

Se pyörii sittenkin, eli huomioita fenomenologiasta

Kirjoituksessa pyritään ymmärtämään, mistä fenomenologiassa on kyse lähestymällä aihetta Juha Himangan kirjan *Se ei sittenkään pyöri* kautta. Fenomenologiaa lähestytään kriittisen arvioinnin kautta. Kriitiikin kohteina ovat fenomenologian husserlilaiset oletukset toisaalta arkiasenteen ja tieteen sekä toisaalta fenomenologisen menetelmän välillä vallitsevista periaatteellisista eroista, joiden mukaan edeltävät eivät ”pysty tavoittamaan lähtökohtiaan”, mutta fenomenologia tähän kykenee.

Kirjoituksessa pyritään ymmärtämään, mistä fenomenologiassa on kyse lähestymällä aihetta Juha Himangan kirjan *Se ei sittenkään pyöri* kautta. Fenomenologiaa lähestytään kriittisen arvioinnin kautta. Kriitiikin kohteina ovat fenomenologian husserlilaiset oletukset toisaalta arkiasenteen ja tieteen sekä toisaalta fenomenologisen menetelmän välillä vallitsevista periaatteellisista eroista, joiden mukaan edeltävät eivät ”pysty tavoittamaan lähtökohtiaan”, mutta fenomenologia tähän kykenee. Lisäksi argumentoidaan, että myöskään fenomenologia ei kykene tavoittamaan omia lähtökohtiaan, vaan ottaa ne annettuina (mikä on muun muassa perusteetonta antroposentrismää sekä ontologista platonistista jäykkyyttä). Lyhyesti sanottuna, kokemuksien ja niiden objektien konstituutioille ei ole mitään filosofista perustaa, vaan ne ovat tyystin käsitteiden ja uskomusten armoilla, olkoon kyse arkiolemuksesta, tieteellisestä asenteesta tai filosofisesta fenomenologiasta. Tästä seuraa myös, että fenomenologian tavoitteet ovat väärin käsitettyjä: kokemusten objektien (ja tietoisuuden) konstituution ”ankara tiede” on pohjaton (mitä Husserl ilmeisesti tarkoittikin sanoessaan itseään ”ikuisiksi vasta-alkajaksi”). Kirjoituksen varrella kritisoidaan myös eräitä Himangan käsityksiä muunmuassa siitä mikä on representationalismin ja fenomenologian suhde, sekä siitä, että fenomenologia kokemuksen filosofiana rajoittaa itsensä ihmisten (transsendentaalien egojen) näkökulmaan.

Fenomenologiaa verrattain vähän tuntevalle ja tietävälle, kuten tämän kirjoittajalle, Juha Himangan *Se ei sittenkään pyöri* on virkistävä teos.¹ Se on myös miellyttävästi ärsyttävä, mikäli oma näkemys ajattelusta, sen roolista ja toteutustavoista eroaa fenomenologisesta. Koska omassa tapauksessani on juuri näin, ja eritoten sen kautta, mitä vastaan Himanka polarisoiden polemisoi, yritän seuraavassa tuoda esille, asettaa ajattelun asioiksi, joitain filosofisluonteisten näkemyksieni ja oletuksieni ärsytyksestä. Tosin mielelläni myös tunnustan, että huolimatta vähäisestä perehtymisestääni (ja

tietenkini myös sen takia), fenomenologia on minusta aina vaikuttanut kiehtovalta, muutenkin kuin vain lähifilosofi-anhistoriallisena ja tämän menneen maailman nostalgian houkuttelevana. Joudun myös toteamaan, että fenomenologi löytäneen seuraavasta epätarkoituksenmukaisia kohtia. Puolustuksekseni voin ainoastaan todeta, että koska yritän tässä myös tehdä fenomenologian ideaa itselleni selväksi, tätä ei voine välttää.

Himankakin asettaa fenomenologinen metodin ja tieteen menetelmät vastakkain. Fenomenologien (ainakin husserlilaisten ja heideggerilaisten) mukaan tiede ei kykene tavoittamaan lähtökohtiaan ja on siten vieraantunut ihmisten elämisestä eikä auta itseyymmärryksessämme. Tämä oli Husserlin käsitteellistämä eurooppalaisen tieteen kriisi. Mainittujen ajattelijoiden mukaan fenomenologia sen sijaan kykenee asioiden itsensä tutkimiseen ja siten myös tieteen lähtökohtien tavoittamiseen. Fenomenologiassa keskitytään ”itse asiaan”. Tämä iskulausemuotoilu herättää heti skeptisiä kysymyksiä, kuten minkä tyyppinen asia ”itse asia” on yleisesti ja miten siihen oletetaan pääsevän erityisesti. Eli jos oletetaan, että asian itsensä käsite on mielekäs tosiasiallisesti filosofisessa katsannossa (eli että asiat voidaan yksilöidä ne konstituovien piirteiden kautta), miten tämä mahdollistuu? Siis: mitä menetelmää fenomenologi käyttää?

Myös Himangan omaksuma husserlilainen kanta tieteen lähtökohtasokeudesta on kyllä oikeaan osuva siinä rajoitetussa mielessä, että ylivoimaisesti suurin osa tieteellistä tutkimusta tapahtuu hyväksytyjen ja hyvinkin suppeiden käsitteellisten ja menetelmällisten oletusten puitteissa. Tämän todentamiseksi riittää vain lyhyt vilkaisu minkä tahansa tieteenalan julkaisuihin: paljon koekuvauksia ja tosiasioiksi ehdotettuja löydöksiä, toki myös teoreettisia hypoteeseja (ja kilpailevien hypoteesien kritiikkejä), mutta hyvin harvoin oman alan perusteiden arviointia tai muokkausta, tai edes tosiasioiden laajoja synteesejä. Mutta toisaalta tämä on tieteen menetelmää luonnehtiva piirre, ja osaltaan sen

voima. Eikä tästä sinänsä seuraa mitään periaattellista tieteellisen menetelmän kykenemättömyyttä lähtökohtiensa suhteen. Kuten tieteenhistoria osoittaa, parhaita (uusintavia ja hedelmällisiä) ovat olleet perusteita järkyttävät ja murtavat ehdotukset ja ilmiöiden uudelleentulkinnat.

Ennen kuin menemme itse asiaan, on vielä paikallaan huomauttaa, että paljonkin keskustelun aihetta saisi siitä fenomenologian lähtökohdasta, että fenomenologit liittävät yhteen, jopa samaistavat, luonnollisen asenteen ja tieteen tulosten hyväksymisen. Tässä tyydyn kuitenkin vain toteamaan, että luonnollinen tai arkiasenne ei vaikuta kovinkaan tieteen läpituunkemalta. Milloin ihmiset puhuvat sellaisista ilmiöistä ja asioista, joista he ovat perillä tieteellisesti, ei luonnolliselle asenteelle jää juurikaan sijaa. Luonnollisen ja tieteellisen asenteen samanaikainen vastakkaisuus löytyy lähinnä sellaisista karkeanpuoleisista (ja filosofien usein suosimista) tapauksista kuten esineiden kokeminen esineinä ja niiden oleminen atomi- ja molekyyliarakenteina ja prosesseina; tai sellaisista arkikielen ”sairauskertomuksista” kuten suonenvedot, päänsäryt ja mahavaivat, joissa tieteilisyyttä ei ole (mutta jotka ovat pinnalta katsoen – tuntien – hyvinkin fenomenologisia). Tosin arkipsykologia ja nykyinen ”psykokemiallinen frenologia” ovat paikoin arki- ja tieteellisen asenteen yhteennivoutumia, esimerkiksi sikäli kuin on tullut tavaksi pitää alitajuntaa tai tiedostamatonta liiankin helposti käyttäytymisiä selittävänä (ja puolustelevana), tai on perusteettomasti yleistetty tutkimusten tuloksista väitteitä kuten ”serotoniinipuute aiheuttaa väkivaltaista käytöstä”. Kuten on tunnettua myös arkifysiikka tarjoaa muutamia esimerkkejä. Jopa korkeakouluopiskelijat eivät ole aina selvillä kaikista liikkuvien kappaleiden kinematiikan ja dynamiikan mukaisista ilmiöistä: he saattavat luulla, että pyörivästä liikkeestä irti päästetty kappale jatkaa vaimentuen tätä liikettä. Joka tapauksessa yleisesti ottaen luonnollisen ja tieteellisen asenteen yhteenliittäminen fenomenologian lähtökohdana on liian ongelmallista hyväksyttäväksi sellaisenaan.

Kokemus ja teoriat

Himangan mukaan fenomenologinen tarkastelu paljastaa kokemisen yhteisen perustan, jossa todellisuus paljastuu tai todellistuu (itsensä). Edelleen, jokin asia tulee ymmärtää sen ”elävässä läsnäolossa”, ei teorioiden välityksellä.² Yhtenä esimerkkinä tällaisesta kokemisesta Himanka antaa veden kylmyyden kokemuksen. Mutta on sekä melkoisen epämääräistä että vaikuttaa ymmärryksen asioiden tyypistämiseltä, mikäli tämäntyyppisistä kokemuksista on fenomenologian materiaalina pohjimmiltaan kyse. Ensinnäkään, kuten nykyisen kognitiivisen psykologian ja tieteenfilosofian piirissä on keskusteltu, ja jo myönnetykin, ei teorioita tule käsittää vain, eikä edes ensisijaisesti, loogisesti formuloituina väitelausejoukkoina (kuten Himanka ne näkee). Erilaiset käsityksemme ja uskomusrakenteemme, jotka liittyvät toisiinsa ja joilla sekä kuvaamme että selitämme todellisuutta, ja jotka vasta tekevät kokemuksistamme mielekkäitä ja ohjaavat toimintaamme, ovat tyystin olennaisessa mielessä teorioita. Lyhyt mutta ilmeinen peruste tälle on seuraava. Kokemus on mielekäs vain kokemuksena jostakin jonakin, ja tämä

»Kokemukset kehittyvät.

