

Fenomenologian ihanuus ja kurjuus

Juha Himanka, *Se ei sittenkään pyöri. Johdatus mannermaiseen filosofiaan*. Tammi, Helsinki 2002. 229 s.

”Phenomenology is a programmatic denial (reduction to the personal) of exteriority which, after becoming a quasisolipsistic knee-jerk of self-assertion, wonders with genuine naivety why alterity has come to pose such problems.”

— Nick Land, ”Spirit and Teeth”

Selaillessani Himangan johdatuksellista teosta ensimmäistä kertaa kiinnitin huomioni kiintoisaan henkilöhakemistoon. Viimeksi olin törmännyt yhtä sekalaiseen seurakuntaan Jukka Annalan kirjan *Salmiakki* (Nemo 2001) hakemistossa: siinä missä Annala onnistui saamaan samoihin kansiin mm. Richard Claydermanin, Spede Pasasen ja Anton Tšehovin, tulevat Himangan jutuissa vastaan esimerkiksi Naomi Campbell, Uri Geller ja Veikko Hakulinen. Metrotyttöjä tai Urho Kekkosta ei tällaisiin luetteloihin muista edes kaivata.

Antaako Himanka opetuksen?

Kirjan alaotsikko ”*Johdatus mannermaiseen filosofiaan*” on harhaanjohtava. Olisi totuudenmukaisempaa puhua johduksesta fenomenologiaan. Toki mannermainen filosofia voidaan – kuten monasti tehdäänkin – määritellä fenomenologiaksi ja sen lieveilmiöiksi, mutta silloin määritelmä johdattaa tarkastelemaan asiaa puhtaasti filosofian kannalta ja unohtaa aatehistoriallisen näkökulman. Manner-Euroopan filosofian muotoutumiseen on vaikuttanut ratkaisevasti moni filosofian ulkopuolinen ajattelun ala, kuten kansatiede, psykoanalyysi tai sosiologia. Näiden vaikutussuhteiden käsittely Himangan kirjasta uupuu.

Ja vaikka fenomenologialle perustuva mannermaisen filosofian määrittely hyväksyttäisiinkin sellaisenaan, jäisi siinäkin tapauksessa selittämättä, miten *Se ei sittenkään pyöri* johdattaisi esimerkiksi sellaisten kai epäilyksettä manner-

maisiksi luokitettujen filosofien kuten Georges Canguilhem, Gilles Deleuzen tai Lev Šestovin ajatteluun. Vaikkapa uskonnonfilosofiasta tai ranskalaisesta epistemologian perinteestä ei kirjassa nimittäin puhuta halaistua sanaa.

Tämänlaatuinen epätarkkuus saattaa tosin olla kustannustoimittajien syytä; ei ole niinkään harvinaista, että he rukkaavat teosten nimiä myyvämmiksi. Voidaan myös ajatella, että syvemmin aatehistoriallinen mannermaisen filosofian esittely olisi liian suuri murikka niin Himangalle yksin kuten myös kirjojen paksuudesta usein huolestuneille suomalaiskustantajille. *Se ei sittenkään pyöri* pyrkii olemaan johdatus, ja siinä suhteessa Himanka tekee parhaansa täyttääkseen erään vakavan aukon suomenkielisessä filosofisessa kirjallisuudessa. Kirja nimittäin todella on johdatuksellinen. Minua miellyttää erityisesti se, että Himanka onnistuu sanomaan asiansa ilman raskasta oppiasanantoa (kirjan taitto tosin panee odottamaan ns. Heidegger-Deutschia). Tältäkin osin kirjalla on hyvät edellytykset palvella johdatusteoksena. Huomattavasti laajempi ja kenties kommentoitu kirjallisuusluettelo olisi tosin kohentanut kirjan pedagogista käyttökelpoisuutta entisestään.

Ennen kaikkea Himankaa on onniteltava siitä, että hän on noussut niiden harvojen suomalaisten filosofien joukkoon, jotka ovat kyenneet kehittämään omintakeisen kirjallisen tyylin. Kirjan sanonta on ehtaa Himankaa, ja Himanka myös välttää monille suomalaisille mannermaisen filosofian harrastajille ominaisen (ja kiusallisen) kääntämättä-jättämisen.

