

Merleau-Pontyn fenomenologinen paluu alkuperäiseen havaintoon¹

Merleau-Pontylle fenomenologian lähtökohta on konkreettinen eletty todellisuus. Ajattelun on palattava alkuperäänsä, havaintoon ja kokemukseen. Perinteiset teoriat havainnosta eivät ole tavoittaneet sen perustavaa luonnetta. Havainto ei ole vain tapahtuma maailmassa, vaan avautumisemme maailmaan. Alkuperäinen havainto (*perception originaire*) on ruumiillinen siteemme maailmaan: lihaksi tullut henki sukeltaa maailmaan havainnossaan ja toiminnassaan. Havaittu maailma ei ole jotain, mikä voitaisiin ylittää ajattelussa, vaan ajattelun pysyvä lähtökohta.

Aluksi: havainnon fenomenologia ja reduktio

Maurice Merleau-Ponty syntyi 1908 Rochefortissa Länsi-Ranskassa. Hänen pääteoksekseen jäi vuonna 1945 julkaistu väitöskirja *Phénoménologie de la perception*, josta tuli ranskalaisen fenomenologian merkkipaalu. Seuraavat suuret teokset jäivät kesken johtuen projektin hylkäämisestä (*La prose du monde*, julkaistu postuumisti 1969) ja ennenaikaisesta kuolemasta (*Le visible et l'invisible*, julkaistu postuumisti 1964). Merleau-Ponty kuoli sydänkohtaukseen 1961, 53-vuotiaana.

Merleau-Ponty aloitti havainnon luonnetta koskevan tutkimuksensa 1930-luvun alussa. Tavoitteena oli saattaa neurologia, kokeellinen psykologia ja filosofia keskusteluun havainnon luonteesta.² Havainnon psykologian filosofisten ennakko-oletusten käsittelyssä erityisen mielenkiintoiseksi osoittautui tuolloin varsin uusi saksalainen ajattelutapa, Edmund Husserlin (1859–1938) aloittama fenomenologia.³

Merleau-Pontyn ensimmäinen teos, *La structure du comportement*, valmistui 1938, mutta julkaistiin vasta 1942. Siinä hän asettaa tavoitteekseen ymmärtää tietoisuuden ja luonnon suhteen.⁴ Keskustelu käy läpi fysiologisia ja psykologisia teorioita ja osoittaa, että ne kaikki perustuvat naiiville realistiselle käsitykselle luonnosta. Tietoisuuden rooli jää tieteessä epäselväksi: tieteen luonnosta löytämät lait ja rakenteet eivät ole niinkään luonnon itsensä ominaisuuksia, vaan tietoisuuden objekteja.⁵ Kysymys tietoisuudesta johtaa kysymykseen havainnosta, koska merkitykselliset rakenteet ovat havaittuja⁶. Merleau-Pontyn ensimmäisen teoksen kysymys jää auki. Se jää odottamaan havainnon fenomenologiaa, jossa palataan merkityksellisyyden alkuperäiseen ilmiöön.

Phénoménologie de la perception -teoksen esipuheessa Merleau-Ponty selvittää tutkimuksensa fenomenologista metodia⁷. Hän nostaa esiin fenomenologian keskeisimpiä teemoja, erityisesti ”paluun asioihin itseensä”, ”reduktion”, ”olemukset” ja ”intentionaalisuuden”. Mikään näistä teemoista ei ole kuitenkaan pelkkä käsite, vaan niillä on tietty teon tai tapahtuman luonne. Fenomenologia ei ole oppiko-

konaisuus tai teoria, vaan ajattelemisen tapa (*manière*) tai tyyli (*style*) ja siten luonteeltaan olennaisesti avoin.

”Asioihin itseensä palaaminen tarkoittaa paluuta tähän maailmaan ennen tietoa, maailmaan, josta tieto aina *puhuu* ja johon verrattuna kaikki tieteellinen määrittelyminen on abstraktia, merkin asemaan jäävää ja toisijaista, kuten maantiede verrattuna maisemaan, jossa liikkuessamme olemme ensin oppineet, mitä metsä, preeria tai joki ovat.”⁸

Fenomenologia ottaa etäisyyttä opittuun ja tuttuun maailmaan eli *luonnolliseen asenteeseen* reduktioksi kutsutussa teossa tai tapahtumassa⁹. Näin on tehtävä, jotta arkiajat- telun ja tieteen itsestään selvinä pidetyt oletukset eivät es- täisi meitä *näkemästä* asioiden todellisia ja elettyjä *olemuksia*, asioita ennen niiden tematisaatiota¹⁰. Merleau-Ponty viittaa Husserlin assistentin Eugen Finkin (1905–1975) antamaan muotoiluun reduktiosta ja kehuu sitä parhaimmaksi: reduktio on ihmetystä maailman edessä.

”[N]ähdäksemme maailman ja tavoittaaksemme sen paradoksaalisen luonteen, meidän on katkaistava tut- tuutemme sen kanssa, eikä tämä katkos näytä meille muuta kuin maailman motivoimattoman esiinkumpu- amisen.”¹¹

Fenomenologian pyrkimyksenä on ymmärtää ja käsit- teellistää ”toimiva sitoutumisemme maailmaan”¹². Tätä sitoutumista tai suhdetta kutsutaan intentionaalisuudeksi¹³. Merleau-Ponty nostaa esiin Husserlin erottelun aktiivisen ja toiminnallisen, operatiivisen intentionaalisuuden välillä. Aktiivinen intentionaalisuus (*l'intentionnalité d'acte*) on tietoisten arvostelmien intentionaalisuus. Toiminnallinen intentionaalisuus (*l'intentionnalité opérante, fungierende Intentionalität*) on esipredikatiivinen halujen, tunteiden ja ”maiseman” eli havainnon intentionaalisuus.¹⁴ Merleau- Pontyille toiminnallinen intentionaalisuus on perustavampi: ”Maailma ei ole se, mitä ajattelen, vaan se, minkä elän”¹⁵.

Mutta intentionaalisuutta ”ei voi ymmärtää kuin reduktion kautta”¹⁶. On otettava etäisyyttä luonnollisen asenteen varmoina pitämiin väitteisiin, jotta saataisiin alkuperäinen ilmiö esiin. Luonnollinen asenne on Merleau- Pontyille ”objektiivista ajattelua”, jonka perusoletus on ”objektiivinen maailma”. Tie objektiivisesta maailmasta ha- vaittuun maailmaan kulkee reduktion kautta.

Objektiivisen ajattelun ennako-oletus: objektiivinen maailma

”Heti havainnon tutkimuksen alussa löydämme kielestä aistimuksen käsitteen, joka näyttää välittömältä ja sel- vältä: minä aistin punaista, sinistä, kuumaa, kylmää. Tulemme kuitenkin näkemään, että se on epäselvempi kuin mikään, ja että koska klassiset analyysit ovat sen hyväksyneet, ne ovat menettäneet havainnon ilmiön.”¹⁷

Merleau-Ponty nostaa *Phénoménologie de la perception* -teoksessa esiin kaksi perinteistä ennakkokäsitystä havain- nosta, empirismin ja intellektualismin. Kumpikaan niistä ei tavoita havainnon ilmiötä.

