserl Studies*, 28(1), 25–47. <https://doi.org/10.1007/s10743-011-9097-7>

Heinämaa, Sara (*tulossa*). Fifth Cartesian Meditations (§§42–54).

Husserl, E. (2021). *Kartesiolaisia mietiskelyjä - Johdatus fenomenologiaan* Suomentanut Markku Lehtinen. Gaudeamus. Alkuperäinen teos: *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*. Toim. M. Nijhoff, 1950.

Husserl, E. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Kluwer Academic Publishers. Alkuperäinen teos: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution*. Nijhoff, Den Haag, 1952.

Husserl, E. (2006). *The Basic Problems of Phenomenology – From the Lectures, Winter Semester, 1910–1911*, Springer. Alkuperäinen: *Aus den Vorlesungen, Grundprobleme der Phänomenologie, Wintersemester 1910/1911* teoksessa *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*.

Husserl, E. (2017). *Ideoita puhtaasta fenomenologiasta ja fenomenologisesta filosofiasta*. Suomentanut Markku Lehtinen, Gaudeamus. Alkuperäinen teos: *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie* (1913).

Meacham, D. (2013). What Goes Without Saying: Husserl's Concept of Style. *Research in Phenomenology* 43(1): 3–26 <https://doi.org/10.1163/15691640-12341241>

McIntyre, R. (2013). "We-Subjectivity": Husserl on Community and Communal Constitution. *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl: A Collection of Essays*, De Gruyter. 61-92. <https://doi.org/10.1515/9783110325942.61>

Rivera, J. (2019). "We-synthesis - Husserl and Henry on Empathy and Shared Life" *Research in phenomenology* (49): 184–208. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341418>

Stein, E. (1989). *On the Problem of Empathy*. Oxford Academic Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199928903.003.0008>

Stueber, Karsten (2019). *Empathy*, Stanford Encyclopedia of Philosophy viitattu 15.5.2022 <https://plato.stanford.edu/entries/empathy/#EmpPhiProOthMin>

Taipale, J. (2005). Perceiving the Other: Husserl and Merleau-Ponty on the Genesis of Intersubjectivity. *Phenomenology* Volume 4 / Part 2, 735–763.
https://doi.org/10.7761/9789738863378_12

Taipale, J. (2012) Intersubjektiiivisen maailman konstituutiosta. Teoksessa J. Kotkavirta, O.P. Moisio, S. Pihlström, H. Seinälä (toim) *Maailma*. (s. 230–242). SoPhi.

Taipale, J. (2012b). The Bodily Feeling of Existence in Phenomenology and Psychoanalysis. Teoksessa S. Heinämaa, M. Hartimo, T. Miettinen (toim.) *Phenomenology and the Transcendental*. (s. 218–234). Routledge.

Taipale, J. (2013a). Facts and Fantasies: Embodiment and the Early Formation of Selfhood. Teoksessa R. T. Jensen ja D. Moran (toim.) *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*. (s. 241–262). Springer.

Taipale, J. (2014). *Phenomenology and Embodiment – Husserl and the Constitution of Subjectivity*. Northwestern University Press

Taipale, J. (2015). Similarity and Asymmetry: Husserl and the Transcendental Foundations of Empathy. Teoksessa K.-H. Lembeck, K. Mertens, E. Wolfgang (toim.) *Phänomenologische Forschungen*. (s. 141–154). Meiner.
<https://doi.org/10.28937/1000107780>

Taipale, J. (2015b). Beyond Cartesianism: Body-perception and the immediacy of empathy. *Continental Philosophy Review* 48: 161–178. Springer Science+Business Media Dordrecht. <https://doi.org/10.1007/s11007-015-9327-3>

Taipale, J. (2015c). The Anachronous Other: Empathy and Transference in Early Phenomenology and Psychoanalysis. *Studia Phaenomenologica* 15: 331–348.

<https://doi.org/10.5840/studphaen20151517>

Taipale, J. (2015d). Empathy and the Melodic Unity of the Other. *Hum Stud* 38, (s. 463–479). <https://doi.org/10.1007/s10746-015-9365-1>

Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*. Stanford University Press.

Zahavi, D. (2006). Expression and Empathy. Teoksessa D. D. Hutto, M. Ratcliffe (toim.) *Folk Psychology Re-Assessed*, (s. 25–40). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5558-4_2

Zahavi, D. (2010). “Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz.” *Inquiry*, 53:3, 285–306. <https://doi.org/10.1080/00201741003784663>

Zahavi, D. (2013). “Empathy and Other-Directed Intentionality.” *Topoi* 33: 129–142. Springer. <https://doi.org/10.1007/s11245-013-9197-4>

Zahavi, D. (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199590681.001.0001>