Vastasyntynyt lapsi ei juurikaan kykene fenomenologisoimaan, eikä myöskään ensimmäisten kuukausien aikana. Toisin sanoen fenomenologian pätevyys vaatii kokemuksen käsitteellistä rikastamista, ja siten teoreettisia postulaatioita (ei tietenkään kovinkaan tietoisia tuolla iällä eikä usein vielä myöhemminkään). Asiat itsessään ovat jo aina teoreettisten ja käsitteellisten tekijöiden konstruoimia – silloin kun fenomenologiset kysymykset tulevat lapselle edes mahdollisiksi.»

edellyttää koetun asettumista selittyväksi yhteydessä muihin siihen liittyviin koettuihin asioihin. Samoin kuvaukset asioista ovat teoreettisia, sillä kuvaus annetaan käsitteillä, jotka selittävät asian, tekevät sen mielekkääksi. Tämä on niin sanotun havainnon teoriapitoisuus -teesin ydin. Kellepä ei olisi (puutteineenkin) tuttua esimerkiksi arkifysiikka aineen ja ”keskikokoisten kuivien” kappaleiden liikkeistä ja voimista, ilman että sitä juurikaan olisi muotoillut väitteinä. Argumenttini on siten, ettei ole mitään takeita siitä, että fenomenologia kykenisi irtautumaan näiden läpituunkevien teoreettisten käsitysten otteesta. (Tämä *ei* tarkoita sitä, että käsityksemme automaattisesti muuttaisivat kokemuksiamme ilmiöistä. Tiettyjä tai tiettyntyyppisiä kokemuksia niiden *hylan* osalta ei ehkä voi käsitteillä muuttaa: sitkeät havaintoilluusiot ovat tällaisia.)

Kääntäen tarkastellen, ja edellä mainittua tyypistämistä ilmentäen, sensoriset aistimukset ovat vailla merkitystä, niillä ei ole käsitteellistä eikä episteemistä relevanssia. Jos kylmyyden ja vastaavien aistimuslaadittien kokemukset ovat se peruste, miltä fenomenologia ponnistaa, ei juurikaan ole toivoa muiden asioiden ymmärrettäväksi tekemisestä. Jo fenomenalismi kaatui siihen, ettei pelkkä sensorinen materiaali sisällä – mikäli siihen edes päästään käsiksi sinänsä – eikä saa aikaan mitään episteemistä, tai edes sosiaalista; sensoriset kokemukset ovat vain, kuten usein sanotaan, ”jäsentymätöntä massaa” (tai korkeintaan geneettisesti tuotettujen vaisto- ja heijastetoimintojen laukaisijoita).³

Kokemukset kehittyvät. Vastasyntynyt lapsi ei juurikaan kykene fenomenologisoimaan, eikä myöskään ensimmäisten kuukausien aikana. Toisin sanoen fenomenologian pätevyys vaatii kokemuksen käsitteellistä rikastamista, ja siten teoreettisia postulaatioita (ei tietenkään kovinkaan tietoisia tuolla iällä eikä usein vielä myöhemminkään). Asiat itsessään ovat jo aina teoreettisten ja käsitteellisten tekijöiden konstruoimia – silloin kun fenomenologiset kysymykset tulevat lapselle edes mahdollisiksi.

Kokemuksen teoreettisuudella ja käsitteellisyydellä en tarkoita nykyisin vallalla olevaa ”täyttä representationalismia” siinä mielessä, että mielen panos kokemusten jäsentämisessä perustuisi tiukasti yksilöityihin käsitteisiin (saati johonkin niin vahvaan kuin ajattelun kieli). Käsitteet ovat

paremminkin aivojen vaihtelevia prosessuaalisia informaatioliittymiä, joissa ei ole selkeästi tiukkoja eroja kognitiivisen, kielellisen, mielikuvallisen, emotiivisen ja motorisen informaation välillä. Tästä seuraa myös, etteivät käsitteet ole abstrakteja entiteettejä ja siten yhteisiä kaikille, kuten husserlilainen fenomenologinen perinne olettaa. Tosin tarkasti ottaen tätä nominalistista neuronäkemyistä käsitteistä ja ajattelun sisällöistä ei voi käyttää argumenttina fenomenologiaa vastaan, mikäli jälkimmäinen ymmärretään husserlilaisittain. Mutta koska tuosta nominalismin muodosta ei seuraa käsitteellisesti tai loogisesti ehdotonta käsitteiden ja ajatusten sisällön yksilökohtaista vaihtelevuutta, sitä voi kuitenkin käyttää fenomenologian perustan kritiikissä.

Välijohtopäätöksenä seuraa siten, että edes todellisuuden ilmenemisestä kokemuksissa ei löydy asioita itseään, vain käsityksemme niistä sensoriseen materiaaliin nivoutuneina. Husserlilainen kokemusten objektien ja yleisemmin intentionaalisten aktien sisältöjen konstituutio noemoiden muokatussa *hylea* on kylläkin tämän myöntämistä. Mutta tämä filosofian historian linja kokemuksen konstituutiosta Kantista Husserliin on vain riisuttava vahvoista staattisista ja ylikognitiivisista (realistis-idealistsista) oletuksistaan. Tämä johtaa osaltaan myös sen myöntämiseen, että ”asioiden itsensä” konstituutio kokemuksissa riippuu käsitteellisistä tekijöistä, jotka voivat muuttua, ja ovat muuttuneetkin. Toisin sanoen on olemassa eri käsitejärjestelmiä ja siten eri kokemuksia, ja eri asioita sinänsä. Toisin sanoen ei ehkä ole asioita sinänsä lainkaan. (”Ehkä” siksi, että en tiedä yhtään transsendentaaliargumenttia, joka osoittaisi, etteivät käsitejärjestelmät voisi tarkentua ja yhtenäistyä keskinäisissä kohtaamisissaan, sekä metodien ja teknologioiden tarkkuuden ja kattavuuden kasvaessa.)

Miten fenomenologi voisi vastata, tai luultavimmin vastaisi, tähän argumenttiin? Nähdäkseni ainoa luonteenomainen suunta olisi ottaa askel taaksepäin ja väittää, säilyttäen pitäytymisen fenomenologian ”ankaruudessa”, että kokemusten perimmäiset konstituivat tekijät tai periaatteet ovat eri käsitejärjestelmille yhteisiä ja myös olennaisesti muuttumattomia, eivätkä siten itse käsitteitä eivätkä teorioiden armoilla. Mitä nämä kokemusten konstituution perimmäiset tekijät sitten olisivat? Ilmeisesti niiden tulee olla käsitteellisiä tekijöitä vahvempia, mutta loogisia periaatteita heikompia (muutoinhan fenomenologia olisi vain logiikan tutkimusta – vai voisivatko loogisetkin periaatteet taipua?). Jätän nämä kysymykset auki, koska niihin vastaminen ei kuulu rooliini tässä kirjoituksessa.

Mutta *noemat*. Himanka ei mainitse niitä lainkaan, mikä hiukan kummastuttaa, onhan teoksen alaotsikkona *johdatus* mannermaiseen filosofiaan. Lisäksi kokemuksen ja sen objektien konstituivat *noemaattiset* rakenteet (tai säännöt) ovat Husserlilla hyvinkin abstrakteja ja varsin teoreettisia (vaikkeivät väitelauseita ja eivätkä ilmeisesti tyhjentävästi niillä ilmaistavia). Samaan joukkoon kuuluvat ”horisontin”, ”noesiksen” ja ”olemusten” ja muut fenomenologien *postuloimat* entiteetit. Himanka vaatii, että vain kokemuksessa todentuva kelpaa fenomenologialle, mutta ymmärtääkseni *noemat* ja niiden *Sinn*-komponentit eivät todennu välittömässä kokemuksessa, vaan ne ilmenevät tai todentuvat fenomenologisessa reflektiossa. Tietysti voi olla niin, että Himangalla on tässä käytössä oma tulkintansa fe-

nomenologiasta, mutta hän ei kylläkään sano näin missään kohtaa, puhumattakaan siitä, että jos kuitenkin näin on, sitä perustelisi. Mutta niin tai näin, mitä tulee fenomenologioiden nuivaan suhtautumiseen teoreettisuuteen, tässä vaikuttaa olevan epäjohdonmukaisuutta heidän puoleltaan. Ja mikäli otetaan tiukasti tuo fenomenologian periaate, että vain se mikä kokemuksessa ilmenee on laillista fenomenologisen menetelmän riistaa, eikö transsendentaalinen ego teoreettisena postulaattina ole laitton, sehän ei ilmene kokemuksessa? Ei myöskään ole mitään pakottavia *a priori* tai käsitteellisiä syitä sen postuloimiseen: se mikä kokemuksessa ilmenee yhtenäisenä kokemuksena ja kokemuksena (yhtenäisistä) objekteista voi hyvinkin riittää ”egon” olemisen tavaksi; filosofisen ”taustahahmon” hakeminen vain osoittaa karteesisen harhan otetta (ja ehkä jopa latenttia *homunculus*-syndroomaa).

Husserlilainen ”horisontti” noemaattisina rakenteina, ja siten itse asiassa uskomuksinamme ja käsitteellistyksinamme asioista, vaikuttaa myös tuovan arkiaseen takaisin fenomenologian ytimeen. Esimerkiksi Husserlin *noesis* (tai aktin *teettinen karakteri, kvaliteetti*) on täysin arkipsykologisen luokittelun mukaista: fenomenologi tutkii objekteja aistihavaintojen, uskomusten, halujen, ärtyneisyyden ja niin edelleen kohteina. Jos fenomenologisessa reduktiossa on kysymys luonnollisen asenteen sulkeistamisesta tai hylkäämisestä, odottaisi että tämä koskee fenomenologista menetelmää kokonaisuudessaan ilman sellaisia jäänteitä, joille annetaan varsin keskeinen sija intentionaalisten aktien kuvauksessa (”näemme mitä uskomme” on yksi luonnollisen asenteen keskeisiä oletuksia – ”uskomme mitä näemme” nimittäin olettaa edellisen periaatteen). Asiaa ei muuta se, että niitä sanotaan nyt tarkasteltavan fenomenologisessa reflektiossa, koska niitä kuitenkin tarkastellaan juuri kokemuksia ja kokemusten objekteja konstitutioivana perustana. Pitää myös muistaa, että arkipsykologinen kieli ja käsitteistö opitaan, kuten opitaan objektien havaitseminen. Jos fenomenologisen reduktion kautta pyritään irtautumaan jälkimmäisten suhteen siitä, mitä objektien havaitseminen, niiden konstituutio, on luonnollisen asenteen mukaisesti, miksei edellisten suhteen tehdä näin? Toisin sanoen, vaikka fenomenologia ei ota luonnollista asennetta annettuna, se vain paikoin raaputtaa siitä pinnan pois ja hyväksyy sen joko huomaamatta, että eri uskomukset ja käsitteet (so. ei luonnollisen asenteen uskomukset) konstituivat toisenlaisia ja -tyyppisiä kokemuksia ja niiden objekteja; tai huomaten tämän, mutta olettaen edellä mainitusti perustan (asioiden olemukset tai *eidokset*?), jota ei voi murtaa tai muuttaa, jääden tällöinkin paljolti luonnollisten uskomusten ja käsitteiden vangiksi. Fenomenologeilta näyttää siis puuttuvan argumentti, jolla he voisivat osoittaa, että radikaalisti toisenlaisia käsitteitä ja siten kokemusten ja objektien konstituinteja ei voi (periaatteessa) esiintyä.