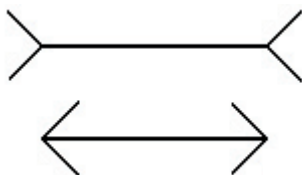
Empirismi on tieteellistä tutkimusta, jonka lähtö- kohtana on aistimuksen käsite ja joka etenee aistimisen fysiologiaan. Se selittää aistimuksen kausaalisenä ärsyke-reaktio -suhteena, jossa aistittu rekisteröityy aisteihin välit- tömänä vaikutelmana. Empirismin kausaalinen selitys ei ta- voita havaintoa, koska se jättää sen sokeaksi ja ilman havait- sijaa. Empirismi on absoluuttista objektivismia, jolle oma ruumiini (*corps propre*) on vain objekti toisten joukossa.

Intellektualismi on empirismin antiteesi, se on abso- luuttista subjektivismia. Se löytää subjektin havainnon takaa, mutta maailman ulkopuolisena ja sen mahdolli- suuden ehtona, konstituivana ja transsendentaalisena. Havainnossa subjekti tavoittaa arvostelman tai päätelmän avulla aistimuksista aistitun objektin idean. Intellektualismi ei tavoita havaintoa, koska se jättää sen taakseen jo lähtö- kohdassaan.

”Empirismi ei näe, että meidän täytyy tietää, mitä etsimme, tai muuten emme etsisi sitä, ja intellektualismi ei onnistu näkemään, että meidän pitää olla tietämättömiä siitä, mitä etsimme, tai yhtäläillä emme myöskään etsisi.”¹⁸

Oleellista näissä vastakkaisissa ennakkokäsityksissä, joita Merleau-Ponty kutsuu yhteisnimellä objektiivinen ajattelu, on niiden yhteinen ennako-oletus, objektiivinen maailma. Se tarkoittaa maailmaa otettuna *itsessään*, maailmaa jossa kaikki on määrättyä (*déterminé*).¹⁹ Empirismi, jolle subjekti on vain objekti objektiivisessa maailmassa, ja intellektualismi, jolle objektiivinen maailma on absoluuttisen tietoisuuden konstituioima, ovat vain näennäisesti vastakkaisia: molemmat ottavat analyysinsä kohteeksi ”itsessään täysin eksplisiittisen universon”²⁰. Eksplisiittisessä ja täysin määrättyssä objektiivisessa maailmassa ei voi olla itsessään mitään hämärää tai epämääräistä (*indéterminé*) ja kaikki toimii kaksiarvologiikan mukaan eli on joko totta tai epätotta, A tai ei-A.

Objektiivinen maailma on oletus, jota vasten havaittu maailmamme näyttää pettävältä. Esimerkiksi Müller-Lyerin kaksiviivaa kaksi yhtä pitkää viivaa havaitaan eripituisina (kuva alla). Mutta meidän *pitäisi* havaita viivat samanpituisina, koska ne ovat sitä *objektiivisesti*.



Miksi emme havaitse viivoja yhtä pitkinä? Tällainen ongelma voi nousta vain objektiivisessa maailmassa. Müller-Lyerin kaksi viivaa eivät ole samalla olemisen alueella (*terrain de l'être*), jossa niitä voitaisiin verrata, vaan omassa kontekstissaan, kuin eri maailmoissa eivätkä siksi ole edes vertailtavissa keskenään. Kaiken lisäksi ne eivät ole viivoja vaan eri kuvioita. Merleau-Pontyn mukaan viivat eivät ole eripituisia eivätkä samanpituisia.²¹

Kysymys havainnon geometris-optisista harhoista tulee mahdolliseksi vain oletettua objektiivista maailmaa vasten. Kyse on siitä, että meidän *pitäisi* havaita tietty geometrinen symmetrisyys, mutta koska emme siihen kykene, vian täytyy olla havaittajassa.²²

”On tietysti olemassa epäselviä näkymiä, kuten maisema sumuisena päivänä, mutta tietenkin me aina myönämme, että todellinen maisema ei voi itsessään olla epäselvä. Se on sitä vain meille. Objekti, josta psykologit puhuvat, ei ole koskaan epämääräinen [*ambigu*], vaan on sitä vain johtuen tarkkaamattomudestamme.”²³

Mutta ainoa maailma, joka meille voi olla, on maailma, joka meille ilmenee. Tarkkaavaisuus ei voi sitä muuttaa, tai pikemminkin: ei ole olemassa tarkkaavaisuutta, joka tunkeutuisi maisemaamme ja valaisisi sen läpinäkyväksi.²⁴ Objektiivisessa maailmassa kaikki on määrättyä. Mutta määrättyllä ei ole merkitystä ilman havaittua epämääräistä ilmiötä, johon se perustuu. Epämääräisyys on positiivinen

ilmiö. On palattava esiojektiivisen kokemuksen alueelle, jos haluamme ymmärtää havaintoa ja sen perustavaa luonnetta.²⁵

Merleau-Ponty puhuu *ambiguiteeteistä* ilmiöistä.²⁶ Tämä tarkoittaa ilmiön kaksiselitteisyyttä ja epäselvyyttä. Eräs esimerkki tällaisesta kaksiselitteisestä ilmiöstä on haamuraaja, jossa potilas tuntee kipua amputoidussa raajassaan. Objektiivisen ajattelun kaksiarvoisen logiikan mukaan raajaa ei ole, se ei ole läsnä. Häiriö selitetään potilaan hermostossa olevalla jäljellä. Merleau-Pontyn mukaan tämä ei vastaa ilmiötä, selitys on pelkkä hypoteesi. Aaveraaja on ambiguiteetti eli kaksiselitteinen ilmiö, se on sekä poissa että läsnä. Aaveraaja ei ole pelkkä muisto, vaan potilas todella tuntee sen.²⁷

Objektiivinen ajattelu ei tavoita todellista kokemustamme ja havaintoamme maailmasta, vaan analysoi objektiivista maailmaa, maailmaa sellaisena kuin sen *pitäisi* olla.²⁸ Todellinen havainto tavoittaa objektit aina jostain perspektiivistä eli näkökulmasta. Voin havainnoida esimerkiksi taloa eri näkökulmista: kadulta, sisältä tai vaikka lentokoneesta. Mutta yksikään näistä ei tavoita *itse* taloa. Leibnizin mukaan talo itse on talo kaikkien mahdollisten perspektiivien summana eli talo ilman perspektiiviä, ”talo nähtynä ei mistään”.²⁹

”Mutta mitä nämä sanat tarkoittavat? Eikö näkeminen ole aina näkemistä jostain? Sanoa, että taloa itseään ei nähdä mistään, eikö se ole sanoa, että se on näkymätön? Silti, kun sanon, että näen talon omilla silmilläni, en varmasti sano mitään kyseenalaista [...]”³⁰

Objektiivinen maailma on maailma nähtynä ei mistään, pelkkä abstraktio. Sen sijaan todellinen ja konkreettinen maailma, jossa elän, avautuu havainnossani aina jostain paikasta. Havaitsen talon kadun toiselta puolelta, se erottuu taustaansa vasten ja paljastaa itsensä, horisontissa eli näköpiirissä, koska kohdistan katseeni siihen. Tästä on kyse perspektiivissä.³¹

”Näkeminen on astumista sisään *näyttäytyvien* olevaisten maailmaan, mutta ne eivät näyttäytyisi jos ne eivät voisi olla kätkeytyneitä toistensa tai minun taakseni. Toisin sanoen: objektin katsominen on siihen asuttautumista ja siitä kaikkiin asioihin tarrautumista sen mukaan kuin ne ovat kääntyneinä sen puoleen. [...] Siten jokainen objekti on kaikkien muiden peili.”³²

Merleau-Ponty jatkaa: objekti, josta minulle näkyy vain yksi puoli, ”näkyy” toisilta puoliltaan toisille objekteille ja ne yhdessä muodostavat horisonttien synteessin, maailman, jossa mikään ei jää piiloon. ”[T]alo itse ei ole talo nähtynä ei mistään, vaan talo nähtynä kaikkialta.”³³ Saman voi sanoa ajasta: objektin objektiivisen ajallisuuden nykyisyydessä on minulle annettuna myös sen menneisyys ja tulevaisuus.