Esimerkillistä

Himanka esittelee fenomenologian lähtökohtia esimerkein. Tuttuun tapaan hän pohtii peilin kääntävyyttä, maan liikkumattomuutta tai sitä, oliko Aurinko olemassa ennen ihmistä. Hän pyrkii osoittamaan fenomenologian kumoavan monet totunnaiset käsitykset typeryttävän yksinkertaisella tavalla. Niin on jos siltä näyttää; malleihin ja luonnontieteellisiin selityksiin tottuneen ihmisen on vain vaikea katsella asioita ennako-oletuksettomasti.

Samanlainen tiedon ja kokemuksen ristiriita näkyy viime vuosisadan kahdessa filosofisessa päävirtauksessa.

Kirjansa historiallisessa luvussa

”Freiburg ja Wien” Himanka tekee selkoa analyttisen ja mannermaisen filosofian eroamisesta. Kummankin suuntauksen aloittajat olivat tyytymättömiä samaan asiaan, akateemisen filosofian mihinkäänjohtamattomaan käsitteiden märehdintään. Fenomenologit päättivät palata takaisin alkuun, Wienin piiriin ajattelijat taas tehdä filosofiasta tiedettä. Jaksossa ”Freiburg ja Wien” Himanka esittää ansiokkaasti filosofisen argumentin muodossa, kuinka erilleenlipuminen tapahtuu, kuinka lakataan puhumasta samoista asioista ja kuinka tuloksena on kaksi toisilleen vierasta ja usein pahan-suopaa filosofista perinettä.

Himangan lyhyt esitys aiheesta on niin selkeä, että kovakalloisimpienkin mannermaahuuruilijoiden ja logiikkauskovaisten tulisi sen luettuaan kyetä – ainakin teoriassa – ymmärtämään, miksi positivistispohjainen filosofia usein pitää mannermaista ajattelua jopa vaarallisena järjen hylkäämiseenä, ja miksi mannermaaisesta näkökulmasta analyttisen filosofian kovimpia muotoja on vaikea ymmärtää minkäänlaiseksi filosofiksi.

Tämän ymmärtäminen avaa halukaille mahdollisuuden harjoittaa ekumeniaa. Yksinkertaiset arjen tapahtumatkin tämän osoittavat: monta filosofista koulukuntakeskustelua on saatu tolkkullemmille raiteille muistuttamalla siitä, etteivät tieto ja kokemus, tai kokemus ja havainto, ole sama asia.

Fenomenologinen alkuun palaaminen tarkoittaa ajattelun opettelemista alusta pitäen. Jos halutaan oppia ajattelemaan, ei pidä tietää mitään. Valmis käsitys asioista estää niiden ajattelemisen.

Tämä kuulostaa yksinkertaiselta, muttei ole sitä: juuri näennäisen helpoutensa vuoksi ajattelemiseen on vaikea yltyä. Ja vähänkin ajattelemisen jälkeen asiat taas vaikuttavat mahdollisimman sekavilta. ”[A]jattelulla ei ole muuta päämäärää kuin se itse, eikä siltä niin ollen voi odottaa myöskään tuloksia” (s. 25), kirjoittaa Himanka Hannah Arendtia käsitellessään. Ajattelijan on pakko ottaa se riski, että hän saattaa tehdä itsestään narrin. Ajattelu voi olla huonoa, sen seuraukset kummastusta, vastustusta tai huvittuneisuutta herättäviä.

On olemassa ajattelevaa filosofiaa ja käyttäytyvää filosofiaa: ja ajattelevan filosofian saavuttamiseksi on joskus hylättävä tavat ja terve järki. Ajattelijan kutsumista toistamiseen päivälliselle

harkitaan useampaan kertaan, siinä määrin eriskummainen hahmo hän on.

Ihmisyyttä käsitellessään fenomenologiasta kuitenkin tulee inhimillistä, liian inhimillistä.

Historian ongelma

Tarkastelkaamme kirjan lukua ”Historian kokeminen”, jossa Himanka kirjoittaa: ”Fenomenologisessa tarkastelussa historialla on merkitystä vain sikäli kuin se auttaa näkemään todellisuuteni todellistuvan” (s. 170). Toteamus on paljastava; fenomenologisen historian kokemisen voi päätellä olevan itse asiassa jonkinlaista historian mitätöimistä.

