

Elämysvirta ja sen absoluuttiset rakenteet

Tietoisuuden käsite Edmund Husserlin transsendentaalifilosofiassa

Helsingin yliopisto
Humanistinen tiedekunta
Filosofian, historian, kulttuurin ja
taiteiden tutkimuksen laitos
Maisterintutkielma
Teoreettinen filosofia
Kesäkuu 2020
Sanna Aulankoski
Ohjaajat: Paavo Pylkkänen ja
Ilpo Hirvonen

Tiedekunta – Fakultet – Faculty Humanistinen tiedekunta	
Opintosuunta – Studieriktning – Study Track Teoreettinen filosofia	
Tekijä – Författare – Author Sanna Aulankoski	
Työn nimi – Arbetets titel – Title Elämysvirta ja sen absoluuttiset rakenteet – tietoisuuden käsite Edmund Husserlin filosofiassa	
Työn laji – Arbetets art – Level Maisterintutkielma	Aika – Datum – Month and year Kesäkuu 2020
Tiivistelmä – Referat – Abstract	
<p>Tämän tutkielman aiheena on tietoisuuden käsite Edmund Husserlin transsendentaalifilosofiassa. Työn lähtökohtana on huomio siitä, että tietoisuudesta on puhuttu historian saatossa useissa eri merkityksissä, eikä yksimielisyyttä kyseisen käsitteen määritelmästä vielä nykyäänkään ole, vaikka teemana tietoisuus on niin analyttisessä mielenfilosofiassa kuin fenomenologiassakin.</p> <p>Husserlin tietoisuuden määritelmää lähestytään tarkastelemalla, mitä Husserl reaalista ja puhtaasta tietoisuudesta transsendentaalifilosofiansa keskeisessä teoksessa <i>Ideota puhtaasta fenomenologiasta ja fenomenologisesta filosofiasta</i> (1913) sanoo. Mainittujen käsitteiden toisiinsa suhteuttamisen nojalla työssä esitetään, että Husserl tavoittelee kahden tietoisuuden postuloinnilla vain <i>episteemistä</i>, ei <i>ontista</i> eroa. Tämä väite sopii yhteen Husserlia tulkinneiden filosofien huomioihin, joiden mukaan transsendentaalinen subjekti ja empiirinen subjekti eivät ole eri entiteettejä.</p> <p>Uutta tutkielmassa on tietoisuus-käsitteen toteaminen tarpeettomaksi transsendentaaliselle fenomenologialle sekä termien ”ontinen” ja ”episteeminen” käyttö käsitteinä, joiden avulla voidaan suhteuttaa teoreettisia termejä toisiinsa niin, että käsitteiden välinen ontinen ero tarkoittaa, että termien viittauskohteena olevat ilmiöt voivat olla olemassa toisistaan riippumatta. Tällaisella käyttötavalla voidaan katsoa olevan yleispätevyyttä siten, että se soveltuu muidenkin teoreettisten termien tarkasteluun. Tässä työssä sen avulla jäsennetään myös Husserlin intentionaalisuuden kuvaukseen kuuluvaa <i>noeman</i> käsitettä.</p> <p>Reaalisen tietoisuuden viitatessa elämysvirtaan ja puhtaan tietoisuuden tuon virran konstituutioon termi <i>tietoisuus</i> ehdotetaan korvattavaksi elämysvirran käsitteellä, joka auttaa purkamaan eksistentiaalisessa fenomenologiassa luotua käsitystä, jonka mukaan subjekti on Husserlille maailmasta ja kehosta erillinen tietoisuus. Työssä esitetyn käsite-eksplikaation valossa ontisesti saman elämysvirran nähdään muodostavan kolme erilaista tiedon kohdetta: psykologiassa tutkittavan <i>reaalisen elämysvirran</i>, fenomenologiassa kuvattavat <i>elämysvirran rakentumisen absoluuttiset ehdot</i> ja neurotieteissä tutkittavan <i>elämysvirran neuraalisen perustan</i>.</p>	
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Tietoisuus, keho, aivot, transsendentaalinen fenomenologia, eksistentiaalinen fenomenologia	
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Keskustakampuksen kirjasto	
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information	

Sisällys

Johdanto: kysymys tietoisuuden määrittelystä	3
I Husserlin filosofiasta	9
1. Fenomenologia radikaalina olemustieteenä	9
2. Fenomenologian metodi	14
3. Transsendentaalinen fenomenologia, immanenssi ja evidenssi	17
4. Ilmiöt ja käsitteet	19
II Tietoisuus-käsitteiden eksplikaatio	21
1. Reaalinen eli empiirinen tietoisuus	22
2. Puhdas tietoisuus	23
2.1 Reflektointi	23
2.2 Elämysten suhde puhtaaseen minään	25
2.3 Aikatietoisuus	26
2.4 Intentionaalisuus, <i>noema</i> ja <i>noesis</i>	27
2.5 Positionaalinen tietoisuus ja neutraalisuusmodifikaatio	34
3. Reaalisen ja puhtaan tietoisuuden suhde	37
III Käsite-eksplikaation seurauksista	40
1. Eksistentiaalisen fenomenologian kritiikki	40
1.1 Intentionaalisuus, teoreettisuus ja subjekti	41
1.2 Kritiikin arviointia	43
2. Fenomenologia ja tietoisuutta tutkivat tieteet	47
2.1 Fenomenologia, psykologia ja neurotieteet	47
2.2 Filosofinen fenomenologia tieteiden kumppanina	52
2.3 Fenomenologia objektiivisen tiedon muotona	56
Lopuksi: elävä olento – ontinen ykseys ja episteeminen moninaisuus	58
Lähteet	61

Johdanto: kysymys tietoisuuden määrittelystä

”Tietoisuus” herättää tällä hetkellä kiinnostusta eri elämän alueilla. Lääkäri Jon Kabat-Zinnin kehittämän mindfulness-meditaation myötä tietoisuutta harjoitetaan niin arjessa, terveydenhuollossa kuin työpaikoillakin. Lisäksi tietoisuus on teemana filosofiassa ja tieteissä, ja tekoälytutkimuksen kunnianhimoisena tavoitteena on luoda koneille tietoisuus. Suosiostaan huolimatta tietoisuus – latinan kielen termistä *conscientia* juontuva ”consciousness” – on käsitteenä epäselvä. Se voi tarkoittaa niin aistimista, kokemista, mielen tietoisia prosesseja, itsereflektiota kuin tajuisuuttakin.

Läntiseen filosofiaan tietoisuuden käsite ilmaantui verraten myöhään huomioiden, että intialaisesta filosofiasta vastaavan käsitteen ensimmäiset muotoilut löytyvät liki kolmen tuhannen vuoden takaa kertomuksista, joissa viisas Yājñavalkya ja kuningas Janaka pohtivat sen luonnetta (ks. esim. Thompson 2015, 1). Ensimmäisen kerran tuota käsitettä käytti filosofi Ralph Cudworth vuonna 1678 viitaten sillä ihmisen taipumukseen tiedostaa ajatteluaan, tunteitaan ja tahtoaan. Täsmällistä merkitystä Cudworth ei kyseiselle käsitteelle antanut, eikä tietoisuus itsessään ollut tutkimuksen kohde hänelle tai muille 1600-luvun filosofeille. (Heinämaa 2007, 3–4.)

Huomionarvoista on, ettei antiikissa, jonne suuri osa filosofian keskeisistä innovaatioista voidaan monien mielestä jäljittää, ollut tietoisuuden käsitettä. Varsinkaan Platonille tietoisuus ei ollut ongelma. Hänen teksteistään ei ole luettavissa pienintäkään houkutusmuodostaa kysymystä ”Mitä tietoisuus on?”, eikä käsitellä siihen liittyviä ilmiöitä (Carpenter 2007). Aristoteles sen sijaan käsitteli monia tietoisuutta sivuavia teemoja kuten aistimista, unen ja valveen eroa sekä mentaalisia tiloja siivittävää refleksiivistä ymmärrystä (Sihvola 2007).

1300-luvulla William Ockham ja Walter Chatton kiistelivät siitä, kuinka käsitys omista henkisistä aktiviteeteista tulisi ymmärtää (Yrjönsuuri 2007, 142). 1600-luvulla René Descartes käsitteli mentaalisuutta tavalla, jota voidaan pitää merkityksellisenä nykyisen tietoisuuskäsityksen kannalta (Lähteenmäki 2007). Yksi tällainen teema oli ”tarkkaavuus”, jota jo kirkkoisä Augustinuskin oli pohtinut. Vaikka Descartes ja hänen

aikalaisensa tematisoivat tietoisuutta osin samoin kuin käsitettä nykyään määritellään, käsitteen käyttötarkoitus oli toinen; tavoitteena ei ollut luoda teoriaa mentaalista vaan uudistaa teoriaa moraalista ja metafysiikasta. (Heinämaa 2007, 2.)

1700-luvulla Immanuel Kant käsitteellisti ihmistä tavoilla, joiden voi katsoa vaikuttaneen nykyisen kognitiotieteen käsityksiin mielestä ja tietoisuudesta, joskin Kantille tärkein päämäärä oli kaikkea inhimillistä kokemista määrittävien aprioristen ehtojen tutkiminen (Brook 2004; Westphal 2007, 235–236). Kantin filosofian pohjalta Johann Gottlieb Fichte, F. W. J. Schelling ja G. W. F. Hegel käsitteellistivät 1700-luvun lopulla ja 1800-luvun alussa tietoisuutta tavalla, joka on hyvin kaukana nykykeskustelusta. Nämä saksalaiset idealistit eivät pitäneet luonnollista tietoisuutta olennaisena vaan mielsivät sen vain absoluuttisen hengen itsetietoisuuden yhdeksi ilmentymäksi. (Lindberg 2007, 245–246.)

Nykyään tietoisuutta käsitellään sekä analyyttisessä mielenfilosofiassa että fenomenologiassa, joista kummassakaan ei ole yhteisesti jaettua näkemystä aiheesta, edes tietoisuuden määritelmästä. Ylipäätään tietoisuutta on pyritty määrittelemään melko vähän – mitä selittänee itse tietoisuus-ilmiö, joka kaihtaa määrittelyä. Kuten analyyttisen mielenfilosofian edustaja David Chalmers toteaa, tietoisuus on niin ”aineeton”, että siitä on vaikea saada otetta (Chalmers 1996, 4).

Sikäli kun analyyttisessä mielenfilosofiassa on pyritty määrittelemään tietoisuutta, määritelmän keskiössä on ”kokemus”. Esimerkiksi Chalmers katsoo, että paras selkiytys tietoisuudelle on mieltää se ”kokemuksen subjektiiviseksi laaduksi”: ”Havaitessamme, ajatellessamme ja toimiessamme vaikuttaa kausaation ja informaation prosessointi, muttei yleensä pimennossa. On myös sisäinen aspekti; kognitiivisena agenttina oleminen tuntuu joltakin. Tämä sisäinen aspekti on tietoinen kokemus.”¹ (Chalmers 1996, 4). Vaikka fenomenologiassa eritellään seikkaperäisesti kokemusta, tietoisuus-käsitteen määritelmiä fenomenologiasta ei juuri löydy. Tietoisuuden teemaa käsitellään sen saralla pääasiassa tietoisuuden eri elementtejä kuten ”aikatietoisuutta” tai ”itsetietoisuutta” erittelemällä. Vaikka ne ovat tärkeitä aiheita, tietoisuuden määrittelyyn ne eivät

¹ Tämä kuten muutkin tämän työn englanninkielisistä lähteistä käännettyt suomenkieliset sitaatit ovat omia käännöksiäni.

mielestäni riitä, ja niinpä määritelmää etsittäessä on käännäyttävä fenomenologian perustaja Edmund Husserlin (1859–1938) puoleen.

Husserlin fenomenologia on tunnetusti tietoisuuden filosofiaa, jossa tutkitaan, miten tietoisuus konstituoii maailman tai – asian toista puolta painottaen – miten maailma konstituoituu tietoisuudessa. Niinpä on aiheellista kysyä, miten Husserl määrittelee tietoisuuden. Haasteena tähän kysymykseen vastaamisessa on, että Husserl on kirjoittanut valtavasti ja tietoisuus on ollut hänen tuotannossaan aiheena eri tavoin *Loogisista tutkimuksista* alkaen.

Stephen Priestin mukaan Husserlin filosofiassa voidaan erottaa neljä vaihetta: psykologistinen ja ei-fenomenologinen vaihe (*On the Concept of Number* 1887, *Philosophy of Arithmetic* 1891), fenomenologinen ja mereologinen vaihe (*Logical Investigations* 1900–1), transsendentaalinen vaihe (*Ideas* 1913) sekä intersubjektiivisuuteen keskittyvä vaihe (*Cartesian Meditations* 1931), joskin hän toteaa, että filosofin ajattelun jakaminen vaiheisiin on hankalaa sikäli, että monet elementit löytyvät usein useammista vaiheista. Husserlin kohdalla tällainen jaottelu on erityisen vaikeaa siksi, että suuri osa hänen työstään on julkaistu postuumisti ja paljon on yhä julkaisematta. (Priest 2000, 1.)

Tässä tutkielmassa keskityn Husserlin transsendentaalifilosofiaan siksi, että juuri siinä filosofian keskiöön nousee tietoisuus. Vuoden 1907 *Fenomenologian idea* -luennoissa Husserl esittää fenomenologian haastavaksi lähtökohdaksi ”tiedostuksen” ongelman (Husserl 1995, 35). Teoksessa *Ideoita puhtaasta fenomenologiasta ja fenomenologisesta filosofiasta* huomio ei ole vain tiedostuksessa, vaan ”tietoisuudessa” – entiteetissä², joka toimii sekä filosofian välineenä että kohteena. Väline tietoisuus on sikäli, että transsendentaalinen fenomenologia on reflektiivisen tiedostuksen harjoittamista; kohde tietoisuus on muodostaessaan keskeisen alueen, jota tuossa filosofiassa tutkitaan.

Tietoisuuden määrittelyn kannalta haasteena on, että Husserl puhuu useista eri tietoisuuksista ja transsendentaalisen fenomenologian keskeisin erottelu on jako ”reaaliseen” ja ”puhtaaseen” tietoisuuteen. Kahdesta tietoisuus-käsitteestä huolimatta

² Käytän sanaa ”entiteetti” laajimmassa mahdollisessa merkityksessä, jolloin se tarkoittaa sitä ”jotakin”, johon kielen termi voi viitata, ei esimerkiksi vain oliota tai substanssia.

kysymys tietoisuuden määrittelystä yksikkömuodossa on mielestäni olennainen myös kyseistä filosofiaa koskien ja vastaus siihen saadaan kirjoittamalla auki, mitä Husserl reaalista ja puhtaasta tietoisuudesta *Ideoissa* sanoo.

Husserlin tulkitsijat ovat kirjoittaneet transsendentaalisesta fenomenologiasta paljon, ja kaikki tuosta filosofiasta sanottu koskee tavalla tai toisella reaalista tai puhdasta tietoisuutta. Tietoisuuden määrittelyn kannalta relevantteja ovat mielestäni etenkin ne kirjoitukset, joissa mainittuja tietoisuuksia ja niiden välistä suhdetta käsitellään eksplisiittisesti – sellaisia on jo paljon vähemmän.

Monet transsendentaalisen tietoisuuden³ luonnetta pohtineet filosofit (Mohanty 1978; Ströker 1980; Carr 1999; Thompson & Zahavi 2007; van Mazijk 2020) ovat yhtä mieltä siitä, ettei kyseinen tietoisuus ole empiirisestä subjektista erillinen entiteetti – eikä ylipäätään minkäänlainen ”objekti”. David Carrin mukaan transsendentaalinen tietoisuus ei ole maailmassa; se ei ole objekti tavanomaisessa mielessä vaan viittaa pikemminkin kaikkien objektien olemassaolon ehtoihin. Sen määrittely on vaikeaa juuri siksi, ettei se ole entiteetti substanssin tai olion mielessä. Se ei ole konkreettinen muttei abstraktikaan merkityksessä, jossa abstrakti viittaa ideaaliseen olemukseen. (Carr 1999, 94.) Toisaalta, vaikkei transsendentaalinen tietoisuus viittaa ideaaliseen entiteettiin, eräänlaisesta eideettisyydestä siinäkin on kyse. Jitendra Mohantyn sanoin: ”(...) voimme sanoa, että transsendentaalinen subjektiviteetti on (...) empiirisen tietoisuuden olemus, mutta olemus ei-essentiaalisessa merkityksessä – merkityksessä, jossa jokainen yksilöllistä koskeva ’mikä’ voidaan ’muuntaa’ olemukseksi. Tässä mielessä transsendentaalinen tietoisuus ja empiirinen tietoisuus eivät ole kaksi eri aluetta niin, että jälkimmäinen olisi ensin mainitun erityistapaus, vaan sama asia. Transsendentaalinen tietoisuus on empiirinen tietoisuus vapaana arkipäiväisyydestään eli tietoisena omasta tehtävästään itsensä ja maailman tulkitsijana ja merkityksenantajana.” (Mohanty 1978, 317.)

³ Termejä ”transsendentaalinen tietoisuus” ja ”transsendentaalinen subjekti” käytetään kommentaarikirjallisuudessa synonyymeina. Husserl itse puhuu *Ideoissa* ”puhtaasta tietoisuudesta” ja ”absoluuttisesti annettujen sfääristä”. Tässä tutkielmassa termit puhtas tietoisuus, transsendentaalinen tietoisuus ja absoluuttinen tietoisuus nähdään synonyymeiksi, sillä ainakaan *Ideoissa* Husserl ei mielestäni erota niitä toisistaan.

Yksimielisyyttä on myös siitä, että tärkeässä roolissa transsendentaalisen tietoisuuden tavoittamisessa on fenomenologian metodi. Evan Thompsonin ja Dan Zahavin mukaan "Empiirinen subjekti ja transsendentaalinen subjekti eivät ole kaksi eri subjektiä vaan kaksi tapaa tarkastella yhtä ja samaa subjektiä. Erona on, tarkastellaanko itseä kausaalisesti asemoituneena, tiedettynä, empiirisen maailman osana vai tietävänä subjektina. (...) Lyhyesti, ero empiirisen subjektin ja transsendentaalisen subjektin välillä on ero olla tietoinen itsestään maailmassa olevana entiteettinä ja olla tietoinen itsestä subjektina maailmalle, (Wittgensteinia lainaten) maailman rajana." (Thompson & Zahavi 2007, 4.) Samaan tapaan myös Corijn van Mazijk sanoo transsendentaalisen tietoisuuden viittaavan "olemisen kokonaisuuden tarkasteluun ainutlaatuisesta transsendentaalis-fenomenologisesta näkökulmasta" (van Mazijk 2020, 1).

Carr (1999, 96) ja van Mazijk (2020, 1–2) tähdentävät, ettei transsendentaalinen tietoisuus viittaa subjektiin kuuluviin "mentaalisiin representaatioihin". Van Mazijkin mukaan transsendentaalinen tietoisuus ei ole objekteista erillinen, representaatioista koostuva "alueellinen ontologia"⁴, kuten David Smith ja Ronald McIntyre (1989, 147, 162) hänen mukaansa virheellisesti olettavat (van Mazijk emt., 3–4).

Carr ajattelee, että avain transsendentaalisen ja empiirisen tietoisuuden eroon ei löydy tietoisuuden sisäisistä rakenteista tai tietoisuuden suhteesta itseensä vaan tietoisuuden suhteesta maailmaan. Koska fenomenologian metodi estää hänen mukaansa olettamasta maailman objektien itsenäistä olemassaoloa, jää jäljelle maailma tietoisuudessa ilmenevänä. Carr tulkitsee Husserlin ajattelevan, että empiirinen subjekti on suhteessa maailmaan intentionaalisesti ja kausaalisesti ja transsendentaalinen subjekti vain intentionaalisesti. (Carr 1977, 686; Carr 1999, 90.)

Tässä tutkielmassa väitän, että ero, jota Husserl reaalisen ja puhtaan tietoisuuden käsitteillä tavoittelee, ei ole *ontinen* vaan *episteeminen*. Uskon, että jos Husserl olisi keskittynyt enemmän tietoisuuden määrittelyyn, hän ei olisi edes postuloinut kahta

⁴ On hyvä huomata, että van Mazijk ei viittaa tässä yhteydessä alueellisella ontologiolla siihen, mitä Husserl alueellisilla ontologioilla tarkoittaa, vaan entiteettiin, jonka Smith ja McIntyre noeman representaatioksi tulkitsessaan van Mazijkin mukaan luovat. Husserlin ajatusta alueellisista ontologioista käsittelen tämän työn ensimmäisen osan ensimmäisessä luvussa ja representaatiota toisen osan noemaa käsittelevässä kappaleessa.

tietoisuutta vaan puhunut vain *elämysvirraksi* määrittyvästä reaalista tietoisuudesta ja tuon virran *absoluuttisista rakenteista*. Sikäli, kun reaalinen tietoisuus voidaan korvata elämysvirran täsmällisemmällä käsitteellä, koko termi tietoisuus osoittautuu tarpeettomaksi Husserlin transsendentaalifilosofialle.

Täsmällisempänä elämysvirran käsitettä voidaan mielestäni pitää ensinnäkin siksi, että tuo termi jo itsessään kiteyttää hyvin mistä on kyse eli eri elämysten kokonaisuudesta. Toisekseen Husserl ei käytä sitä tietoisuuden tapaan liitteenä, joka voidaan yhdistää erilaisiin määreisiin, kuten tehdään puhuttaessa *reaalisesta* tietoisuudesta, *puhtaasta* tietoisuudesta, *aikatietoisuudesta*, *itsetietoisuudesta*, *positionaalista* tietoisuudesta ja niin edelleen – samaan tapaan kuin myös analyyttisessä mielenfilosofiassa (ks. esim. Block 2007, 168) tehdään puhuttaessa aistitietoisuudesta (*phenomenal consciousness*) ja tietoisuudesta, johon voidaan päästä käsiksi (*access consciousness*).

Väitteeni reaalisen ja puhtaan tietoisuuden ontisesta ykseydestä sopii tulkintoihin, joiden mukaan transsendentaalinen tietoisuus ei ole reaalista tietoisuudesta erillinen entiteetti (Ströker 1980; Carr 1999; Thompson & Zahavi 2007; van Mazijk 2020), eikä ylipäätään minkäänlainen substanssi tai objekti (Carr 1999). Se painottaa kuitenkin sitä, ettei puhdas tietoisuus viittaa vain Thompsonin, Zahavin ja van Mazijkkin korostamaan fenomenologiseen tarkasteluun vaan subjektia konstituoiviin ehtoihin, jotka vaikuttavat silloinkin, kun niitä ei tarkastella – oletus, jonka mainitut Husserl-tutkijat voisivat todennäköisesti myös allekirjoittaa. Carrin transsendentaalisen ja empiirisen subjektin suhteen jäsenyyksestä (Carr 1977; Carr 1999) oletukseni eroaa siltä osin, että en usko Husserlin tarkoittaneen, että empiirinen subjekti olisi suhteessa maailmaan *sekä* intentionaalisesti *että* kausaalisesti, vaan sekin ainoastaan intentionaalisesti.⁵

Määritelmäni, jonka mukaan reaalisen ja puhtaan tietoisuuden ero on vain episteeminen, tarjoaa mielestäni yhden perustellun käyttötavan ontisen ja episteemisen käsitteille

⁵ Se, että subjektia voidaan Husserlin mukaan tutkia tieteissä erilaisten syy-seuraussuhteiden alaisena reaalisen oliona, ei nähdäkseni merkitse, että hän näkisi maailman ja subjektin *välisen suhteen* sen paremmin fenomenologisen kuin luonnollisen asenteen näkökulmasta katsottuna kausaalisesti – tarkoittaisihan se, että maailma ”aiheuttaisi” subjektin tai subjekti maailman. Tulkintani mukaan intentionaalisuus on jokaisen reaalisen elämysvirran maailmasuhdetta absoluuttisesti määrittävä, kausaalisuhteen poissulkeva piirre.

mieltämällä nuo termit käsitteiksi, joiden avulla jäsentää teoreettisten termien välisiä suhteita niin, että kahden termin välinen ontinen ero tarkoittaa, että niiden viittauskohteena olevat ilmiöt voivat olla olemassa toisistaan riippumatta. Tällaisella käytötavalla voi uskoakseni olla yleispätevyyttä siten, että sitä voidaan soveltaa muihinkin teoreettisiin käsitteisiin. Tässä työssä jäsennän sen avulla myös Husserlin intentionaalisuuden kuvaukseen kuuluvaa *noeman* käsitettä.