Olemmeko tulleet keskelle Leibnizin monadioppia? Merleau-Ponty kääntyy takaisin kokemukseen havainnosta. Katseeni ei koskaan tavoita kuin yhden puolen objektista, vaikka horisontissaan se on suuntautunut kohti kaikkia muitakin puolia. Vaikka saisinkin muistelemalla ja kielen välityksellä kokoon kaikki aiemmat havaintoni ja toisten havainnot talosta, olisi minulla vain epämääräinen kasa näkymiä siitä. En voi saavuttaa taloa täyteenä. En myöskään tavoita

menneisyyttä objektiivisena, vaan sellaisena kuin se on minulle nyt. ”Siten, horisonttien synteesi on vain oletettava synteesi [...] se jättää objektin keskeneräiseksi ja avoimeksi, aivan kuten se havainnon kokemuksessa onkin”.³⁴

Mutta vaikka talolla on paljon puolia, joita emme koskaan näe – vesiputkia, halkeamia seinien sisällä, metallirakenteita – niin uskomme, että sillä todella on ne. Talo vaatii, että se on otettava itsessään: ”paradoksaalisesti on *meille-itsessään* [*pour nous de l'en soi*]”.³⁵ Objektin asettaminen ylittää aktuaalisen kokemuksemme: ”Tämä kokemuksen *ekstaasi* aiheuttaa sen, että *kaikki havaitseminen on havaintoa jostain*”.³⁶

Olemme nyt seuranneet, kuinka Merleau-Ponty selvittää alustavasti sitä, miten havainto on aina havainto jostain. Havainto on aina jostain paikasta eli jostain näkökulmasta ja havainto on aina jostain kohteesta, joka tavoitetaan aina aktuaalisen havainnon näkökulman ylittävänä. Objektiiviselle ajattelulle ruumiini, joka on näkökulmani maailmaan, on objekti muiden joukossa tässä maailmassa. Se on samassa objektiivisessä tilassa ja ajassa minulle ulkoisten objektien kanssa. On syvennyttävä objektiivisen ajattelun ”konstituutioon ruumiistamme objektina, koska se on ratkaiseva momentti objektiivisen maailman synnyssä”.³⁷

Oma ruumis

Merleau-Pontyn paluu alkuperäiseen ja perustavaan havaintoon tapahtuu ”ruumiin” kautta, koska se on havainnon subjekti, paikka josta havainto aina on, näkökulma maailmaan. Objektiiviselle ajattelulle ruumis on objekti: empirismille se on ulkoisia ärsykeitä rekisteröivä mekanismi ja intellektualismille se on paikka, jossa intellektuaalinen minä jotenkin hämärästi asustaa.³⁸ Objektiivinen ajattelu perustuu kartesiolaisen tradition dikotomialle ruumiin ja mielen välillä³⁹:

”Objekti on objekti läpikotaisin ja tietoisuus on tietoisuus läpikotaisin. On kaksi merkitystä ja ainoastaan kaksi merkitystä sanalle eksistoida: olla asiana [*chose*] tai olla tietoisuutena. Oman ruumiin kokemus paljastaa meille kuitenkin moniselitteisen olemisen tavan.”⁴⁰

Kokemuksessamme omasta ruumiistamme huomaamme, että ruumis ei ole samalla tapaa objekti kuten esimerkiksi jokin talo: voin kääntyä pois päin tästä talosta, mutta ruumiistani en. Onko ruumis objekti, joka ei jätä minua? Mutta objektit ovat minulle aina jostain näkökulmasta ja niiden läsnäoloon kuuluu mahdollisuus poissaoloon. Ruumis on sen sijaan aina annettuna samasta ”näkökulmasta”, mutta se ei koskaan ole minun edessäni.

”[H]avainnoin ulkoisia objekteja ruumiillani, minä pitelen niitä, tarkastelen niitä, kuljen niiden ympäri, mutta mitä tulee ruumiiseeni, sitä itseään en havainnoi: voidakseen tehdä niin, pitäisi olla käytettävissä toinen ruumis, joka itse ei olisi havainnoitavissa. [...] Siinä määrin kuin ruumiini näkee tai koskettaa maailmaa, se ei voi olla nähty tai kosketettu. Se mikä estää sitä olemasta koskaan objekti, olemasta koskaan ’täysin konstituoitu’, on se, että se on se minkä kautta objektit ovat.”⁴¹

Kun kosketan oikealla kädelläni objektia, käteni on koskettava eli se on subjekti. Kun kosken vasemmalla kädelläni oikeaa, oikea käsi on kosketettu eli se on objekti. Oikea käsi ei kuitenkaan ole kosketettuna sama kuin koskettavana, koska objektina se on lihaa ja luuta vangittuna tiettyyn paikkaan, mutta koskettavana subjektina se ”menee läpi avaruuden kuin raketti paljastaakseen ulkoisen objektin paikkaan”.⁴² Ruumis voi siis kääntyä kohti itseään *eräänlaisessa reflektiossa* ja pitää itseään objektina: se voi olla subjekti, joka on *itselleen* tai objekti, joka on *itsessään*.⁴³ Ruumis muodostaa moniselitteisen organisaation (*une organisation ambiguë*): ”Ymmärrän ruumiini objekti-subjektina”.⁴⁴

Ruumiini tilallisuus ei ole objektin tilallisuutta. Ruumis ei ole jossain paikassa (*position*) vaan tilanteessa (*situation*). Tila määrittäyty tilanteena, ei jonakin avaruudellisena koordinaatistona. Esimerkiksi kun seison pöydän edessä ja nojaudun sitä vasten molemmiin käsiin, ”ainoastaan käteni ovat korostuneita ja ruumiini kokonaisuus laahustaa niiden takana kuin komeetan pyrstö”.⁴⁵ Ruumiini ”täällä” ei ole piste ulkoisessa koordinaatistossa, vaan ruumiini on täällä ankkuroituneena objekteihin ja tilanteena tehtäviensä edessä. Ruumiini *eksistoi* kohti tehtäviään, se on maailmassa. Ruumiillinen tila on alkuperäinen tila, jossa ”edessä”, ”yläpuolella”, ”vasemmalla” ja ”oikealla” saavat merkityksensä. Objektiivisessä tilassa, jossa ei ole tilanteellista ruumista, ei voi olla suuntia: ”Ja lopulta, kaukana siitä, että ruumiini olisi minulle vain fragmentti tilasta, minulle ei olisi tilaa, jos minulla ei olisi ruumista”.⁴⁶

Ruumis ei siis ole pelkkä objekti. Mutta se ei myöskään ole vielä tietoisuus. Miten käy sitten havainnon? Eikö havainto ole aina havainto jostain kohteesta? Eikö kohteen havaitseminen jonakin edellytä ymmärtävää tietoisuutta? On siis kysyttävä: mikä on ruumiin suhde tietoisuuteen?

Tietoisuus on voima, joka antaa muodon kokemuksen virtaukselle. Jotta voisi olla tietoisuus, on oltava jotain, mistä se on tietoinen, intentionaalinen objekti. Tietoisuus voi suuntautua kohti tätä objektia vain, jos se heittää itsensä siihen, vain jos ”se on puhdas merkityksenannon akti”.⁴⁷ Tämä ei Merleau-Pontyn mukaan ole kuitenkaan perustava intentionaalisuuden taso, vaan sen alta löytyy ”syvempi intentionaalisuus, jota toiset ovat kutsuneet eksistenssiksi”.⁴⁸ Merleau-Pontylle ruumis on se, missä eksistenssi realisoituu⁴⁹.