Karkeistan Himangan esityksen historian kokemisesta, sillä haluan uuttaa esiin sen ytimen. Himangan tutkiskelun lähtökohdانا on Aristoteleen *Metafysiikka* ja sen keskeinen sana $\nu\omicron\sigma\iota\alpha$. Heidegger elävöitti *Metafysiikan* lukemalla $\nu\omicron\sigma\iota\alpha$ n läsnäoloksi. Näin Aristoteleen ajattelusta tuli elävästi läsnäolevaa, se lakkasi olemasta käsittelemätön jäänne menneisyydestä.

Eikö ole merkillistä, että historian kokemista käsitellessään Himanka päätyy Aristoteleen, Husserlin ja Heideggerin kanssa läsnäoloon, nykyhetkeen? Historia tuntuu olevan fenomenologialle alkuperän, maailman paljastumisen ja rakentumisen äärelle pääsemistä. Siksi, ymmärrettyämme $\nu\omicron\sigma\iota\alpha$ n merkityksen, keskustelemme Aristoteleen kanssa ikään kuin kahta ja puolta tuhatta vuotta ei välissämme olisikaan. En voi olla pitämättä fenomenologista historiakäsitystä outona. Vaikutelmaani vahvistaa sekin, että Himangan esimerkit historiatieteestä (”on tärkeä osa historiatiedettä selvittää, kuka mitäkin on kirjoittanut” (s.170)) ovat sekä historiantutkimisen käytännön että historianfilosofian kanalta jokseenkin triviaaleja.

Hyvä on: ajattelun kannalta on varmasti yhdentekevää, kuka jonkin tekstin on kirjoittanut. Oleellisia ovat kirjoituksen vaikutukset ajatteluun. Himanka kuitenkin käyttää suurimman osan historian kokemista käsittelevästä luvusta fenomenologisen, nykyhetkistävän lähestymistavan esittelyyn. Arkikieleen tottunut ei ymmärrä historian kokemista niin, ettei sillä tunnu olevan juuri mitään tekemistä historian kanssa. Eiväthän saatananpalvojatkaan kutsu itseään seitsemännen päivän adventisteiksi.

Voimme lukea Aristoteleen kirjoituksia ja yrittää tehdä niistä läsnäolevia. Voimme lukea samalla tavoin ketä tahansa mennyttä kirjoittajaa, ja ajattelulle tällainen lähestymistapa voi olla hedelmällinen. Historian käsittelemiseksi, historianfilosofiaksi fenomenologiasta ei kuitenkaan ole. Itse historian ymmärtäminen edellyttää sitä, että tajuamme historian toimijoiden ja meidän eroavan. Historia ei ole koskaan palautettavissa pelkkään totuuden paljastumiseen nykyhetkessä.

Fenomenologinen historiakäsitys on yhtä historiaton kuin se, josta tavallisesti on syytä suomia analyttisen filosofian edustajia. Historian virkaa saavat jäädä tekemään vuosiluvut ja tosiasiat – tiedot siitä, kuka joskus jotakin kirjoitti. Näin historiasta tehdään Trivial Pursuitia. Tämmöinen lähestymistapa ei auta ymmärtämään ihmistä kulttuuriolentona, siis olentona, joka ei ole luonnollinen.

Halutessaan raivata ajattelun tieltä historian synnyttämät kehittyvät eli unohtavat ajattelutavat fenomenologia itse unohtaa sen, että ihmisyyden on historiallisesti määrittynyt, ja siksi Aristotelesta, jonka kanssa olemme yhteisessä nykyhetkessä, ei ole koskaan ollut.

Tämän vuoksi fenomenologia ei ylittänyt Hegeliä, eikä Kojève voinut tyytyä fenomenologiaan. Historiattomuuden ongelma ei ehkä kuitenkaan olisi niin vakava, ellei sen ja fenomenologisen ihmiskäsityksen yhteydellä olisi epäilyttäviä seurauksia.

Vastakysymyksiä ihmisyydestä

Fenomenologian maailma rakentuu eläytymiselle. ”Fenomenologiassa eläytyminen tarkoittaa nimenomaan toimintaa, jossa ruumis ymmärretään ruumiiksi” (s. 211). Toiseen eläytymällä varmistutaan maailman objektiivisuudesta – eläytymisen kautta ilmenevä toinen saa jollain omalaatuisella tavalla Descartes’n hyvän Jumalan tehtävän.