Voi olla, että painotan edellä liikaa uskomuksia ja käsitteitä siten, että ne vaikuttavat sikäli täysin itsenäisiltä, että vain ne, tai vain niiden kautta, konstituoidaan objekteja (ei ontologisen idealismin mielessä). Näin saattaa olla, sillä suuri osa objekteista on ihmisten tekemiä tai tuottamia artefakteja; usein koko lähielinympäristö on laaja artefakti (varsinkin kylä- ja kaupunki-ihmiselle). Käsitysten ja kokemusten objektien suhde on siten mutkikkaampi. Alunperin

edelliset (yhdessä halujen ja tavoitteiden kanssa) saivat meidät tuottamaan objekteja, ja suurempia toiminnallisia yhteisörakenteita. Sittemmin nämä objektit (ja objektien rakenteiden tyypit) ovat tulleet itsenäisempään ja paikoin jopa määrävään rooliin toimissamme. Eli, mikäli muuttasimme objektejamme radikaalisti, kokemuksemme muuttuisivat radikaalisti – mutta näiden muutosten taustana olisi silti radikaali käsitteellinen muutos (tai ainakin se tapahtuisi yhdessä ja vuorovaikuttavasti objektien muuttamisen kanssa).

Tämä tietysti voisi olla esimerkki mahdollisesta heidiggeriläisen artefaktifenomenologian ja husserliläisen noomaattisen fenomenologian kriittisestä synteesisistä *itse teossa*, ja siitä seuraavana. Tosin ilman tieteellisiä käsityksiä ja teorioita tämä uusien objektien tuottaminen (ellemme sitten halua palata takaisin luontoon) tuskin on enää mahdollista radikaalisti. Tämä koskee myös yhteisörakenteitamme ja toimintatapojamme artefakteina: kognitiotiede, neurotiede ja evoluutiobiologia jatkavat ihmisen itsensä paljastamista ja lisäävät siten mahdollisuuksiamme muuttaa ”olemustamme”. Ja jossain määrinhän me jo sitä muutamme ja pyrimme hallitsemaan evoluutiota. Näin ollen ei liene mikään (ei-moraalinen) ongelma muuttaa sekä sensorisia kykyjämme (ja siten *hylea*) että kognitiivisia toimintojamme (ja siten noomaattisia rakenteitamme); tämä on vain genettinen järjestelykysymys. (Teknologian muutos on objektien muutosta ja siten soveltavaa tiedettä eli näiltäkin osin tiede on tarpeen kokemusten konstituutiossa, ”hyvässä ja pahassa”). Nämä teknologiset mahdollisuudet tukevat argumenttia siitä, että uudet käsitteet ja uskomukset (horisontit) tuovat uusia kokemisen tapoja (pienenä esimerkkinä ajattelkaamme miten sähkömagnetismin valjastaminen on tuottanut uusia kommunikaation tapoja ja nopeuksia jo lähes kahdensadan vuoden ajan; ja on ennustettavaa, että näiden kokemus- ja kommunikaatiomuotojen muuttuminen jatkuu).

Fenomenologian laajempi menetelmä

Fenomenologian menetelmä on enemmänkin teko kuin väite, toteaa Himanka myös. Mutta teoreettinen taustavoima ei katoa tällöinkään. Tekoja, kuten ajattelua ja varsinkin ajattelua tekoina, ohjaa myös käsityksemme siitä, mitä teolla mahdollisesti saavutetaan, ja miten juuri yksittäinen teko on paras tai tehokkain tuohon päämäärään nähden. Tällöin ei kuitenkaan synny mitään eroa tieteellisiin tarkastelutapoihin, sillä suuri osa tieteestä on tekoja, ilmiöiden ja ajatellun kyseenalaistamista, arkikokemuksen eli ”luonnollisen asenteen” läpi ja taakse pyrkimistä (ja pääsemistä). Väitelauseet ovat pelkkiä tiukkaan puristettuja tiivistelmiä näistä ajattelun ja kokeilun teoista. Ja taas kääntäen: vaikka fenomenologiassa kokemuksellisuus on etusijalla, fenomenologiaa ilman tarkasteluidensa raportointia tuskin on kiinnostavaa edes harrastaa pidemmän päälle. Vaikka fenomenologiassa ilman kieltä ei ole mitään inkohäntä, ei siinä myöskään ole paljoakaan yhteisen ymmärryksen tuovaa. (Tietysti tulevaisuuden aivoteknologian piuhottavuus tarjoaa tähän aivan uuden fenomenologisen kokemuksen tavan, kuten edellisen jakson lopussa

uumoiltiin.) Ja loppujen lopuksi, teoreettisuuden kieltävät kannanotot ovat myös tässä heikkoja, sillä kieli on aina myös teoreettinen systeemi, sillä se esittää sekä ajattelun välineitä että tuloksia.⁴

Kokemuksen yhteisyyden ja yhtenäisyyden oletus on tietenkin myös jo melko raju teoreettinen veto. Perusaistivammaisten (kuurot, sokeat ja yhdistelmät) lisäksi voidaan mainita ns. aivohalkiopotilaat (*split brain*), joiden aivopuoliskoja yhdistävä aivokurkiainen on kirurgisesti katkaistu hoitotoimenpiteenä epilepsiaan. Heidän aivopuoliskonsa toimivat paljolti toisistaan informaationisesti riippumattomasti tietyissä tilanteissa. Tästä seuraa muun muassa, että potilas tekee vasemmalla (tai ei-dominantilla) kädellään jotain, jota ei ole tietoisesti aikonut. Koska tämä vaikuttaa hänestä oudolta, hän selittelee sitä olematta aina itsekään (vasemmalta, tai dominantilta, aivopuoliskoltaan) kovin vakuuttunut. Tai entäpä huomioimattomuusoireyhtymä (*neglect*) ja *anosognosia*-potilaat, jotka käyttäytyvät joskus hyvinkin hämmäntävästi: henkilö ei tunnista toista puolta kehostaan lainkaan tai joitain kehon osia omikseen, jättää toisen puolen ruoasta syömättä lautaseltaan. Jotkut taas eivät havaitse jatkuvaa liikettä, vaan ikäänkuin kertaotoksia liikkuvista esineistä. Ja entäpä *Capgras*-tapaukset, jotka sitkeästi väittävät lähiomaistensa tulleen korvatuiksi, vaikkeivät he millään pysty kertomaan, miksi he näin kokevat, eikä väitteen outous heitä juurikaan liikuta.

Näistä esimerkeistä nähdään, että maailman, minän ja toimintojeni kokemukset eivät ole ongelmattomasti yhtenäisiä, vaikka arkiasenne (ja sen inspiroima filosofia) niitä sellaisina pitääkin. Varsinkin fenomenologialle tässä vaikuttaisi olevan sarka koetella menetelmäänsä ja yrittää paljastaa näiden henkilöiden kokemukset yhteiseen ymmärrykseemme. Fenomenologi voi tuskin väittää uskottavasti, että tässä tiede on kykenemätön selvittämään lähtökohtiaan, koska – päinvastoin – juuri tätä on tehty psykologian ja neurotieteen aloilla vilkkaasti viimeisen sadan vuoden ajan. Fenomenologille tämä paikka voi olla arka sikäläkin, että kysymys on kokemuksen perustavan konstituution tutkimuksesta, ja sen ymmärrettäväksi tekemisestä muille. Mutta kenttä on vapaa; odotan neurofenomenologian nousua, sillä se voi auttaa paljastamaan asioita tietoisuuden, kokemusten ja objekti-intentionaalisuuden konstituutioista.⁵

Palataanpa hieman taaksepäin. Ehkä edellä ollut veden kylmyyden kokemuksen esimerkki on vain satunnainen, eivätkä havaintokokemusten objektitkaan tyhjennä fenomenologian kenttää, eivätkä ole siten fenomenologiselle menetelmälle poissulkevan keskeisiä? Näin vaikuttaa olevan, ainakin sen suhteen, mitä Himanka sanoo kirjansa sivulla 153 siitä, että fenomenologia pelkistä kokemuksen esineistä ei ole kattavaa, vaan fenomenologian menetelmä tulee voida yleistää ei-läsnäoleviin asioihin (tässä leikkautaan noomaattisiin ja noeettisiin tekijöihin Himangan sitä mainitsematta). Mutta jo ennen tätä kohtaa Himanka antaa hyvän esimerkin siitä, miten ei-läsnäoleviin asioihin päästään. Se on pääpiirteissään seuraavanlainen. Himanka kuvittelee, ”nykyistää”, Helsingin rautatieaseman, tämän aseman itse, materiaalisen kohteen. Kuten hän toteaa, väite, että nykyistykseen objekti on asema itse, vaikuttaa absurdilta (miten se mahtuisi päähän?). Mutta tämä on vain hyväksyttävä, koska ”kokemuksesta ei löydy tekijää, joka olisi

välittämässä aseman nykyistystä.”⁶ Mutta vaikka ilmiön objekti fenomenologisen tarkastelun kohteena ei muuttuisikaan, ilmiöiden ilmenemisten tavoissa on eroja. Jos olen asemalla, se on ”elävästi annettu”. Nykyistys taas on ”ei elävästi annettu”. Lisäksi voin tarkoittaa asemaa ”tyhjästi” milloin viittaa siihen ilman mitään tarkennusta sen piirteistä. Nyt fenomenologian kannalta on olennaista, mikäli olen asian ymmärtänyt, että luonnollinen arkiasenne ja siitä reflektiottomasti seuraava tieteellinen asenne, lähinnä kognitiotieteen alat, olettavat niin sanotun representationaalisen mielen teorian ja siten sen, että kyseessä on ilmiöiden itsensä, ei niiden ilmenemisen ero. Toisin sanoen ne asettavat kokemuksen objektiksi aseman, kuvittelun objektiksi mielikuvan ja tyhjässä viittauksessa aseman käsitteen, joille kaikille oletetaan (ulkoinen) viittaussuhde asemaan itseensä. Fenomenologi ei kuitenkaan voi hyväksyä tätä representationaalista mallia, sillä ”ilmiön kokemuksella ja siitä seuraavalla viittaussuhteella ei ole kokemuksellista lähtökohtaa...” Fenomenologia siirtää lähtökohdan ”alkuperäisemmälle tasolle, näiden sotkujen taakse”, sanoo Heidegger Husserlistä Himangan suulla.⁷

Himangan esitys on valaisevaa ja itsessään johdonmukaista, mutta ainakin minun on vaikea hyväksyä sen lähtökohtaa. Siitä, että kokemuksessani ei ole mitään, mikä välittäisi aseman nykyistystä, ei seuraa millään riippumattomalla argumentilla, että hyväksyttävät – ”ankaran tieteen” – menetelmät tulee rajata vain kokemuksen materiaalia käsitteleviksi. Tässä on hieman syvempi ongelma myös. Fenomenologi voi aina väittää vastaan, tarjoaa kuka tahansa mitä tahansa kokemuksessa ilmenevää tekijää välittäjäksi nykyistykselle. Joku voi naiivisti vaikkapa todeta muistavansa olleensa asemalla, nähneensä juuri kuvan Pendolinosta, ja tämän tuovan hänen mieleensä kuvan Helsingin rautatieasemasta. Fenomenologin väite tähän lienee se, että nuo muistikuvat ovat vain uusia mielikuvia, joiden nykyistys vaatii selitystä, ja näin periaatteessa päättymättömästi (siksi vain objekti itse voi katkaista tämän ketjun). Kyseessä on siis ikivanha ”kolmannen miehen argumentti” siitä, että välittävä tekijä vaatii uuden välittävän tekijän selitykseksen, joka puolestaan vaatii taas uuden, joka... (Että fenomenologi tällaisen argumentin esittäisi, käy selväksi Himangan postkorttiesimerkistä, jonka seuraa äskeistä esimerkkiä ja jonka mukaan luonnollinen asenne ja kognitiotiede olettavat kaikkien edellä mainittujen ilmiöiden ilmenemisiin postikortille analogisen representaation objektista.)