”Inhimillisen olemassaolon alkuperänä ei tule pitää ruumista *eikä eksistenssiä*, koska kumpikin edellyttää toisiaan, ja koska ruumis on jäykistynyt tai yleinen eksistenssi ja eksistenssi ikuinen lihaksitulo”.⁵⁰

Ruumis ei ole sokea, vaan havaitseva, koskettava ja näkevä. Ruumiini kautta asiat alkavat olla minulle ja muodostavat maailman. Ruumis on maailmassa olemisen kulkuväline (*le véhicule de l'être au monde*) sitoutuneena merkitykselliseen ympäristöön ja projekteihin. Ruumiini on maailman keskipiste. Olen *tietoinen* maailmasta ruumiini kautta.⁵¹ ”Tietoisuus on olemista kohti asiaa ruumiin välityksellä”.⁵² Tietoisuus ei siten ensisijaisesti ole ”minä ajattelen että”, vaan ”minä voin”.⁵³ Merleau-Ponty ei kuitenkaan kyseenalaista itsetietoista tietoisuutta, vaan sen itseriittoisuuden ja läpinäkyvyyden. Reflektoiva tietoisuus edellyttää esireflektiivistä, hiljaista tietoisuutta (*Cogito tacite, conscience silencieuse*),

tietoisuutta ennen kuin se on jotakin puhuttua.⁵⁴ Tämä ruumiillinen intentionaalisuus on esipredikatiivista, mutta ei merkityksetöntä. Havaitseva ruumis liikkuu kohti asioita suuntautuneena ja haluavana, kuten seksuaalisuus meille osoittaa:

”Eroottinen havainto ei ole *cogitatio*, joka pyrkii kohti *cogitatumia*; läpi ruumiin se pyrkii kohti toista ruumista, se ottaa paikkansa maailmassa, ei tietoisuudessa.”⁵⁵

Ruumis ei ole objekti, mutta ei myöskään subjekti traditio-naalisessa mielessä: se on *luonnollinen minä (moi naturel)*, ambiguiteetti eli kaksiselitteisyys subjektin ja objektin, tietoisuuden ja ruumiin, olemisen itselleen ja olemisen itsessään välillä.

”Ruumista ei tule verrata niinkään fysikaaliseen objektiin, vaan pikemminkin taideteokseen. [...] Romaani, runo, maalaus ja musiikkikappale ovat yksilöitä, toisin sanoen olevia, joissa ei voida erottaa ilmaisu ilmaistusta, joiden merkitys ei ole saatavilla kuin suorassa yhteydessä ja jotka säteilevät merkitystään jättämättä ajallista ja tilallista paikkaansa. Tässä mielessä ruumiimme on verrattavissa taideteokseen. Se on elävien merkitysten ydin [...]”⁵⁶

Alkuperäinen havainto ja havaittu maailma

”Oma ruumis on maailmassa kuin sydän elimistössä: se pitää alituisesti yllä näkyvän näytöksen elämää, se elävöittää sitä ja ruokkii sitä sisäisesti, se muodostaa sen kanssa systeemin”.⁵⁷

Ruumis muodostaa maailman kanssa systeemin. Ne ovat sisäisessä suhteessa eli edellyttävät toinen toistaan. Siksi [t]eoria ruumiista on jo teoria havaitsemisesta”.⁵⁸ Merleau-Pontyillä havainnossa on kyse ruumiillisesta havainnosta: havaittu maailma on ruumiillisen aistimisen (*sentir*) maailma⁵⁹.

Koska objektiivinen ajattelu käsittää ruumiin vain ja ainoastaan objektina, se ei kykene tavoittamaan havainnon perustavaa luonnetta. Ensinnäkin empirismi tutkii havaintoa ulkoisena tapahtumana valmiissa maailmassa. Se selittää sitä kausaalisuhteella ja tutkii aistielimiä. Mutta havainto ei ole aistielimissä. Havainto on pikemminkin tämä tutkimus itse tai sen perusta. Havainto ei ole ensisijaisesti tapahtuma maailmassa, vaan maailman ”uudelleen luomista” joka hetki.⁶⁰

”Kaikki tieto asettautuu havainnossa avattuihin horisontteihin. Ei tule kysymykseen kuvata havaintoa itseään yhtenä tosiasioista, jotka tapahtuvat maailmassa, sillä emme voi koskaan pyyhkiä maailman näkymästä pois sitä aukkoo, joka olemme ja jonka kautta se tulee olemaan jollekin, sillä havainto on ’särö’ tässä ’mahtavassa timantissa’.”⁶¹

Intellektualismi antaa kyllä nimen tälle tutkimukselle, joka tarkastelee ulkoisia tapahtumia: transsendentaalinen minä. Mutta myös sille maailma on jo valmis ja eksplisiittinen, eikä tämä puhdas minä ole silmillä havaitseva ruumis, vaan konstituiva tietoisuus.⁶² Merleau-Ponty kysyy: miksi sitten

olemme koskaan uskoneet havaitsevamme silmillämme? Miten voin olla koskaan ollut tietämätön tietoisuuteni toiminnasta, kun se määritelmän mukaan on *itselleen*? Miksi maailma ei näyttäyty meille täysin eksplisiittisenä? Ja lopulta: miksi ylipäätään havaitsemme?

Merleau-Pontyn mukaan havaittajan elävä suhde maailmaansa näyttäytyy vasta, kun päästään eroon vaihtoehdoista olemisen itsessään ja olemisen itselleen välillä⁶³. Näin tapahtuu kun ymmärrämme aistimuksen yhteytenä (*communion*) tai kanssaolemisena (*coexistence*)⁶⁴.

Kun esimerkiksi katson sinitaivasta, en ole asettautuneena vastapäätä sitä maailman ulkopuolisena subjektina. En myöskään omista tuota sinistä ajattelussani, en aseta sitä siihen sinisen ideana. Sen sijaan ”hylkään itseni siihen, uppoan tähän mysteeriin, se ’ajattelee itseään minussa’, minä olen taivas itse, joka yhdistyy, keräytyy ja ryhtyy olemaan itselleen”.⁶⁵ Havainnon subjekti ei ole intellektuaalinen subjekti. *Näen* taivaan sinen, koska olen näkevä ja aistiva, en siksi, että päätin nähdä sen. Havainto on nimetön (*anonyme*): ”minun pitää sanoa, että *minussa havaitaan [on perçoit en moi]*, eikä että minä havaitsen”.⁶⁶ Näkyvän kenttä aukeaa minulle ilman, että teen mitään, se on esipersonallinen.⁶⁷

Aistit ovat pääsyy maailmaan. Mutta ”[a]lkuperäisessä havainnossa kosketus- ja näköaistimuksen välillä ei ole eroa. Ihmisruumiin tiede opettaa meitä myöhemmin erottelemaan aistit.”⁶⁸ On palattava ensisijaiseen kerrokseen (*couche originaire*), jossa aistien välillä vallitsee luonnollinen ykseys.⁶⁹ Tarkoituksena ei ole kieltää aistien eroja, vaan osoittaa *havainnon* perustuvan ykseydelle, jossa ei voida erottaa eri aisteille ominaisia ominaisuuksia.⁷⁰ Synesteettisessä havainnossa esimerkiksi näen metallin kovuuden ja maistan veren punaisuuden.⁷¹ Aistit kommunikoivat keskenään, ne avaavat yhden maailman ja vasta sen perustalta on mahdollista tehdä erotteluja niiden välillä.⁷²

”[A]lkuperäinen havainto on ei-teettinen, esiobjektiivinen ja esitietoinen kokemus”.⁷³ Alkuperäinen havainto on myös esipersonallinen, esipredikatiivinen ja esihistoriallinen (*préhistorique*) kokemus.⁷⁴ Sanalla sanoen: alkuperäinen havainto on alkuperäinen siteemme maailmaan, joka jää alkuperän hämärään. Se on olemista *jo* maailmassa ja merkityksellisyydessä.

