

# Scheler ja Freud

**Max Scheler oli omaperäinen ja näkemyksellinen filosofi, joka omaksui vaikutteita monelta eri taholta ja myös muutti näkemyksiään useita kertoja. Scheler oli Freudin aikalainen ja hän kiinnostui psykoanalyysistä jo varhain. Hänen teoksensa sisältävät erittäin runsaasti viittauksia Freudiin. Tarkastelen seuraavassa lyhyesti Schelerin kirjoituksia, joissa hän käyttää psykoanalyttisiä käsitteitä ja kommentoi Freudin näkemyksiä.**

Varhemmissa töissään Scheler rakensi teoriaa persoonasta henkisenä, rakastavana ja arvoihin suuntautuneena olentona. Teoria on ristiriidassa Freudin näkemyksen kanssa, jonka mukaan henkinen ihmisessä rakentuu viettien sublimaatille eikä ole mitään ontologisesti alkuperäistä. Myöhemmissä töissään Scheler kehitti dualistista näkemystä, jonka mukaan persoonien maailmaa hallitsee vietin ja hengen välinen jännite. Samalla hänen suhteensa Freudiin muuttui jossain määrin positiivisemmaksi, vaikka heidän näkemyksensä vieteistä sekä tiedostamattomasta ovatkin varsin erilaisia.

On nähdäkseni selvää, että vaikka Scheler piti psykoanalyysia arvossa ja omaksui Freudilta yhtä ja toista omaan ajatteluunsa, hän ei ole mikään freudilainen. Häneltä ei myöskään kannata etsiä huolellista Freud-tulkintaa tai hyvin perusteltua Freud-kritiikkiä. Schelerin psykoanalyysiä koskevat tulkinnat ovat osa hänen omien näkemystensä kehitystä. Siksi koetan seuraavassa myös kytkeä hänen Freud-kommenttejaan hieman laajempiin ajatuksellisiin yhteyksiin. Aloitan muutamalla yleisemmällä huomiolla Schelerin personalistisen filosofian luonteesta.

## Persoonaa, henki, ja vietti

Monen aikalaisensa tavoin Scheler muodosti omaa näkemystään suhteessa Kantin transsendentaalifilosofiaan. Varhaisissa töissään hän opettajaansa Rudolf Euckenin seuraten arvosteli uskantilaisia filosofejia, jotka transsendentaaleilla argumenteilla pyrkivät osoittamaan ihmistieteille oman luonnontieteistä erottuvan pätevyysalueensa. Uskantilaiset korostivat entisestään Kantin ajattelun dualistisia piirteitä, joita Scheler taas piti ongelmallisina. Tällaisia olivat ajattelamisen ja tahtomisen, tiedon ja toiminnan sekä toden ja hyvän erottaminen toisistaan jyrkästi. Tosin Scheler ei onnistunut itsekään välttämään dualismia ajattelussaan. Erityisesti kahtiajako ihmisen luonnollisen ja henkisen puolen välillä

säilyy hänen ajattelunsa osana hyvin vahvasti loppuun saakka ja tavallaan hallitsee myös hänen suhtautumistaan psykoanalyysiin.

Varhaisissa töissään Scheler pohti erityisesti etiikan perusteita. Jotta etiikka ylipäätään voisi tavoittaa sen kokemuksellisen todellisuuden, jossa ihmiset tekevät moraalisia ratkaisujaan, sitä ei Schelerin mukaan voi rakentaa Kantin ja uskantilaisen tavoin formaalisesti ja pelkästään käytännöllisen järjen varaan. Etiikan tulee Schelerin mukaan perustua arvojen ja niitä koskevan tietoisuuden tutkimukselle. Etiikan perusta ei ole transsendentaalisessa subjektissa ja käytännöllisessä järjessä, vaan subjektia ympäröivissä arvorakenteissa ja niiden havainnoinnissa. Tämä on keskeinen Schelerin arvorealismien ja Kantin transsendentaalisen idealismin välinen ero.

Scheler käyttää tutkimuskohteestaan myös 'hengen' käsitettä, joka on velkaa erityisesti Euckenille sekä Diltheylle. Hengellä hän tarkoittaa yhteistä elettyä todellisuutta, joka asettaa ehdot itse kunkin subjektiivisille ratkaisuilleen. Hengen käsitteellään Scheler ottaa etäisyyttä sekä empiristiseen psykologismiin että uskantilaiseen formalismiin. Lisäksi hän haluaa erottautua Hegelin idealismista, jossa subjektiivinen ja objektiivinen henki muodostavat perustan absoluuttiselle hengelle. Hengellä on oma objektiivisuutensa ja lainalaisuutensa, mutta se on myös yhteydessä ihmisten viettipohjaiseen luonnolliseen elämään. Elämä on se aines, jolle henkinen antaa muodon ja suunnan.<sup>1</sup>

Hengen tai henkisen tutkimus on Schelerin näkemyksen mukaan apriorista, materiaalista ja myös tavallaan psykologista. Tämän tutkimuksen periaatteita Scheler selvittää varhaisessa pääteoksessaan *Der formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, jonka ensimmäinen painos ilmestyi vuonna 1913. Hänen keskeinen kritiikkinsä Kantia kohtaan on, että tämä on samastanut apriorisen, formaalisen ja rationaalisen yhtäältä, aposteriorisen, materiaalisen ja aistillisen toisaalta. Schelerin mukaan erottelu materiaalisen ja formaa-

lisen välillä on asteittainen. Formaalin on puhtaasti käsitteellistä, kun taas materiaalisessa tarvitaan myös intuition välittämää ainesta (GW 2, 72). Myös materiaallinen voi kuitenkin Schelerin mukaan olla apriorista. Nimenomaan arvojen tutkimus on materiaalista ja apriorista.