Fenomenologian kehitystä vasten ei kuitenkaan vaikuta aivan ongelmattomalta omaksua kantaa, että materiaallinen asia itse on intentionaalisten aktien kohde. Husserlin mukaan ulkomaailman ”sulkeistaminen” oli fenomenologiin tarkasteluihin olennaisesti liittyvää. Miten muutoin voitaisiin käsitellä esimerkiksi niin sanottujen tyhjiä nimiä eli kielellisiä ilmauksia, joilla ei ole olemassaolevaa kohdetta (”Pegasus”, ”Odysseus”, ”eetteri” jne.)? Koska näilläkin on *noemansa*, juuri *noemat* ovat välittäviä tekijöitä, vaikka ne olisivat vain aktien ”intentionaalisia korrelaatteja”. Kysehän on siitä, miten ne toimivat ja konstituivat kokemuksemme objekteista. Tällaisina ne *mahdollistavat* muun muassa viittaussuhteiden olemassaolon, jolloin esimerkiksi tyhjien nimien ongelmat voidaan selvittää. Lisäksi *noemoita* voidaan reflektoida ja siten ottaa asioiksi, kohteiksi,

»Himangan esitys on valaisevaa ja itsessään johdonmukaista, mutta ainakin minun on vaikea hyväksyä sen lähtökohtaa. Siitä, että kokemuksessani ei ole mitään, mikä välittäisi aseman nykyistystä, ei seuraa millään riippumattomalla argumentilla, että hyväksyttävät – ”ankaran tieteen” – menetelmät tulee rajata vain kokemuksen materiaalia käsitteleviksi. Tässä on hieman syvempi ongelma myös.»

vaikkakin ilmeisesti vain toisten *noemoiden* avulla. Mikäli *noemoja* (tai *noeman* ja *noesiksen* yhteyttä) voidaan pitää välittävinä tekijöinä, voidaan ilmeisesti myös väittää, että niiden kautta selittyy ilmenemisten ero, mikä tietysti puolestaan osoittaa, että representationaalille teorialle ominaisiksi väitetyt ongelmat tulevat fenomenologiassa esiin ilmenemisen tapojen ongelmina.

Tällä tavoin kolmannen miehen argumentti voidaan osoittaa pätemättömäksi sikäli, että välittävän tekijän oletusta voidaan soveltaa yhden kerran (=representaatio, *noemat*), mutta tähän liittyy jotain, joka estää regressio käynnistymisen. Tilannetta voidaan tarkastella myös seuraavasti. Jos kokemus perustuu esitykseen, representaatioon, kokemuksen objektista, ei tämä välittävä esitys voikaan olla kyseisessä kokemuksessa itsessään läsnä kokemuksellisenä. Tällöinhän kokemus vaatisi uuden välittävän esityksen taakseen ja näin regressio käynnistyisi. Mutta koska ulkomaailman (ja tietysti luonnollisen asenteen olettamien psykologisten entiteettien) sulkeistus on ylipäätään mahdollista, eli tarkastelu on mahdollista kiinnittää *noemoihin* ja siten yleensä kokemuksia ja viittauksia välittäviin tekijöihin, on tämä askel kerrallaan tapahtuva välitys selitettävä jollain tavoin. Fenomenologia ja representationaalinen mielen teoria ovat saman tehtävän edessä. Sivumennen sanoen kokemukseen rajoittuminen osoittaa jälleen riittämättömyytensä; tai johtaa subjektiiviseen idealismiin/solipsismiin, jossa kaikki mitä on, on kokemuksia ja niissä ilmenevää, tai suoraan realismiin, jonka mukaan materiaaliset asiat itse ovat kokemustemme kohteina ilman välittäviä esityksiä. (Mutta kumpaakaan tällaista metafysiikkaa ei ainakaan Husserl kannattanut, minkä puolesta Harrison Hall argumentoi nähdäkseni melko vahvasti⁸).

Miten siis välitysesitysten regressio katkeaa alkuunsa? Edellä pyrimme kääntämään asetelman täysin toisinpäin eli hyväksyimme sen, ettei kokemuksessa esiinny välittävää tekijää, mutta väitimme, että sellainen jokaisen (sisällöllisen) kokemuksen taustalla on oltava, muutoin päädyimme idealismiin (jolloin muun muassa luonnollisen asenteen asettaman maailman materiaalisine objekteineen sulkeistaminen olisi turhaa). Esitimme myös, että *noemat* ovat fenomenologiassa tällaisia välittäviä tekijöitä. Toisin sanoen välittävä tekijä, olkoon se mikä tahansa, ei voi esiintyä tietoisessa kokemuksessa, mutta sellainen jokaisen kokemuksen yhteydessä on. Ilman tätä kantaa koko feno-

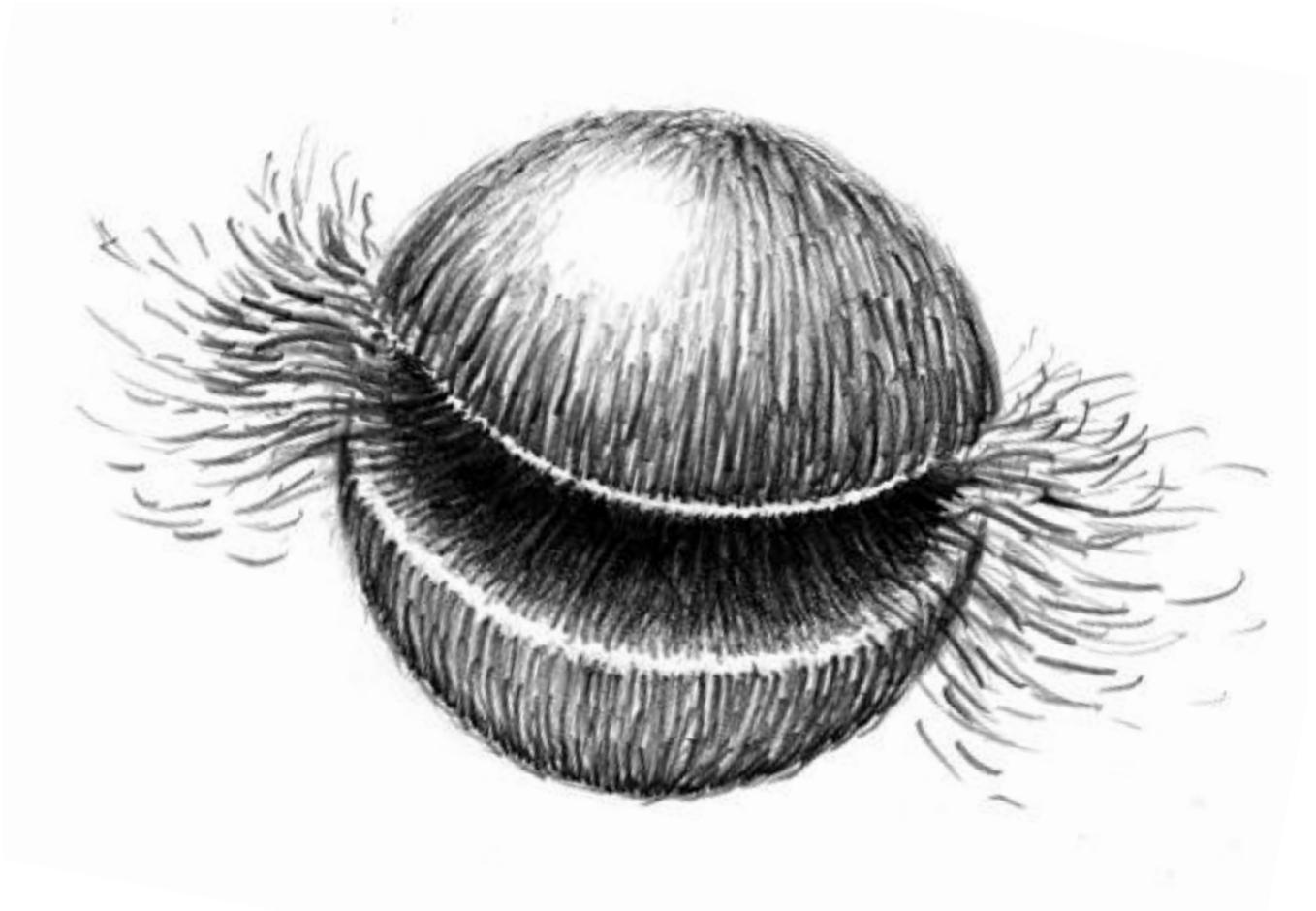
menologiaa ei itse asiassa olisi, pyrkiihän se tarkastelemaan kokemuksen konstituutiota ja kokemuksen ja sen objektien ”transsendentaalisia” ehtoja. Se, että regression on katkettava, nähdään myös siitä, että jos se olisi todellinen, mitään sisällöllisiä kokemuksia ei ihmisillä olisi. Tämä tietenkin seuraa siitä, että välittävien esitysten sarja, kokemuksen edellytyksinä, ei koskaan ehtisi alkuunsa eli kokemukseen, koska regressiivisenä se on auki toisesta päästä (kokemusta ei ilman esitystä a, jota ei ilman esitystä b, jota ei ilman esitystä c, jota ei ilman...). Regressio katkeaa, koska meillä on, sanoisinko, kertakäyttöisiä välittäviä esityksiä. Fenomenologi sanoo, että ne ovat transsendentaalisen egon konstituutioperusta (tai jotain tällaista); representationaalisen mielen teorian kannattaja sanoo, että ne ovat kognitiivisia esityksiä todellisuuden asioista; neuronaturalisti sanoo, että ne ovat neuronien ja hermoverkkojen rakenteellis-toiminnallisia tiloja ja prosesseja; behavioristit puhuvat dispositiivista; komputationalistit mielen ja aivojen realisoimista (rekursiivisista) funktioista. Yhtä kaikki, todellisuus ja esitysvälineemme siitä eroavat toisistaan (vaikka jälkimmäiset myös kuuluvat edelliseen). Regressio katkeaa edelleen, koska nämä välittävät tekijät voivat kohdentua muihin välittäviin tekijöihin osittaisesti. Toisin sanoen ei tarvitse olettaa, että välittävien tekijöiden toiminta tai niiden tarkastelu edellyttäisi *tyypiltään* toisenlaisia välittäviä tekijöitä. Objekti tulee kokemuksen kohteeksi *noeman* myötä ja *noemaa* voidaan tarkastella muiden *noemoiden* kautta, mutta nämä eivät ole mitään *supernoemoja*, joilla olisi omat *meganoemansa* ja niin edelleen.