Tämä ensisijainen taso on kaikkien havaintojemme horisontti, mutta sitä ei koskaan tavoiteta tai tematisoida tarkassa havainnossa. Kyse on implisiittisestä taustasta, jota vasten kaikki tietoiset ja eksplisiittiset havaintomme tai ajatuksemme piirtyvät. Löydämme itsemme ”jo toimimassa maailmassa”.⁷⁵ Ensimmäinen havaintoni ja toimintani näyttäytyvät edeltävälle siteelle perustuvina; historiani on esihistorian jatkumoa; persoonallinen olemassaoloni on esipersonallisen ruumiin jatkumoa. Tämä perustava ”luonnollinen henki” (*esprit naturel*) ei esiinny vain elämäni alussa, vaan toistuu ja alkaa joka hetki. Alkuperäinen eli luonnollinen havainto on ajattelua edeltävää kommunikointiamme maailman kanssa.⁷⁶

”Luonnollinen havainto ei ole tiede, se ei aseta asioita, joihin tiede kohdistuu, se ei pidä niitä etäisyyden päässä tutkiakseen niitä, vaan se elää niiden kanssa, se on ’käsitys’ [*opinion*] tai ’alkuperäinen luottamus’ [*foi originaire*], joka sitoo meidät maailmaan kuin kotimaahamme. Ha-

vaitun oleminen on esipredikatiivista olemista, jota kohti koko olemassaolomme on kiinnittynyt.”⁷⁷

”[P]erinteisten havainnon teorioiden virhe on intellektuaalisten operaatioiden tuominen havaintoon itseensä”.⁷⁸ Havainnossa aistikokemus yhdistyy yhdeksi maailmaksi, mutta tämä ei tapahdu päättelyssä, eikä tämä ykseys ole käsitteellinen ykseys. Kun esimerkiksi katson kaukana olevaa asiaa, niin lähellä oleva asia (esim. sormi) näyttäytyy kahtena. Kun siirrän katseeni lähellä olevaan asiaan, sen kaksi näkymää sulautuvat yhteen. Kyse ei ole tietävän subjektin päättelystä, vaan ruumiista, jonka silmät muodostavat yhden elimen ja joka suuntautuu yhdessä katseessa kohti asiaa itseään.⁷⁹ Samoin kun havaitsen jonkin asian, en päättelen annetuista aspekteista sen kokonaisuutta, vaan menen suoraan siihen.⁸⁰ Havainnon synteesi ei ole intellektuaalinen synteesi, koska havainnon kohde ei ole mahdollinen tai välttämätön, vaan todellinen.⁸¹

”Asian merkitys asustaa tässä asiassa kuin sielu asustaa ruumiissa: se ei ole ulkoasujen takana. Tuhkakupin merkitys [...] ei ole tietty idea tuhkakupista, joka järjestää yhteen aistitut aspektit ja joka on ainoastaan ymmärryksen tavoitettavissa, vaan se elävöittää tuhkakupin, se tulee ilmiselvästi lihaksi siinä.”⁸²

Havainnossa meillä on suora pääsy asioiden merkityksiin. Asia on kuin tutut kasvot, joiden ilme tunnustetaan välittömästi.⁸³ Saatamme kuitenkin erehtyä: esimerkiksi jokin kauempaa nähty saattaa osoittautua joksikin muuksi, kun tulemme lähemmäksi. Mutta tiedämme erehtyneemme vain, koska meillä on totuus, josta käsin tunnustamme erheen ja korjaamme sen. Havainto on pääsymme totuuteen. Se on *Wahr-Nehmung*⁸⁴, toden ottaminen ja vain tästä otteesta käsin meille avautuu todellisuus: ”ei ole muuta todellisuutta kuin se, mikä ilmenee”.⁸⁵ Niin ikään emme voi käsittää sellaista, mikä ei ole havaittu tai havaittavissa, sillä ”[k]uten Berkeley sanoi, jopa aavikolla, jolla ei ole koskaan käyty, on ainakin yksi katsoja ja se olemme me itse, kun ajattelemme sitä”⁸⁶.

Maailmaa ei ole ilman havaittajaa, eikä havaittajaa ole ilman havaittavaa maailmaa. Havaittu maailma on luonnollinen maailma (*le monde naturel*), jonka keskeltä voimme havaita löytämään itsemme jo toimimasta. Tällä maailmalla, jossa elämme, on ykseytensä, vaikka henki ei kykenekään kokoamaan sen puolia yhteen ja esittämään sitä itselleen läpinäkyvänsä.⁸⁷ ”[K]un havaitsen, olen näkökulmani [eli ruumiini] kautta koko maailmassa ja en edes tiedä näkökenttäni rajoja”⁸⁸. Esimerkiksi havaitessani tutun maiseman, en ajattele toista maisemaa, jonka näkisin, jos seisaisin sen reunalla. En myöskään representoi mitään, en kuvittele toista maisemaa, enkä sen jälkeen kolmatta. Kaikki maisemat ovat jo siellä, yhteenliittyneinä ja avoimina. Maailmassa oleminen on ekstaattista. Maailma avautuu aina jostain näkökulmasta ylittäen tuon näkökulman: ”Maailma on kokonaan sisälläni ja minä olen kokonaan itseni ulkopuolella”.⁸⁹

Lopuksi: reflektio ja filosofia

”Kaukana siitä, että filosofia näyttäisi meistä elämän hyödyttömältä toistolta, se on meille päinvastoin tärkeä asia,

jota ilman elämä saattaisi kadottaa itsensä tietämättömyyteen itsestään tai kaaokseen. Mutta tämä ei tarkoita, että reflektion tulisi innostua liikaa itsestään tai teeskennellä olevansa tietämätön alkuperästään.”⁹⁰

Merleau-Pontyn ei käännä selkäänsä filosofialle ja reflektiolle palatessaan alkuperäiseen havaintoon. Hän ei myöskään väitä, että tieto ja ajattelu olisi palautettava aistimuksiin. Sen sijaan hän palaa eräänlaisessa arkeologisessa prosessissa siihen perustaan, joka mahdollistaa tietämisen ja ajattelemisen: kokemukseen. Havainto on ”*logos* syntymisen tilassa”.⁹¹ Paluu reflektioimattomaan ei kiellä reflektiota, vaan päinvastoin tämä reflektioimaton tavoitetaan reflektiossa. Siten reflektion tavoittama reflektioimaton ei myöskään ole se, jolle reflektio perustuu.⁹² Reflektio ei saa silti unohtaa alkuperäänsä: reflektio on aitoa vain kun se ymmärtää itsensä ”reflektiona-reflektioimattomasta” (*réflexion-sur-un-irréfléchi*)⁹³.