Termit "ontologinen" ja "epistemologinen" erotan ontisesta ja episteemisestä samoin kuin voidaan erottaa "psykkinen" ja "psykologinen" niin, että psykkinen viittaa tietyllä tavalla rajattuun elämysvirran alueeseen ja psykologinen tuota aluetta koskevaan tietoon. Tässä merkityksessä ontinen viittaa tietyllä tavalla rajattuun olemassa olevan alueeseen ja ontologinen tuota aluetta koskevaan eideettiseen oppiin ja vastaavasti episteeminen tietoon ja epistemologinen tietoa koskevaan oppiin.

Työssä on kolme osaa. Ensimmäisessä osassa esitän tietoisuuden käsitettä koskevan eksplikaation taustaksi Husserlin transsendentaalifilosofian perusajatuksen ja sen keskeisiä käsitteitä. Esittelyn runkona toimii fenomenologia sellaisena kuin Husserl sen *Ideoissa* kuvaa. Toisessa osassa pyrin perustelemaan väitteeni reaalisen ja puhtaan tietoisuuden ontisesta ykseydestä. Kolmannessa osassa tarkastelen tuon oletuksen seurauksia, joista tärkeimpiä on mielestäni kaksi: Husserlin filosofiaan kohdistuneen eksistentiaalisen fenomenologian kritiikin kyseenalaistuminen sekä fenomenologian ja tietoisuutta kuvaavien tieteiden suhteen selkiytyminen. Lopuksi käsitteelen lyhyesti väitteeni sivuamaa kysymystä fenomenologian suhteesta metafysiikkaan ja ontologiaan sekä palaan kysymykseen tietoisuuden määrittelystä.

I Husserlin filosofiasta

1. Fenomenologia radikaalina olemustieteenä

Ideoissa lanseerattu fenomenologia ei ole vain psykkinen ilmiöiden tutkimista. Husserlin mielessä on mittava apriorinen hanke, jota on, kuten David Smith toteaa, vaikea sijoittaa filosofian perinteisen nelijaon mukaisesti logiikkaan, epistemologiaan, metafysiikkaan tai etiikkaan, sillä se käsittelee jossain määrin niiden kaikkien ja lisäksi

1900-luvun aikana kehittyneen kielifilosofian ja mielenfilosofian kysymyksiä (Smith 2013, 45). Fenomenologian luokittelun vaikeus kuvaa mielestäni hyvin kyseisen filosofian luonnetta, eikä fenomenologiaa tulisi siksi sijoittaa sen paremmin mainittuihin kategorioihin kuin niiden ulkopuolellekaan, kuten Smith hieman ristiriidassa edellä mainitun huomionsa kanssa päätyy tekemään määrittämällä fenomenologian viidenneksi filosofian osa-alueeksi neljän edellä mainitun rinnalle.

Husserlin mukaan on tarpeen palauttaa oikeuksiinsa filosofian alkuperäinen idea, jolle Platon oli antanut ensimmäisen muotoilun ja joka siitä lähtien oli ollut eurooppalaisen filosofian ja tieteen perusta – filosofian, joka on universaalista ja radikaalissa mielessä ankaraa tiedettä. Tuon filosofian tavoitteena on muotoilla ja ratkaista asteittain kaikki filosofiset ongelmat aidon alkuperäisellä tavalla. Vaikka Husserl nimittää fenomenologiaa *tieteeksi*, kyse ei ole empiirisestä tieteestä, vaan perustavasti tieteistä poikkeavasta kurinalaisesta filosofiasta. (Husserl 2017, 309.)

Tarve fenomenologiaan syntyy Husserlin mukaan niin empirismin kuin idealismin ongelmista. Empirismin vihamielinen suhtautuminen olemukseen vaarantaa psykologian ja muiden hengentieteiden kehityksen mahdollisuuden, olkoonkin, että empirismi on syntynyt oikeasta motiivista: halusta suuntautua asioihin itseensä eli puheista ja uskomuksista ennakkoluulottomaan tutkimiseen. Tämä motiivi ei kuitenkaan kannata riittävän pitkälle, sillä empirismi, ristiriidassa ennakkoluulottomuuden periaatteensa kanssa, aloittaa selventämättömistä ja perustelemattomista ennakkokäsityksistä – toisin kuin fenomenologia, joka suuntaa huomionsa kaikkea teoretisoivaa ajattelua edeltävään intuitiivisesti annettuun. (Husserl 2017, 45–49.)

Empirismin kritiikki liittyy läheisesti ”psykologismin” kritiikkiin. Husserl katsoo fenomenologian mielletyn *Loogisten tutkimusten* pohjalta väärin tulkittaessa se sisäisen kokemuksen rajoissa pysytteleväksi tutkimukseksi. Vaikka fenomenologian yhtenä kohteena on tietoisuus, fenomenologia vaikuttaa kokonaan uudessa ulottuvuudessa vaatien psykologian kaltaisesta tilallis-ajallista olemassaoloa tutkivasta tieteestä poikkeavan asenteen. (Husserl 2017, 13–15; Husserl 2006, 12.) Husserlin mukaan on tärkeää olla psykologisoimatta eideettistä, sillä se turmelee niin psykologian kuin fenomenologian (Husserl 2006, 119). On tärkeää nähdä oikein fenomenologian tutkimuskohteen, ”olemuksen”, luonne: olemus ei ole ”käsite” ja sellaisena pelkkä

psykyen luomus. Olemukset kuuluvat todellisuuteen, eivät vain sitä ilmaisevaan intentionaalisuuden kerrokseen. (Husserl 2017, 50–53.)

Olemukset eivät leiju omassa maailmassaan vaan kuuluvat kokemukseen. Kokemusperäinen intuitio voidaan muuttaa olemuksen katseluksi, ja tämä mahdollisuus itsekin on olemuksellista, ei empiiristä. (Husserl 2017, 23–25.) Se, että olemukset ovat osa todellisuutta, ja siten niiden näkeminen sattumanvaraista päättelyä syvempi tietoisuuden piirre, tarkoittaa, ettei olemus synny vain abstrahoinnista ikään kuin mielelme alituisen abstrahoisii tai havaitaisi maailmaa yksinomaan opittujen abstraktioiden mukaisesti. (emt., 51–52.) Se, että olemukset kuuluvat todellisuuteen ei tosin tarkoita, että ne olisivat jonkinlaisia itsenäisiä olioita tai substansseja, vaan maailmaa ja tietoisuutta konstituivia eideettisiä ehtoja.

Empirisman ohella Husserl näkee ongelmia idealismissa, joka ei aseta ”evidenssiä ilmeisyyden näkemisenä suhteeseen tavallisen näkemisen kanssa” vaan puhuu ”evidenssin tunteesta” eikä onnistu analysoimaan tietoisuuden eri lajeja katsomalla niiden olemuksia (Husserl 2017, 49–50). Vaikka fenomenologialla on yhtymäkohtia idealismiin, fenomenologia ei ole idealismia vaan pyrkii pikemminkin murtamaan empirisman ja idealismin välisen rajan. Fenomenologiassa ei tehdä eroa *reaalista* ja *ideaalista* tutkiviin tieteisiin, vaan erotetaan toisistaan kaksi vastakohtaparia, ”tosiasia” ja ”olemus” sekä ”reaalinen ja ei-reaalinen” ja saadaan kahdenlaista tietoa: olemuksellista tietoa reaalisesta ja olemuksellista tietoa irrealisesta (emt., 16).

Tieteen kohteena ovat tosiasiat, joita leimaa yksilöllisyys ja satunnaisuus. Satunnaisuuksia rajoittavat niitä vastaavat välttämättömyydet eli olemukselliset yleisyydet, jotka ovat olemustieteiden kohde. (Husserl 2017, 22–23.) Olemusten jakoa vastaten niitä kuvaava filosofia jakautuu materiaalisiin ja formaaleihin ontologioihin kuten puhtaaseen logiikkaan (emt., 135). Fenomenologia kuuluu ensin mainittuihin eli on konkreettinen eideettinen tiede; sen ala koostuu elämysten olemuksista, jotka eivät ole ”abstraktioita” vaan ”konkreetioita” (emt., 138).

Fenomenologia kietoutuu tieteisiin filosofian ja tieteiden suuressa järjestelmässä, jossa tieteiden kohteena on reaalinen maailma eri ulottuvuuksissaan ja kullakin tieteellä on korrelaattinaan olemustiedosta muodostuva ”materiaalinen” tai ”alueellinen” ontologia

(Husserl 2017, 31–32). Ontologioiden jaon on tarkoitus vastata tieteiden jakoa, joskin tieteet punoutuvat tiiviisti yhteen; vaikka esimerkiksi materiaallinen olio ja sielu ovat erillisiä olemisalueita, jälkimmäinen pohjautuu edelliseen ja siten psykologia fysiologiaan (emt., 43–44). Tieteitä ovat niin materiaalista luontoa ja elollisten olentojen psykofyysistä luontoa tutkivat luonnontieteet kuin historian, kulttuuri- ja yhteiskuntatieteiden kaltaiset hengentieteet (emt., 22).

Eideettiset tieteet ovat Husserlin mukaan riippumattomia empiirisistä tieteistä, kun taas jokaiseen täysin kehittyneeseen tieteeseen sekoittuu eideettistä tietoa. Esimerkiksi jo perustellessaan arvostelmiaan tieteiden on noudatettava formaalin logiikan muodollisia periaatteita. Mitä enemmän tiede lähenee rationaalista, nomologisen tieteen tasoa eli mitä enemmän se voi käyttää perustuksinaan eideettisiä tieteitä, sitä enemmän sen tiedollisten saavutusten ala ja voima kasvavat. (Husserl 2017, 31–32.) Fenomenologian suhde logiikan ja aritmetiikan kaltaisiin eideettisiin tieteisiin ei ole aivan yksiselitteinen. Husserl pohtii muun muassa sitä, onko ”tietoisuuden virta aito matemaattinen moninaisuus” eli voitaisiinko fenomenologia määrittää ”elämysten geometriaksi”. Tämä edellyttäisi hänen mukaansa käsitteenmuodostuksen eksaktiutta ja se puolestaan sitä, että olemukset olisivat eksakteja – mitä ne eivät ole – ja niinpä hän päätyy siihen, että matemaattiset tieteet voivat olla fenomenologialle vain malli. (emt., 135–142.)

Toisaalta Husserl kuvaa fenomenologiaa tavalla, jossa fenomenologia ei enää vain muistuta, vaan muuntuu eräänlaiseksi logiikaksi. Husserlin mukaan jokaiseen tietoisuuden aktiin tai sen korrelaattiin sisältyy eksplisiittisesti tai implisiittisesti jotain ”loogista”; akti voidaan aina eksplikoida loogisesti (Husserl 2017, 236). Robert Sokolowksin mukaan Husserlin ansioksi voidaankin lukea se, että hän osoitti intentionaalisuuden formaalien rakenteiden rinnastuvan enemmän logiikkaan kuin psykologiaan (Sokolowski 2008, 1).

Logiikan ja fenomenologian suhdetta voi pohtia myös kysymällä, kumpi niistä on Husserlille perustavampi. Vaikuttaa siltä, ettei asia ole aivan selvä. Yhtäältä fenomenologia on radikaalia, itsenäistä filosofiaa, joka ei saa turvautua muuhun kuin tietoisuudessa välittömästi annettuun. Toisaalta niin tieteet kuin fenomenologiakin ovat alisteisia formaalille logiikalle. (Husserl 2017, 116–117.) Husserl kirjoittaa: ”Tieteiden

radikaalin 'luokittelun' ongelma on pääasiassa alueiden erottelun ongelma; se puolestaan tarvitsee edeltäviä puhtaasti loogisia tutkimuksia, jollaisille tässä on hahmoteltu joitain suuntaviivoja. Toisaalta tarvitaan myös fenomenologiaa – josta emme toistaiseksi tiedä vielä mitään.” (emt., 44).

Husserl tekee jaottelun materiaalsiin, varsinaisiin olemuksiin ja ”johonkin, joka on eideettistä, joskin täysin eri tavalla”: pelkkä olemuksen tyhjä muoto. Tuo tyhjä muoto sopii kaikkiin olemuksiin ja säätää niille lakeja formaalien totuuksiensa avulla. ”Formaali ontologia” määrittää täten ”materiaalisille ontologioille” muodollisen rakenteen. Esimerkkeinä ensin mainitun loogisista kategorioista hän mainitsee muun muassa ”ominaisuuden”, ”suhteellisen laadun”, ”asiantilan”, ”suhteen”, ”identtisuuden”, ”joukon”, ”lukumäärän”, ”kokonaisuuden” ja ”osan” käsitteet sekä lauseiden jäsenten ja muotojen peruskäsitteet. (Husserl 2017, 34–35.) Materiaalisista eli alueellisista ontologioista Husserl kirjoittaa: Jokainen konkreettinen empiirinen kohteus saa materiaalsen olemuksensa myötä paikkansa *ylimmässä* materiaalsessa suvussa, empiiristen kohteiden *'alueella'*. Puhdasta alueellista olemusta vastaa tällöin *alueellinen eideettinen tiede* tai, kuten myös voimme sanoa, *alueellinen ontologia.*” (emt., 31).

Voidaan ajatella, ettei formaali ontologia ole Husserlin visiossa fenomenologiaa. Materiaalisten ontologioiden ja fenomenologian suhde on mielestäni sen sijaan kyseenalaisempi. Smithin (Smith 2013, 40) tulkinnasta poiketen uskon Husserlin mieltäneen materiaalsen ontologiat fenomenologiaksi eli opiksi, siitä, mikä määrittää olemuksellisesti esimerkiksi matemaattisia entiteettejä, sosiaalisia akteja tai mentaalisia episodeja (vrt. Zahavi 2017, 74). Tällainen tulkinta on mielestäni perusteltu, sillä muuten herää kysymys: mikä on se fenomenologian haara, jonka kohteena maailman objektit ja tapahtumat ovat? Fenomenologianhan ei ole tarkoitus kuvata vain tietoisuutta, vaan maailman ilmiöitä kaikkina.

Katsooko Husserl maailmaa ja sen objekteja kuvaavan fenomenologian sisältyvän transsendentaalifilosofiaan niin, että kyseinen fenomenologia kattaa lopulta sekä puhtaan tietoisuuden että transsendenttien kohteiden kuvaukset? Se on yksi mahdollisuus. Vai ajatteleeko hän, ettei maailma edes kuulu fenomenologiaan eksplisiittisesti, vaan vain implisiittisenä tietoisuuden komponenttina, jota ei

varsinaisesti koskaan kuvata? Sekin on mahdollista. Todennäköisimpänä pidän sitä, että Husserl näkee puhtaan tietoisuuden sekä tutkimuskohteeksi että luotettavaksi maaperäksi, jonka pohjalta toteuttaa erilaisia fenomenologisia hankkeita, kuten luoda kunkin todellisuuden alueen olemuksellisia piirteitä kuvaavat alueelliset ontologiat.

Voidaan myös kysyä: jos fenomenologia ei ole alueelliset ontologiat esiin piirtävä filosofia, minkä filosofian tulisi tuo tehtävä toteuttaa? Selvää lienee, että ontologioiden laatiminen kuuluu filosofialle; jos Husserl näkisi ontologiat tieteiden tehtäväksi, olisi tarpeetonta edes puhua tieteistä erillisistä ontologioista. Husserlin samaistaessa fenomenologian ja filosofian pitkälti toisiinsa ja uskoessa fenomenologian ratkaisevan kaikki filosofiset ongelmat (Husserl 2017, 309), olisi minusta erikoista, jos hän näkisi ontologiat jonkin muun filosofian kuin fenomenologian tehtäväksi.

Kysymys siitä, tarvitsevatko tieteet filosofisia ontologioita, on toinen – voidaanhan ajatella, että tieteiden omat käsitteet ja löydökset synnyttävät ikään kuin itsestään oman ontologiansa eli opin kyseisen todellisuuden alueen olemuksesta, eikä filosofian apua tehtävässä tarvita. Husserl joka tapauksessa tuntuu näkevän tieteistä erilliset, joskin niihin läheisesti liittyvät ontologiat tarpeellisiksi.

2. Fenomenologian metodi

Olemukset eivät avaudu eteemme arkisten havaintojen tapaan itsestään, vaan niiden tavoittamiseksi on luotava metodi. Kyse on perustavalla tavalla uuden luomisesta, sillä niin kohde kuin metodi ovat uusia. Uusina ne ovat alttiita väärinymmärryksille, joiden välttämiseksi Husserl pyrkii kuvaamaan ja perustelemaan fenomenologista metodologiaan tarkasti (ks. esim. Husserl 2017, 123–124). Metodin kuvaamiseksi hän erottaa toisistaan ”luonnollisen” ja ”filosofisen” asenteen, joista ensin mainittu viittaa tapaan, jolla tavallisesti koemme maailmaan ja jälkimmäinen maailmaan sellaisena kuin se näyttäätyy filosofisessa reflektiossa (Husserl 2017; Husserl 2006).

Luonnollisessa asenteessa koemme itsemme ajassa ja paikassa todellistuviksi subjekteiksi, jotka ymmärtävät muidenkin kokevan itsensä samaan tapaan. Olemassaolon oletus koskee niitäkin maailman ulottuvuuksia, joita emme suoraan havaitse; vaikka

emme voi kokea maailmasta kuin pienen osan kerrallaan, koemme sen jatkuvan tuon osan ulkopuolella niin tilallisesti kuin ajallisesti. Samoin elämyksemme ylittää välittömästi annetun; aktuaalinen kokemus viittaa aina itsensä tuolle puolen mahdollisiin kokemuksiin, jotka puolestaan viittaavat uusiin ja niin edelleen *in infinitum* (Husserl 2017, 95). Luonnollinen asenne ei kata vain arkista kokemista, vaan myös ajallis-tilallista maailmaa tutkivat tieteet (Husserl 2006, 27).

Filosofisessa olemuksiin suuntautuvassa asenteessa kokemus maailman ja sen objektien olemassaolosta ”sulkeistetaan” (Husserl 2017, 62). Tässä suhteessa fenomenologi toimii kuin matemaatikko, jonka lukujen kannalta ei ole merkitystä, onko olemassa entiteettejä, joihin luvut viittaavat. Erona matematiikkaan kuitenkin on, että sillä, *millaisia* nuo entiteetit – olipa niitä tai ei – on fenomenologille merkitystä, sillä tehtävänä on entiteettien olemuksellisten piirteiden kuvaaminen. Lisäksi erona matematiikkaan, ja samalla yhtymäkohtana tieteisiin, on se, että fenomenologiassa työestetään *kokemusta*, joskin eri tavoin kuin tieteissä. Kun tieteissä muodostetaan kokemuksesta tietoa pääättelemällä, kausaalisuhteita jäljittämällä, teorioita laatimalla ja niitä testaamalla, tukeutuu fenomenologia vain kokemuksessa välittömästi annettuun. Annettuun ei kuitenkaan suhtauduta naiivisti hyväksymällä todeksi mitä tahansa vaan filosofisella reflektiolla, joka avaa esiin reaalista konstituivat olemukset.

Husserl käyttää fenomenologian metodista nimeä ”reduktio” tai *epoché* ja puhuu kahdesta reduktiosta. ”Eideettinen” reduktio johtaa olemuksiin ja ”transsendentaalinen” reduktio puhdistaa psykologiset ilmiöt siitä, mikä tekee niistä reaalisia ja maailmaan paikantuvia. (Husserl 2017, 15, 68.) Metodi viittaa kahtaalle: siihen, mitä suljetaan pois eli jätetään analyysia tehtäessä huomiotta sekä siihen, mihin huomio kiinnitetään ja jota työestetään. Työstäminen tarkoittaa kohteen satunnaisten ja olemuksellisten piirteiden muuntelua, jonka kannalta ei ole merkitystä, tarkastellaanko todellista vai kuviteltua kohdetta. Vapaata mielikuvitusta voidaan tosin pitää ensisijaisena siksi, ettei ”originaarinen” eli välittömästi annettu aina riitä; esimerkiksi aktuaalista tunnetta analysoitaessa tunnetila katoaa helposti (emt., 132). Ilman kuvittelua fenomenologian ala jäisi myös suppeaksi. Tuolloin ei voitaisi tutkia, kuten Husserl toivoo, kaikkia maailman ilmiöitä.

Etäisyyden ottaminen luonnolliseen asenteeseen ei merkitse, että tuo asenne tarkoittaisi vääristynyttä kokemusta. Vaikka Husserl kuvaa reduktiota puhdistamisen metaforalla (esim. Husserl 2017, 15), epochén tehtävänä ei ole korjata kokemusta. Kuten Søren Overgaard kirjoittaa: "Tavallinen kokemus on hyvä sellaisena kuin se on, eikä fenomenologian ole tarkoitus korjata tai puhdistaa sitä. *Epochén* ymmärtämiseksi meidän on pidettävä fenomenologian reflektiivinen luonne mielessä. Fenomenologiaa tehdessämme toimimme kahdessa eri roolissa, joihin liittyy hyvin erilaisia velvollisuuksia. *Reflektioivina fenomenologeina* meidän on tehtävä toimintakyvyttömiksi kaikki uskomuksemme maailmasta. Mutta tämän ainoana tarkoituksena on kyetä kuvaamaan kokemuksiamme *kokevina subjekteina*, mukaan lukien kaikki maailmaa koskevat uskomukset, jotka voivat kuulua kyseisiin kokemuksiin." (Overgaard 2015, 1.)

Vaikka maailmaa koskevat arkiset ja tieteen tuottamat uskomukset sulkeistetaan, maailmaa sisältöineen ei myöskään jätetä kokonaan huomiotta. Kuvittelussa hyödynnetään maailmasta kertovaa materiaalia, joka voi olla niin omia havaintoja kuin vaikkapa historiaa, taiteita tai kaunokirjallisuutta (Husserl 2017, 134). Myöskään se, että maailman ja sen objektien olemassaolon oletus sulkeistetaan, ei merkitse, ettei tuolla kokemuksella katsottaisi olevan merkitystä, päinvastoin: fenomenologisessa tarkastelussa tuo oletus nähdään keskeiseksi maailmaan suuntautumisen muodoksi; luonteeltaan yksinkertainen oleminen – "varmasti" tai "todella" oleva – on olemisen kaikkien modaalisuuksien alkumuoto, johon sen eri modifikaatiot kuten mahdollisena, todennäköisenä tai epäiltävänä pitäminen palautuvat (emt., 210).

Fenomenologia on kollektiivinen hanke. Vaikka analyysit toteutuvat yhden tietoisuuden perspektiivissä, nähtyä ja julkilausuttua arvioidaan yhdessä. Husserl kirjoittaa: "Mikäli oikea asenne on saavutettu ja se on vakiinnutettu harjoittelemalla, mikäli ennen kaikkea on saavutettu rohkeus antautua radikaalin ennakkoluulottomasti ja kaikista yleisistä ja opituista teorioista piittaamatta olemusten selvän annettuuden ohjattavaksi, saavutetaan pian horjumattomia tuloksia, jotka ovat kaikilla samoin asennoituneilla samoja. Näin tarjoutuu myös vakiintuneita mahdollisuuksia välittää itse nähty toisille, koetella heidän kuvailujaan, torjua tyhjiä sanamerkitysten huomaamaton vaikutus sekä tunnistaa ja karsia intuition vertaamalla pois virheet, jotka ovat mahdollisia myös tässä kuten jokaisen pätemisen piirissä." (Husserl 2017, 177.)