Väitettä *noemoista* välittävänä tekijöinä, olkoot ne sitten tarkemmassa (fenomenologisessa tarkastelussa?) esityksiä tai kokemusten materiaalia muokkaavia sääntöjä, voidaan tukea Dagfinn Føllesdalin laajasti tunnetulla kannalla, jonka mukaan Husserlin *noema* ja Fregen *Sinn* ovat samanlaisia intensionaalisia merkitysentiteettejä ja siten toimivat ajatuksia ja yleensä intentionaalisia akteja konstituivoina (Husserlilla). Fregelle *Sinne* olivat myös mahdollisia tarkastelun kohteita siten kuin ne ilmenevät *oratio obliqua* -konteksteissa, kuten propositionaaliset asenteet, joissa ”tavanomainen” *Sinn* on tarkastelun ”epäsuora” *Bedeutung* (eli viittauskohde). On esitetty, että tämä Fregen kanta johtaa päättymättömään *Sinne*-hierarkiaan, mutta näin ei välttämättä ole. Esimerkiksi Michael Dummett on argumentoinut sen puolesta, että näin ei ole, vaan että tavanomainen *Sinn* riittää toisen asteenkin *oratio obliqua* -konteksteille (”X uskoo, että Y luulee, että...”)⁹ Tästä voidaan päätellä, *noema-Sinn*-analogian vahvuudesta riippuen tosin, että mitään päättymättömiä *noema*-ketjuja ei seuraa fenomenologisenaan reflektion tapauksessa. Olisin myös taipuvainen väittämään, että analogia on pitävä, sillä Fregen mukaan ajatukset (*Gedanke*) ja *Sinne* ovat meistä riippumattomia, mutta siltikään meillä ei ole mahdollista *tavoittaa* niitä muutoin kuin kielellisessä asussa. Tästä seuraa, että *Sinn* välittävänä tekijänä voidaan yksilöidä refleksiivisesti (Dummettin kannan seurauksena¹⁰), muttei silti välttämättä tyhjentävästi vain kielellisesti (Frege *ei* kannattanut viittauksen kuvausteoriaa, vaikka suoran kausaalisen teorian kuuluisimmat kehittäjät ovat näin luulleet, tai ainakin väittäneet). Ymmärrän tämän niin, että *Sinnen* kielellinen ilmaisu sallii tämän *Sinnen* itsensä tavoittamisen, tapana jolla se ”osallistuu” sen lauseen,

tai ajatuksen, jonka osa se on, totuusarvon määrittämiseen, esimerkiksi konstruktiolla ”ilmauksen ’Iltatahti’ merkitys”. (On myös huomattava, ettei tämä ei vaadi, että ilmauksen ”Iltatahti” *Sinn* on kaikille sama.) Silti *Sinn* objektin yksilöinnin ja objektiin viittaamisen tapana (*die Art des Gegebenseins*) *oratio directa* -konteksteissa ei ole niissä erikseen ”esillä”. (Gareth Evans ilmaisee tämän hyvin: ”Objektin ajattelemisen tapa ei tule sen enempää objektin objektin ajattelemisen tielle, eikä tee objektin ajattelemista epäsuoraksi, kuin tanssimisen tapa estäisi tanssimista, tai tekisi tanssimisesta jotenkin epäsuoraa.”¹¹)

Mutta myös tämä ei-läsnäoleviin objekteihin laajennettu fenomenologian menetelmä johtaa tyypistyneeseen asioita ymmärrettäviksi tekevien menetelmien alaan. Jos vain se, mitä kokemuksessa ilmenee, hyväksytään, on selvää, että kaikki tämän ylittävät postulaatit ovat fenomenologisesti kelpaamattomia. Ja millä fenomenologisilla kriteereillä todetaan yhteisesti hyväksyttävästi se, mitä kellekin ilmenee, ilman että jo ainakin kätketysti oletetaan *noemoiden* intersubjektiiivinen samuus ja siten itse asiassa viedään välittömältä kokemukselta sen aiottu alkuperäinen rooli fenomenologisen materiaalin lähteenä. Kuten Himanka sanoo, kokemuksessa pitäytyen mitään välittävää tekijää ei sallittaisi selittämään esimerkiksi viittauksen ilmiöitä. Mutta tämä ei riitä, tarvitaan – vaaditaan! – jonkinlaista argumenttia, että fenomenologia silti, ja juuri tämän tyypistyksen takia, on kykenevä asioiden itsensä paljastamiseen ja ymmärrettäväksi tekemiseen. Tällaista argumenttia ei ainakaan Himanka esitä. Ja luulen, että sellaista on turha etsiä muistakaan fenomenologian lähteistä. Ainoa argumentti, joka ilmeisesti tulisi kyseeseen, olisi normatiivinen tavalla, joka osoittaisi, tai ainakin antaisi vahvat perusteet, että fenomenologian menetelmä on jollain tavoin muita menetelmiä asioita ymmärrettävämmäksi tekevä.

Millainen argumentti tämä olisi? Miten se osoittaisi mitään esimerkiksi tieteen menetelmien rajoitteista, varsinkin kun ne ovat hyvin muuttuvia ja erilaisia jopa saman tieteenalan sisällä. Suoraviivainen väitelauseiden testaus, formaalin logiikan tuella, ovat vain pieni osa niistä (ja testaus on olennainen osa fenomenologian menetelmää myös, kuten Himanka toteaa¹²). Tämä on todettu jo aikaa sitten jopa analyyttisen tieteenfilosofian piirissä. Enemmänkin tiede on vallitsevien näkemysten kiistämistä ja pyrkimystä vielä pidemmälle niiden taakse ja uusien ilmiöiden pariin. Tässä suhteessa fenomenologian karsastava asenne, mitä tulee luonnolliseen asenteeseen, on tieteellekin tuttua. Tieteen suurten muutosten ja arkikäsitysten hajottamisen taustalla olevat tekijät vertautuvat näin hyvin läheisesti fenomenologian *epokbeen*. Vain muutamia esimerkkejä mainitakseni, Einsteinin kysymykset ja *ajatuskokeet* kummankin suhteellisuusteorian kehittämisessä (valorintamassa eteneminen ja painovoiman sekä kiihtyvyyden kokemuksellinen ekvivalenssi suljetussa hississä) johtivat sellaisten perustavien fysikaalisten asioiden ”itsensä” (”absoluuttien”, voisi myös sanoa) kuin aika, samanaikaisuus, pituus, etäisyys, massa, energia ja painovoima uuteen ymmärtämiseen. Planckin kvanttihypoteesi säteilylakien ja ennusteiden risitiiritojen korjaamiseksi osoitti aineen epäjatkuvuksi ja johti askel askeleelta uuteen mikrotason maailmankuvaamme ja sen outouksien kokemuksellisiin ilmenemisiin jopa



Kuvitus: Kemal Cam

makrotasolla (kuten suprajohdavuus ja kaksoisrakokoe). De Broglie'n symmetriahypoteesi siitä, että kuten valo on aaltoliikettä, miksei materiakin olisi, mikä johti osaltaan Schrödingerin yhtälöön ja siitä Diracin elektroniteorian mukanaantuomaan antiaineen olettamiseen. Näiden fyisiikan esimerkkien lisäksi löytyy muun muassa siirtymä *elan vitalista* molekyylibiologiaan ja käynnissä oleva siirtyminen dualismin jäänteistä neuraalimieleen.

Toinen tapa ilmaista epäily fenomenologian riittämättömyydestä on, että fenomenologiset tutkimukset vaikuttavat usein joko pysähtyvän pian alettuaan tai sitten laajenevan rajatta muihin asiaan liittyviin asioihin. Jälkimmäisen Himanka myöntää, ja sympatisoi sitä. Itse en tahdo käyttää tätä piirrettä kritiikin välineenä, sillä, kuten tämän kirjoituksen lopussa nähdään, sympatisoin sitä myös vaikkakin eri syystä. Kysymys kuitenkin kuuluu, mikä tuossa laajenevassa tutkimuksessa on sellaista fenomenologialle olennaisesti erottavaa, jota tieteen menetelmät eivät hallitsisi? Yksi kysymys johtaa aina muihin uusiin kysymyksiin ja yhteyksiin.¹³

Kokemuksen rajaaminen on myös silkkää sekä epistemistä että ontologista antroposentrismää (tietysti sikäli käsitettävää, että fenomenologia on ego-ismia). Tämä tulee hyvin selväksi, kun Himanka puolustaa sitä kantaa, että ennen ihmistä ei Aurinkoa voinut kokea.¹⁴ Eikö? Miksi juuri *ihmisten* kokemus olisi *asioiden itsensä* selvittämisessä olennaista, jopa välttämätöntä? Jos universumissamme

on olemassa muita *informavore*-suvun (heimon?, lahkun?) olioita, jotka kokevat ja ajattelevat tavoillaan asioita vähintäänkin yhtä kattavasti kuin me, millä perusteilla meidän kokemuksemme olisivat perustavia? Nuo muut oliot voivat kokea asioita tavoilla, joita emme pysty kuvittelemaan tai fenomenologisesti reflektoimaan, joten on mahdollista, että – mikäli niitä joskus tapaamme ja tiedämme tällöin niitä tavanneemme – emme myöskään kykene niitä toisillemme välittämään. Silti voi osoittautua, että meidän fenomenologiset (ja monet muutkin) käsityksemme asioista itsestään ovat vääriä sikäli, että ne eivät asetu *kokemuksellisten mahdollisuuksien* asteikossa kovinkaan korkealle (olkoot asteikon kriteerit tarkemmin mitä ovat). On muistettava, että kokemuksiemme tavat ovat vain kontingenteista olosuhteista johtuvia (kantilais-husserlilaisesta transsendentalismista huolimatta); ja tavallaan juuri Husserlin tutkimus siitä, että Maa ei liiku, osoittaa tämän kontingenssin.¹⁵ Se, että olemme (olleet) ”lähtökohtaisesti” sidotut Maahan, on vain kontingenttia, ja siten ei ehkä ankarana, jopa apodiktisen tieteen, yhdeksi perustaksi sopivaa. Kokemuksemme ovat kuitenkin vain aistiväyliemme ja käsitteidemme tuotosta, ja nämä ovat alunperin olleet vain vertailu- ja mittausvälineitä ja siten ympäristömme informaatiiorakenteille ja -prosesseille virittyneitä. Tieteen instrumentit ovat vain tehokkaampia aistiväyliä ja teorit kattavampia käsitteistyksiä. Ei ole fyysikaalisesti, muttei myöskään kokemuksellisesti poissuljettua, että joillakin olioilla olisi, vaikkapa, laserfem-

tospektroskopian erotuskyvyt jo syntymärakenteessaan, ja siten todellisuus ilmeni niille (heille?) atomiprosesseina. Tai että ne näkisivät Maan pyörivän ja liikkuvan radallaan.