Phénoménologie de la perception ei ole vain kokoelma väitteitä ruumiista, tietoisuudesta, havainnosta ja maailmasta, vaan se selvittää erityistä ajattelutapaa, fenomenologiaa. Se käy havaitsemista käsittelevän keskustelun alla toista keskustelua tästä reflektioimattoman reflektioimisesta, sen luonteesta ja mahdollisuudesta. Merleau-Pontyn filosofian keskeinen ongelma on filosofia itse.⁹⁴ Ankaralle reflektiolla ei riitä, että se tunnistaa itsensä reflektiona-reflektioimattomasta, vaan sen on myös reflektoitava itseään eli ajateltava suhdettaan reflektioimattomaan.⁹⁵

Reflektioiva subjekti ymmärtää perustuvansa reflektioimattomalle ruumiilliselle subjektille. Samalla hetkellä kun reflektio alkaa, se huomaa olevansa jo täällä, jo syntynyt. Subjektilla on historiansa: se on ajallinen. Tämä ei tarkoita, että ruumis on ajassa, vaan se on pikemminkin aika itse, samoin kuin se on tila itse. ”Aika täytyy ymmärtää subjektina ja subjekti aikana”.⁹⁶ Subjekti eksistoi nykyhetkessään menneisyytenä ja tulevaisuutena, syntymänsä ja kuolemansa välissä: subjektin elämä on aika. Siten reflektio kantaa mukanaan ylimuistoista syntymäänsä, joka ei ole ollut sille koskaan läsnä ja suuntaa kohti kuolemaansa, joka ei tule myöskään olemaan sille koskaan läsnä. Reflektio on ajallinen, eikä se voi koskaan irtaantua tästä tosiasiaista tarkastellakseen itseään Jumalan näkökulmasta.

Reflektio ei voi tehdä kokemusta täysin eksplisiittiseksi. Radikaali filosofia ei julista itseään absoluuttiseksi tietoisuudeksi, vaan ymmärtää itsensä ongelmana.⁹⁷ Näin on, koska ”[t]odellisuus lainautuu loputtomalle tutkimukselle, se on ehtymätön”⁹⁸. Maailma on mysteeri, eikä ”kyseeseen voi tulla sen hälventäminen jonkin ’ratkaisun’ kautta, se on ratkaisujen tuolla puolen. Aitoa filosofiaa on se, että opitaan näkemään maailma uudelleen [...]”⁹⁹

”Filosofi [...] on ainainen aloittaja. Tämä tarkoittaa, että hän ei pidä saavutettuna sitä, minkä oppineet tai ihmiset yleensä uskovat tietävänsä. Se tarkoittaa myös, että filosofia itse ei saa pitää päämääräänsä saavutettuna silloin kun kykenee lausumaan totuuksia, että se kokee oman alkunsa yhä uudestaan, että se on kokonaan tämän alun kuvaamista ja lopulta, että radikaaliin reflektioon kuuluu tietoisuus siitä, että se itse on riippuvainen reflektioimattomasta elämästä, joka on sen alkuperäinen, pysyvä ja lopullinen tilanne.”¹⁰⁰