Himanka esittelee eläytymisen herkkänä ja lähentävänä, haavoittuvuudelle altistavana tapahtumana. Sitä se varmasti osittain onkin. Mutta entä jos kohtaan ruumiin johon en eläydy? Tai toinen ei eläydy minuun? Todellistuuko eläytyminen siinä maailmassa, jossa elämme – ja kuolemme? Onko kyseessä jokin niin todellinen, että sille uskaltaa laskea ihmisyyden perustan?

Ainakin Himangan muotoilemana fenomenologinen ihmiskäsitys on kovin piukka. Vaikka fenomenologia pyrkii saavuttamaan niin lavean lähtökohdan että kaikki mahtuu mukaan, ykseyden saavuttamisen pyrintö alkaa paradoksaalisesti toimia ulossulkemisen koneistona. ”Vailla eläytymistä en ole persoona, ihminen tai edes eläin”, sanoo Himanka (s. 210). Tämä on kovaa kieltä. Himanka paljastaa luultavasti tahtomattaan eläytymisen poissulkevan tehon. Kun eläydy, tiedän taas paremmin mitä en ole.

Ajatellaanpa esimerkiksi autisteja: miten fenomenologi kohtaa autistin, jolle eläytyminen ei ilmene läsnäolevana? Autistille eläytyminen on ilmeisesti jotakin teoreettista, se ei voi olla hänelle elävästi läsnäolevaa. Ja teoreettisen aineksen puolestaanhan pitäisi olla sitä, mistä fenomenologia haluaa eroon.

Himangan tarjoamasta ihmisyydestä olisi ilmeisesti tehtävä se johtopäätös, etteivät autistit ole ihmisiä.

Yksinkertaisesti sanottuna fenomenologinen käsitys ihmisyydestä on ihan teellinen. Hurja luottamus eläytymisen eettiseen voimaan on mahdollinen vain ilman historian ja todellisuuden hyväksymistä kokonaisuutena. Historiaton *Einfühlungin* etiikka on abstraktio, ja niin fenomenologia asettuu vasten tahtoainkin ihmiskunnan jakajien puolelle. Todellisuudessa eläydytään liian vähän, liikaa, tai aivan väärissä paikoissa. Eläytymisestä eettisyyden kannattimena ei pitäisi puhua sen enempää kuin tahdosta samassa tehtävässä.

Fenomenologia törmää vastaanlaisiin ongelmiin kuin esimerkiksi taiteellinen avantgarde tai erilaisten etnisten identiteettien rakentelijat, joista Heidegger olkoon täysin satunnainen esimerkki. Lähtökohdiansa vuoksi fenomenologia on vaarassa rappeutua pelkäsi typerien, luonnollisen asenteen hämääminä elävien massojen piikittelyksi. Me tiedämme ja te ette tiedä. Perustamalla yhteisöllisyytensä eläytymisen varaan fenomenologia taas tuottaa koko ajan poissuljettuja. Entäpä jos (*horribile dictu!*) toinen onkin sitä, mihin ei voi eläytyä? Aitoon, epähistorialliseen yhteisöön kohdistuva nostalgia ei päästä fenomenologiaa otteestaan. Kenelläkään ei kuitenkaan pitäisi olla lupaa olla osallistumatta jokaisen yhteisön, kaiken ihmisyyden poissaoloon.

Niin kauan kuin maailmassa on esimerkiksi laittomia maahanmuuttajia, ihmisiä, joiden kohdalla virkavalta saa

päättää, onko heillä oikeus oikeuteen, fenomenologinen ihmiskäsitys on epähistoriallisuudessaan ja epäpoliittisuudessaan moraaliton. Ihmiskuntaa tuskin yhdistää mikään muu kuin historia. Epämääräiselle ja poissulkevalle eläytymiselle ei pidä antaa mitään erikoisasemaa, sillä ainakaan itse en kykene näkemään, miten eläytyminen voisi olla täysin historiasta tai esimerkiksi mahdollisesta pahantahtoisuudesta vapaa eettisyyden tae. Ja miksi ylipäänsä asettaa etusijalle inhimillinen toinen? Fenomenologian lähtökohdista on vaikea ymmärtää niitä meistä, jotka ovat koneita, rottia tai kahvikuppeja. Mutta kenties fenomenologien maailma on yksinäinen.

Tapani Kilpeläinen