Mikäli olen asian ymmärtänyt, väite, ettei Aurinkoa ollut ennen ihmistä, tarkoittaa fenomenologisesti sitä, että tällaisen asiointilan kuvittelemisen tai siitä teoretisoiminen sisältää aina implisiittisesti ihmisen siten, että jokainen tällainen ja vastaava kuvitelma on peräisin Auringon kokemuksistamme. Tietenkään tässä mielessä ihmisestä ei päästä eroon: kaikessa mitä teemme on tässä mielessä ihmisen näkökulma mukana jollain tavoin. Mutta eikö tämä ole triviaalia? Meidän fenomenologiamme on aina vain *meidän* fenomenologiamme. Koska kuitenkin kuvitelmamme ja teorianamme sisältävät sen ajatuksen, että niiden sisältämä asiointila on vallinnut ennen ihmistä ja ihmisestä riippumatta, ja tämä on osaltaan niiden tarkoitus, niiden ensisijainen merkitys, eikä tätä myös vastaa jokin sellainen *noema*, joka sallii juuri tämän ihmisestä riippumattomuuden olevan niiden keskeinen piirre? Sillä mitä merkittävää triviaalista antroposentrismistä seuraa fenomenologisesti? Jos ihmisenäkökulman mukanaolo ei ole poistettavissa, ei siitä myöskään aina tarvitse välittää. Alkuräjähdyks, jonka jollain tavalla saatamme käsittää matematiikan ja fysiikan suomien käsitteiden avulla, on ehkä mahdoton kuvitella ilman ihmiskeskeisiä kokemusperäisiä mielikuvia ja metaforia, mutta tästä ei seuraa, että universumin syntyyn liittyy ihminen – ellei sitten egoistuta solipsismiin ja yhtenäistetä *sub specie aeternitatis* ja ihmisen näkökulma. Eli jos tämänlainen antroposentrismi on fenomenologian menetelmän soveltamisen ainoa tulos kyseisen Aurinko-esimerkin tapauksessa, ja yleistettäväksi tarkoitettu, onko fenomenologia uhratun ajan väärtti? (Edeltävää ei pidä sotkea siihen ei-triviaaliin näkemykseen, että kaikessa ihmisen kokemuksessa on ihmisen käsittevälineiden panos mukana.)

Tällä ihmisen näkökulman, tai transsendentaalisen egon konstituovan toiminnan *a priori*, mukanaolo kaikessa oli myös eräiden idealismiin johtaneiden empirististen fenomenalismiensa taustapäättelynä. Esimerkiksi Berkeleyn filosofia perustui tähän. Kuten todettu on tietenkin itsestäänselvää puhua objekteista ilman ihmisen, tai mielen, tai egon, näkökulmaa niihin metafilosofisissa tutkimuksissakin, mutta mikäli tästä lipsahdetaan ja päätellään ontologisia oppeja, ei pätevää seuraa. Yksinkertaisesti kyseinen päätelmä tuottaa epätoden (tai sallivammin sanoen: kontingentin) ontologisen tuloksen triviaalista premissistä: objekteja voidaan ajatella tai kuvitella vain mielessä, joten ei ole mielestä tai ideoista riippumattomia objekteja. Kuten David Stove asian pelkistää, argumentin rakenne on seuraava dendrologisella käsitteistöllä: ”meillä ei voi olla puita-ilman-mielessä-olevina mielessä”, toisin sanoen on mahdotonta, että puut sinänsä olisivat mielessä. Berkeleyllä on tälle premissikin: ”meillä ei voi olla puita-ilman-mielessä-olevina mielessä, ilman että ne ovat mielessä”, eli ilman että ajattelemme tai kuvittelemme puita mielestä riippumattomina entiteetteinä. Tätä premissiä ”ei kukaan voi kieltää”, kuten Stove toteaa. (Stove on käsitellyt tätä ”argumenttia” laajemminkin kuin vain Berkeleyn filosofian yhteydessä mainitussa teoksessaan.)¹⁶ Missä määrin fenomenologia, tai ainakin Himangan edustama (?) kanta, perustuu tälle ”argumentille”, vaikkakin kätkeytyi, on tietysti jossain määrin avointa, sillä sulkeistus ja *epokhe*

»Kokemukseen rajaaminen on myös silkkaa sekä episteemistä että ontologista antroposentrismää (tietysti sikäli käsitettävää, että fenomenologia on egoismia). Tämä tulee hyvin selväksi, kun Himanka puolustaa sitä kantaa, että ennen ihmistä ei Aurinkoa voinut kokea. Eikö? Miksi juuri ihmisten kokemus olisi asioiden itsensä selvittämisessä olennaista, jopa välttämätöntä?»

eivät nähdäkseni siihen sitoudu, tai eivät ainakaan siitä seuraa, kuten edellä mainittu Hallin argumentaatio osoittaa ainakin Husserlin tapauksessa. Silti puhe objekteista kuten Aurinko, joita ei ole ilman ihmisen tai mielen panosta, on horjuva väite ja helposti kaatuu ontologiseen suuntaan välttääkseen kuivumisen triviaaliksi väitteeksi.

Metafyysisesti argumentoiden ja edellä sanottua kietyttäen, on luonnollista kysyä (tämä tekisi hyvää myös fenomenologeille johdonmukaisuudenkin vuoksi), mistä kokemus tulee? On nimittäin *valinta* muiden joukossa, ja siten jossain määrin mielivaltaista, pitää kokemuksesta perustana ja sitoa asiat itsessään siihen ja siinä ilmenevään, ilman että tarkasteltaisiin mahdollisuutta, että kokemukset itse ovat vain ilmentymiä jostain muusta perustavammasta asiasta tai asioista *hylene* ja *noema*-rakenteiden takana. Ainakin fenomenologia on nähdäkseni jälleen velkaa jonkinlaisen argumentin, ettei mitään perustavampaa ole, tai että fenomenologia on äärimmäisin menetelmä, mitään sitä paljastavampaa ei ole. Toisin sanoen transsendentaalinen ego olisi perimmäinen periaate ja selittämätön.

Tähän metafyysiseen, olevan tarkasteluun olevana, liittyy jälleen kysymys siitä, miten asiat yksilöidään yleensä ja erityisesti. Intensionaalisten entiteettien (*Sinne*, *noemat*, funktiot, ominaisuudet, jne.) yksilöintiä pidetään yleisesti ongelmallisena. Samoin tulee huomata, että intensionaalisten entiteettien kuten mentaalisten, kognitiivisten ja psykologiset tilat, yksilöinti on ongelmallista, mikäli se perustuu – kuten nykyään laajasti oletetaan – noiden tilojen merkitykseen ja sisältöihin. Näin siksi, että usein merkitysten yksilöinnissä lipsahdetaan intensionaalille puolelle. Mutta tahdon painottaa sitä, ettei ekstensionaalisesti yksilöiminen ole juuri sen helpompaa. Miten rajata esimerkiksi Helsingin rautatieasema? Onko se sama tänään kuin eilen, tai edes muutama hetki sitten, koska yksi tiili ratapihan puoleisessa itäseinässä murtui? Onko asema sama nyt kuin ennen sen kattamista? Ovatko asiat itsessään riittävän pysyviä, että fenomenologia voi niihin tarttua ja pitää ongelmattomana asian itsensä olemista *samana* kohteena?¹⁷ Tässä helposti liputaan *ajattelemaan*, että asioilla on ominaisuuksia ja piirteitä, jotka voivat muuttua ja joita voidaan ripustaa asiaan, mutta asia itse pysyy (vaikkei ehkä parane). Tämä on luonnollinen asenne omaksua havaintokykyjemme ”rakeisuuden”

vuoksi, mutta juuri siksi kelvoton fenomenologialle. En pitäisi yllätyksenä sitä, mikäli fenomenologian piirissä oltaisiin taipuvaisia substanssimetafyysiikkaan. (Eikö Husserlin idea ”determinaabeli X” ole vihje tästä?) Ja jos näin on, fenomenologian takaa löytyy jälleen yksi huomaamatta salakuljetettu kyseenalainen oletus todellisuuden luonteesta. Ainakin sitä tulisi perustella, varsinkin kun David Hume jo argumentoi melko fenomenologisen menetelmän soveltamisen kautta, ettei kokemuksessa ole tavoitettavissa asiaa itseään, esimerkiksi minää aistivaikutelmista ja ideoista erillisenä; ja ilmeisesti Kant joutui vain olettamaan minän ykseyden kokemuksen taakse sitä konstituoiavana.