Viitteet

1. Haluan kiittää Juha Himankaa ohjauksesta ja opastuksesta.
2. Merleau-Ponty 1989, 11.
3. *Ibid.*, 20–22.
4. Merleau-Ponty 1942, v.
5. *Ibid.*, 195.
6. *Ibid.*, 287 & 304.
7. *Phénoménologie de la perception* -teoksen esipuheesta Heinämaa 2000b. Merleau-Ponty väittää esipuheessa, että fenomenologia paluuna asioihin itseensä on ”ehdottomasti eri liike kuin idealistinen paluu tietoisuuteen” (Merleau-Ponty 2000, 171). Merleau-Pontyn Husserl-tulkintaa on pidetty ongelmallisena: hän tekee oman Husserlin. Hän halusi nähdä Husserlin ruumiillisuuden ja intersubjektiviisuuden ajattelujana ja itsensä Husserlin työn jatkajana. Joidenkin Merleau-Ponty-tulkijoiden mukaan Merleau-Pontyn tulkinta on virheellinen: Husserl oli alusta loppuun intellektualisti, idealisti, immanentisti ja solipsisti (katso esim. Madison 1981, 270–271; Dillon 1988, 87). Dan Zahavin mukaan nämä kommentaattorit näyttävät perustavan käsityksensä Husserlista enemmän Martin Heideggerin (1889–1976) Husserl-luennalle kuin Merleau-Pontyn. Merleau-Ponty muodosti tulkintansa Husserlista erityisesti tämän elinaikana julkaisemattomien käsikirjoitusten perusteella, joita hän oli ensimmäisenä lukemassa Louvainiin 1939 perustetussa arkistossa. Näistä teksteistä hänelle keskeisimpiä oli epäilemättä *Ideen II* (Husserl 1952). Merleau-Pontyn mukaan Husserlin filosofia löytyy juuri näistä käsikirjoituksista. Samoin oli sanonut myös Husserl itse. Zahavin mukaan Merleau-Pontyn Husserl-tulkinta ei ole perätön, vaan päinvastoin se oli edellä aikaansa ja vallankumouksellinen (Zahavi 2002).
8. Merleau-Ponty 2000, 171.
9. Fenomenologiasta ja reduktiosta katso Himanka 2000, Himanka 2002. Merleau-Pontyn reduktio-käsityksestä katso Heinämaa 1996, 58–67; Heinämaa 1999; Heinämaa 2000a, 86–88 & 103–106; Heinämaa 2002.
10. Merleau-Ponty näkee taidemaalarin, erityisesti Paul Cézannen (1839–1906), työskentelyssä samankaltaisen pyrkimyksen kuin fenomenologiassa: siinä pyritään ”sulkeistamaan” se, mitä jokin on, jotta nähtäisiin se, miten jokin alkuperäisesti ilmenee. Maalaamisen ja fenomenologian rinnastuksista Merleau-Pontylla katso Hyvönen 2001.
11. Merleau-Ponty 2000, 176.
12. *Ibid.*, 176.
13. Merleau-Pontyn intentionaalisuus-käsityksestä katso Reuter 1999.
14. Lat. *praedicativum* tarkoittaa suomeksi selittävää, ”jokin jonakin”.
15. Merleau-Ponty 2000, 178.
16. *Ibid.*, 178.
17. Merleau-Ponty 1999, 9.
18. *Ibid.*, 36.
19. *Ibid.*, 12.
20. *Ibid.*, 51.
21. *Ibid.*, 12.
22. Müller–Lyer-illuusio on tässä suhteessa erittäin ongelmallinen, koska siinä näyttäisi olevan oletettu myös se, että viivat havaitaan eripituisiksi. Meidän siis pitäisi sekä havaita viivat eripituisiksi, että ymmärtää havaintomme erehtyneen. Tässä tulee ilmi ennako-oletus, jossa jo lähtökohtaisesti erotetaan objektiivinen tosimaailma ja havainnossa annettu harhojen maailma. Müller–Lyer-illuusio pyrkii ikään kuin pakottamaan meitä: ymmärrä havaintosi harhaksi.
23. *Ibid.*, 12.
24. *Ibid.*, 37.
25. *Ibid.*, 19.
26. Ranskan *ambiguë* (adj. *ambigu*, -ë) tarkoittaa peruserityksiltään moniselitteisyyttä, kaksiselitteisyyttä, epämääräisyyttä ja epäselvyyttä. Käännöksissä käytän näitä suomenkielisiä vastineita tilanteen mukaan. Merleau-Pontylla kaksiselitteisyys tarkoittaa usein sitä, että (ruumis-) subjektia ei voida selittää täysin fyysikaalisena, mutta ei myöskään mentaalina. Kyse ei ole selvärajaisesta erottelusta *joko-tai*, vaan kaksiselitteisyydestä *sekä-että* (Waldenfels 1998, 282; Kwant 1961, 9, alaviite 7; 85). Merleau-Pontyn filosofiaa on kutsuttu ambiguuteetin filosofiaksi. Ensimmäinen hänen filosofiastaan kirjoitettu kommentaari oli Alphonse de Waelhensin *Une Philosophie de l'Ambiguë: L'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty* (Waelhens 1951). Gary Madisonin mukaan Merleau-Pontyn ”ambiguuteetin” lähteenä on se, että hän pitää kiinni Husserlin intentionaalisuuden käsitteestä, vaikka hylkää sen idealistiset implikaatiot ja tästä saattaa seurata Merleau-Pontyn projektin mahdottomuus (Madison 1981, 32). (Merleau-Pontyn ambiguuteetti-käsitteestä katso myös Sapontzis 1978.)
27. *Ibid.*, 101.
28. *Ibid.*, 39. Objektiivinen ajattelu ei kerro meille mitään inhimillisestä maailmasta, jossa elämme, vaan siitä mitä Jumala saattaisi siitä ajatella (*Ibid.*, 296).
29. *Ibid.*, 81.
30. *Ibid.*, 81.
31. *Ibid.*, 82.
32. *Ibid.*, 82.
33. *Ibid.*, 83.
34. *Ibid.*, 84. Aktuaalisessa havainnossa on talosta annettuna vain yksi näkyvä puoli, aspekti. Jos emme kykenisi ylittämään aspektia, niin taloa ei itse asiassa olisi: olisi vain seinä, sen jälkeen ikkuna, vesiränni, mutta täysin erillään toisistaan, liittyvät yhteen talona. Tästä voitaisiin jatkaa siihen pisteeseen, jossa emme enää ymmärtäisi, miten havainnossa voi olla annettuna mitään merkityksellistä: päätyisimme täydelliseen skeptisismiin. Sen sijaan todellisessa havainnossa asiat, esim. värit, ikkunat, katto ja eri aspektit eivät ole irrallaan toisistaan, vaan ovat sitä mitä ovat vain talona.
35. *Ibid.*, 86. *Phénoménologie de la perception* -teoksessa voi nähdä Jean-Paul Sartren (1905–1980) vaikutuksen. Sartre julkaisi 1943 teoksensa *L'Être et le néant*, jossa keskeiseen asemaan nousi ”ylitsepääsemätön dualismi” *olemisen itselleen (l'être-pour-soi)* eli tietoisuuden ja *olemisen itsessään (l'être-en-soi)* eli objektin välillä (Sartre 1943, 30–31, 711). Merleau-Ponty ei hyväksy tällaista radikaalia erottelua. Hän näkee subjektin ja objektin välillä suhteen, jossa molemmat edellyttävät toisiaan. Merleau-Pontyn oman kirjoituksen voi nähdä syntyneen osittain juuri kritiikistä Sartrelle. (Katso Moran 2000, 395–396; Schmidt 1985, 70–80; Stewart 1998; Whitford 1982.)
36. Merleau-Ponty 1999, 85 (kursivointi JH). Ekstaasi on olemista itsensä ulkopuolella, kokemuksen transsendenssia.
37. *Ibid.*, 86.
38. Madison 1981, 22.
39. Merleau-Ponty erottaa kuitenkin osittain Descartesin itsensä kritisoimastaan mustavalkoisesta kartesiolaisuudesta. Kirjessään kuningatar Elisabethille Descartes erottaa ymmärryksen tavoittamasta ruumiista elämän käytännössä tavoitettavan ruumiin. Jälkimmäinen on kuitenkin alisteinen ensimmäiselle, koska vain ajattelulla tavoitettava on selvää (*clara*) ja tarkkaa (*distincta*). (Merleau-Ponty 1999, 231–232.) *Phénoménologie de la perception* -teoksen viimeisessä osassa Merleau-Ponty esittää Descartesille kysymyksen: miten voin epäillä sitä, minkä näen, koska se on erottamaton näkemisestä, ja jos epäilen näkemistäni, epäilen tietoisuuttani ja ajatteluani, mutta koska epäillessäni en voi epäillä sitä, että epäilen, en voi myöskään epäillä ajatteluani, enkä teeskennellä ajattellessani olevani olematta? Descartesin olisi valittava: joko hän ei ole varma havaituista asioista, jolloin hän ei voi olla myöskään varma havainnostaan eikä ajattelustaan, tai sitten hän on varma ajatuksistaan, jolloin hän on myös varma havainnostaan ja asioista (*Ibid.*, 430).
40. *Ibid.*, 231.
41. *Ibid.*, 107–108.
42. *Ibid.*, 108.
43. Madison 1981, 25.
44. Merleau-Ponty 1999, 111.
45. *Ibid.*, 116.
46. *Ibid.*, 119.
47. *Ibid.*, 141.
48. *Ibid.*, 141, alaviite 4.
49. *Ibid.*, 193.
50. *Ibid.*, 194.
51. *Ibid.*, 97.
52. *Ibid.*, 161.
53. *Ibid.*, 160.
54. *Ibid.*, 461. *Le visible et l'invisible* -teoksen mukana julkaistuissa muistiinpanoissa Merleau-Ponty asettaa kyseenalaiseksi *Phénoménologie de la perception* -teoksessa esittämänsä käsityksen hiljaisesta tietoisuudesta (Merleau-Ponty 2001, 222). Koko teoksen ongelmalla on, että se lähtee liikkeelle tietoisuus–objekti-erottelusta (250). Se jäi osittain kiinni tietoisuus-filosofiaan ja siksi Merleau-Ponty katsoi välttämättömäksi aloittaa uudestaan syventämällä sen teemat ontologisesta näkökulmasta (234 & 220). Keskeneräiseksi jääneen viimeisen teoksen tavoitteena oli uusi ontologia.
55. *Ibid.*, 183.
56. *Ibid.*, 176–177.
57. *Ibid.*, 235.