3. Transsendentaalinen fenomenologia, immanenssi ja evidenssi

Transsendentaalisen fenomenologian keskeinen kohde on transsendentaalisen tietoisuuden valtakunta eli "absoluuttisen olemisen alkualue, josta kaikki olemisen alueet kumpuavat ja joihin ne, irtikytkenän ja analyysien avulla, tulee juurruttaa". Tuo alue on valtava kattaen kaikki maailman ilmiöt sellaisina kuin ne tietoisuudessa näyttäytyvät. Husserl mieltää itsensä kyseisen alueen "uudisraivaajaksi", joskin siellä ovat liikkuneet jo myös muut – varsinkin Kant, joka tosin oli jättänyt työn kesken. Tuota tehtävää on Husserlin mukaan jatkettava: "muokattava maa viljelykelpoiseksi ja saatava se tuottamaan täysiarvoisia hedelmiä". (Husserl 2017, 142–143.)

"Immanenssi" – "transsendenssin" vastakohtana – muodostaa terminologisesti hieman paradoksaalisesti transsendentaalifilosofian ytimen. Termi transsendentaalinen viittaa siihen, että intentionaalisten muotojen absoluuttisuuden piiriin kuuluu olemuksellisenä komponenttina "jotain periaatteellisen toista, ei reaalia, vaan transsendenttia" (Husserl 2017, 199). Se, että Husserl haluaa nimetä keskeisen fenomenologiansa transsendenssin mukaan (vrt. Carr 1999, 81; Zahavi 2017, 16), korostaa mielestäni sitä, ettei fenomenologiassa ole kyse mielen sisäisestä tutkimuksesta.

Transsendentaalisessa fenomenologiassa keskitytään "immanentteihin olemuksiin" eli niihin, jotka yksilöityvät tietoisuuden virran yksittäisissä esiintymissä miksi tahansa siinä virtaaviksi elämyksiksi. Husserl (emt., 117) kirjoittaa: "On perustavan tärkeä nähdä, että kaikki olemukset eivät kuulu tälle alueelle ja että kuten yksilöllisiin kohteuksiin myös olemuksiin sovelletaan immanentin ja transsendentin eroa. Tämän vuoksi 'olio', 'tilallinen hahmo', 'liike', 'olion väri' ja niin edelleen sekä 'ihminen', 'ihmisen aistimus', 'sielu', 'sielullinen elämys' (...), 'persoonat', 'luonteenpiirre' ja muut vastaavat ovat transsendentteja olemuksia. Mikäli haluamme kehittää fenomenologian olemusopiksi, joka puhtaasti kuvailee tietoisuuden immanentteja hahmoja tai fenomenologisen irtikytkenän määräämissä rajoissa elämysvirran sisällä tavoitettavia esiintymiä, emme päästä näiden rajojen sisälle mitään transsendenttia: emme yksilöllisiä esiintymiä emmekä myöskään 'transsendentteja olemuksia', joiden looginen paikka on vastaavien transsendenttien kohteuksien olemusopissa."

Husserlin mukaan kaikki transsendentti oleminen voi olla annettu vain olion annettuuteen verrannollisella tavalla ilmentymällä, sillä ”muuten se olisi nimenomaan olemista, joka voisi muuttua immanentiksi, mutta immanentisti havaittava voidaan havaita *pelkästään* immanentisti.” (Husserl 2017, 87). Immanenssi on filosofian perusta siksi, että sen alueella voidaan saavuttaa havainnon epäilemättömyys; vaikka mielessä väikkyvä voi olla pelkkää kuvitelmaa, itse väikkyminen – kuvitteleva tietoisuus – ei ole kuviteltua. Sen olemukseen kuuluu mahdollisuus absoluuttisen olemassaolon tavoittavaan reflektioon (emt., 91).

Husserl jäsentää järkitietoisuutta ”originaarisen” ja ”ei-originaarisen”, ”adekvaatin” ja ”epäadekvaatin” sekä ”assertonisen” ja ”apodiktisen” erotteluilla. Positionaalisissa eli olemassaolon asettavissa elämyksissä ilmenevä on annettu originaarisesti ja originaarinen annettuus on asettamisen oikeutuksen alkuperäinen perusta. Myös olemuksen näkemistä luonnehtii ilmeisyys, mutta ei positionaalisena. Siinä originaarinen annettuus on adekvaattia, mikä tarkoittaa, ettei sen evidenssiä voida vahvistaa tai heikentää kuten epäadekvaatisti annettua. Sanalla evidenssi Husserl viittaa sekä yksilöllisen asiantilan assertoniseen että olemuksen apodiktiseen näkemiseen. Reaalinen olio voi olla annettuna vain epäadekvaatisti, mihin liittyy ajatus fenomenologiasta tieteitä pohjustavana filosofiana; eideettinen filosofia edeltää tieteitä, sillä mikään epäadekvaatisti antavasta ilmentymästä riippuva järjen asettamus ei voi olla ylittämätöntä, väistämätöntä – absoluuttista. (Husserl 2017, 271– 276.)

Absoluuttisen piirissä operoivan transsendentaalisen fenomenologian tehtävänä on kuvata puhdas tietoisuus ja siinä näyttäytyvän transsendenssin olemuksellinen rakenne. Vaikka tietoisuus pätee omana olemisalueenaan, sen olemuksen kuvailu johtaa takaisin siinä tiedostetun olemuksen kuvailuun; tietoisuuden korrelaattia ei voida irrottaa tietoisuudesta, vaikkei se sisällykään siihen reaalisti (Husserl 2017, 255). Transsendentaalinen fenomenologia muodostaa näin alueen, jonka pohjalta luoda niin tieteiden ontologiat kuin järjen yleinen fenomenologia, formaali logiikka ja sille rinnasteiset ”aksiologia” ja ”praksiologia” (emt., 291).

4. Ilmiöt ja käsitteet

Husserlin fenomenologia on ensisijassa *ilmiöihin* eli tietoisuudessa näyttäytyvään maailmaan ja tietoisuuteen itseensä suuntautuvaa filosofiaa. Saksalaista filosofiaa 1800-luvun loppupuolella hallinneen, käsitteisiin keskittyneen uuskantilaisuuden aikana Husserl näkee tarpeelliseksi raivata tilaa käsitteistä, jopa ”ymmärryksestä” vapaalle intuitiolle: ”(...) tarvitaan mahdollisimman vähän ymmärrystä, mutta mahdollisimman puhdasta intuitiota (*intuitio sine comprehensione*)” (Husserl 1995, 84). Tämän motiivin pohjalta Husserl on kiinnostuneempi metodisista pohdinnoista, jotka ”ilmaisun sijaan koskevat sen avulla ilmaistavia ja sitä ennen tavoitettavia olemuksia ja niiden yhteyksiä” (Husserl 2017, 128). Husserlin peräänkuuluttama intuitio käsittää niin aistivan näkemisen kuin ajattelun korkeimmat muodot, onhan, kuten todettu, välitön näkeminen, millaisena tahansa alkuperäisesti antavana tietoisuutena hänelle kaikkien järkevien väitteiden oikeutuksen perimmäinen lähde (emt., 47).

Husserl pyrkii laajentamaan merkityksen käsitteen kattamaan myös ei-kielellinen osa elämysvirtaa eli huomioimaan sekin osa kokemista, joka ei käänny sanoiksi. Termillä ”mieli” hän viittaa verbaalista laajempaan merkitykseen, kun taas ”ilmaisus” on ”huomionarvoinen muoto, jota voidaan soveltaa jokaiseen ’mieleen’ (noemaattiseen ’ytimeen’) ja joka kohottaa sen ’logoksen’, *käsitteellisen* ja tämän myötä ’yleisen’ valtakuntaan”. (Husserl 2017, 247–248.) Vaikka kielellinen ilmaisus on keskeinen osa merkitystä, se ei kata siitä kaikkea. Husserl kirjoittaa: ”Ilmaisun olemukseen kuuluvan yleisyyden mieleen sisältyy se, että ilmaistun kaikkien erityistapausten ei tarvitse heijastua ilmaisussa. Merkitsemisen kerros ei ole eikä periaatteessa voi olla tapa kahdentaa alempi kerros. Jälkimmäisessä on kokonaisia varioitavuuden ulottuvuuksia, jotka eivät sisälly ilmaisevaan merkitsemiseen, ne tai niiden korrelaatit eivät ylipäätään ’ilmaise itseään’: tästä seuraavat suhteellisen selvyuden ja tarkkuuden modifikaatiot, tarkkaavaisuuden modifikaatiot ja niin edelleen.” (emt., 252.)

Kielen ja ei-kielen suhde on Husserlin filosofiassa dynaaminen siten, että kieli mukauttaa ei-kielellistä; ilmaisus viittaa erityiseen aktikerrokseen tai intentionaalisuuteen, johon muut aktit omalla tavallaan mukautuvat. Samalla Husserl näkee kielen ja ei-kielen

suhteen eräänlaiseksi korrelaatioksi, sillä ilmaisun kerros ei "tuota uutta" vaan "antaa ilmaisun muille intentionaalisuuksille". (Husserl 2017, 249.)

Se, ettei kieli kata kaikkea kokemusta, heijastuu fenomenologiaan ja sen metodiin: "Tietoisuudelle ylipäätään on ominaista, että se virtaa erilaisissa ulottuvuuksissa, joten sen paremmin eideettisiä konkreetioita kuin kaikkia niitä välittömästi konstituioivia momenttejakaan ei mitenkään voida määrittää käsitteellisen eksaktisti." (Husserl 2017, 140). Näin ollen ei voida ajatella konkreettion eli eideettisen singulaarisuuden käsitteellistä määrittämistä, kun taas korkeamman asteisten olemusten välillä voidaan tehdä varmoja erotteluja (emt., 141). Itse ajattelen tämän johtuvan siitä, että korkeamman asteiset olemukset kuten sosiaalisen todellisuuden tai eettis-moraalisten teemojen eideettiset hahmot ovat jo selkeämmin osa kieltä.

Fenomenologiseen metodiin kuuluu pyrkimys selventämiseen. Tähtäimessä on "antava tietoisuus sanan vahvassa mielessä"; "intuitiivinen tietoisuus ei-intuitiivisen vastakohtana", "selvä hämärän vastakohtana" – määreet, jotka Husserl näkee asteittaisina siten, että "nollaa vastaavana rajana on hämäryys, ykköstä vastaavana rajana täysi selvyys, intuitiivisuus ja annettuus". (Husserl 2017, 129.)

Fenomenologia on Husserlille uutta luovaa prosessia, jonka käsitteitä ei saa määrittää liian pian. Ilmiöitä mahdollisimman aidosti tavoittaakseen termien on pysyttävä aluksi "virtaavina" (Husserl 2017, 168). Vaikuttaa siltä, että Husserl ymmärtää tähän liittyvät mahdolliset ongelmat, sillä ilmaisunsa jonkinasteista epätarkkuutta puolustaen hän (emt., 168) kirjoittaa: "Voimme odottaa lopullista terminologiaa vasta erittäin pitkälle kehittyneeltä tieteeltä. On harhaanjohtavaa ja nurinkurista soveltaa terminologisen logiikan ulkoisia ja formaalisia mittapuita vasta työtään aloittaville tieteellisille esityksille ja vaatia jo alussa sellaista terminologiaa, jonka avulla voidaan määrittää vasta tärkeiden tieteellisten kehittelyiden lopulliset tulokset."

Toisaalta, vaikkei Husserl halua antaa käsitteiden sitoa uutta luovaa ajatteluaan, hän pyrkii eksaktiin ilmaisuun: "(...) meidän täytyy yhä uusissa reflektoinneissa joka kerta vakuuttua siitä, että metodologisissa lausumissa ilmaistut asiantilat voivat olla annettuja täydellisen selvästi, että käytetyt käsitteet todella vastaavat annettua täsmällisesti. (...)

Käyttämämme sanat voivat olla lainoja tavallisesta kielestä, ne voivat olla moniselitteisiä, ja niiden muuttuva mieli voi tehdä niistä epätäsmällisiä. Heti kun ne aktuaalisena ilmaisuna 'menevät päällekkäin' intuitiivisesti annetun kanssa, ne saavat määritetyn, aktuaalisen ja selvän mielen *hic et nunc*, ja tästä mielestä käsin voimme vakiinnuttaa ne tieteellisesti." (Husserl 2017, 126–127.)

Edellä sanotun nojalla ilmiöiden ja käsitteiden suhde on Husserlin filosofiassa moniulotteinen ja jännitteinenkin. Toisaalta Husserl haluaa ottaa etäisyyttä kielelliseen ilmaisuun laajentaessaan merkityksen koskemaan koko kokemuksen kenttää. Toisaalta hän pyrkii ilmaisussaan tarkkuuteen ja näkee tärkeäksi määrittää fenomenologian käsitteet niin, että ne olisivat mahdollisimman osuvia ja vapaita "tyhjien sanamerkitysten huomaamattomalta vaikutukselta" (Husserl 2017, 177).

Vaikka Husserl arvostaa täsmällistä kielenkäyttöä, tuo pyrkimys ei hänellä täysin toteudu. *Ideoiden* käsitteet ovat kiistatta liian epätarkkoja ja osin ristiriitaisiakin (vrt. Drummond 2015, 14). Husserlin fenomenologiasta muodostui pitkälti samojen teemojen uudelleen käsittelyä eri näkökulmista ja eri käsittein (esim. Mohanty 1995, 74; MacDonald 2006, 1). Pidän mahdollisena, että se johtui pitkälti termeihin liittyvistä pulmista; uskoakseni käsitteiden selkiytyks olisi ollut alusta alkaen tärkeä tapa kehittää fenomenologiaa ja uusien termien tuottamisen sijaan olisi ollut pikemminkin syytä pyrkiä pelkistämään ilmaisuja niin, että jäljelle jäisivät vain välttämättömät käsitteet.

II Tietoisuus-käsitteiden eksplikaatio

Seuraavassa tarkastelen, mitä Husserl reaalista ja puhtaasta tietoisuudesta sekä niiden välisestä suhteesta *Ideissa* sanoo – kommentaarikirjallisuuden keskeisimmät huomiot mainittujen entiteettien suhteesta nostin esiin jo johdannossa. Husserlin tulkitsijoiden kirjoituksiin viittaaan työn tässä osassa lähinnä vain noemaa koskevan pohdinnan yhteydessä. Noemaan syvennyn siksi, että se on Husserlin intentionaalisuuden kuvauksen keskeinen ja paljon keskustelua herättänyt käsite. Tässä työssä sillä on paikkansa myös siksi, että sen luonnetta voidaan jäsentää mieltämällä ontinen ehdottamallani tavalla teoreettisia termejä toisiinsa suhteuttavaksi käsitteeksi.

1. Reaalinen eli empiirinen tietoisuus

Husserl puhuu *Ideoissa* kahdesta tietoisuudesta: puhtaasta ja reaalista. Mitä hän tarkoittaa jälkimmäisellä? Teoksessa ei ole lukua, jossa Husserl kuvaisi kyseistä tietoisuutta, vaan kuva siitä hahmottuu esiin osana fenomenologisia analyyseja, joiden ensisijaisena tarkoituksena on avata esiin puhtaan tietoisuuden alue. Vaikka reaalinen tietoisuus ei ole transsendentaalisen fenomenologian tärkein kohde, Husserl määrittelee sen mielestäni *Ideoissa* seikkaperäisesti ja johdonmukaisesti.

Husserlin mukaan tietoisuutta voidaan tarkastella sellaisena, kun se ilmenee luonnollisessa asenteessa, jossa jokaisella elämyksellä on oma intuitiivisesti tavoitettava olemuksensa, ”sisältö”, jonka omaleimaisuutta voidaan tarkastella (Husserl 2017, 69). Luonnollisen asenteen tietoisuudesta Husserl käyttää termejä ”reaalinen” ja ”empiirinen” ja määrittää reaalisen tietoisuuden ihmisen tai eläimen elämysvirran kokonaisuudeksi: aistimiseksi, muistamiseksi, olettamiseksi, arvostelemiseksi, päättelämiseksi, tuntemiseksi, tahtomiseksi jne. (emt., 77; Husserl 2006, 41). Elämyksen synonyymina toimii termi *cogito* (Husserl 2017, 71), mikä ei siis viittaa vain *ajatteluun* vaan kaikkiin elämysvirran akteihin.

Elämyksen olemistapaan kuuluu, että se voidaan havaita refleктоimalla (Husserl 2017, 90). Lisäksi elämyksen olemukseen kuuluu modifikaatio, joka muuttaa tietoisuuden, jonka modus on ”aktuaalinen huomion kohdistaminen”, ei-aktuaalisuuden modukseen ja päinvastoin; välillä elämys on eksplisiittistä, välillä implisiittistä eli pelkästään potentiaalista tietoisuutta. Elämysvirta ei siis voi koostua pelkistä aktuaalisuuksista vaan aktuaalisuudet ja ei-aktuaalisuudet yhdessä muodostavat elämyksen. (emt., 71.)

Se, että Husserl mieltää tietoisuuden aktuaalisuuden ja potentiaalisuuden vaihtuviksi moduksiksi on mielestäni huomionarvoista, sillä sen valossa nähdään, ettei Husserl samaista tietoisuutta mielen tietoiseen osaan; tietoisuus on hänelle tietoisesta ja tiedostamattoman kattava elämysmaailman kokonaisuus. Aktuaalisuuden ja ei-aktuaalisuuden moduksiin liittyy läheisesti käsitepari ”tarkkaavaisuus” ja ”tarkkaamattomuus”, joista jälkimmäinen on Husserlin sanoin ”kuollutta” tietoisuutta eli sitä, mitä tapahtuu aktuaalisuuden ulkopuolella, joskin aktien potentiaalisuuden kenttänä

kuuluu siihen. (Husserl 2017, 187–188.) Tarkkaavuus toisin sanoen määrittää, mitkä elämysvirran sisällöt ovat kulloinkin aktuaalisia; suunnatessani huomioni tiettyyn muistoon muodostaa tuo muisto elämykseni aktuaalisen sisällön kunnes suuntaan huomioni jonnekin muualle kuten vaikkapa edessäni avautuvaan maisemaan, jolloin muisto kääntyy ei-aktuaalisuuden modukseen.

Husserl käyttää termiä ”empiirinen tietoisuus” käsittääkseni reaalisen tietoisuuden synonyymina. Itse ajattelen, että nämä termit voitaisiin erottaa toisistaan siten, että reaalinen tietoisuus viittaa laajempaan käsitteenä ajassa ja paikassa realisoituvaan elämysvirtaan ja empiirinen tietoisuus elämysvirtaan vain siltä osin kun se tarjoutuu tutkittavaksi tieteissä ja on siten aina tietyllä tavalla teoreettisesti tematisoitu. Reaaliseen tietoisuuteen jäisi siten aina jotakin, mitä tutkimus ei käsitteellistyksiensä rajallisuuden vuoksi voi täysin tavoittaa.

2. Puhdas tietoisuus

Ideoiden kolmannen jakson toisen luvun nimenä on ”Puhtaan tietoisuuden yleiset rakenteet”. Sen mukaan puhtaan tietoisuuden kannalta tärkeitä teemoja ovat reflektointi, elämysten suhde puhtaaseen minään, aikatietoisuus ja intentionaalisuus. Husserl ei käsittele kyseisessä luvussa niin sanottua positionaalista tietoisuutta ja neutraalisuusmodifikaatiota. Ne voitaisiin mielestäni kuitenkin lisätä kyseiseen kuvaukseen, sillä nähdäkseni myös ne ovat Husserlille tärkeitä puhtaan tietoisuuden piirteitä. Seuraavassa tarkastelen erikseen kutakin puhtaan tietoisuuden teemaa ottaen kantaa siihen, miten hyvin siitä sanottu pitää minusta paikkansa.

2.1 Reflektointi

Husserl antaa reflektoinnille kolme eri merkitystä. Ensimmäisessä merkityksessä reflektointi on nimitys tietoisuuden *aktille*, jossa elämysvirta voidaan tavoittaa ja analysoida evidentillä tavalla ja sellaisena elämysten piirin perusominaisuus, joka aktivoituu suunnattaessa huomio tuon virran eri elementteihin (Husserl 2017, 147). Tämä määritelmä on minusta selkeä ja perusteltu, joskin voisi korostaa sitä, että reflektio on erityislaatuinen akti siksi, että vain sen avulla voidaan tarkastella muuta elämysvirtaa.

Toisessa merkityksessä reflektointi on tietoisuuden *metodi*, jota sovelletaan tietoon tietoisuudesta ylipäätään. Husserlin mukaan ”fenomenologinen metodi liikkuu yksinomaan refleктоivissa akteissa” (Husserl 2017, 145). Näin voidaan mielestäni ajatella, joskin herää kysymys, miksi ilmaista asia niin mutkikkaasti. Eikö voisi vain sanoa, että fenomenologia on reflektointia? Pidän mahdollisena, että mutkikas muotoilu liittyy kolmanteen Husserlin reflektiolle antamaan merkitykseen eli siihen, että reflektointi on mahdollisten tutkimusten *objekti*: fenomenologian yhtenä tehtävänä on erotella erilaiset reflektoinnit eli ”tutkia systemaattisesti kaikki reflektoinniksi nimettävät elämysten modifikaatiot kaikkien sellaisten modifikaatioiden yhteydessä, joihin niillä on suhde ja joita ne *edellyttävät*.” (emt., 149).

Tarkoittaako Husserl reflektoinnin tutkimisella sitä, että reflektointi itsessään olisi erilaista riippuen siitä, mihin elämykseen se kohdistuu? Mielestäni niin ei välttämättä ole, joskin reflektointi voi vaikuttaa reflektoitaviin elämyksiin eri tavoin. Omia tunteita havainnoimalla ja verbalisoimalla voidaan tunnetusti lievittää ei-toivottua tunnetilaa. Vaikuttaa siltä, että Husserlkin on huomannut tämän todetessaan, että aktuaalista tunnetta analysoitaessa tunnetila katoaa helposti (Husserl 2017, 131). Ajatusten tarkastelulla ei sen sijaan välttämättä ole samanlaista vaikutusta; esimerkiksi matemaattinen päättelyketju ei katoa tietoisuudesta reflektion johdosta. Ajatus *reflektointien* reflektoinnista, olipa se mahdollista tai ei, on mielestäni kyseenalainen siksi, että tuon fenomenologian haaran kohteena olisi lähinnä reflektiota harjoittavan filosofin tietoisuus. Koska fenomenologian on tarkoitus kuvata kaikkia ihmisiä koskevia todellistumisen ehtoja, pidän mahdollisena, että kyseessä on joko epäonnistunut muotoilu tai harkitsematon idea.

Husserlin ajatuksen reflektion tärkeydestä allekirjoitan. Reflektio on vankin ja viime kädessä ainoa pohja, johon järkiperäinen argumentaatio voi perustua. Edes sen pätevyyttä epäilevä skeptikko ei voi sitä ohittaa, sillä kyseenalaistaessaan reflektoinnin skeptikko harjoittaa kritisoimaansa reflektointia ja perustaa epäilynsä pätevyyden siihen. (Husserl 2017, 155.)

2.2 Elämysten suhde puhtaaseen minään

Husserlin mukaan ”transsendentaalisesti puhdistetun elämysten alueen olemuksellisista ominaisuuksista tärkeimmän aseman saa suhde, joka jokaisella elämyksellä on ’puhtaaseen’ minään.” (Husserl 2017, 159). Jokainen elämys on ”minän akti”; elämys saa alkunsa minästä, minä elää siinä aktuaalisesti. Husserl kirjoittaa: ”Elämyksensä elävä minä on punoutunut luonteenomaisesti kaikkiin elämyksiinsä, mutta se ei ole mitään *itselleen* olevaa, eikä sitä voida ottaa *itsenäiseksi* tutkimuskohteeksi. ’Suhtautumistapojensa’ tai ’toimintatapojensa’ lisäksi minässä ei ole olemuksellisia komponentteja, sillä ei ole mitään eksplikoitavaa sisältöä, sitä ei voida kuvailla sinänsä ja itselleen: se on puhdas minä eikä mitään muuta.” (emt., 159.)