”Fenomenologian tai ankaran tieteen tehtävä on tarkastella asioita alkuperäisesti omana itsenään” toteaa Himangan yhdistelmähenkilö Bataille–Merleau-Ponty.¹⁸ Edelleenkin en malta olla kysymättä mikä oikotie tai supermetodi fenomenologeilla on hallussaan, kun he pystyvät ongelmattomasti olettamaan, että asioilla on alkuperäiset luonteensa? Mihin alkuperäisyys perustuu? Tieteen kokemuksesta voi nimittäin vetää päinvastaisen metafysisen johtopäätöksen: mitään alkuperäistä ei ehkä olekaan. Eliöt ja esineet ovat molekyyliä, atomikimppuja, ytimiä, kvarkkeja, leptoneita ja välittäjäbosoneita, supersymmetrisiä säikeitä, jotka kalvoja, jotka... Tietenkin jokainen tutkimustapa lähtee jostain, mutta mikä tekee fenomenologian immuuniksi omien lähtökohtiensa suhteen? Ja mitä tulee tieteen lähtökohtiin, on vaikea uskoa, ettei se olisi kykenevä niitä tavoittamaan, koska – kuten sanottu – se on niitä muuttanutkin. Itsestäänselvää on se, että myös tiede on lähtenyt kokemuksesta ja että kokemus on yksi sen tarkistuspisteistä. Ja yhtä lailla fenomenologia joutuu irtaantumaa kokemuksesta tarkasteluissaan (ei-läsnäolevat asiat) mutta myös palaamaan siihen *väitteidensä* todentamiseksi, minkä Himanka myöntääkin. Mikä siis lopultakin on, jos mikään, liiallista teoretisointia tai mallien rakentelua? Mikä teoretisoinnissa estää asioiden alkuperäisen oman itsen tarkastelun, asioiden ajattelun, olettaen että sellainen oma itse kullakin asialla on (vaikkakin se voi muuttua)? Tässä tulee mieleen Fridrich Nietzschen aforismi: ”Ajattelija. – Hän on ajattelija; toisin sanoen hän osaa ottaa asiat yksinkertaisempina kuin ne ovat.”¹⁹

Päämäärät

”Kokemukset”, ”ymmärrettävyys”, ”asian itsensä tavoittaminen”, ”teoriattomuus”... hm? Tällainen jyrkkä asenne fenomenologisen menetelmän perustana ei voi olla johtamatta siihen, että fenomenologia redusoi itsensä erilleen. Kokemuksen ei-teoreettisten piirteiden väheksyntä, jopa kieltäminen, ja siten osaltaan tosiasioiden kieltäminen, tuskin johtaa hedelmälliseen filosofiaan. Nykyiset fenomenologit pitävät asioista sinänsä, heille ei arkisesti oleva kelpaa. Tässä mielessä he potevat filosofien vuosituhantista ammattitautia ollen jopa yltiörealisteja, sillä asioilla on heidän mukaansa ydin, eli asia on se mikä se on, ja se tavoitetaan vain intellektuaalisen katselun, so. fenomenologisen reduktion kautta. *Eideettinen* reduktio olemuksien paljastamisen menetelmänä varsinkin ilmentää tätä syväänjuurtunutta äärirealismia. ”Teorioiden” konstruointi ja

»Ainakin fenomenologisessa sekundaari-kirjallisuudessa löytyy pikaselailulla paljon puhetta olemuksista, transsendentaalisista ehdoista tai muusta vastaavasta, mutta varsin niukasti yhtäkään esimerkkiä näistä, kunnan reilua jonkin objektin olemuksen, *noeman* tai edes horisontin yksityiskohtaisten osien esiintuomista. Saa sen vaikutelman, että fenomenologia on nykyisin enemmänkin ikuisen lupauksen filosofiaa kuin sitä ankaraa tiedettä, johon Husserl pyrki.»

teknologian rakentaminen asioiden tarkastelun välineinä ja siten tekijän tietona, vaikkakin todellisuudesta riippuvana, ei vaikuta oikein soveltuvan fenomenologiaan. Toisaalta hyvä niinkin, sillä se mikä tällä tavoin jää puuttumaan, voidaan kriittisesti vertaillen lisätä. Himanka on sikäli oikeassa, kun hän kritisoi ”väitelause ja logiikka” -käsitystään tieteestä, mutta sillä erotuksella, että hän itse asiassa kritisoi tämän mallin vallitsevuutta *tieteenfilosofian* tapana tehdä tutkimustaan. Tämän jäykän ja metafysisille lähtökohdilleen usein sokean tavan ei pidä antaa unohtaa sitä, että hedelmällisemmät tieteenfilosofian tutkimuksen tavat pantiin alulle jo noin viisi vuosikymmentä sitten. Niistä käy hyvin ilmi myös se, että tieteenalojen praksis on likeisesti rinnastettavissa husserlilaisiin horisontteihin niin teknologisesti, käytännöllisesti kuin teoreettisesti. Tässä mielessä esimerkiksi kuhnilaiset tieteenalakohtaiset matriisit ja paradigmat, sekä Polanyin ”hiljainen tieto” ja käytännöllinen tieto ovat hyvinkin fenomenologisia asioita. Ja tätä kautta kierrytään jälleen havainnon käsitteellisyteen ja teoriapitoisuuteen, joka kattaa myös käytäntöjen käsitteellisen taustan, edelleen hyvinkin fenomenologisessa mielessä, jota muun muassa N. R. Hanson paljon tutki.²⁰ (Hansonilla on muuten monia esimerkkejä havaintokokemuksista ja materiaalien välineiden kokemuksista, jotka käyvät vastaesimerkeistä sille Himangan väitteelle, että analyyttinen filosofia lähtee liikkeelle yksinomaan tietoväitteistä).

Edellä sanotun valossa nähtynä en ehkä kuitenkaan menisi niin pitkälle (vaikka hetkittäin kiusausta on vaikea vastustaa), että puhuisin fenomenologien kuvitteelliseen päämäärään perustuvasta arroganssista tieteen suhteen sekä heidän haluttomuudestaan hyväksyä Husserlin itseironista ikuisen vasta-alkajan epiteettiä. Mutta jotain filosofisesti koomillista, vaikkakin ymmärrettävää, on siinä, että he ovat sokeita omille lähtökohdilleen ja pitävät tavoitteitaan eli asioita itsessään saavutettavina ja ikäänkuin ominaan. Ainakin fenomenologisessa sekundaarikirjallisuudessa löytyy pikaselailulla paljon puhetta olemuksista, transsendentaalisista ehdoista tai muusta vastaavasta, mutta varsin niukasti yhtäkään esimerkkiä näistä, kunnan reilua jonkin objektin olemuksen, *noeman* tai edes horisontin yksityiskohtaisten osien esiintuomista. Saa sen vaikutelman, että fenomenologia

logia on nykyisin enemmänkin ikuisen lupauksen filosofiaa kuin sitä ankaraa tiedettä, johon Husserl pyrki.

Vaikka fenomenologista reduktiota luonnehtii perustavien kysymysten esiinnostaminen, kuten ”miten saavutamme tiedon kohteet?”,²¹ asia ei kylläkään ole näin yksinkertainen. Tuo kysymys sattuu olemaan myös yksi tieteen perustavimmista kysymyksistä, vaikkakin se usein on vain implisiittisenä tutkimuksen taustalla. Tieteen juuret ovat metafysiikassa ja sen kasvusto on myös edelleen hyvinkin metafyyisistä (ajattele esimerkiksi kvanttiteoriaa ja sitä, miten se on hyvin kaukana luonnollisesta asenteesta). Sitä miten saavutamme tiedon kohteet ja miten ne konstituimme tutkitaan kognitiivisessa psykologiassa ja neurotieteessä, tieteen tutkimuksessa ja muilla läheisillä aloilla (jopa tieteenfilosofiassa). Toistettu argumentti siitä, että nämä kaikki tieteenalat ovat vajavaisia, koska ne jo olettavat konstituution kyetäkseen edes toimimaan, on huono sikäli, että varsinkin kognitiota tutkivat tieteet ovat intentionaalisuuksia tutkivina myös itseensäsoveltuvia: ne kertovat miten objekteja havaitaan, miten niistä saadaan tietoa, ja miten niihin viitataan, ja näitä teorioita voidaan, ja tulee, soveltaa niihin itseensä. Tämä myös osoittaa, että tiede kykenee paljastamaan lähtökohtansa. Ainoa asia minkä fenomenologi argumentissaan tuo lisää tähän, on uskomus tai kuvitelma, että tuon tieteiden perustan tulee olla jotain mikä ei löydy tieteestä itsestään. Mutta tämä on vain ikivanhan perustusteoreettisen ja transsendentaalifilosofian harhaluulo itsestään ja kyvyistään.²² ”Fenomenologiassa emme näe mitään mahdollisuutta maailmalle ilman (transsendentaalisia subjekteja).”²³

Lopuksi vielä tuosta fenomenologian kuvitteellisesta päämäärästä sen verran, että kehityshistoriallisesta perspektiivistä ei näytä löytyvän fenomenologialle kohteita. Fylogeneesissämme on ollut aika, jolloin luonnon asiat kuten kivet, vesi, puut, sekä luonnon tajoama ravinto, suojamuodostelmat, sään vaihtelut ja kaikki tällaiset olivat kokemusten kohteita. Mutta niistä opittiin: kehitettiin työvälineitä ja näiden muokkausvälineitä sekä uusia käytötapoja (eikö tämä teema löydy Heideggerilta, vaikkakin ehkä modernimmassa eli fylogeneettisesti myöhemmässä muodossa?²⁴). Tämä osaltaan edellytti, että asioita oli alettu ajatella ja ajatella uusilla tavoilla. Ja kun tässä kerran oli alkuun päästy, paluuta ei ollut. Seuraavat konkreettiset työvälineet, joita kehitettiin ja jotka kehittyivät osin myös itsestään, olivat käsitteet ja luonnolliset kielet. Mihin kohtaan fenomenologia itsensä asettaakin asioiden itsensä tarkasteluna, sen täytyy antautua kokemuksen evolutiivisen ja kulttuurimuodostuksen historiallisen monimuotoisuuden ja muuttuvan virran vietäväksi. Asioiden itsensä selvittäminen vaikuttaa siten mahdolliselta ainoastaan projektina, joka taistelee vastavirtaan. Tämä ei ole kritiikkiä, vaan argumentti siitä, että *vain* näin fenomenologia on mahdollista; vain lisäämällä nykyisten (modernien) käytäntöjemme ja käsitteidemme vertikaaliin (ei-husserlilaisen) horisontaalisen eli taaksepäin etenevän suunnan, fenomenologia voi toteuttaa tavoitteitaan. Mutta en oikein näe, että se tällaisena projektina enää erottuisi mitenkään olennaisesti esimerkiksi historiallisista, sosiaalipsykologisista, kansatieteellisistä, antropologisista tieteistä, ja – kyllä – kognitiivisista ja neurotieteistä. Asioiden itsensä tarkastelu ”redusoituu” asioiden

»Asioiden itsensä selvittäminen vaikuttaa siten mahdolliselta ainoastaan projektina, joka taistelee vastavirtaan. Tämä ei ole kritiikkiä, vaan argumentti siitä, että vain näin fenomenologia on mahdollista; vain lisäämällä nykyisten (modernien) käytäntöjemme ja käsitteidemme vertikaaliin (ei-husserlilaisen) horisontaalisen eli taaksepäin etenevän suunnan, fenomenologia voi toteuttaa tavoitteitaan.»