58. *Ibid.*, 529.
59. Ranskan verbi *sentir* tarkoittaa aistimista laajassa mielessä: tunte-
mista, näkemistä, haistamista, maistamista ja myös huomaamista,
kokemista, oloa ja ymmärtämistä.
60. *Ibid.*, 240.
61. *Ibid.*, 240.
62. *Ibid.*, 240–241.
63. *Ibid.*, 241.
64. *Ibid.*, 247.
65. *Ibid.*, 248.
66. *Ibid.*, 249.
67. *Ibid.*, 251.
68. Merleau-Ponty 1993, 38. Denis Diderot kertoo kirjeessään sokeista,
kuinka syntymästään saakka sokea voisi mielellään haluta nähdä,
mutta haluaisi mieluummin pitkät kädet (Diderot 1951, 9). Mutta
normaalilla ihmisellä näkö on juuri nämä pitkät kädet. Kun näen
jonkin asian kaukaisuudessa, pidän sitä jo kädessäni (Merleau-Ponty
1999, 306).
69. *Ibid.*, 262.
70. *Ibid.*, 279.
71. *Ibid.*, 264.
72. *Ibid.*, 260.
73. *Ibid.*, 279. Havainnon ei-teettisyys tarkoittaa sitä, että kyseessä ei ole
asettava akti tai päätös, vaan pikemminkin eräänlainen ”luottamus”,
”suostumus” ja ”usko” (Heinämaa 2000a, 88).
74. Havainnon esihistoriallisuus tarkoittaa sitä, että havainnolla ei ole
historiaa, joka voitaisiin palauttaa muistiin eksplisiittisenä, mutta
sillä kuitenkin aina on historiansa (Merleau-Ponty 1999, 277). Kyse
on alkuperäisestä, ylimuistoisesta menneisyydestä, joka ei koskaan
ole ollut läsnä (*Ibid.*, 280). Esimerkiksi oma syntymä on esihistorial-
linen. Merleau-Ponty tekee ”arkeologiaa” tai ”genealogiaa” (Madison
1981, 53).
75. Merleau-Ponty 1999, 293.
76. *Ibid.*, 293–294.
77. *Ibid.*, 371–372.
78. *Ibid.*, 394.
79. *Ibid.*, 266–269.
80. *Ibid.*, 374.
81. *Ibid.*, 269; Merleau-Ponty 1989, 48.
82. Merleau-Ponty 1999, 369.
83. *Ibid.*, 372.
84. Saksan *Wahrnehmung* tarkoittaa havaintoa, huomiota ja vanhan
käännöksen mukaan vaarinottamista. *Wahr* (tosi, todellinen),
nehmen (ottaa, tarttua).
85. *Ibid.*, 340.
86. *Ibid.*, 370.
87. *Ibid.*, 378.
88. *Ibid.*, 380.
89. *Ibid.*, 467. Havainnon kokemukseen kuuluu paradoksaalisesti sekä
immanenssi (läsnäolo), että transsendenssi (poissaolo). *Le visible et
l’invisible* -teoksessa Merleau-Ponty kiteyttää ajatuksen: ”nähdä on
aina nähdä enemmän kuin näkee” (Merleau-Ponty 2001, 295). Kaik-
keen näkyvään (*visible*) kuuluu näkymätön (*invisible*). Mutta miten
näkevä tavoittaa katseellaan asiat itse, paljastaa ne ja samalla peittää
ne ja pysyy niistä etäällä? Tätä kysymystä Merleau-Ponty avaa uudella
tavalla viimeisessä teoksessaan. Näkyvä aukeaa näkeväille, koska
näkevä on itsekin näkyvä: ”se, joka näkee, ei voi omistaa näkyvää
ellei ole sen omistama, ellei *ole siitä*” (175). Näkevä näkee asian itsensä
mukaan, koska ne ovat samaa *lihaa* (*chair*). Se mikä erottaa näkevän
ja näkyvän on lihan tiheys (*épaisseur*), olematta kuitenkaan este, vaan
niiden kommunikoinnin väline. Näkevä ja näkyvä ovat abstraktioita
yhdestä kudoksesta (*etoffe*), lihasta. Liha on olemisen ”elementti”
(182).
90. Merleau-Ponty 1989, 56.
91. *Ibid.*, 67.
92. *Ibid.*, 55–56.
93. Merleau-Ponty 1999, 76.
94. Madison 1981, 145.
95. *Ibid.*, 157.
96. Merleau-Ponty 1999, 483.
97. *Ibid.*, 76.
98. *Ibid.*, 374.
99. Merleau-Ponty 2000, 181.
100. *Ibid.*, 176.

Kirjallisuus

- Diderot, Denis, ”Lettre sur les aveugles à l’usage de ceux qui voient”
(1749). *Textes littéraires Français*, 44, 1951, s. 1–69.
- Dillon, Martin C., *Merleau-Ponty’s Ontology*. Indiana University Press,
Bloomington & Indianapolis 1988.
- Heinämaa, Sara, *Ele, tyylä ja sukupuoli: Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruu-
miinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikielisykselle*. Gaudeamus,
Helsinki 1996.
- Heinämaa, Sara, ”Merleau-Ponty’s Modification of Phenomenology: Cog-
nition, Passion and Philosophy”. *Synthese*, 118, 1999, s. 49–68.
- Heinämaa, Sara, *Ihmetys ja rakkaus: esseitä ruumiin ja sukupuolen fenome-
nologiasta*. Nemo, Helsinki 2000 (2000a).
- Heinämaa, Sara, ”Mitä on fenomenologia? Johdatus *Phénoménologie de la
perception* -teoksen esipuheeseen”. *Tiede & edistys*, 3/2000, s. 165–169.
- Heinämaa, Sara, ”From Decision to Passions: Merleau-Ponty’s Interpre-
tation of Husserl’s Reduction”. Teoksessa Ted Toadvine & Lester
Embree (toim.), *Merleau-Ponty’s Reading of Husserl*. Kluwer Aca-
demic Publishers, Dordrecht 2002, s. 127–146.
- Himanka, Juha, *Phenomenology and Reduction*. Helsingin yliopiston filoso-
fian laitoksen julkaisuja, Helsinki 2000.
- Himanka, Juha, *Se ei sittenkään pyöri – johdatus mannermaiseen filosofiaan*.
Tammi, Helsinki 2002.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und
phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische
Untersuchungen zur Konstitution (Husserliana IV)*. Toim. Marly
Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag 1952.
- Hyvönen, Hanna, ”Taidemaalarin ja filosofin työn rinnastuksia Merleau-
Pontyn fenomenologiassa”. *niin & näin*, 4/2001, s. 45–53.
- Kwant, Remy, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*.
Dquesne University Press, Pittsburgh 1963.
- Madison, Gary, *The Phenomenology of Merleau-Ponty*. (Alunp. *La
phénoménologie de Merleau-Ponty: une recherche des limites de la
conscience*, 1973.) Ohio University Press, Athens 1981.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La structure du comportement*. PUF, Paris 1942.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception* (1945). Gallimard,
Paris 1999.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le primat de la perception et ses conséquences
philosophiques*. (Alunp. esitelmä ja keskustelu Pariisissa 1946.)
Cynara, Grenoble 1989.
- Merleau-Ponty, Maurice, ”Cézannen epäily”. (”Le doute de Cézanne”,
1945.) Suom. Irmeli Hautamäki. *Taide*, 1/1993, s. 33–44.
- Merleau-Ponty, Maurice, ”Esipuhe ”Havainnon fenomenologiaan””. Suom.
Antti Kauppinen. *Tiede & edistys* 3/2000, s. 170–182.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l’invisible* (1964). Gallimard, Paris
2001.
- Moran, Dermont, *Introduction to Phenomenology*. Routledge, London
2000.
- Reuter, Martina, ”Merleau-Ponty’s Notion of Pre-reflective Intentionality”.
Synthese, 118, 1999, s. 69–88.
- Sapontzis, S. F., ”A Note on Merleau-Ponty’s ’Ambiguity’”. *Philosophy and
Phenomenological Research*, 38, 1978, s. 538–543.
- Sartre, Jean-Paul, *L’Être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique*.
Gallimard, Paris 1943.
- Schmidt, James, *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and
Structuralism*. MacMillan, London 1985.
- Stewart, Jon (toim.), *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*.
Northwest University, Evanston 1998.
- Waehls, Alphonse de, *Une Philosophie de l’Ambiguïté: L’Existentialisme
de Maurice Merleau-Ponty*. Publications Universitaires de Louvain,
Louvain 1951.
- Waldenfels, Bernhard, ”Merleau-Ponty”. Teoksessa Simon Critchley &
William Schroeder (toim.), *A Companion to Continental Philosophy*.
Blackwell Publishers, Malden 1998, s. 281–291.
- Whitford, Margaret, *Merleau-Ponty’s Critique of Sartre’s Philosophy*. French
Forum, Lexington 1982.
- Zahavi, Dan, ”Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal”. Teoksessa Ted
Toadvine & Lester Embree (toim.), *Merleau-Ponty’s Reading of
Husserl*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, s. 3–29.