Mielestäni *Ideoissa* esitetystä puhtaasta minästä on mahdollista tehdä kaksi erilaista tulkintaa. Voidaan ajatella, että määreetön puhdas minä (Husserl 2017, 159) on tietoisuuden kaikkien eideettisten piirteiden kokonaisuus tai fenomenologista analyysia toteuttava positio, josta avautuu näkymä niin reaaliseen kuin transsendentaaliseen.

Douglas Heinsenin mukaan puhdas ego ei tee tai selitä mitään. Se itsessään ei ole aktiivinen, eikä siihen voi vaikuttaa. Sitä koskeva teesi on kuitenkin Husserlille välttämätön kuvaamaan sitä, mikä määrittää olemuksellisesti elämystä. (Heinsen 1982.) Olen samaa mieltä siitä, ettei puhdas minä ole aktiivinen tai selittävä elementti, kuten eivät muutkaan puhtaan tietoisuuden rakenteet; mitkään transsendentaalisen fenomenologian postuloimat entiteetit eivät ole selittäviä, sikäli kun selittämällä tarkoitetaan syy-seuraussuhteiden identifiointia. En kuitenkaan näe, että puhdas ego olisi välttämätön Husserlin filosofialle. Sen toteamiseen, että kokemukset ovat aina yksilön kokemuksia tai että reflektio voi suuntautua niin reaaliseen kuin transsendentaaliseen, ei tarvittaisi minusta puhtaan minän postulointia; voitaisiin vain todeta, että maailma ja tietoisuus näyttäytyvät aina yksilöiden perspektiiveistä ja niiden reaaliset piirteet avautuvat esiin luonnollisen asenteen reflektiossa kun taas absoluuttisten ehtojen näkeminen edellyttää fenomenologista reflektiota.

Husserlin tulkitsijat käyttävät puhdasta egoa toisinaan puhtaan tietoisuuden synonyymina (esim. Sartre 1962; Carr 1999). Tässä tutkielmassa en ota kantaa siihen, missä määrin Husserl mahdollisesti muissa teoksissaan samaistaa puhtaan minän ja puhtaan tietoisuuden toisiinsa. *Ideoissa* puhdas minä on yksi puhtaan tietoisuuden elementeistä, ellei sen tulkita tarkoittavan tietoisuuden eideettisten piirteiden kokonaisuutta, jolloin se – puhtaan tietoisuuden synonyymina – on tarpeeton käsite.

2.3 Aikatietoisuus

Absoluuttisesti annettujen sfäärissä on suljettu pois kaikki ajallis-tilallista olemassaoloa koskevat arvostelmat ja ilmeisesti Husserlin mukaan myös ajallinen ja tilallinen olemassaolo, sillä hän sanoo, ettei puhtaalla tietoisuudella ole ”ajallis-tilallista ulkoisuutta, eikä sen sisällä voi olla ajallis-tilallisia yhteyksiä; mikään olio ei voi vaikuttaa siihen, eikä se voi vaikuttaa mihinkään oloon kausaalisesti – edellyttäen, että kausaalisuudella on tavallinen mielensä luonnon kausaalisuutena, reaalisuuksien välisenä riippuvuussuhteena.” (Husserl 2017, 98).

Fenomenologinen aika on Husserlille puhtaan minän elämysvirtaan kuuluvien elämysten yhtenäinen muoto ja eroaa sellaisena objektiivisesta ajasta. Elämykseen kuuluva aika on annettu ”nyt”, ”ennen” ja ”jälkeen” -hetkien moduksissa. Tätä aikaa ei mitata kellolla tai muullakaan välineellä eikä se ylipäättään ole mitattavissa. Mainittu ajallisuus on elämykset toisiinsa sitova välttämätön muoto; jokaisella elämyksellä on kesto, jonka myötä se jäsentyy kestojen loputtomaan jatkumoon. Elämysvirta sen sijaan ei voi alkaa ja päättyä. (Husserl 2017,160–162.) Lisäksi Husserl katsoo, ettei puhtaan tietoisuuden kestotonta ajanvirtaa tavoiteta kuten elämystä immanentilla reflektiolla, vaan kuten ”idea” sanan kantilaisessa mielessä. Se ei menetä ilmeisyyttään, vaikkei sitä voida määrittää adekvaatisti. (emt., 165.)

Siinä, mitä Husserl puhtaan minän fenomenologisesta ajasta sanoo, ei nähdäkseni ole ongelmaa. Kysymyksiä kuitenkin herättää fenomenologisen ajan suhde empiirisen minän aikaan – teema, jota käsittelen luvussa kolme.

2.4 Intentionaalisuus, noema ja noesis

Intentionaalisuus on Husserlin fenomenologian pääteema (Husserl 2017, 166). Voidaan jopa sanoa, että hän rakensi koko fenomenologiansa tämän Franz Brentanolta (1838–1917) peräisin olevan ajatuksen ympärille, joskin läpi elämänsä sitä kehittäen. Husserlin intentionaalisuus-käsityksessä erottuu mielestäni kaksi toisiinsa erottamattomasti kietoutuvaa aspektia: *viittaavuus* ja *mielellisyys*.

Viittaavuutena intentionaalisuus merkitsee sitä, että jokainen elämys on tietoisuutta *jostakin*: havaitseminen on jonkin havaitsemista, luottaminen johonkin luottamista, ajattelu jonkin ajattelua jne. Viittaavuus ei koske vain ajattelun akteja kuten arvostelman tekemistä, todennäköisenä pitämistä ja kysymistä. Myös tunteet, tahtominen, mieluisuuden ja vastenmielisyyden elämykset ja arvottaminen ovat intentionaalisia eli niihin kuuluu ”asennoituminen” eli kohteen ”asettaminen”, vaikkei välttämättä doksisesti eli tiedollisesti. (Husserl 2017, 192, 233.)

Vaikka intentionaalisuus määrittää kokemuksia laajalti, se on erilaista riippuen tietoisuuden aktista. Havaitsemisesta poiketen ajattelussa, tahtomisessa ja tuntemisessa vasta esineellistävä suuntautuminen muuttaa intentionaalisen objektin kuten arvotetun, ilahduttavan tai rakastetun tavoitetuksi kohteeksi. Näihin akteihin sisältyy intentionaalinen objekti kaksinkertaisessa mielessä: pelkkänä asiana ja täytenä intentionaalisenä objektina. (Husserl 2017, 72–74.)

Mielellisyytenä intentionaalisuus tarkoittaa, etteivät elämykset ole tyhjiä tai merkityksettömiä kokemuksen sisältöjä: ”Tietoisuus ei ole nimitys ’psykkisille yhdistelmille’, yhteen sulautuville ’sisällöille’, ’aistimusten’ ’kimpuille’ tai virroille, jotka ovat itsessään mieltä vailla eivätkä pysty suurinakaan määrinä tuottamaan ’mieltä’, vaan se on kauttaaltaan ’tietoista olemista’, kaiken järjen ja järjettömyyden, oikean ja väärän, reaalisuuden ja kuvitelman, arvon ja arvottomuuden, tekemisen ja tekemättömyyden lähde.” (Husserl 2017, 173).

Husserl täsmentää intentionaalisuutta jakamalla elämysvirran aistiseen *hyleen* ja intentionaaliseen *morféen*, joista jälkimmäinen, korkeampi kerros on vasta varsinaisesti

intentionaalista. Husserlin mukaan jälkimmäistä koskevat noemaattis-fenomenologiset analyysit – vastakohtana hyleettis-fenomenologisille tarkasteluille – ovat ”verrattomasti tärkeämpiä ja rikkaampia”. (Husserl 2017, 169–173.) Tämän ei mielestäni tarvitse merkitä aistisen olemispuolen vähättelyä, vaan sen tähdentämistä, ettei fenomenologia ole ensisijassa tai tärkeimmässä merkityksessään visuaalisen havainnon tai muiden aistiaktien analysointia, vaan esimerkiksi järjen fenomenologiaa ja tieteitä pohjustavien ontologioiden luomista.

Toinen intentionaalisuuden kannalta keskeinen käsitepari on *noema* ja *noesis*, joista ensin mainittu tarkoittaa mieltä ja jälkimmäinen mielen tavoitettavaa, tai sitä muovaavaa, elämysvirran aktia. Täten Husserlin intentionaalisuuden kuvauksessa erottuu kolme toisiinsa limittyvää osatekijää: objekti (kohde), noema ja noesis.

Kohde – ”tyhjä X” loogiselta rakenteeltaan (Husserl 2017, 104) – tarjoutuu elettäväksi ja reflektoitavaksi monissa toisiinsa limittyvissä mielenannoissa (emt., 178). Tämä monitahoisuus ei ole satunnaista, vaan olemuksellisesti määrättyä (emt., 261). Husserlin mukaan on mahdollista luonnostella noemien puhdas muoto-oppi, jota vastaa noeettisten elämysten puhdas muoto-oppi. Ne eivät ole toistensa ”peilikuvat”, sillä noemaattinen on ykseyksien ja noeettinen konstituovien moninaisuuksien kenttä. (emt., 200–201.) Tulkitsen noeettisen moninaisuuden tarkoittavan sitä, että useita eri noesiksia voi liittyä aina yhteen noemaan (vrt. Gurwitsch 1979, 233).

Noesisten ja noemien muodot muodostavat toisiinsa suhteutuvia modifikaatioita; mieleen palauttaminen on havainnon modifikaatio samoin kuten ”kuvallistaminen” muistamisen modifikaatio. Lisäksi ”merkkimielteet” tarjoavat edellisiin liittyvän, mutta uudentyyppisen noemaattisten luonteenominaisuuksien modifikaation; samaan tapaan kuin ”kuva” on modifikaatio jostakin muusta, myös ”merkki” viittaa omalla tavallaan johonkin muuhun. (Husserl 2017, 203–204.) Modifikaatiot voivat saada aina uusia tasoja siten, että intentionaalisuudet noesiksessa ja noemassa ”koteloituvat” toisiinsa (emt., 204). Lisäksi tietoisuuden läpi käyvä jako aktuaalisuuteen ja ei-aktuaalisuuteen koskee niin noesista kuin noemaa (emt., 186–187).

Eniten keskustelua Husserlin intentionaalisuuden elementeistä on herättänyt noema. Sen olemusta käsitellyt Dagfinn Føllesdalin vuonna 1969 kirjoittama artikkeli on saanut aikaan vilkkaan keskustelun, jonka pohjalta Husserlin tulkitsijoiden katsotaan jakautuneen kahteen leiriin: Føllesdaliin ja hänen tulkintansa kannattajiin kuten Hubert Dreyfus, David Woodruff Smith ja Ronald McIntyre ("West-Coast -leiri") ja tuon tulkinnan vastustajiin kuten Aron Gurwitsch, John Drummond ja Robert Sokolowski ("East Coast -leiri")(ks. esim. Zahavi 2003; Nikolić 2016). Seuraavassa esitän noemaa koskevan näkemykseni, jonka mukaan noema eroaa objektista ontisesti kun taas noeman ja noesiksen välillä ei ole ontista eroa. Jaon kahteen edellä kuvattuun leiriin näen ongelmalliseksi siksi, ettei Føllesdalin näkemyksessä (Føllesdal 1969; 1990) ole mielestäni juuri kritisoitavaa kun taas hänen kanssaan samalle puolelle luetut Smith, McIntyre, Dreyfus ja Hall esittävät virheellisiä väitteitä. Näkemykseni ei näin ollen kuulu selkeästi kumpaakaan leiriin.

Kiistellyssä kirjoituksessaan Føllesdal rinnastaa noeman Gottlob Fregen "mieleen" ja esittää kaksitoista teesiä sen luonteesta. Pääteesinä hän sanoo noeman olevan "merkityksen käsitteen yleistys kaikkiin akteihin". Väitteensä hän pohjaa Husserlin (*Ideen* III, 89, 2–4) omiin sanoihin: "Noema ei ole muuta kuin merkityksen [Bedeutung] käsitteen yleistys kaikkiin akteihin." (Føllesdal 1969, 681).

Føllesdalin neljästä teesiä, jonka mukaan "Aktin noema ei ole aktin objekti (eli objekti, johon akti on suuntautunut)" on kritisoitu väittämällä, ettei objektin ja noeman välillä ole ontologista eroa. Ontologisen eron olettaminen viestii kyseisen näkemyksen kannattajien mukaan siitä, ettei fenomenologista metodia ole ymmärretty oikein. Drummond kirjoittaa: "Tämä (...) sisältää fenomenologisen reduktion väärinymmärtämisen. Reduktio ei paljasta uusia entiteettejä välittämään suhteitamme objekteihin, eikä johda reduktionismiin, joka selittää tarkoitettuja objekteja ontologisesti erillisiin intentionaalsiin objekteihin vetoamalla. Sen sijaan reduktio muuttaa asenteen, jolla tarkastelemme kokemuksemme objekteja siten, että keskitymme niihin objekteina, joilla on tietty merkitys meille. Täten uudelleensuuntaamme huomionamme objektista sen merkitykseen meille. Tämä ei tarkoita uuden entiteetin löytämistä, vaan uudelleenorientaatiota tavassa, jolla suhtaudumme objektiin." (Drummond 2015, 262.)

Drummondin väitteet eli se, ettei objektin ja noeman välillä olisi ontologista eroa ja että noema löytyisi vain fenomenologisessa reduktiossa ovat minusta molemmat vääriä. Objektin ja noeman välillä on nimenomaan ontologinen tai ontinen⁶ ero: vaikka havainto puusta koskee puuta jopa siinä määrin, että voidaan puhua puun ja sitä koskevan mielteiden korrelaatiosta, puu itsessään jää osin tavoittamattomaksi. Puu on olemassa ilman tietoisuutta, eikä puun ”itsenäisyys” koske vain sen olemista, vaan myös sitä koskevaa tietoa; silloinkin, kun tiedämme puusta erilaisia asioita, osa puusta jää tietomme ulkopuolelle. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, kuten Smith ja McIntyre (Smith & McIntyre 1982, 87) esittävät, että objektin ja noeman välillä olisi jyrkkä raja tai ettei noema olisi lainkaan intention kohteena oleva objekti – päinvastoin: vaikka objekti ja noema eroavat toisistaan ontisesti, ne korreloivat keskenään.

Objektin ja noeman korrelaatio liittyy mielestäni transsendentaalisen fenomenologian polttopisteessä vaikuttavaan immanenssin ja transsendenssin tiiviin yhteyden ja aidon erillisyyden paradoksiin. Husserlin mukaan ”tietoisuuden korrelaattia ei voida irrottaa tietoisuudesta, vaikkei se sisällykään siihen reaalisti”. Näin erottuu noema yhtä aikaa tietoisuuteen kuuluvana ja silti omaleimaisena kohteena. (Husserl 2017, 255.) Vaikka tietoisuuden ja objektien välillä vallitsee korrelaatio, yhtä perustavaa on niiden välinen ero; Husserlin sanoin radikaalein olemiseen kohdistuva erottelu koskee ”olemista *tietoisuutena*” ja olemista tietoisuudessa *'ilmentyvänä'*, *'transsendenttina'* olemisena.” (emt., 142). Vaikka noema kytkee subjektin ja maailman toisiinsa, niiden suhdetta koskevaa perustavaa mysteeriä sekään ei ratkaise; maailma ja subjekti eroavat toisistaan ontisesti, mikä tarkoittaa, että maailma voi olla olemassa ilman yhtäkään sitä tiedostavaa olentoa – joskaan sellaisena siitä ei voida mitään sanoa.

Mitä metodiin tulee, Drummondin näkemyksen ongelmana on, että se synnyttää vaikutelman siitä, että noema ja muut intentionaalisuuden elementit syntyisivät fenomenologisessa reflektiossa. Se on harhaanjohtavaa, sillä fenomenologinen metodi ei *luo* noemaa, vaan ainoastaan *tuo näkyviin* ja *verbalisoi* sen. Jos fenomenologinen metodi loisi noeman tarkoittaisi se, että kokisimme objekteja ja merkityksiä vain

⁶ Noemaa koskevassa keskustelussa termejä ontologinen ja ontinen ei – kuten ei käsittäakseni filosofisessa kirjallisuudessa usein muutenkaan – määritellä tarkemmin, vaan niiden katsotaan viittaavan tavalla tai toisella olemassaoloon, olevaan tai olemiseen.

reflektoidessamme niitä. Lisäksi: noema ei kuvaa merkitystä vain tietylle, refleктоivalle subjektille, vaan merkitystä yleisellä tasolla – olkoonkin, että yleinen ja yksityinen eli objektiivinen ja subjektiivinen merkitys todellisuudessa aina yhdistyvät.

Objektin ja noeman välinen ontinen ero merkitsee sitä, että maailman ja subjektin korrelaatiosta huolimatta noema kuuluu elämysvirran piiriin, kuten noesiskin. Se, että noeman ja noesiksen välillä ei ole ontista eroa, tarkoittaa sitä, että noema ja noesis eivät voi olla olemassa toisistaan riippumatta. Ajatus noemasta ilman noesiksia olisi mahdoton, sillä ilman aistimista, ajattelua tai muita tietoisuuden akteja ei voitaisi kokea mitään mielekäästä. Samoin noesikset ovat riippuvaisia noemoista, sillä ilman mielellisiksi koettuja kohteita kokeminen olisi ”tyhjää”. Ykseyttä luovana noema sitoo yhteen erilaiset noesikset; kohteen koettu merkitys muodostuu toisiinsa kietoutuvien eri aktien yhdistelminä. Noeman ja noesiksen yhteys on perustavaa, sillä ilman noemaa objekti ja noesikset eivät yhdistyisi yhtenäisiksi kokemuksiksi, vaan objektit havaittaisiin ikään kuin toisistaan erillisinä mielenantoina.

Edellä kuvatulla tavalla Husserlin intentionaalisuuden kuvauksessa on kolme toisiinsa kietoutuvaa elementtiä. Se, että elementtejä on *kolme* ei mielestäni merkitse ongelmaa, kuten jotkut East Coast -leirin ajattelijat (esim. Drummond 2015) esittävät. Drummondin mukaan ”intensionaalisen entiteetin lisääminen Husserlin intentionaalisuuden teoriaan muuttaa kokemuksen ja sen objektin kaksipaikkaisen suhteen kolmipaikkaiseksi suhteeksi kokemuksen, intensionaalisen objektin ja tarkoitetun objektin välillä” (Drummond 2015, 262). Tämä ei pidä paikkaansa sikäli, ettei Føllesdal, vaikkakin rinnastaa noeman ”intensionaaliseen” entiteettiin, esitä, että kaksi muuta elementtiä olisivat ”kokemus” ja ”tarkoitettu objekti”.

Føllesdalin on kritisoitu tyypistävän merkitys koskemaan vain kieltä ja sivuuttavan sen, että Husserlin transsendentaalinen fenomenologia pyrki avaamaan mahdollisuuden yleisemmälle ja perustavammalle merkityksen teorialle kuin, mitä kielellisen merkityksen kuvaus voi tarjota (Nikolić 2016, 865). Tämäkään ei pidä paikkaansa, sillä Føllesdalin teesit eivät, kuten hän itsekin sanoo, ole ristiriidassa sen kanssa, että esimerkiksi esikielellisillä akteilla voidaan katsoa olevan noema (Føllesdal 1990). Føllesdal myös huomioi sen, että Husserl viittaa merkityksellä (”Bedeutung”) kielelliseen

ilmaisuun ja mielellä ("Sinn") merkityksen laajempaan käsitteeseen, ja haluaa laajentaa merkityksen koskemaan koko noettis-noemaattista sfääriä eli kaikkia akteja, olivatpa ne kietoutuneet ilmaiseviin akteihin tai eivät (emt., 269).

Noeman kimurantti olemus juontuu nähdäkseni Husserlin pyrkimyksestä luoda kielen ulkopuolelle ulottuva merkityksen käsite, ja siksi olennaista on pohtia, missä määrin noema on kieltä – kysymys, johon mielestäni on karkeasti jakaen kolme vastausvaihtoehtoa: noema on *kokonaan*, *osin* tai *ei lainkaan* kieltä. Jo edellä sanotun pohjalta ensin mainittu vaihtoehto on minusta poissuljettu: sikäli kun noema laajentaa kielellistä merkitystä, se ei voi olla vain kieltä. Myöskään oletukselle, ettei noema olisi lainkaan kieltä, löytyy tuskin Husserlin teksteistä tukea. Noema onkin nähdäkseni sekä kielestä että ei-kielestä koostuva entiteetti riippuen noesiksista, joista se kulloinkin konstituoituu. Tämä johtuu siitä, että noesikset eroavat uskoakseni kielen suhteen; esimerkiksi ajattelu on aistimista selvemmin kielellistä, olkoonkin, että ihmisellä kieli määrittää vahvasti myös aistimista niin, että vain poikkeuksellisina meditatiivisina hetkinä havaitseminen voi olla jokseenkin verbaalisesta ajattelusta vapaata.

Kritiikkiä on saanut osakseen myös Føllesdalin kahdeksas teesi, jonka mukaan noema on abstraktio. Termillä "abstrakti" Føllesdal viittaa objekteihin, jotka eivät ole ajallisia, tilallisia, kemikaalisia tai fysikaalisia prosesseja (Føllesdal 1990, 29). Mielestäni kritiikki ei ole perusteltua, sillä noema mitä ilmeisimmin ei ole mitään edellä mainittua. Kuten Aron Gurwitschkin toteaa, noemat ovat reaalista ja ajallisista noesiksista poiketen irreaalisia, ajattomia ja ideaalisia (Gurwitsch 1979, 233; 1984, 62).

Noeman abstraktisuus liittyy nähdäkseni kiinteästi sen kielelliseen aspektiin. Merkityksistä muodostuva kieli on minusta aina abstraktia. Jopa silloinkin, kun kieli pyrkii kuvaamaan konkreettisia objekteja tai maailman tapahtumia, se irrottaa ne paikasta ja ajasta niin, etteivät sanat tarkkaan ottaen viittaa *konkreettisiin objekteihin*, vaan *abstrakteihin merkityksiin*, joilla voidaan kuvata sopivat määreet omaavia konkreetteja objekteja ja tapahtumia. On tosin mahdollista ajatella, kuten Husserl katsoo, etteivät abstraktit merkitykset ole *pelkästään* abstraktin päättelyn tuotoksia, vaan maailman muodoista juontuvia hahmotuksia ("olemuksia"); korreloidessaan maailmaan merkitykset eivät ole mielivaltaisia mielen luomuksia.

Noeman ja noesiksen voi tulkita eroavan toisistaan ajan suhteen siten, että noesikset ovat noemia selvemmin sidottuja aikaan; toisin kuin noemalla, noesiksella on aina tietty kesto. Faktisia akteja kuvaavina noesikset ovat siten noemia ”reaalisempia”. Tämä ei kuitenkaan mielestäni tarkoita, kuten Smith ja McIntyre esittävät, että noesis olisi noeman ”reaalinen sisältö” (Smith & McIntyre 1982, 135). Noesis on akti ja noema aktien sisältö. Ideaalisia ne molemmat ovat sikäli, että kuvaavat intentionaalisuutta määrittäviä abstrakteja rakenteita, olkoonkin, että kielen abstraktioihin kietoutuvana noemaa voi sanoa noesista *abstraktimmaksi* entiteetiksi.