tarkasteluun. Lisäksi tällainen projekti on myös paluuta luonnolliseen asenteeseen päin, sillä kuitenkin artefaktit ja niiden käyttötavat, käyttäytymistapamme toisiamme kohtaan, monet erilaiset konventiot ja muut tällaiset asiat sosiaalisina ja käsitteellisinä artefakteina konstituivat perimmältään luonnollista asennettamme. Ja kaiken kaikkiaan se, onko jokin liiaksi luonnollisen asenteen mukaista, on lähtökohtana enemmänkin tutkimussuunnitelmallista propagandaa kuin *a priori* itsestäänselvyys. Otto Neurathin tunnetussa vertauksessa laivasta, jota paikataan lankku lankulta tiedon ja taitojen aavalla merellä, eikä telakalla, on jotain hyvin rauhoittavaa jopa fenomenologisesti uima-aidottomille. Fenomenologia, filosofia, tiede, taide ja sen sellaiset todellisuuden tarkastelut ovat saman laivan kansia ja osastoja, ja konehuoneessa niillä kaikilla on edustuksensa, ja kaikki ne myös ovat yhtä lailla todellisuuden sään armoilla. Yhdessä tekeminen tuo useimmiten asiat parhaiten ymmärrettäviksi, ei niinkään pelkkien ajattelijoiden laboratoriossaan (nojatuoli, paperi ja kynä) tuottamat pelkästään kriittiset menetelmätapojen vertailut.²⁵

Viiteet

1. Himanka 2002. Kirjoitukseni aiheet lähtevät teoksesta Himanka 2002, mutta kirjoitukseni tarkoitus ei ole olla kirja-arvostelu jo yksin siitä syystä, etten ole perehtynyt fenomenologiaan, mitä Himangan teoksen kattava käsittely ilman muuta vaatii ja ansaitsee. Toiseksi käytän myös muutamaa muuta fenomenologista lähdeä. Mutta haluan kuitenkin mainita muutaman seikan, jotka koin Himangan kirjassa hyvinä. Ensinnäkin teoksen monipuolisuus aihe- ja tyyli-vaihteluineen tekee palveluksen johdatukselle fenomenologiseen filosofiaan. Epäilemättä johdatuksen olisi voinut kirjoittaa ilman esimerkiksi Ayer vs. Bataille–Merleau-Ponty -dialogia Auringosta ennen ihmistä, Kantin keskustelua kätsisyydestä ja ajattelussa suunnistautumisesta, tai Husserlin pohdintaa Maan pyörimättömyydestä, mutta yhtä epäilemättä tulos olisi jäänyt abstraktimmaksi ja siten jollain tavoin epäfenomenologisemmaksi. Myös Himangan esimerkki asioihin itseensä pureutumisesta, reduktiosta, jossa Helsingin rautatieasema ”nykyistetään”, on valaiseva, varsinkin kun yleensä tapaa vain ylimalkaisia huomautuksia fenomenologisesta reduktiosta (ja siitä miten Husserl hukkuu niihin).
2. Himanka 2002, 15.
3. Kuten tunnettua esimerkiksi loogisten empiristien siirtyminen feno-

- menalistisesta kielestä fysikaaliseen kieleen ei myöskään auttanut paljoa: siirtymä oli vain entistä teoreettisempaan kieleen, ja silti edelleen teoreettisten termien mielekkyyden takaamisen paine mursi tämänkin askeleen. Eikä teoreettisten termien ala rajoittunut vain ”kovaan” luonnontieteeseen, vaan myös psykologian termit tuli ottaa mukaan.
4. Mikäli olen oikein ymmärtänyt, juuri tämä kielten teoreettisuus selittää ainakin osaksi Heideggerin käyttämän, ja rakentaman, kielen kummallisuuksia.
 5. Yksi erityismaininnan arvoinen askel on Antonio Damasion neuroalinen, mutta paikoin fenomenologispitoinen pohdinta tietoisuudesta (tai tietoisuuksista) ja sen (niiden) kokemisesta. Damasio 2000
 6. Himanka 2002, 141.
 7. Himanka 2002, 144–5.
 8. Hall 1987. Yleisestikin kai voidaan todeta, että metafysiset tai suuret ontologiset kannat ja vastakkainasettelut ovat fenomenologeille ilmuksia filosofisesta lapsellisuudesta.
 9. Dummett 1981, 87–100.
 10. Dummett 1991, 308–312.
 11. Evans 1990, 80.
 12. Himanka 2002, 146.
 13. Himanka puhuu vain ”luonnontieteistä”, mikä johtaa ajatukseen, ettei kyseessä ole vain tahallinen rajaus. Esimerkiksi eläytymisestä kirjoittaessaan Himanka sanoo, että se ei sovi luontevasti luonnontieteen todellisuuteen, vaan on sille mystistä, eikä ”kova tiede” saa oikein otetta tunteista (210). Sen lisäksi, että luontevuus on tottumiskysymys, ”kova” luonnontiede kuten kognitiivinen ja neurotiede on tuottanut viimeisen 15 vuoden aikana yhä enemmän tutkimusta emootioista ja niiden kokemisen tavoista. Ks. esim. juuri Damasio 2000, ja siellä mainittu kirjallisuus. Sikäli Himangan toteamus kyllä pitää paikkansa, että vielä muutama vuosikymmen sitten pidettiin (ja useat ovat he, jotka vieläkin pitävät) tunteita ja tietoisuutta tieteen saavuttamattomina. Toisin on käynyt. Tässä vaanivat taustalla myös *qualia*-ongelmat, mutta asiaan sen enempiä puuttumatta totean kantani, että ne ovat enemmänkin pseudo-ongelmia ainakin sen suhteen, mitä niillä tavallisesti yritetään osoittaa.
 14. Himanka 2002, 81.
 15. Himanka 2002, 105–30. Tämä Husserlin fenomenologinen ”todistus” siitä, että Maa ei liiku (pyöri akselinsa ympäri ja kierrä Aurinkoa) paljastaa myös fenomenologian perusheikkouden. Husserlin ideana on, ettei Maan liike kappaleena paljastu kokemuksissamme. Mutta miten hän voi yleistää näin kategorisesti? Kun makaan Maan pinnalla pilvettömänä yönä ja vain tuijotan tähtitaivaalle muutaman tunnin, tämä kokemistapa saa minut *tuntemaan*, että Maa liikkuu avaruudessa (ei aina yhtä selvästi, mutta tällöinkin saan kokemuksen, jota voi kuvata kokemuksena Maan paikallaan pysymisen kokemuksen liudentumisena). Tämä kokemuksen hankkiminen vaatii tietysti hiukan jästipäisyyttä (ja lämpöä pitävää vaatetusta), mutta fenomenologisesti, kokemis- ja tekemispainotteisena, se ymmärtääkseni kuuluu asiaan. Fenomenologian heikkous, ainakin Husserlin jyrkässä sovelluksessa, on siten se, että erilaisia kokemuksia ja niiden mahdollisuuksia ei oikein voi etukäteen sulkea pois, jos lähtökohtana on kokemusten erittelemisen; tämän tehdessään (Husserlin) fenomenologia ylittää alkuperäisen ideansa: se alkaa sanella kokemuksia sen sijaan, että se tutkisi näitä kokemuksen piirteitä ja siten kertoisi jotain myös todellisuudesta.
 16. Stove 1991, 139.
 17. Avaruusajallisista jatkuvuutta pidetään yleisesti parhaana yksilöinnin kriteerinä. Ongelmallista tässä kuitenkin on, että se on silti idealisointi, sillä emme seuraa asioita ja pidä niitä silmällä, vaan oletamme että ne ovat säilyneet samoina, tai olennaisesti samanlaisina. Ja vaikka seuraisimmekin niitä kuin filosofiset vakoojat, ei siltikään ole takeita siitä, etteivät ne voisi muuttua toisiksi huomaamattamme.
 18. Himanka 2002, 81.
 19. Nietzsche 1989, 135.
 20. Hanson 1958.
 21. Himanka 2000, 162.
 22. Tässä fenomenologisen asenteen antroposentrismin takaa näyttäisikin paljastuvan antihumanismi, usko johonkin kylmään ja murtumattomaan todellisuuden ja tiedon konstituution perustaan, jolle ihminen ei voi mitään mutta joka on ihmisen tavoitettavissa menetelmällä, joka itse asiassa hylkää kaiken sen mihin ihminen (ja hänen teknologiansa) on *vain ja melko lyhyin askelein* kykeneviä.
 23. Himanka 2000, 168. Transsendentaalinen ego on neuro- ja kognitiotieteen näkökulmasta pelkkä illuusio, sukua karteesiselle teatterille. Toisaalta uskon, että kyseisillä tieteillä on mahdollisuus löytää uutta,

mikäli niiden tutkijat perehtyisivät fenomenologiaan, tai ainakin lukisivat fenomenologisia teoksia. (Poikkeuksia on muutama.) Aina-kin tietyn tyyppinen ylimielisyys, joka on fenomenologiain vastaavan käännteiskuva, voisi heikentyä; mutta myös testattavien hypoteesien tasolla voisi tapahtua jotain. Fenomenologia ja kognitiotiede ja nykyinen neurofilosofia ovat kuitenkin melko samanlaisia tavoitteissaan, jos jätetään sikseen ylisanaiset asenteen ilmaukset. Ne kaikki hakevat uusia käsitteellistyksiä kokemuksiimme ja olemiseemme. (Himanka itse antaa tälle uusien *tapojen* tavoittelulle hyvän puolustuksen, joka fenomenologisuudessaan sopii *credoksi* myös tieteille, katso Himanka 2000, 173–178).

24. Dreyfus & Hall, 20–21.

25. Lopuksi lienee paikallaan todeta, että GPS-satelliittimittausten mukaan (vuodelta 1999) Mount Everest on 8850 metriä korkea, joten Himangan teoksen sivulla 29 olevat vaihtoehdot ovat kaikki vääriä.

Kirjallisuus

- Antonio Damasio, *Tapantumisen tunne. Miten tietoisuus syntyy*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Terra Cognita, Helsinki 2000.
- Hubert Dreyfus & Harrison Hall, Introduction. Teoksessa H. Dreyfus & Harrison Hall (toim.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. Third printing. MIT Press, Cambridge MA. 1987, 1–27.
- Michael Dummett, *Interpretation of Frege's Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Michael Dummett, More About Thoughts. Teoksessa M. Dummett, *Frege and Other Philosophers*. Clarendon Press, Oxford 1991.
- Gareth Evans, Understanding Demonstratives. Teoksessa P. Yourgrau (toim.), *Demonstratives*. Oxford, Oxford University Press.
- Harrison Hall, Was Husserl an Idealist or a Realist? Teoksessa H. Dreyfus & H. Hall (toim.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, 169–190.
- Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Juha Himanka, *Se ei sittenkään pyöri. Johdatus mannermaiseseen filosofiaan*. Tammi, Helsinki 2002.
- Juha Himanka, Before and After Reduction. Teoksessa J. Himanka, *Phenomenology and Reduction*. Reports from the Department of Philosophy, University of Helsinki, No 1, Helsinki 2000, 157–184.
- Friedrich Nietzsche, *Iloinen tiede*. Suom. J. A. Hollo. Otava, Keuruu 1989.
- David Stove, *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*. Oxford, Basil Blackwell.