Sokolowski kritisoi Smithin ja McIntyren tulkintaa siitä, että sen mukaan noema on ikään kuin väline, joka selittää, miten tietoisuudesta tulee intentionaalista. Sokolowskin mukaan Husserlin filosofia ei ole selittävää; se ei tarjoa välineitä, vaan ainoastaan kuvaa – ja se, mitä se kuvaa, ei ole piileviä syitä kuten abstrakteja entiteettejä, vaan ilmeisiä aikaansaannoksia, kuten ryhmien tai numerojen konstituutiota tai merkkejä, kuvia tai muistoja konstituivia intentionaalisia aktiviteetteja. (Sokolowski 1987, 527.) Sokolowski on mielestäni oikeassa siinä, ettei fenomenologia ole selittävää vaan kuvaavaa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteivät noeman kaltaiset *fenomenologian käsitteet* olisi abstrakteja. Kaikki filosofian käsitteet ovat nähdäkseni abstrakteja sikäli, että ne ovat abstraktin ajattelun tulosta ja harvoin viittaavat konkreettisiin olioihin.

Vaikka noema itsessään on abstrakti, se on tiiviissä suhteessa aistiseen hyleen. Føllesdal (Føllesdal 1990, 267) kirjoittaa: ”Koemme tiettyjä asioita, kun aistehimme vaikutetaan. Näitä kokemuksia Husserl kutsuu hyleksi. Mutta hyle ei viittaa kokemuksen objekteihin, dataan jota näemme, kuulemme, tunnemme, haistamme tai maistamme (joskin ne tulevat dataksi objektille muodon antavan noeman johdosta). Hyle on sitä, mitä mielestäni voi kutsua noeman ”reunaehdoksi” siten, että se asettaa rajan sille, mitä noemat tietyissä tilanteissa voivat olla. Kun pelkästään kuvittelemme, vain fantasia asettaa rajat noemoille. Sen sijaan, kun havaitsemme jotakin, vain tietyt noemat ovat mahdollisia, toiset ovat poissuljettuja ollessaan epäsovelia hyleen kanssa.” Føllesdalin kuvaukseen voisi tosin lisätä, että viime kädessä fantasiakin rajoittuu aistiseen; voimme kuvitella vain aistisen mahdollistamien muotojen rajoissa.

East Coast -leirin keskeinen kritiikki kohdistuu ajatukseen, jonka mukaan noema on ”mentaalinen representaatio” (esim. Zahavi 2003, 59). Sikäli kyseinen kritiikki on perusteltua, että osa West Coast -leiriin lukeutuvista filosofeista – joskaan ei tietääkseni Føllesdal itse – väittääkin noemaa representaatioksi. Føllesdalin kirjoitukseen viitaten Dreyfus ja Hall (Dreyfus & Hall 1984, 2) kirjoittavat: ”Kiitos kyseisen työn, Husserl on vihdoinkin huomattu intentionaalisuudesta käytävän nykykeskustelun edelläkävijäksi – ensimmäiseksi, joka on esittänyt yleisen teorian mentaalisista representaatioista kielen ja mielen filosofiassa. Ensimmäisenä ajattelijana, joka asetti mentaalisten representaatioiden suoran viittaavuuden filosofiansa keskiöön, hänet on myös alettu noteerata nykyisen psykologian ja tekoälyn isäksi.”

Noeman mieltäminen representaatioksi on virheellistä, ainakin jos representaatiolla tarkoitetaan ulkoisen kohteen kausaalisesti välittyntä ”kuvaa” tajunnassa, edellyttäisihän se, että ulkoinen todellisuus ja tietoisuus olisivat kaksi samankaltaista syy-seuraus-suhteessa olevaa entiteettiä – ajatus, josta irtisanoutuminen motivoi koko Husserlin filosofiaa ja niinpä Husserl itsekin toteaa, ettei noema ole representaatio (Husserl 2017, 182). Føllesdalin teesien kritisointi representaatio-kritiikin pohjalta ei kuitenkaan ole perusteltua siksi, ettei ajatuksesta, jonka mukaan noema on abstrakti ja kieleen kietoutunut entiteetti seuraa, että noema olisi representaatio.

2.5 Positionaalinen tietoisuus ja neutraalisuusmodifikaatio

Tietoisuuteen sisältyy Husserlin mukaan potentiaalisesti monenlaista asettamista: totena, epätotena, mahdollisena, epätodennäköisenä jne. pitämistä (Husserl 2017, 221). Kun luonnollisessa asenteessa elämme todeksi teettiset aktit, joilla maailma ja sen ilmiöt asettuvat eri moduksiin, fenomenologiassa reflektoidaan niitä (emt., 100). Muista erottuvaksi asettamisen tyypiksi Husserl näkee ”neutraalisuusmodifikaation” eli tietoisuuden modifikaation, jossa ei varsinaisesti oteta kantaa todellisuussuhteeseen. Sen ansiosta mielikuviutus ja ajattelu pelkän ajattelun vuoksi erottuvat ikään kuin omaksi tietoisuuden tasokseen, eivätkä ole vain ohentunutta tai epätäsmällistä todellisuuden havainnointia. (emt., 215–220.)

Mainitulla modifikaatiolla, jota aiemmin ei oltu kuvattu, Husserl viittaa siihen ”merkilliseen seikkaan, että tarkkaavaisuuden suuntaamisen yleinen potentiaalisuus kahdentuu” (Husserl 2017, 221). Kyseessä ei ole vain todellisiin teeseihin liittyvä modifikaatio, vaan tietoisuuden olemuksellinen piirre, joka ”ilmaisee itsensä aktuaalista alkudoksista asetettavuutta tai ei-asetettavuutta koskevassa asenteessa”. Vastakohtapari ”positionaalinen” ja ”neutraali” määrittää jokaista elämystä; jokainen elämys on tai ei ole doksista alkuasettamista. (emt., 226–227.)

Vaikka neutraalisuusmodifikaatio liittyy läheisesti uskomuksiin, se ei varsinaisesti kuulu niihin, vaan on tietoisuuden yleinen piirre. Mainittu modifikaatio ”tekee voimattomaksi” doksisen modaalisuuden, joskin eri merkityksessä kuin ei-olemisen kielto, joka sekkin on positiivinen aikaansaannos. Neutraalisuusmodifikaatio ”ei pyyhi pois mitään”, eikä ”saa aikaan mitään”. (Husserl 2017, 215.) Siinä sekä ei-oleva että varma, mahdollinen ja todennäköinen tiedostetaan, muttei todellisena, vaan vain ajateltuna. Täten neutralisoidut noesikset ja noemat eivät ole ”järjen tuomiovallan alla”. (emt., 216–217.) Neutraalisuusmodifikaatio ei samaistu mielikuvituksen kanssa, joskin mielikuvitus on yksi neutraalisuusmodifikaation muoto: elämyksen eläminen on originaarista tietoisuutta elämisestä, jota vastaavat rinnakkaisina mahdollisuuksina muistot ja niiden neutraalisuusmodifikaatiot, kuvitelmat. (emt., 217–218).

Positionaalinen tietoisuus ja neutraalisuusmodifikaatio limittyvät toisiinsa ja ovat molemmat perustavia tietoisuuden piirteitä. Maailman todeksi asettava tietoisuus on perustavaa ja sillä on syvä perustansa asioissa itsessään (Husserl 2017, 235). Toisaalta neutraalisuusmodifikaatiokin on olemuksellinen piirre ja ilmaisee itsensä ”aktuaalista alkudoksista asetettavuutta tai ei-asetettavuutta koskevassa asenteessa” (emt., 225).

Husserlin tulkitsijoilla ei ole neutraalisuusmodifikaatiosta yhteisesti jaettua tulkintaa (ks. esim. Brainard 2002; de Warren 2015). Itse ajattelen, että sillä on keskeinen paikka Husserlin filosofiassa ja sen metodin perustelussa, sillä nähdäkseni fenomenologia operoi neutraalisuusmodifikaatiossa (vrt. Brainard 2002). Mainitun modifikaation merkitys ei kuitenkaan rajoitu vain fenomenologiaan, vaan kyseessä on elämysvirran olemuksellinen piirre, jonka perustavuutta kuvaa sekkin, että se voi mielestäni ilmetä myös eläimellä – mistä esimerkkinä saalisleikkejä leikkivä kissa.

Voidaan ajatella, että kissa orientoituu maailmaan ihmisen tapaan ensi sijassa teettisesti eli arvioiden havaintojensa todenperäisyyttä. Lisäksi sillä, millaisia todellisiksi arvioidut objektit ovat, on suuri merkitys; on esimerkiksi tärkeää, että tietyt objektit sopivat syötäviksi. Teettinen asennoituminen ei kuitenkaan ole kissalle sen ainoa tapa suhtautua todellisuuteen, mikä ilmenee sen taipumuksessa leikkiä saalisleikkejä. Lelu, jolla kissa leikkii, muistuttaa oikeaa saalista. Kissa ei kuitenkaan menetä aina kiinnostustaan lelua kohtaan, vaikka huomaa sen ravinnoksi kelpaamattomaksi objektiksi. Sellaisenakin se käy neutraalisuusmodifikaation mukaisessa orientaatioissa leikin välineeksi. Mainitun modifikaation perustavuutta kuvaa sekin, että leikin moodi voi aktivoitua myös todellisen saaliin kanssa; kuten tunnettua, kissa voi leikkiä oikeallakin saaliilla.

Toisena esimerkkinä mainittakoon lapsi, joka kuvittelee, että lattia on laavaa. Leikki tapahtuu neutraalisuusmodifikaatioissa, joka muuttuisi positionaaliseksi, jos lattia alkaisikin yhtäkkiä liikkua maanjäristyksen vuoksi tai vastaan tulisi aukko, johon voisi pudota. Tuolloin olennaista olisi arvioida, mikä on totta, mitä todella tapahtuu. Positionaalinen tietoisuus ja neutraalisuusmodifikaatio ovat näin tulkittuina toisiinsa kietoutuvia moodeja, joista jompikumpi vaikuttaa ilman, että toisen tarvitsee lakata toimimasta. Se, että leikkivä lapsi pitää lattiaa laavana, ei tarkoita, että oletus lattian olemassaolosta olisi pyyhitty pois; tuolla oletuksella ei vain ole leikin kannalta merkitystä samoin kuten fenomenologisessa analyysissäkaan objektien olemassaololla ei ole merkitystä. Fenomenologiaan neutraalisuusmodifikaatio suhteutuu täten niin, että ensin mainittu on jälkimmäisen yksi, leikkiä tietoisempi tietoisuuden muoto.

Sen huomioiminen, että eläimenkin tietoisuus voi olla jakautunut positionaaliseen ja neutraaliin tietoisuuteen nostaa mielestäni esiin sen tärkeän seikan, etteivät puhtaan tietoisuuden rakenteet kuvaa vain korkeamman tason ajattelua. Intentionaalisuus eri elementteineen leimaa mitä ilmeisimmin myös eläimen kokemusta; ihmisen tapaan eläin ei koe maailmaa ”paljaana”, vaan, Husserlin termiä lainatakseni, ”sielutettuna” niin, että havainnoilla on mieli, noema. Myös eläimillä noemien voi olettaa olevan moniulotteisia määräytyen objekteista, lajityypillisestä ja yksilökohtaisesta merkityksenannosta. Eläinten kokemista ajateltaessa korostuu, etteivät elävien olentojen havaintoja määrittävien noemien ytimessä vaikuttavat olemukset ole pelkkiä käsitteitä tai

kulttuurisia konstruktioita. Jos ne olisivat vain sitä, eläimet eivät kokisi mitään tai maailma näyttäytyisi niille vain jäsentymättömänä kaaoksena.

Ihmisen ja eläimen samankaltaisuuden voi Husserlin filosofian pohjalta tulkita koskevan myös transsendenssia – korostaen sen aitoa eroa immanenssista. Voidaan ajatella, että kukin eläinlaji, ihminen mukaan, lukien havaitsee maailmaa selviytymistään edistävien tietoisuuden muotojen mahdollistamana. Samalla lajit havainnoivat samaa maailmaa jakaen osin sen saman ideaalisen rakenteen. Aistimisen kannalta relevanttien transsendenttien kohteiden osalta ihmisen ja eläimen maailman voi katsoa olevan jopa identtinen siten, että noesikset yhteen sitovan puun tai muun aistittavan luonnon kohteen looginen X on kaikille lajeille sama ja eroja ilmenee vasta noemaattis-noeettisella tasolla.

3. Puhtaan ja reaalisen tietoisuuden suhde

Kuten todettu, reflektointi, elämysten suhde puhtaaseen minään, aikatietyisyys ja intentionaalisuus ovat Husserlin mukaan (Husserl 2017, 142–176) puhtaan tietoisuuden rakenteita. Seuraavassa tarkastelen yksitellen näitä määreitä kysyen, eroavatko puhdas ja reaalinen tietoisuus toisistaan mainitun rakenteen suhteen.

Kuten todettu, Husserlille reflektio on sekä elämysvirran akti, metodi että mahdollisten tutkimusten objekti (Husserl 2017, 145–149). Erottaako *reflektointi* reaalisen tietoisuuden puhtaasta tietoisuudesta? Mielestäni ei, sillä samasta reflektiosta on kyse niin luonnollisen asenteen reflektoinnissa kuin harjoitettaessa transsendentaalista fenomenologiaa – erona vain se, mihin reflektio suuntautuu; ensin mainitussa se kohdistuu mielestäni reaaliseen elämysvirtaan ja jälkimmäisessä tuon virran absoluuttisiin rakenteisiin.

Entä *puhdas minä*? Voidaanko sen avulla erottaa toisistaan puhdas ja reaalinen tietoisuus? Husserl liittää puhtaan minän ”tarkkaavaisuuteen”. Hän kirjoittaa: ”Aktuaalisesti havaittavan ja sen myötä enemmän tai vähemmän selvästi läsnä olevan ja määritettävän (tai edes jossain määrin määritettävän) osin läpäisee, osin ympäröi *määrittämättömän todellisuuden hämärästi* tiedostettu horisontti. Voin valaista sitä tarkkaavaisen katseeni säteillä vaihtelevin tuloksin.” (Husserl 2017, 59). Tuolla tarkkaavalla katseella hän

tarkoittaa puhtaan minän sädettä: ”Tarkkaavaisuuden säde virtaa puhtaasta minästä ja päätyy kohteeseen, suuntautuu siihen tai siitä pois. Säde ei irtaudu minästä, vaan on minän säde ja pysyy sellaisena.” (emt., 187).

Mitä puhtaan minän liittämistä tarkkaavuuteen pitäisi ajatella? Ajatteleeko Husserl, että tarkkaavaisuus koskee vain puhdasta, ei empiiristä minää? Tuskin, onhan selvää, että kaikki olennot tarkkaavat ympäristöään. Olisiko syytä erottaa toisistaan kaksi tarkkaavaisuutta: puhtaan tietoisuuden ja reaalisen tietoisuuden tarkkaavaisuus, joista ensin mainittu aktivoituu fenomenologisessa reflektiossa ja jälkimmäinen luonnollisen asenteen reflektiossa? Niin voitaisiin tehdä, mutta mielestäni se olisi turhaa, sillä kyseisen logiikan mukaisesti jokaisesta elämysvirran osatekijästä tulisi puhua kahdella tasolla erottamalla toisistaan ”reaalinen ja puhdas elämys”, ”reaalinen ja puhdas minä”, ”reaalinen ja puhdas reflektio”, ”reaalinen ja puhdas tarkkaavaisuus” ja niin edelleen.

Jotta puhtaan minän voisi katsoa erottavan reaalisen ja puhtaan tietoisuuden toisistaan, puhtaalle ja empiiriselle minälle täytyisi mielestäni kyetä osoittamaan toisistaan eroavat ominaisuudet. Koska ainakaan *Ideoista* tällaista erottelua ei löydy, puhdas minä ei mielestäni erota puhdasta ja reaalista tietoisuutta toisistaan.

Entä *aikatietoisuus*? Auttaako se erottamaan reaalisen ja puhtaan tietoisuuden? Tähän kysymykseen on vaikea vastata siksi, että jää hieman epäselväksi, miten Husserl katsoo aikatietoisuuden määrittävän puhdasta tietoisuutta. Kuten todettu, Husserl sanoo aikatietoisuuden viittaavan siihen, että elämysvirta realisoituu ”nyt”, ”ennen” ja ”jälkeen” -hetkien moduksissa (Husserl 2017, 160–162). Kumpaan fenomenologinen aika kuuluu: puhtaaseen vai reaaliseen tietoisuuteen? Ilmeisesti reaaliseen, ajatteleehan Husserl, että elämysvirta realisoituu mainituissa moduksissa. Mistä puhtaan tietoisuuden ajallisuudessa sitten on kyse? Tarkoittaako Husserl puhtaan tietoisuuden ajalla ”objektiivista” aikaa? Ei, sillä hän sanoo, että tilallisen maailman objektiivinen aika on elävään kehoon yhteydessä olevan *empiirisen minän* aikaa, vaikka – hän lisää – ”kenties oikeutetusti absurdilta kuulostaen tuolla minällä ei ole olemassaoloa tilassa ja niinpä minä voi oikeutetusti sanoa olevansa nyt täällä ja myöhemmin siellä” (Husserl 2006, 14).

Näyttää siltä, ettei puhdasta ja reaalista tietoisuutta voida erottaa myöskään ajan suhteen toisistaan. Sama pätee uskoakseni myös *intentionaalisuuteen*. Eroa reaalisen ja puhtaan tietoisuuden välille sekään ei piirrä, sillä kaikki intentionaalisuuden osatekijät määrittävät jokaista reaalista tietoisuutta, olisihan mahdotonta kuvitella elämysvirtaa, jolla ei olisi kohteista (objektit) ja akteista (noesikset) koostuvia merkityksiä (noemia) eli joka ei – lyhyemmin sanottuna – koostuisi mielekkäissä muodoissa (morfé) jäsenyvistä aistisesta aineksesta (hyle).

Myös Husserl itse käsittelee reaalisen ja puhtaan tietoisuuden suhdetta. Hän pohtii kysymystä siitä, miten yhdistää ajatus tietoisuudesta reaalisenä esiintymänä ja absoluuttina, jossa koko psykofyysinen maailma konstituoituu; miten jälkimmäinen voi joutua reaalimaailman sisälle. Vastaukseksi hän esittää, että puhdas tietoisuus on *tietyllä tavalla osallinen* (kursiivi minun) materiaalisen luonnon reaalisuudesta: ”Ainoastaan tietoisuuden kokemusperäinen suhde ruumiiseen tekee siitä ihmisen tai eläimen reaalisen tietoisuuden, ja ainoastaan sen vuoksi se paikantuu luonnon tilaan ja aikaan – fyysisesti mitattavaan aikaan.” (Husserl 2017, 107.)

Miten on ymmärrettävissä absoluuttisen tietoisuuden *tietyllä tavalla reaalista osallisena oleminen*? Mielestäni siten, että absoluuttisen tietoisuuden rakenteet ovat reaalisen tietoisuuden absoluuttisia rakenteita. Absoluuttinen tietoisuus ja reaalinen tietoisuus ovat *sama entiteetti*, sillä olisi mahdotonta ajatella, etteivät absoluuttiset rakenteet määrittäisi myös reaalista tietoisuutta. Ero, jota Husserl näiden kahden tietoisuuden erottelulla tavoittelee ei toisin sanoen ole *ontinen* vaan *episteeminen*, mikä tarkoittaa, että mainitut tietoisuudet kuvaavat vain erilaisia *tiedon kohteita*.

Onko jompikumpi tietoisuuksista turha? Mielestäni ne molemmat ovat. Sikäli kun puhdas tietoisuus viittaa reaalisen tietoisuuden eli elämysvirran absoluuttisiin rakenteisiin se voitaisiin korvata ilmaisulla ”elämysvirran absoluuttiset rakenteet” tai ”elämysvirran rakentumisen absoluuttiset ehdot”. Ja koska reaalinen tietoisuus tarkoittaa elämysvirtaa, koko termi tietoisuus on transsendentaalisessa fenomenologiassa tarpeeton.

Kahden tietoisuuden postulointi ei uskoakseni ole ollut vain turhaa, vaan myös haitaksi siksi, että tietoisuus-termin liittäminen absoluuttisiin määreisiin synnyttää helposti

eräänlaista metafyyssistä ylijäämää eli vaikutelman kyseisistä määreistä eroavasta ulottuvuudesta tai substanssista. On myös mahdollista, että puhe kahdesta tietoisuudesta ei ole johtanut harhaan vain niitä, jotka mieltävät puhtaan tietoisuuden maailmasta erilliseksi solipsistiseksi ulottuvuudeksi, vaan jossain määrin myös Husserlia itseään; ilman sitä hän tuskin olisi voinut ajautua haitallisten metaforien ansaan kuten pohtimaan, miten absoluutti voi joutua reaalisen maailman *sisälle*. Pelkkä rakenteen kielikuva on minusta kahta tietoisuutta parempi ilmaus siksi, ettei se synnytä yhtä helposti erillisyyden tai sisäkkäisyyden mielikuvaa, onhan ilmeistä, etteivät subjektin rakenteet eli subjektia rakentavat (”konstituoivat”) ehdot – talon rakenteiden tapaan – sijaitse kyseisen entiteetin sisällä, vaan antavat sille muodon, jona se voi todellistua.

III Käsite-eksplikaation seurauksista

Väitteeni siitä, että Husserlin transsendentaalifilosofia kuvaa elämysvirran absoluuttista rakentumista eikä koko termiä tietoisuus siinä tarvittaisi, vaikuttaa mielestäni kyseisestä fenomenologiasta tehtäviin tulkintoihin. Sen merkitys voidaan tuoda esiin myös taaksepäin katsomalla todeten, että jos Husserl olisi käsitteellistänyt puhtaan tietoisuuden mainitulla tavalla, eksistentiaalisen fenomenologian kritiikille ei olisi ollut yhtä suurta tarvetta. Lisäksi fenomenologian suhde elämysvirtaa tutkiviin tieteisiin olisi saattanut muodostua selkeämmäksi kuin mitä se nykyään on.

1. Eksistentiaalisen fenomenologian kritiikki

Fenomenologia ei ole ollut yhtenäinen suuntaus. Sitä on leimannut alusta lähtien hajaannus, joka sai alkunsa Husserlin ja tämän oppilaan Heideggerin ristiriitaisista väleistä. Elämäkerrallisten lähteiden valossa (ks. Sheehan & Palmer 1997) Heideggerin suhtautuminen Husserliin vaihteli lähes palvonnan mittasuhteet saavasta arvostuksesta halveksuntaan, eikä hänestä Husserlin pettymykseksi ollut tämän filosofian jatkajaksi.

Heidegger ei ollut kritiikissään ainoa. 1920- ja 1930-luvulla suoranaisena trendinä oli luoda mahdollisimman paljon etäisyyttä Husserliin, jonka filosofiaa kuitenkin samalla sovellettiin (Zahavi 2003, 141; MacDonald 2001, 1). Kritiikin pohjalta syntyi eksistentiaalisen fenomenologia haara, johon lukeutuivat Heideggerin lisäksi muiden

muassa Jean-Paul Sartre ja Maurice Merleau-Ponty. Kritiikkiä siivitti vahva vastustamisen halu. Kirjeessään Karl Jaspersille Heidegger (1926) kirjoittaa: ”Jos *Oleminen ja aika* on kirjoitettu jotakuta ’vastaan’, se on Husserl.” Sota-ajan päiväkirjoissaan (1939–40) myös Sartre kertoo kirjoittaneensa kokonaisen teoksen, *L’Imaginaire*:n, Husserlin inspiroimana ”häntä vastaan, myönnettäköön – mutta vain siinä määrin kuin oppilas voi kirjoittaa oppisäänsä vastaan.” (MacDonald 2006, 1.)

Eksistentiaaliset ajattelijat allekirjoittivat Husserlin filosofiaan kuuluvan irtautumisen kartesiolaisesta dualismista, jonka mukaan mieli ja keho ovat kausaalisesti ja kontingentisti toisiinsa yhteydessä olevia substansseja (MacDonald 2001, 1). Husserlin ajatuksia intentionaalisuudesta, teoreettisuudesta ja subjektista he kuitenkin kritisivat.

1.1 Intentionaalisuus, teoreettisuus ja subjekti

Intentionaalisuudelle annettu perimmäinen asema Husserlin filosofiassa häiritsee Heideggeria. Luentokurssillaan (Winter Semester 1921–22) hän tunnustaa: ”Minua on aina vaivannut kysymys siitä, tippuiko intentionaalisuus taivaasta? Jos se on jotakin perimmäistä, mistä sen perimmäisyys juontuu. Se ei ole turvattu teoreettisissa löydöissä ja kokemuksessa.” (van Buren, 1994, 215).

Intentionaalisuuteen suuntautuvaa perimmäisyyden tavoittelua vastaan Heidegger asettaa ”huolen” eksistentiaalinsa: ”Täälläolon maailmassa-oleminen on täälläolon faktisuuden myötä aina jo hajaantunut tai jopa hajonnut määrättyihin jossakin-olemisen tapoihin. Tällainen jossakin-olemisen tapojen moninaisuus on osoitettavissa seuraavin esimerkein: olla tekemisissä jonkin kanssa, valmistaa jotakin, hoitaa ja vaalia jotakin, luopua ja luovuttaa jostakin, ryhtyä, toteuttaa, tutkia, kysyä, tarkastella, keskustella, määrittää ja niin edelleen. Nämä tavat olla jossakin kuuluvat *huolehtimisen* olemistapaan. (...) Laiminlyönti, käsistä päästäminen, luopuminen ja lepuuttaminen ovat myös huolehtimisen tapoja, mutta *vajaissa* moduksissa.” Kyse ei ole huolesta psyykkisenä ilmiönä, vaan ontista perustavammasta ontologisesta rakenteesta: ”Tällä ilmauksella ei ole mitään tekemistä ”vaivan”, ”synkkämielisyyden” ja ”elämänhuolen” kanssa, jotka kuuluvat ontisesti jokaiseen täälläoloon. Edelliset, samoin kuin ”huolettomuus” ja ”hilpeys” ovat ontisesti mahdollisia, koska täällä-olo on *ontologisesti* ymmärrettynä huolta.” (Heidegger 2000, 83–84.)

Merleau-Ponty kritisoi Husserlin kognitiiviseksi tulkitsemaansa intentionaalisuutta ja hyväksyy intentionaalisuuden muodon, jota Husserl nimittää operatiiviseksi intentionaalisuudeksi. Merleau-Pontyn mukaan ”intentionaalisuus on ilmeisempi haluissamme, arvioissamme ja maisemassa, jonka näemme (...) kuin objektiivisessä tiedossa” (Merleau-Ponty 2012, 19). Intentionaalisuus on Merleau-Pontylle eletyn maailman intentionaalisuutta, ja siitä kertova fenomenologia erottaa ”ymmärryksen” perinteisestä ”järjestä” tai ”reflektiosta” (emt., 19). Omaksi tehtäväkseen hän näkee osoittaa intentionaalisuuden esireflektiivisen, liikkuvan ja maailmaan suuntautuvan keho-subjektin intentionaalisuudeksi. (Reuter 1999, 71–72.)

Intentionaalisuuden kritiikkiin niveltyy syytös teoreettisuuden ylikorostumisesta (Heidegger 1982; Merleau-Ponty 1964; Lévinas 1973). Heidegger kritisoi Husserlin ajatusta luonnollisesta asenteesta: ”tämä kokemuksen primaari muoto on teoreettisen kokemuksen muoto, eikä aidosti luonnollinen, jossa koettu voisi ilmentää itseään alkuperäisessä merkityksessään. Sen sijaan tapa, jolla koettu ilmentää itseään on luonnon teoreettisen haltuunoton objektiivisuutta, ei muuta.” (Heidegger 1982, 121). Heideggerin tulkintaa myötäillen myös Emmanuel Lévinas esittää Husserlista samankaltaisen väitteen: ”Vaikka hän tavoitti syvällisesti sen, että ontologisessa järjestyksessä tieteiden maailma on toissijainen suhteessa epämääräiseen ja konkreettiseen havainnon maailmaan, hän saattoi olla väärässä nähdessään konkreettisen maailman ensisijassa havaittujen objektien maailmana. Onko ensisijainen asenteemme todellisuuteen teoreettinen kontemplaatio?” (Lévinas 1973, 119).

Intentionaalisuuden ja yliteoreettisuuden arvosteluun yhdistyy subjektin kritiikki. Vaikka eksistenssiajattelijoiden kritiikki ei muodosta yhtenäistä näkemystä, niiden keskiössä on ajatus siitä, että Husserl mieltää ihmisen maailmasta ja kehosta erilliseksi, todellisuutta teoreettisesti tarkastelevaksi tietoisuudeksi.

Luentokurssillaan (*History of the Concept of Time: Prolegomena*) Heidegger ylistää Wilhelm Diltheyn pyrkimystä säilyttää eletyn kokemuksen elollisuuden tunne. Hänen mukaansa Dilthey haluaa tavoittaa ”maailmaa kokevan subjektin kokonaisuuden, ei vain veretöntä entiteettiä, joka ajattelee teoreettisesti maailmaa”. Vaikkei Heidegger kyseisessä yhteydessä mainitse Husserlin nimeä, on selvää, kehen hän sarkasmillaan viittaa. (van Buren 1994, 214.) Heidegger näkee oman filosofiansa Husserlin

fenomenologiaa syvemmäksi ja radikaalimmaksi siksi, että se juontuu aidosti ”alhaalta” eli ihmisen käytännön syvyyksistä (emt., 205).

Radikaalisuus merkitsee Heideggerille tietoisuuden korvaamista ihmisen maailmallisuutta korostavalla ”täällä-olon” käsitteellä (vrt. van Buren 1994; MacDonald 2006). Samoin Merleau-Ponty kritisoi maailmasta ”erillistä” (Merleau-Ponty 1964, 4) tai ”etäistä” (emt., 7) tietoisuutta ja pyrkii osoittamaan, ettei subjekti ole refleктоiva ego vaan kehollinen subjekti (Merleau-Ponty 2012, xii). Myös Sartre kirjoittaa: ”Fenomenologit ovat sysänneet ihmisen takaisin maailmaan; he ovat antaneet täyden mitan ihmisen kärsimykselle ja kapinalle. Valitettavasti, niin kauan kuin *ego* säilyy absoluuttisen tietoisuuden rakenteena, fenomenologiaa voidaan moittia eskapistiseksi opiksi, joka työntää ihmisen pois maailmasta ja siirtää siten huomion pois todellisista ongelmista.” (Sartre 1962, 105).

1.2 Kritiikin arviointia

Heideggerin luonnollisen asenteen kritiikki on minusta siinä suhteessa osuvaa, ettei Husserl tuosta asenteesta puhuessaan tarkkaan ottaen kuvaa arkista kokemista – mikä olisikin mahdotonta siksi, että tavallinen kokeminen on pitkälti refleктоimatonta, eikä sitä täysin autenttisenä ole mahdollista kuvata sen paremmin filosofian, tieteen kuin taiteenkaan keinoin. Mielestäni onkin syytä huomioda, että luonnollisen asenteen tärkeimpänä tehtävänä on kuvata vastakohtaa fenomenologian metodille, jossa kokemusta ei oteta itsestään selvästi annettuna. Esimerkiksi sen toteaminen, että koemme luonnollisessa asenteessa itsemme ja muut ajassa ja paikassa todellistuviksi subjekteiksi ei tarkoita, että mainitussa asenteessa havaitsisimme, saati pukisimme sanoiksi kyseisen seikan vaan sitä, että *elämme* siinä *todeksi* tuon fenomenologisen asenteen mukaisessa orientaatioissa näyttäytyvän oletuksen.

Sikäli kun fenomenologinen metodi viittaa arkisen kokemuksen sulkeistamiseen se leimaa mielestäni yhtä lailla Heideggerinkin filosofiaa, otetaanhan siinäkin etäisyyttä totunnaisiin tapoihin mieltää subjekti (vrt. Overgaard 2010) – ja jopa Husserlia selvemmin käyttämällä radikaalisti tavallisesta kielestä poikkeavaa täällä-olon käsitettä. Samankaltaisesta etäisyyden otosta on nähdäkseni kyse myös Merleau-Pontyn metodissa,

jonka tehtävänä on tuoda esiin ”tiedon kerrosten alle hautautunut havaitun maailman struktuuri prosessilla, joka muistuttaa arkeologiaa” (Merleau-Ponty 1964, 5).

Heideggerin ajatukseen huolesta perustavimpana maailmasuhteena liittyy Husserlin kritisointi ihmisen käytännöllisen luonteen huomiotta jättämisestä (ks. esim. MacDonald 2006; Hart 1990). Siinä mielessä tuo kritiikki ei ole osuvaa, että jo *Ideoissa* Husserl toteaa maailmasta: ”Se ei ole minulle pelkkä *asioiden maailma*, vaan yhtä välittömästi *arvojen, hyödykkeiden ja käytännön maailma*.” (Husserl 2017, 60). *Ideoiden* postuumisti julkaistussa toisessa osassa Husserl kirjoittaa: ”Ympäröivä maailma on aina tietyllä tavalla ilmenemisen prosessia. (...) maailma on, ytimessään, aisteille ilmenevää ja *käsillä*, maailma annettuna suorissa kokemukseräisissä intuitioissa ja mahdollisesti aktiivisesti tavoitettuna (Husserl 1989, 196).

Edellä mainitun sitaatin nojalla voidaan nähdä, että Husserlin ajatus käyttöarvon sisältymisestä maailman asioihin muistuttaa paljon Heideggerin paremmin tunnettua jakoa ”*käsillä*” (*Zuhanden*) ja ”*esillä*” (*Vorhanden*) olemiseen (MacDonald 2006, 3). Voidaankin ajatella, että kyse ei ole niinkään siitä, ymmärtääkö Husserl käytännön maailman merkityksen vai ei, vaan siitä, kumpi kyseisistä filosofeista tematisoi tuon asian ensin. Føllesdalin mukaan Husserlilla on käytännöllistä maailmaa korostavia huomioita jo kauan ennen kuin *Oleminen ja aika* oli julkaistu. Ne alkoivat ilmaantua hänen kirjoituksiinsa pian sen jälkeen, kun tämä on saapunut Freiburgiin ja tavannut Heideggerin vuonna 1916. Avoimeksi näin ollen jää kumpi filosofeista on vaikuttanut ajatuksillaan enemmän toiseen. (Føllesdal 1979, 372, 376.)

Vaikka huolella voidaan kuvata ihmisen maailmasuhdetta, huoli ei mielestäni ole ristiriidassa Husserlin intentionaalisuus-käsityksen kanssa, sillä huolikin on aina huolta *jostakin*. Siten Heideggerille voisi vastata, että ”kyllä” – intentionaalisuus ”tippui taivaasta”, sillä perustavana viittaavuutena intentionaalisuus määrittää myös huolta.

Huolella voidaan mielestäni korkeintaan täydentää, ei korvata intentionaalisuutta. Yhtenä syynä siihen on sekin, että silloin hukattaisiin intentionaalisuuteen sisältyvä ajatus ihmisen ja maailman korrelaatiosta, minkä vuoksi Husserlin fenomenologia ei ole vain ihmistä vaan myös maailmaa kuvaava hanke – ajatus, jota Heideggerin filosofiassa ei olekaan; vaikka Heidegger näkee ihmisen ja maailman syvästi toisiinsa kietoutuneiksi,

hänen filosofiastaan puuttuu ajatus tietoisuuden ja maailman korrelaatiosta ja tuon korrelaation mahdollistamista tieteiden ontologioista.

Jos Heideggerilta puuttuukin ajatus subjektin ja maailman korrelaatiosta jonkinlaisen version siitä Merleau-Ponty näyttää omaksuneen. Merleau-Pontyn mukaan aistiva keho on kaksijakoinen: toisaalta määrätty muotoutumaan maailman luonnollisten aspektien mukaisesti, toisaalta eleisiin, ilmaisuun ja kieleen kykenevänä maailmaan merkitystä luova (Merleau-Ponty 1964, 7). Heideggerin filosofian tapaan myöskään Merleau-Pontyn fenomenologiaan ei kuitenkaan kuulu Husserlille tärkeää ideaa maailman objektien ja ilmiöiden fenomenologisesta kuvauksesta.

Se, että Merleau-Ponty kritisoi ajatusta maailmasta ja kehosta erillisestä tietoisuudesta (Merleau-Ponty 1964, 4; Merleau-Ponty 2012, 19), kertoo mielestäni siitä, ettei hän tavoita täysin Husserlin intentionaalisuus-käsitystä. Husserl ei nähdäkseni esitä, että intentionaalisuus koskisi vain ajattelua tai järkeä, mieltäähän hän intentionaalisuuden koko elämysvirtaa määrittäväksi viittaavuudeksi. Jo *Ideoissa* hahmoteltu intentionaalisuus mahdollistaa mielestäni kehon huomioon, eikä sellaista varten olisi ollut tarvetta aloittaa koko fenomenologiaa uudestaan, kuten Merleau-Ponty tekee korvatesaan suuren osan Husserlin termeistä ja tematisoinneista omillaan.

Myöskään sikäli kritiikki ei ole aiheellista, ettei Husserl väitä, että teoreettinen suhtautuminen olisi ihmisen perustavin asennoitumistapa, vaikka ajattelu ja järki ovat hänelle tärkeitä teemoja. Sitä tuskin kukaan voi kiistää, että teoreettinen orientaatio kuuluu aina filosofiaan. Yliteoreettisuudesta Husserlia syyttävät tuntuvat jättävän huomiotta, etteivät teoretisointi ja eläminen, vaikka ovat eri asioita, sulje pois toisiaan. Eletyn kokemuksen kuvaaminen on aina teoreettista. Se, mitä siinä käsitteellistetään ei ole täysin samaa kuin se, mitä elämää eletessä koetaan. Silti pätevässä analyysissä tavoitetut entiteetit konstituivat myös reflektointia kokemusta.

Lisäksi on hyvä huomata, että Husserlin filosofia eroaa lähtökohtaisesti eksistenssiajattelijoiden projekteista. Sartren syytökset ”todellisten ongelmien” (Sartre 1962, 105) ohittamisesta eivät ole sikäli osuvia, ettei fenomenologian ole tarkoituskaan olla eksistentialismia. Husserlin transsendentaalifilosofian keskiössä ovat filosofian teoreettiset, etenkin epistemologiset kysymykset, eivät kysymykset ihmisenä olemisen

mielekkyydestä tai mielettömyydestä – olkoonkin, että Husserl käsittelee myöhemmin myös eettis-moraalisia teemoja (esim. Husserl 2006).

Kuten edellä sanotusta nähdään, eksistentiaalisen fenomenologian kritiikki on monin osin ontuvaa. Miltä se näyttää tässä työssä esitetyn käsite-eksplikaation valossa? Mielestäni Husserlin tietoisuus-käsitteisiin kohdistuva eksplikaationi alleviivaa eksistenssiajattelijoiden kritiikin hataruutta. Jos Husserl olisi tematisoinut transsendentaalifilosofiansa keskeisen kohteen elämysvirran absoluuttisiksi rakenteiksi ja ollut jopa käyttämättä termiä tietoisuus, häntä tuskin olisi voinut syyttää maailman ja kehon ohittamisesta: mitä muuta aistimisesta ja ajattelusta muodostuva elämysvirta voi olla kuin maailmaa havainnoivaa ja maailmassa toimivaa kehollista subjektiutta?

Vaikka Husserl olisi luopunut kahdesta tietoisuus-käsitteestä, jopa tietoisuus-termistä ylipäätään, olisiko puhe elämysvirran absoluuttisista rakenteista voinut silti synnyttää ajatuksen maailmasta, käytänteistä ja kehosta erillisestä subjektista? En usko, sillä eksistenssifilosofit tuntuvat tavoittavan hyvin idean subjektin *rakentumisesta*, ”ontologisista struktuureista”. Lisäksi Husserlin käyttämä elämysvirran kielikuva tuo mielestäni hyvin esiin sen, ettei ihminen ole staattinen substanssi, vaan paikassa (*da*) todellistuvaa olemisen (*sein*) virtaa. Voidaankin kysyä, missä määrin Heideggerin täälläolon (*Dasein*) analyysi eroaisi Husserlin elämysvirran absoluuttisten rakenteiden analyysistä, jotka molemmat kuvaavat subjektin todellistumisen perustavia ehtoja. Husserlin ja Heideggerin filosofisten projektien samankaltaisuus onkin huomattu; Merleau-Pontyn tunnetun väitteen mukaan *Oleminen ja aika* ei ole muuta kuin Husserlin fenomenologian yhden teeman kehittelyä (Merleau-Ponty 2012, 81).

Ideoita kirjoittaessaan Husserlilla oli mielessään hanke, johon hän toivoi saavansa muut mukaan niin, että fenomenologisten analyysien tuloksista saataisiin karsittua pois tyhjien sanamerkitysten huomaamaton vaikutus ja muut virheet (Husserl 2017, 177). Eksistenssiajattelijoiden filosofioiden johdosta fenomenologia ei mielestäni lähtenyt kehittymään juurikaan tähän suuntaan; Husserlin tekemien fenomenologisten löydösten ja fenomenologian käsitteiden yksityiskohtaisen arvioinnin ja kehittämisen sijaan kyseiset filosofit pyrkivät pikemminkin kyseenalaistamaan hänen filosofiansa keskeisiä

oletuksia voidakseen itse tuoda esiin sen, mikä on kaikkein perustavinta. Jopa Merleau-Pontylta, joka kenties selkeimmin ankkuroi filosofiansa Husserlin fenomenologiaan (Merleau-Ponty 2012), voisi kysyä, halusiko hän aidosti ymmärtää Husserlia vai tulkita tätä tavalla, joka motivoi hänen oman fenomenologiansa.

2. Fenomenologia ja elämysvirtaa tutkivat tieteet

Se, että Husserlin fenomenologia motivoitui psykologismen kritiikistä, ei tarkoittanut *psykologian* kritiikkiä. Husserl näki psykologialla paikkansa ihmisen teoreettisessa haltuunotossa ja fenomenologian ja psykologian suhde puhutteli häntä läpi hänen filosofiansa (ks. esim. Zahavi 2004, 339). Tässä työssä esitetty väite, että reaalin ja transsendentaalinen tietoisuus tarjoavat kaksi erilaista tiedon näkökulmaa ontisesti samaan elämysvirtaan, nostaa esille kysymykset siitä, miten nuo näkökulmat eroavat toisistaan ja missä määrin niiden puitteissa voidaan erottaa eri tutkimusaloja.

Seuraavassa esitän, että elämysvirtaan avautuu Husserlin filosofian pohjalta kolme erilaista objektiivisen tiedon näkökulmaa: empiirisen psykologian, filosofisen fenomenologian ja neurotieteiden perspektiivit. Husserlin korostaman eron transsendentaalisen filosofian ja empiirisen psykologian välillä näen perustelluksi. Hänen filosofiaansa sisältyvä ajatus kahdesta eideettisestä näkökulmasta elämysvirtaan on minusta sen sijaan keinotekoinen ja siitä olisi syytä luopua.

2.1 Fenomenologia, psykologia ja neurotieteet

Husserlin mukaan psykologia perustuu luonnolliseen asenteeseen, jonka mukaan ymmärrämme jakavamme muiden kanssa objektiivisesti ottaen yhden ja saman maailmaan, joskin eri tavalla tietoisina siitä (Husserl 2017, 61). Luonnolliseen asenteeseen kuuluvan ”tunnestautumisen” eli empatian myötä voimme saada tietoa myös muista. Lisäksi luonnollinen asenne mahdollistaa tiedon psykyä ja kehoa koskevasta psyko-fyysisestä olemisesta. (emt., 22.)

Kuten todettu, Husserlin fenomenologisessa metodissa on kaksi askelta: eideettinen, joka johtaa olemuksiin ja transsendentaalinen, joka puhdistaa psykologiset ilmiöt siitä, mikä tekee niistä maailmaan paikantuvia (Husserl 2017, 14, 68). Transsendentaalisessa fenomenologiassa otetaan nämä molemmat askelet ja eideettisessä psykologiassa vain

ensimmäinen, jolloin ei siirrytä absoluuttisesti annetun maaperälle, vaan tarkastellaan ajallis-tilallista transsendenttia kohdetta, josta Husserl käyttää termiä ”psyyyke” tai ”sielu” (ks. esim. Husserl 2017, 117). Transsendenttien kohteiden olemusopin yhden tyyppin muodostavaa ”eideettistä psykologiaa” (emt., 143) hän nimittää myöhemmin (esim. Husserl 2012) myös ”fenomenologiseksi psykologiaksi”.

Mitä Husserl tarkoittaa psyykellä? Kysymykseen on vaikea vastata *Ideoiden* pohjalta, sillä ainakaan siinä Husserl ei määrittele psyykeä, paitsi, että toteaa sen olevan ”transsendentti olemus” (Husserl 2017, 117). Miten tuo transsendentiksi määritetty psyyke suhteutuu reaaliseen elämysvirtaan? Vastaus tähänkään kysymykseen ei ole yksiselitteinen. Husserl kirjoittaa: ”Tämä (psyykkinen) reaalisuus ei ole missään nimessä ruumiiseen sidottu ja tietyllä tavalla empiirisesti säännelty elämysvirta, jossa taipumuksia ilmaisevat käsitteet olisivat vain osoituksia noista säännönmukaisuuksista.” (Husserl 2017, 173). Tällä kuvauksella Husserlin voi tulkita erottavan psyyke ja reaalinen tietoisuus toisistaan tai vain painottavan sitä, ettei elämysvirta ole koskaan *vain empiirisesti säännelty*. Psyyken ja reaalisen tietoisuuden samaistamisen puolesta puhuu luonnehdinta, jonka mukaan luonnollisessa asenteessa annettu ihmisen tai eläimen tietoisuus muodostaa sekä empiirisen että eideettisen psykologian objektin (emt., 143).

Ideoissa esitetyn psyyken ja reaalisen tietoisuuden kysymyksiä herättävään suhteeseen on kiinnittänyt huomiota myös Hanne Jacobs, joka huomioi, että kohdissa, joissa Husserl sanoo tekevänsä ”psykologista kuvausta” hän kuvaa nimenomaan elämysvirtaa (Jacobs 2015, 96). Onkin syytä kysyä: Miksi Husserl postuloi empiirisestä psykologian ja transsendentaalisen fenomenologian välille elämysvirtaa eideettisesti tutkivan hankkeen, josta käyttää joko termiä eideettinen psykologia tai fenomenologinen psykologia? Miten tuo tutkimusala eroaa transsendentaalisesta fenomenologiasta?

Zahavin mukaan transsendentaalinen fenomenologia ja fenomenologinen psykologia käsittelevät tietoisuutta, mutta eri agendoilla: ”(...) fenomenologisen psykologian tehtävänä on tutkia intentionaalista tietoisuutta ei-reduktiivisesti tavalla, joka huomioi sen omintakeisuuden ja sille ominaiset piirteet. Fenomenologinen psykologia on deskriptiivisen, eideettisen ja intentionaalisen psykologian muoto, joka ottaa ensimmäisen persoonan näkökulman vakavasti, mutta joka – toisin kuin

transsendentaalinen fenomenologia, joka on todellista filosofista fenomenologiaa – pysyy luonnollisessa asenteessa. Näiden kahden erona on, että fenomenologista psykologiaa voisi kutsua paikalliseksi alueellis-ontologiseksi tutkimukseksi, joka tutkii tietoisuutta sen itsensä vuoksi. Transsendentaalinen fenomenologia, sitä vastoin, on paljon kunnianhimoisempi globaali hanke. Se on kiinnostunut subjektiviteetin konstitutiivisesta ulottuvuudesta eli tutkimaan tietoisuutta sikäli, kun tietoisuus nähdään merkityksen, totuuden, validiteetin ja ilmentymisen mahdollisuuden lähteeksi” (Zahavi 2004, 339).

Mielestäni Zahavin kuvaus ei valaise transsendentaalisen ja fenomenologisen psykologian välistä eroa, sillä jälkimmäisen määreet sopivat myös ensin mainittuun; myös transsendentaalinen fenomenologia tutkii intentionaalista tietoisuutta ei-reduktiivisesti tavalla, joka huomioi sen omintakeisuuden ja sille ominaiset piirteet, ja ottaa ensimmäisen persoonan näkökulman vakavasti. Se, että näiden tutkimusalojen eroksi määrittäytyy se, että transsendentaalisesta fenomenologiasta poiketen fenomenologinen psykologia pysyttelee luonnollisessa asenteessa, jättää fenomenologisen psykologian identiteetin erittäin epäselväksi. On nimittäin syytä kysyä: mitä *luonnollisessa asenteessa* tapahtuva *olemusten* tutkiminen voi olla?

Uskoakseni luonnollisen ja filosofisen asenteen erottelun tärkeimpänä motiivina on olemusanalyysin kuvaaminen. Reaaliseen ei oteta etäisyyttä filosofisessa asenteessa siksi, että se kiistettäisiin, vaan jotta saataisiin näkyviin kaikki mahdolliset muodot, joissa tarkasteltava kohde voi realisoitua. Täten ajatus luonnollisessa asenteessa tapahtuvasta olemusanalyysistä – olipa kohde mikä tahansa – on minusta *contradiction in terms*. Se, että esimerkiksi geometria voidaan mieltää luonnollisessa asenteessa tapahtuvaksi eideettiseksi tieteeksi johtuu siitä, ettei maailmaa ja sen olemassaoloa tarvitse laittaa geometriassa sulkeisiin, koska geometriassa ei kuvata maailmaa.

Kenties parhaiten kyseisten tutkimusalojen erottelun keinotekoisuus tulee näkyviin tarkasteltaessa, millaisia kysymyksiä transsendentaalisessa fenomenologiassa ja fenomenologisessa psykologiassa voidaan kysyä. Selvää lienee, että ensin mainittu pyrkii vastaamaan kysymykseen, millaisten absoluuttisten ehtojen rajaamina elämysvirta voi todellistua. Pitäisikö fenomenologisen psykologian täydentää tuota kuvausta erittelemällä, mitä elämysvirran yksittäiset elementit kuten aistiminen, ajattelu ja tunteet voivat olla ja miten ne voivat liittyä toisiinsa? Niin voitaisiin tehdä, joskaan selvää rajaa

transsendentaalifilosofian ja fenomenologisen psykologian välille kyseinenkään määritelmä ei tee, sillä edellä mainitut kysymykset käsittelevät juuri sitä, millaisia noesiksen muotoja on, miten noesikset liittyvät toisiinsa ja erilaisiin noemiin – teemoja, jotka *Ideoiden* mukaan kuuluvat transsendentaaliseen fenomenologiaan.

Vaikka transsendentaalisen fenomenologian ja eideettisen psykologian epäselvä suhde on huomioitu (esim. Zahavi 2004; Jacobs 2015), ideaa jälkimmäisestä on haluttu pitää yllä. Zahavin mukaan Husserl-tulkitsijoiden keskuudessa on muodostunut jopa vakiintuneeksi tavaksi ajatella että, että transsendentaaliseen fenomenologiaan Iso Kernin (Kern 1976) esittämät kolme tietä: kartesiolainen, ontologinen ja fenomenologisen psykologian tie. Viimeksi mainittu johtaa transsendentaaliseen fenomenologiaan siksi, että huolellisesti toteutettuna psyyken fenomenologinen muuttuu väistämättä transsendentaalifilosofiaksi, vaikkei sitä harjoittavalla olisi intressiä mainittuun filosofiaan. (Zahavi 2004, 340–341.) Tämä ajatus herättää kysymyksen kyseisen psykologian statuksesta: jos fenomenologisen psykologian kuuluu muuttua transsendentaaliseksi fenomenologiaksi, onko se itsenäinen tutkimusala lainkaan? Miksi ei harjoiteta suoraan transsendentaalista fenomenologiaa?

Ajatus fenomenologisesta psykologiasta onkin minusta mahdoton ja siitä olisi syytä luopua kahdesta toisiinsa liittyvästä syystä. Ensinnäkin siksi, ettei fenomenologisella psykologialla ole elämysvirrasta erottautuvaa tutkimuskohdetta; psyyke on juuri havaitsemista, tuntemista, tahtomista, ajattelua ja muita elämysvirran akteja. Toisekseen siksi, että ajatus luonnollisessa asenteessa tapahtuvasta olemusanalyysistä on edellä esittämälläni tavalla (s. 49) perusteeton, sillä koko olemustutkimuksen ideana on olla filosofisessa asenteessa tapahtuvaa todellisuuden ja tietoisuuden tarkastelua.

Se, että transsendentaalisen fenomenologian ja eideettisen psykologian identtisyyttä ei ole nähty riittävän hyvin liittyneen siihen, että fenomenologia on mielletty korostetusti metodin kautta – mikä onkin aiheellista sikäli, että fenomenologiassa voidaan tutkia mitä tahansa tietoisuuden tai maailman ilmiötä. Metodin ei tulisi kuitenkaan jättää tutkimuksen muita elementtejä kuten ”kohdetta”, ”kysymystä” ja ”tuloksia” varjoonsa. Mielestäni kaiken elämysvirran tutkimuksen tulisi motivoitua vastausta vaille olevista kysymyksistä, joihin metodi sovitetaan eli lähestytään tutkimuskohdetta kysymyksistä riippuen joko filosofisesti, psykologisesti tai neurotieteen menetelmin.

Transsendentaalifilosofian kohdetta eli elämysvirran absoluuttisia rakenteita ei ehkä ole helppo nähdä oikein, mistä esimerkkinä tapa, jolla Jaakko Hintikka tulkitsee väärin huyen Husserlin intentionaalisuuden kuvauksessa (vrt. Overgaard 2008). Ludwig Wittgensteiniin viitaten Hintikka näkee fenomenologian tuhoon tuomitukseksi tavoitteeksi pyrkiä arkisten objektien taakse tutkimaan välitöntä, hyleettistä kokemusta (Hintikka 1996, 201). Tällaiseen kritiikkiin ei mielestäni ole aihetta siksi, ettei hyle ole kohde, jota olisi tarkoitus tutkia. Hyle on fenomenologisen analyysin *tulos* kuvaten yhtä osatekijää transsendentaalisen subjektin kuvauksessa ja vieläpä sellaista elämysvirran elementtiä, josta ei voida sanoa mitään – elementtiä, johon voidaan vain viitata. Fenomenologia ei mielestäni ole ristiriidassa sen Wittgensteinin tekemän huomion kanssa, että koemme objektit aina tavalla tai toisella käsitteellistettyinä. Vaikka kieli on ihmisellä kiinteä osa elämysvirtaa, kieli ei muokkaa kokemustamme maailmasta ja itsestämme niin mielivaltaisesti, ettei niistä olisi mielekästä sanoa mitään.

Niin maailmasta kuin subjektista voidaan minusta sanoa paljonkin, joskin transsendentaalisessa fenomenologiassa vähemmän kuin tieteissä siksi, että absoluuttisia aspekteja on kontingenteja vähemmän; ihmistä konstituivat ehdot eivät juuri muutu ajan saatossa kun taas tieteiden kohteena olevaan muuttuvaan reaalisuuteen syntyy jatkuvasti uusia tutkimuskohteita. Tätä olemuksellista tosiasiaa vastaten psykologia onkin jakautunut moniin eri haaroihin, kuten kognitiiviseen psykologiaan, kliiniseen psykologiaan ja persoonallisuuspsykologiaan, joista jokaiseen voidaan yhdistää neurotiede. Esimerkiksi persoonallisuuspsykologiassa voidaan kuvata, miten ihmiset eroavat toisistaan persoonallisuuden piirteiden suhteen ja neurotieteissä sitä, miten persoonan muuttuminen näkyy aivoissa.

Se, että filosofisen fenomenologian, empiirisen psykologian ja neurotieteiden kohde on ontisesti sama merkitsee sitä, etteivät niiden kohteet voi olla olemassa toisistaan riippumatta. Filosofinen fenomenologia kuvaa reaalisen elämysvirran todellistumisen absoluuttisia ehtoja ja neurotiede elämysvirran hermostollisia korrelaatioita. Elämysvirta ja aivot riippuvat toisistaan siten, että aistimisesta vastaavien aivoalueiden aktivoituessa ihminen väistämättä aistii jotakin samoin kuten ajattelusta vastaavaan aivo-aktivaatioon yhdistyy ajattelua. Ja sama pätee käänteisesti: aistimista tai ajattelua ei voi tapahtua ilman niitä vastaavia neuraalisia prosesseja.

2.2 Filosofinen fenomenologia tieteiden kumppanina

Väitteeni siitä, että fenomenologian suhde tieteisiin olisi saattanut muodostua selkeämmäksi, jos Husserl olisi käsitteellistänyt transsendentaalifilosofiansa keskeisen kohteen elämysvirran absoluuttisiksi rakenteiksi sisältää oletuksen, ettei fenomenologian ja elämysvirtaa tutkivien tieteiden suhde ole selvä. Kyseisestä epäselvyydestä viestii mielestäni se, että fenomenologian ja psykologian suhde on mielletty monin eri tavoin, eikä selvää ole, miten nuo tavat sopivat Husserlin tarkoitukseen – teema, joka tosin on haastava siksikin, että fenomenologian suhde psykologiaan näyttää jääneen melko jäsentymättömäksi Husserlille itselleenkin, mistä osoituksena edellisessä luvussa kuvattu fenomenologisen psykologian idea, joka eli Husserlin kirjoituksissa hänen filosofiansa loppuun asti (ks. esim. Husserl 2012).

Vaikka on huomioitu, että Husserlin fenomenologia on ensisijassa filosofiaa, eikä siksi ole itsestään selvää puhua psykologian yhteydessä fenomenologiasta (esim. Perttula 1995; Zahavi 2019), fenomenologiaa on sovellettu tieteissä eri tavoin. Esimerkiksi Amadeo Giorgi on kehittänyt laadullisen psykologisen tutkimuksen metodin, jossa mallina on Husserlin fenomenologinen metodi (Giorgi 1988). Kyseisessä kokemuksen tutkimuksessa tapahtuvaa ”yleisen” jäljittämistä voidaan Giorgin mukaan pitää ”olemusten” etsimisenä, joskin hän pitää parempana käyttää olemuksesta termiä ”rakenne”, joka viittaa ”suhteiden verkostoon, joka on joskus sekä eletty että tiedetty ja joskus pelkästään eletty”, mutta ”aina suhteessa tajuntaan, joka tietää tai elää sen” (Giorgi 1981, 40). Giorgin sovelluksen kaltaisesta tutkimuksesta tavataan käyttää ilmausta ”fenomenologinen psykologia” (ks. esim. Perttula 1995) ja on hyvä huomata, ettei siinä ole kyse edellisessä kappaleessa käsitellystä eideettisestä fenomenologisesta psykologiasta, vaan laadullisesta tutkimuksesta, jossa kohteena ovat toisten ihmisten kokemukset. Lisäksi voidaan tehdä tutkijan omiin kokemuksiin kohdistuvaa tutkimusta, jota kutsutaan ”refleksiiviseksi fenomenologiseksi psykologiaksi” (Tesch 1990).

Metodisesti fenomenologiaa on sovellettu myös kokemuksen neuraalisia kytköksiä kartoittavassa neurofenomenologiassa, jossa tutkimukseen osallistuvia opetetaan kuvaamaan kokemuksiaan Husserlin fenomenologisen metodin avulla (Varela 1996). Lisäksi puhutaan visuaalista havaintoa tutkivasta ”eksperimentaalista

fenomenologiasta” (Albertazzi, 2013; Ihde 2012), jossa yhtymäkohtana Husserlin fenomenologiaan ei ole niinkään metodi, kuin tutkimuskohde, visuaalinen havainto.

Vaikka niin laadullisessa psykologiassa kuin neurofenomenologiassa voidaan tehdä hyödyllistä tutkimusta, juurikaan tekemistä Husserlin fenomenologian kanssa niillä ei minusta ole. Husserlin fenomenologinen metodi on korostetusti filosofiaa, eikä se sellaisena sovi tieteiden metodiksi. Pelkkä teema kuten visuaalinen havainto tai kokemus ei nähdäkseni myöskään ole peruste nimittää tutkimusta fenomenologiseksi, tutkiihan suuri osa psykologiasta elämysvirran akteja eri tavoin tematisoituina. Se, että Husserl puhuu paljon visuaalisesta havainnosta, ei johdu myöskään välttämättä siitä, että tuo aihe olisi hänelle erityisen tärkeä. Havainnon avulla Husserl pyrki havainnollistamaan intentionaalisuutta ja saattaa käyttää sitä esimerkkinä siksi, että havaitseminen on yksinkertaisempi tietoisuuden akti kuin vaikkapa tunteminen tai arvottaminen (ks. esim. Husserl 2017, 186). On myös hyvä huomata, että havainnon kuvaukset ovat osa intentionaalisuuden apriorista analyysia, jota ei voida vahvistaa tai kumota aposteriorisesti empiirisillä tutkimuksilla.

Millainen fenomenologian suhde psykologiaan ja neurotieteisiin tulisi sitten olla? Millaista suhdetta fenomenologian ja tietoisuutta kuvaavien tieteiden välille Husserl tavoitteli kykenemättä muotoilemaan sitä selvästi? Vaikka jonkinlainen idea eideettisestä psykologiasta häilyi Husserlin kirjoituksissa loppuun asti, en usko, että hän näki fenomenologian tehtäväksi tarjota psykologialle metodia. Kuten hän *Fenomenologian ideassa* tähdentää, fenomenologia on tieteistä perustavasti eroavaa olemusanalyysia: ”Se (fenomenologia) on siis tiede aivan toisessa merkityksessä, täysin eriävine tehtävineen ja metodeineen.” (Husserl 1995, 789). Mielestäni fenomenologian tehtäväksi tulisikin nähdä *peruskäsitteiden* määrittäminen – tehtävä, joka löytyy myös Husserlilta: ”Siinä mistä objektivoiva tiede aloittaa on fenomenologia jo viety loppuun, sillä se selkeyttää ne peruskäsitteet ja peruslauseet, jotka hallitsevat periaatteina objektivoivan tieteen mahdollisuutta (mutta ottaa lopulta myös omat peruskäsitteensä ja periaatteensa reflektiivisen selkiyttämisen kohteeksi) (Husserl 1995, 78).

Apriorisesti esiin piirretyt käsitteet olisivat mielestäni tarpeen yhtä lailla psykologialle kuin neurotutkimuksellekin, olkoonkin, ettei etenkään viimeksi mainittu voi tukeutua

pelkästään niihin. Aivojen toimintaa ei voida kuvata vain kokemusta kuvaavilla käsitteillä, joskaan ei niistä erilläänkään; jokaisessa tietoisuutta kuvaavassa aivotutkimuksen lauseessa on kokemuksesta kertovia käsitteitä, sillä ilman niitä lauseista puuttuisi mieli. Kysymys onkin siitä, halutaanko kyseiset käsitteet perustaa kurinalaiseen filosofiseen analyysiin vai otetaanko ne annettuina. Vaikka osa käsitteistä saattaa muodostua parhaiten vuoropuhelussa tieteiden kanssa, peruskäsitteiden määrittämisen tulisi olla filosofian itsenäinen tehtävä. Husserlin ilmausta lainaten kyseisiä käsitteitä luovaan analyysiin ei saisi päästää mitään ”transsendenttia”; kaikki luonnollisen asenteen oletukset tieteen tulokset mukaan lukien olisi suljettava siitä pois.

Omalla tavallaan fenomenologian ja tieteiden suhteen epäselvyydestä viestii viime vuosikymmeninä vaikuttanut, tälläkin hetkellä muodissa oleva ajatus fenomenologian ”naturalisoinnista” (ks. esim. Albertazzi, 2018) – idea, joka lähtökohtaisesti on kyseenalainen siksi, että Husserl näkee ”naturalismin” jopa pahimmaksi uhaksi niin tieteille kuin filosofialle, ja useastakin syystä. Kuten Moran toteaa, naturalismi on Husserlille sisäisesti ristiriitainen ajattelutapa kiistäessään ideaaliset lait, joita se tarvitsee omaksi oikeutukseksi. Toisekseen naturalismi mieltää väärin tietoisuuden kohdellessaan sitä yhtenä maailman osana muiden rinnalla. Kolmanneksi naturalismin voidaan katsoa olevan seurausta ”luonnollisen asenteen” muuntumisesta maailman reifioivaan ja absolutisoivaan ”naturalistiseen asenteeseen” (Moran 2008.)

Sikäli kun fenomenologian naturalisoinnin tavoitteena on, kuten Roy, Petitot, Pachoud ja Varela katsovat, aivojen ja kokemuksen välisen selityksellisen kuilun umpeen kurominen (Roy, Petitot, Pachoud & Varela 1999), kyseessä on mahdoton hanke (vrt. Zahavi 2004). Aivojen ja kokemuksen välillä on ylittämätön näkökulmaero; vaikka molempia koskeva tieto voi lisääntyä, mikään tieto ei muuta sitä tosiasiaa, että neuraaliset prosessit ja kokemus ovat toisistaan poikkeavia perspektiivejä subjektin.

Sikäli kun naturalisoinnilla tarkoitetaan fenomenologian ja tieteiden suhteen tiivistämistä (Roy, Petitot, Pachoud & Varela 1999, 1–2) tavoite on kannatettava, onhan fenomenologian ja tieteiden suhde läheinen Husserlinkin tieteiden ja filosofoiden suuressa järjestelmässä, jossa fenomenologian tehtäväksi voidaan nähdä perusoletusten ja peruskäsitteiden tuottaminen tieteille (Husserl 1995, 78). Ajatus, että fenomenologian

ja tieteiden suhteen tiivistämisen tulisi tarkoittaa fenomenologian ”integroimista viitekehykseen, jossa jokainen hyväksyttävä ominaisuus on linjassa luonnontieteen tulosten kanssa” (emt., 1–2) on tosin harhaanjohtava sikäli, ettei fenomenologia ole ristiriidassa luonnontieteiden kanssa; pätevästi toteutettuina ne molemmat kuvaavat todellisuutta, joskin eri näkökulmista ensin mainitun kuvaten subjektin todellistumisen ehtoja ja jälkimmäisen erilaisia yksittäisiä tosiasioita näiden ehtojen puitteissa. Kaikille fenomenologeillekaan Husserlin fenomenologian ja tieteiden ristiriidattomuus ei ole selvää; Zahavin mukaan transsendentaalinen fenomenologia saattaa olla sisäisesti ristiriidassa fenomenologian naturalisoinnin kanssa, kun taas fenomenologinen psykologia ei välttämättä ole (Zahavi 2004, 52).

Zahavi pyrkii rakentamaan fenomenologian ja tieteiden välille siltaa mainitsemansa fenomenologisen psykologian avulla (Zahavi 2004). Kuten todettu, itse ajattelen, että fenomenologian ja tieteiden suhde tiivistyisi parhaiten korostamalla fenomenologian radikaalia eroa tieteisiin. Eideettisenä hankkeena fenomenologialla on aito, tieteistä eroava tehtävänsä, eikä se sellaisena kilpaile tieteiden kanssa, vaan toimii tehtävässä, jonka Husserl sille uskoakseni tarkoitti, eikä vaarana ole tuottaa kvasifilosofiaa tai kvasipsykologiaa, joka ei ole sen paremmin filosofiaa kuin psykologiaakaan.

Voidaan tosin kysyä, tarvitsevatko tieteet husserlilaista eideettistä fenomenologiaa. Eivätkö ne ole tuottaneet elämysvirrasta monenlaista tietoa ilman fenomenologian apuakin? Välttämätön fenomenologia ei ehkä olekaan. Kenties merkityksellisintä olisi, että sen tuottamien peruskäsitteiden avulla elämysvirran tutkimus voisi olla jäsentyneempää eikä tieteellinen ja filosofinen kirjallisuus täytyisi samoja ilmiöitä eri termein kuvaavista toistensa ohi puhuvista teorioista. Voitaisiin myös vapautua termien runsauteen liittyvästä näennäisinnovoinnista, löytyväthän esimerkiksi enaktivismin keskeiset teemat – autonomia, merkityksellisyys, kehollisuus ja kokemus (esim. Varela, Thompson & Ross 1991) – jo Husserlin filosofiasta.

Lisäksi apriorinen fenomenologia voisi auttaa erottamaan toisistaan filosofiset ja tieteelliset kysymykset. Esimerkiksi tiedostamattoman ja kehon kohdalla tässä asiassa on mielestäni epäselvyyttä. Huomio siitä, ettei kokemusvirta ole koskaan kokonaisuudessaan tiedostuksen piirissä, ei voi olla tieteen löydös vaan kuten Husserl

osoitti (Husserl 2017, 71) jo alustavissa fenomenologisissa analyyseissa näyttäytyvä filosofinen tosiasia. Samoin ymmärrys siitä, että aistiva, toimiva ja tavoitteisiin suuntautunut *keho* on osa tietoisuutta – ei entiteetti, johon tietoisuus voisi olla jonkinlaisessa ”suhteessa” – ei ole aposteriorinen, vaan apriorinen fakta.

2.3 Fenomenologia objektiivisen tiedon muotona

Keskeinen ennakkoluulo, joka on estänyt näkemästä fenomenologiaa vartenotettavana filosofisena hankkeena, liittyy määreeseen ”subjektiivisuus”. Fenomenologia saatetaan mieltää subjektiivisen kokemuksen tutkimiseksi, jolla ei ole mitään sanottavaa ”objektiivisesta”. Adjektiivia subjektiivinen ei tosin liitetä vain fenomenologiaan, vaan ylipäätään *kokemukseen*. ”Kokemus” ja ”subjektiivinen” on liitetty yhteen esimerkiksi tietoisuuden määritelmässä, jonka mukaan tietoisuudessa on kyse kokemisen *subjektiivisesta laadusta* (Nagel 1974; Chalmers 1996).

Se, että fenomenologiassa tutkitaan kokemusta, ei tarkoita, ettei objektiivisuus olisi tärkeää myös Husserlille. Pyrkimys subjektiivisista mieltämistavoista vapaaseen, intressittömään objektiivisuuteen synnytti Husserlin mukaan antiikin Kreikassa filosofian ja siitä eriytyvät tieteet: ”Filosofialle maailma on olevan kaikkeus. Maailmasta tulee objektiivinen maailma, joka erottuu maailmaa koskevista mielteistä, jotka vaihtelevat kansakunnittain ja yksilösubjekteittain, ja näin totuudesta tulee objektiivinen totuus.” (Husserl 2006, 165). Filosofian ja tieteiden päämääränä objektiivisuus on Husserlillekin tärkeää. Se, mitä hän kritisoi, on tietoisuuden objektiksi mieltävä ”objektivismi” eli ajattelutapa, joka yhä nykyäänkin vaikuttaa niissä filosofioissa, joissa tietoisuus mielletään maailman objektien rinnalla vaikuttavaksi ajallis-tilalliseksi psyykeksi tai neuraaliseksi materiaksi.

Analyttisessä mielenfilosofiassa objektiivisuuden katsotaan liittyvän etenkin aivoihin, joiden materialistisen, kolmannen persoonan näkökulman ajatellaan tarjoavan objektiivisimman näkymän tietoisuuteen (esim. Dennett 1989, 5). Husserlin filosofian nojalla on mahdollista nähdä, etteivät aivot ole ainoa objektiivisen tiedon näkökulma tietoisuuteen. Myös ja varsinkin ensimmäisen persoonan perspektiivistä avautuu objektiivinen näkymä tietoisuutta koskevaan tietoon (vrt. Gurwitsch, 1984). Tuon

näkökulman tärkeys johtuu siitä, että se on, kuten todettu, tietoisuuden *olemuksellinen* piirre; kokemuksen kenttänä tietoisuus avautuu esiin aina vain yksilö-subjekteista käsin. Mainittuun subjektiivisuuteen kuitenkin sisältyy objektiivisuus: vaikka näkökulmat ovat aina yksittäisten henkilöiden perspektiivejä, *perspektiivisyys itsessään* on absoluuttista eli jokaista elollista olentoa määrittävää.

Voidaan kysyä, kumpi on Husserlille perustavampi näkökulma tietoisuuteen: aivot vai kokemus? Kysymys on hypoteettinen sikäli, ettei aivotutkimuksella ollut Husserlin elinaikana yhä merkittävää roolia kuin nykyään. Jos aivojen ja kokemuksen välillä pitäisi valita, Husserl todennäköisesti kallistuisi jälkimmäisen kannalle, toteaahan hän, että "Henki ja ainoastaan henki on itsessään ja itselleen oleva, se on itseriittoinen ja sitä pystytään käsittelemään todella rationaalisesti, aidolla ja perustastaan käsin tieteellisellä tavalla ainoastaan tässä itseriittoisuudessa." (Husserl 2006, 172).

Toisaalta Husserlin filosofian pohjalta aivot ja kokemus voidaan nähdä myös yhtä perustaviksi; käsite-eksplikaationi tähdentämällä tavalla niiden voi tulkita viittaavan ontisesti samaan entiteettiin, mikä tarkoittaa sitä, ettei aivoja ei ole ilman kehollispsykykkistä kokemusta, eikä kokemusta ilman aivoja. Episteemisesti kokemus voidaan nähdä sikäli perustavammaksi, että tietoisuutta koskevat peruskysymykset kuten kysymys "Mitä tietoisuus on?" kuuluu tieteitä pohjustavan filosofisen analyysin piiriin; tieteet voivat esittää elämysvirran perushahmosta filosofisen analyysin kanssa yhteensopivia tuloksia, eivät varsinaisesti "löytää" niitä.

Fenomenologian kuvaamat tietoisuuden absoluuttiset piirteet ovat objektiivisia siksi, etteivät ne kuvaa vain yksittäisten olentojen subjektiivista kokemista. Samalla kyseiden objektiivisen tiedon yleispätevytydessä voidaan katsoa olevan aste-eroja. Subjektin todellistumisen absoluuttisten ehtojen ohella fenomenologiassa voidaan kuvata tietyn ajan ja kulttuurin ympäristöä, jossa elämysvirrat todellistuvat eli elämismailman muotoja, jotka ovat alemman tason objektiivisuutta verrattuna niiden taustalla vaikuttavan *mailman* muotoon (Gurwitsch 1984, 69).

Onko subjektiivisuudella mitään sijaa fenomenologiassa? Kuten todettu, minä-positio ei vielä oikeuta tuon adjektiivin käyttöön, sillä tuo perspektiivi löytyy jokaiselta elävältä

olennolta. Mielestäni on kuitenkin olemassa yksi elämysvirtaa koskeva *tiedon* näkökulma, jota voitaisiin kutsua subjektiiviseksi: se, mikä koskee vain yhtä ainutkertaista yksilöä. Tiedon näkökulmaksi sitä voisi nimittää siksi, että sen kautta kertyy uskomuksia, joiden avulla ihminen oppii tuntemaan itseään: millainen juuri minä olen, mikä pätee nimenomaan minuun.

Itseymmärrystä rakentava subjektiivinen tieto muodostuu elämysvirran absoluuttisissa ja kontingenteissa muodoissa, joskin edellä mainittujen ”vastakohtana” kuvaa sitä osaa elämysvirrasta, joka ei ole absoluuttista, eikä kontingentin tapaan esimerkiksi tiettyä ihmisryhmää koskevaa. Mainittu subjektiivinen tieto voi käyttää materiaalinaan mitä tahansa kulttuurisen tietovarannon symboliseen universumiin (Berger & Luckmann 1994) kertynyttä tietoa – tarinoita ja erilaisia tosia tai epätosia uskomuksia. Se, mitä kukin käyttää itseymmärryksensä materiaalina, riippuu ihmisestä; tieteilijälle tieteen löydöksillä voi olla enemmän merkitystä kuin vaikkapa astrologiasta kiinnostuneelle.

Lopuksi: elävä olento – ontinen ykseys ja episteeminen moninaisuus

Väitteeni siitä, että Husserlin reaalisen ja puhtaan tietoisuuden erottelu merkitsee vain episteemistä, ei ontista eroa, sivuaa kysymystä fenomenologian suhteesta ontologiaan ja metafysiikkaan. On pohdittu, onko Husserlin fenomenologia metafysisesti neutraalia vai jopa yksi metafysiikan muoto. Kuten Zahavi toteaa, kysymykseen on vaikea vastata metafysiikka-termin moninaisten merkitysten vuoksi, voidaanhan metafysiikalla tarkoittaa niin todellisuuden systemaattista reflektiota, binaaristen vastakohtien varaan rakentuvaa ajattelua, tiedettä yliaistisista entiteeteistä, pyrkimystä kuvata maailmaa ei-perspektiivisesti, yritystä vastata kysymykseen, miksi jotakin on kuin pyrkimystä kuvata elämän tarkoitusta (Zahavi 2003, 12).

Selvää on, ettei fenomenologiassa pohdita sitä, miksi jotakin ylipäättään on tai pyritä kuvaamaan elämän tarkoitusta. Myöskään yritystä kuvata maailmaa ei-perspektiivisesti fenomenologia ei ole, huomioidaanhan siinä se, että niin maailma kuin tietoisuus avautuvat esiin aina vain yksilöiden perspektiiveistä. Tiedettä yliaistillisista entiteeteistä

fenomenologia ei myöskään ole; olemukset eivät viittaa todellisuudesta erillisiin entiteetteihin, vaan maailman ja subjektin rakentumisen ehtoihin. Todellisuuden systemaattiseksi reflektioksi fenomenologiaa voisi sanoa siksi, että fenomenologia on maailman olemuksellisten piirteiden tarkastelua.

Kaiken ajattelun tapaan fenomenologia rakentuu erilaisten erottelujen, myös binaaristen kahtiajakojen kuten "immanenssi" ja "transsendenssi" tai "absoluuttinen" ja "kontingentti" varaan. Toisaalta Husserl pyrkii välttämään todellisuuden tavoittamista haittaavat käsitteelliset loukut kuten jaon idealismiin ja realismiin. Husserlia voi pitää *ontologisena realistina*, sillä hän ei väitä, ettei maailmaa tietoisuuden ulkopuolella olisi olemassa. Lisäksi Husserl on *epistemologinen idealisti*: vaikka maailma on olemassa tietoisuudesta riippumatta, tietomme siitä määrittyy tietoisuuden rakenteiden mukaisesti. Onkin mahdollista yhdistää toisiinsa ontologinen realismi ja epistemologinen idealismi, mitä on pidetty Kantin ratkaisuna (Pihlström 2014). Se, mikä tekee Husserlin omintakeiseksi epistemologiseksi idealistiksi, on se, että hän on lisäksi *epistemologinen realisti*. Se, että tietoisuus määrittää tietoamme maailmasta, ei tarkoita, ettei tuo tieto koskisi maailmaa – näin siksi, että tietoisuus ja maailma vastaavat olennaisesti toisiaan; Husserlin fenomenologia on, kuten todettu, korrelaation filosofiaa, jossa tavoitteena on kuvata sekä tietoisuutta että siinä näyttäytyviä maailman olioita ja tapahtumia.

Sikäli kun metafysiikalla tarkoitetaan ontologiaa Husserlin filosofiaa voi mielestäni sanoa metafysiikaksi. Husserl kirjoittaa: "Nykyisin kiistellään paljonkin luonnontieteeksi, psykologiaksi ja hengentieteeksi ryhmiteltyjen tieteiden suhteista toisiinsa ja fenomenologiaan, ja nämä teoksen toisessa niteessä käsiteltävät kiistakysymykset tarjoavatkin samalla tilaisuuden tehdä konstituution ongelmista helpommin lähestyttäviä. Jo nyt on kuitenkin käynyt selväksi, että ne todellakin ovat aitoja ongelmia ja että ne avaavat tutkimuksen alueita, jotka kaikissa asiasisältöisissä tieteissä koskevat kaikkea aidossa mielessä periaatteellista. "Periaatteellista" on nimenomaan se, mikä ryhmittyy *alueellisten ideoiden ympärille peruskäsitteiden ja tietojen mukaisesti ja mikä kehittyy tai minkä täytyy systemaattisesti kehittyä vastaaviksi alueellisiksi ontologioiksi*. (kursiivi minun)" (Husserl 2017, 305).

Ontologia on mielestäni keskeinen osa Husserlin fenomenologiaa siksi, että ontologioiden määrittäminen on yksi fenomenologian tehtävistä – joskin tehtävä, joka ei ole toteutunut Husserlin suunnitteleamalla tavalla; fenomenologiasta ei ole muodostunut hanketta, josta innostuneet laatisivat kullekin tieteelle niiden eideettiset perustat. Ihmistieteiden saralla eräällä tavalla lähimmäksi ontologioiden ideaa on päässyt Heidegger, jonka täällä-olon analyysi kuvaa ihmisen todellistumisen tapoja eli sitä, miten ihminen todellistuu. Onkin hyvä huomata, että fenomenologisessa ontologiassa ei pohdita sitä, onko jokin olemassa, vaan *miten* tuo jokin on olemassa. Heideggerin filosofian pohjalta Medard Boss (Boss 1979) on toteuttanut ontologista analyysia lääketieteen ja psykopatologian saralla.

Tässä työssä olen mieltänyt ontisen käsitteeksi, jonka avulla voidaan jäsentää teoreettisten termien suhteita. Husserlin filosofiassa ontinen ero on esimerkiksi maailman ja subjektin välillä: Näkökentässäni oleva puu ei katoa, vaikka laitan silmäni kiinni. Toisaalta se, mitä elämysvirrassani on, voi jatkaa olemassaoloaan, vaikka ulkoinen katoaisi; vaikka puu kaadettaisiin, voisin muistaa sen. Episteemisellä erolla olen viitannut siihen, että samasta kohteesta saadaan monenlaista tietoa – elämysvirran kohdalla niin aivoista kertovaa kuin psykologista ja fenomenologista tietoa.

Husserlin tietoisuus-käsitteen tarkastelua on motivoinut kysymys tietoisuuden määrittelystä ylipäätään. Tarkasteluni nojalla analyttisen mielenfilosofian (ks. esim. Chalmers 1996, 4) ja Husserlin fenomenologian tietoisuuden määritelmät muistuttavat toisiaan siinä, että niissä molemmissa tietoisuus määrittyy kokemiseksi, joskin ensin mainittu näkee aivot merkittävimmäksi kokemusta koskevan objektiivisen tiedon lähteeksi kun taas jälkimmäisen mukaan myös kokemista konstituivat absoluuttiset ehdot voidaan mieltää objektiivisen tiedon muodoksi.

Husserlin tapa määrittää reaalin tietoisuus elämysvirraksi on mielestäni huomionarvoinen siksi, että se nostaa aistivan kehon osaksi kokemusta – onhan aistiminen enemmän kehoa kuin mieltä. Lisäksi se auttaa huomaamaan, ettei kokemus ole koskaan vain tiedostettua. Elämysvirrassa tietoisien ja tiedostamattoman toisiinsa kietoutuvat moodit vaihtelevat jatkuvasti, eikä raja tietoisien ja tiedostamattoman välillä

kulje siten kokemuksen ja aivojen välillä; tietoisien ja tiedostamattoman kokemuksen neuraalisena kääntöpuolena aivojen ja muun hermoston toimintaa ei voida lähtökohtaisestikaan "tiedostaa".

Kuten todettu, tässä tutkielmassa esitetyn käsite-eksplikaation valossa termi *tietoisuus* voidaan nähdä tarpeettomaksi Husserlin transsendentaalifilosofialle. Tämä huomio antaa aiheen kysyä: jos kyseinen filosofia ei tarvitse käsitettä tietoisuus, tarvitseeko sitä mikään muukaan filosofia tai tiede? Yhtenä jatkotutkimuksen aiheena olisikin selvittää, voitaisiinko elämysvirran tematisoinnissa edistyä myös analyttisessä mielenfilosofiassa paremmin ilman kyseistä sanaa.

Lähteet

Albertazzi, L. 2013. *Handbook of Experimental Phenomenology: Visual Perception of Shape, Space and Appearance*. Hoboken/New Jersey: John Wiley & Sons.

Albertazzi, L. 2018. Naturalizing Phenomenology: A Must Have? *Frontiers in Psychology*, 22. URL: [https://doi: 10.3389/fpsyg.2018.01933](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01933)

Berger, P. L. & Luckmann, T. 1994. *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen: tiedon sosiologinen tutkielma*. Kääntänyt Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus. Alkuperä. 1966.

Block, N. 2007. *Consciousness, Function, and Representation. Collected Papers, Volume 1*. Cambridge, Mass.: MIT Press

Boss, M. 1979. *Existential Foundations of medicine and psychology*. New York: Jason Aronson.

Brainard, M. 2002. *Belief and its Neutralization: Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*. Albany: SUNY Press.

Brook, A. 2004. *Kant's View of the Mind and Consciousness of Self*. Stanford Electronic Encyclopaedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-mind/>

Brown, D. 2007. Augustine and Descartes on the Function of Attention in Perceptual Awareness. Teoksessa S. Heinämaa, V. Lähteenmäki, & P. Remes (toim.) *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Dordrecht: Springer, 153–176.

Buren, J. van 1994. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington: Indiana University Press.

- Carpenter, A. 2007. On Plato's lack of Consciousness. Teoksessa S. Heinämaa, V. Lähteenmäki, & P. Remes (toim.) *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Dordrecht: Springer, 29–48.
- Carr, D. 1977. Kant, Husserl, and the Nonempirical Ego. *Journal of Philosophy* 11, 682–690.
- Carr, D. 1999. *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- Dennett, D. 1989. *The Intentional Stance*. Cambridge, MA/London: MIT Press.
- Dreyfus, H. L. & Hall, H. 1984. Introduction. Teoksessa H.L. Dreyfus & H. Hall (toim.) *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, 1–27.
- Drummond, J.J. 2015. "Who'd 'a thunk it?". Celebrating the centennial of Husserl's Ideas I. Teoksessa A. Staiti (toim.) *Commentary on Husserl's Ideas I*. Berlin: De Gruyter, 13–32.
- Føllesdal, D. 1969. Husserl's Notion of Noema. *The Journal of Philosophy* 20, 680–687.
- Føllesdal, D. 1990. Noema and Meaning in Husserl. *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (Supplement), 263–271.
- Giorgi, A. 1981. Humanistic psychology and metapsychology. Teoksessa J. Royce & L. Mos (toim.) *Humanistic psychology: concepts and criticisms*. New York: Plenum Press, 19–48.
- Giorgi, A. 1988. The phenomenological psychology of learning and the verbal learning tradition. Teoksessa A. Giorgi (toim.) *Phenomenology and psychological research*. Pittsburg: Duquesne University, 23–85.
- Gurwitsch, A. 1979. *Phenomenology and the theory of science*. Evanston: Northwestern University Press.
- Gurwitsch, A. 1984. Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness. Teoksessa H.L. Dreyfus & H. Hall (toim.) *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, 59–71.
- Hall, H. 1984. Was Husserl a Realist or an Idealist? Teoksessa H.L. Dreyfus & H. Hall (toim.) *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press, 169–190.
- Hart, J. 1990. Axiology as the Form of Purity of Heart. *Philosophy Today* 34, 206–21.
- Heidegger, M. 1982. *History of the Concept of Time*. Kääntänyt Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press. Alkup. 1916.
- Heidegger, M. 2000. *Oleminen ja aika*. Kääntänyt Reijo Kupainen. (1. painos) Tampere: Vastapaino. Alkup. 1926.

Heinsen, D. 1982. Husserl's Theory of the Pure Ego. Teoksessa H. L. Dreyfus & Harrison Hall (toim.) *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. Cambridge; MA: The MIT Press, 147–167.

Heinämaa, S. 2007. Introduction. Teoksessa S. Heinämaa, V. Lähteenmäki & P. Remes (toim.) *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Dordrecht: Springer, 1–23.

Hintikka, J. 1996. Wittgenstein as a Philosopher of Immediate Experience. Teoksessa *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*. Dordrecht: Kluwer, 191–208.

Husserl, E. 1989. *Ideas Second Book*. Kääntänyt Richard Rojcewicz ja André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic.

Husserl, E. 1995. *Fenomenologian idea. Viisi luentoa*. Kääntänyt Juha Himanka, Janita Hämäläinen ja Hannu Sivenius. Helsinki: Loki-Kirjat. Alkup. 1907/1923/1926.

Husserl, E. 2006. Filosofia ja eurooppalaisen ihmisyyden kriisi. Teoksessa *Uudistuminen ja ihmisuus*. Kääntänyt Timo Miettinen, Simo Pulkkinen ja Joonas Taipale. Helsinki: Tutkijaliitto. Alkup. 1935.

Husserl, E. 2006. *The Basic Problems of Phenomenology. From the Lectures, Winter Semester 1910–1911*. Kääntänyt Ingo Farin ja James G. Hart. Dordrecht: Springer.

Husserl, E. 2012. *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*. Kääntänyt Markku Lehtinen. Helsinki: Gaudeamus.

Husserl, E. 2017. *Ideoita puhtaasta fenomenologiasta ja fenomenologisesta filosofiasta*. Kääntänyt Markku Lehtinen. Helsinki: Gaudeamus. Alkup. 1913.

Hutcheson, P. 1980. Husserl's Problem of Intersubjectivity. *Journal of the British Society for Phenomenology* 11, 144–162.

Ihde, D. 2012. *Experimental phenomenology: multistabilities*. Albany: State University of New York Press.

Jacobs, H. 2015. From psychology to pure phenomenology. Teoksessa A. Staiti (toim.) *Commentary on Husserl's Ideas I*. Berlin: De Gruyter, 95–118.

Kern, I. 1976. The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl. Teoksessa F. Elliston & P. McCormick (toim.) *Husserl. Expositions and Appraisals*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 126–149. Alkup. 1962.

Lévinas, E. 1973. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Kääntänyt André Orianne. Evanston, IL: Northwestern University Press.

- Lindberg, S. 2007. The Living Consciousness of the German Idealists. Teoksessa S. Heinämaa, V. Lähteenmäki, V. & P. Remes (toim.) *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Dordrecht: Springer, 245–266.
- Lähteenmäki, V. 2007. Orders of Consciousness and Forms of Reflectivity in Descartes. Teoksessa S. Heinämaa, V. Lähteenmäki, V. & P. Remes (toim.) *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Dordrecht: Springer, 177–202.
- MacDonald, P.S. 2001. Husserl's Preemptive Responses to Existentialist Critiques. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 1. URL: <https://doi.org/10.1080/20797222.2001.11433857>
- MacDonald P.S. 2006. Husserl Against Heidegger Against Husserl. Teoksessa P.D. Ashworth & M.C. Chung (toim.) *Phenomenology and Psychological Science. History and Philosophy of Psychology*. New York: Springer, 101–122.
- Mazijk, C. van 2020. Transcendental Consciousness: Subject, Object, or Neither? Teoksessa I. Apostolescu (toim.) *The Subject(s) of Phenomenology: Rereading Husserl*. Cham, Switzerland: Springer, 45–56.
- Merleau-Ponty, M. 1964. *The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History, and Politics*. Kääntänyt James M. Edie. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. 2012. *Phenomenology of Perception*. Kääntänyt Donald A. Landes. London/New York: Routledge. Alkuperä. 1945.
- Mohanty, J.N. 1978. Husserl's Transcendental Phenomenology and Essentialism. *Review of Metaphysics* 2, 299–321.
- Mohanty, J.N. 1995. The Development of Husserl's Thought. Teoksessa B. Smith & D.F. Smith (toim.) *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge UP, 45–77.
- Moran, D. 2008. Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism. *Continental Philosophy Review* 41, 401–425.
- Nagel, T. 1974. What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 435–450, reprinted in *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 165–180.
- Nikolić, O. 2016. Husserl's Theory of Noematic Sense. *Filozofija društvo* 4, 845–868.
- Overgaard, S. 2008. How to analyze immediate experience: Hintikka, Husserl, and the idea phenomenology. *Metaphilosophy* 3, 282–304.
- Overgaard, S. 2010. Ordinary experience and the epoche': Husserl and Heidegger versus Rosen (and Cavell). *Continental Philosophy Review* 3, 307–330.
- Overgaard, S. 2015. How to do things with brackets: The epoché explained. *Continental Philosophy Review*, 48, 179–195.

- Perttula, J. 1995. *Kokemus psykologisena tutkimuskohteena*. Tampere: Suomen fenomenologinen instituutti.
- Pihlström, S. 2014. *Idealismi ja realismi*. URL: <https://filosofia.fi/node/6717> (julkaistu 4.1.2014, muokattu 17.9.2014)
- Priest, S. 2000. *The Subject in Question: Sartre's Critique of Husserl in the Transcendence of the Ego*. London: Routledge.
- Reuter, M. 1999. Merleau-Ponty's notion of pre-reflective intentionality. *Synthese* 118, 69–88.
- Roy, J.-M., Petitot, J., Pachoud, B. & Varela, F. J. 1999. Beyond the gap: An introduction to naturalizing phenomenology. Teoksessa J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, and J.-M. Roy (toim.) *Naturalizing Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 1–80.
- Sartre, J.-P. 1963. *The transcendence of the ego. An existentialist theory of consciousness*. kääntänyt Forrest Williams ja Robert Kirkpatrick. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Sheehan, T. & Palmer, R.E. 1997. (toim.) *Edmund Husserl: Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Sihvola, J. 2007. The Problem of Consciousness in Aristotle's Psychology. Teoksessa Heinämaa, S., Lähteenmäki, V. & Remes, P. (toim.) *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Dordrecht: Springer, 49–66.
- Smith, D. W. 2013 *Husserl*. London/New York: Routledge.
- Smith, D. W. & McIntyre, R. 1989. Theory of Intentionality. Teoksessa *Husserl's Phenomenology: a Textbook*. J. N. Mohanty & W. McKenna (toim.) Washington: University Press of America, 147–179.
- Sokolowski, R. 1987. Husserl and Frege. *The Journal of Philosophy* 10, 521–528.
- Sokolowski, R. 2008. Husserl's Discovery of Philosophical Discourse. *Husserl Studies* 24, 167–175.
- Ströker, E. 1980. A New Way into Transcendental Phenomenology? Some Thoughts on Husserl's Last Part of the Crisis. *The Southwestern Journal of Philosophy* 3, 67–87.
- Tesch, R. 1990. *Qualitative research: analysis types and software tools*. New York: Falmer.
- Thompson, E. 2015. *Waking, dreaming, being. Self and consciousness in neuroscience, meditation, and philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Thompson, E. & Zahavi, D. 2007. Philosophical Issues: Continental Perspectives: Phenomenology. Teoksessa P.D. Zelazo, M. Moscovitch, E. Thompson (toim.): *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 67–87.

Varela, F.J., Thompson, E. & Rosch, E. 1991. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge, MA: MIT Press.

Varela F. J. 1996. Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies* 3, 330–349.

Warren, N. de 2015. Concepts without pedigree: The noema and neutrality modification. Teoksessa A. Staiti (toim.) *Commentary on Husserl's Ideas I*. Berlin: De Gruyter, 95–118.

Westphal, K.R. 2007. Human Consciousness and its Transcendental Conditions: Kant's Anti-Cartesian Revolt. Teoksessa S. Heinämaa, V. Lähteenmäki & P. Remes (toim.) *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Dordrecht: Springer, 223–244.

Yrjönsuuri, M. 2007. The Structure of Self-Consciousness: A Fourteenth-Century Debate. Teoksessa S. Heinämaa, V. Lähteenmäki & P. Remes (toim.) *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Dordrecht: Springer, 141–152.

Zahavi, D. 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford UP.

Zahavi, D. 2004. Phenomenology and the project of naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3, 331–347.

Zahavi, D. 2017. *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Zahavi, D. 2019. Applied phenomenology: why it is safe to ignore the epoché. *Continental Philosophy Review*, URL: <https://doi.org/10.1007/s11007-019-09463-y>