Kantin mukaan materiaalsen aineksen tuominen etiikkaan johtaa aina heteronomiseen seurausetiikkaan ja onnellisuuden maksimoinnin oppeihin. Scheler kiistää tämän. Hänen mukaansa ongelmien alkulähde on Kantin näkemys moraalista tahdosta puhtaana järjen aktina. Etiikka ei perustu yksinomaan järjenmukaiselle tahdolle, koska ”hengen emotionaalisen puolella, tuntemisella, painottamisella, rakastamisella, vihaamisella on tahtomisen kanssa sama alkupe- räinen apriorinen sisältö, joka ei eristä sitä täysin ’ajattelusta’ ja jonka etiikka olisi osoittanut täysin logiikasta riippumatta” (GW 2, 2). Eettisellä on siis Schelerin mukaan apriorinen sisältö ihmisten henkisessä elämässä ja se koostuu paljosta muustakin kuin toiminnan motiivien arvioinnista käytännöllisen järjen periaattein.

Tätä eettistä sisältöä Scheler tutkii fenomenologisella metodilla. Arvojen asettamisen akti eri muodoissaan on avoin fenomenologiselle tarkastelulle, jonka Scheler muiden ”Münchenin fenomenologien” tavoin ymmärsi materiaa- liseksi tutkimukseksi.<sup>2</sup> Toisin kuin Kantille ja uskantilai- sille, arvot eivät Schelerin mukaan vain päde, vaan ne ovat. Muiden arvorealisten tavoin Scheler hylkää modernien luonnontieteiden pohjalta muodostuneen maailmankuvan, jonka mukaan todellisuus koostuu tosiasioista ja arvot ovat ihmisten subjektiivisia projektioita tai konstruktioita. Sche- lerille itse todellisuus sisältää arvojen rakenteita, joita havain- noiden persoonat suunnistautuvat elämässä.

Scheler vastustaa järjen ja aistillisuuden sekä järjen ja tunteiden asettamista vastakkain. Hänen näkemyksensä mukaan persoona on arvojen todellisuuteen suuntautunut tai ainakin suuntautumaan kykenevä olento, joka tekee rat- kaisujaan niin järjen, tunteiden kuin aistillisuudenkin muo- dossa. Mikään näistä alueista ei ole sinänsä autonominen tai heteronominen, toisin kuin Kant ja useimmat muut mo- dernit etiikan teoreetikot esittävät. Persoona on Schelerin mukaan kokonaisuus, joka tavoittaa korkeimmat arvot rak- kastamalla. Persoona on viime kädessä *ens amans*. Schelerin näkemys rakkaudesta on lähtökohdiltaan kristillinen ja siten hyvin erilainen kuin Freudilla.<sup>3</sup>

Yksi keskeinen ero Kantin ja Schelerin näkemysten välillä koskee heidän tapaansa tarkastella toimintaa. Kun Kant kes- kittyy ainoastaan subjektiivisiin taipumuksiin, aikomuksiin ja perusteisiin, jättäen itse toiminnan ja sen seuraukset etiikan ulkopuolelle, Schelerin mukaan toimintaan kuuluu myös ai- komusten toteuttaminen sekä tästä muodostuvat mielentilat ja tunteet. Kun Kantin mukaan etiikka rajoittuu subjektien motivoiviin ja normatiivisiin perusteisiin, niin Schelerin mukaan se tutkii itse toiminnan suuntautumista arvoihin sekä ajatusarvostelmien että tunteiden muodossa. Etiikka on Schelerille aikomusten ja perusteiden toteutumisen fenome- nologista kuvausta.

Schelerin persoona aktuaalisena elämysten keskuksena on sekä fenomenologisen tutkimuksen subjekti että sen objekti. Persoonana ihminen voi havainnoida itseään toiminnallisessa suhteessa maailmaan ja samalla itseensä. Toinen tärkeä asia on, että Scheler erottaa persoonan henkisenä olentona per- soonasta psyykkisessä merkityksessä. Näin hän tekee mah-

dolliseksi yhteyden objektiivisiin arvoihin: arvot avautuvat persoonalle henkisissä akteissa, viime kädessä rakkaudessa. Samalla kuitenkin syntyy ongelma, missä suhteessa nämä kaksi puolta ovat toisiinsa. Mikä oikeastaan on persoonan ar- votietoisuuden suhde empiiriseen maailmaan sekä yksilöiden psyykkiseen todellisuuteen? Tämä kysymys hiersi Schelerin mieltä ja sai hänet useampaan kertaan muuttamaan näke- myksiään.

Schelerin mukaan ihminen määrittynyt persoonana nimen- omaan suhteessa arvojen todellisuuteen. Havainnoissaan ja toteuttaessaan arvoja ihminen on ”aktien kantaja, jotka ovat riippumattomia hänen biologisesta järjestyksestään” (GW 2, 293). Ihminen ei tällöin siis ole suuntautunut aistilliseen maailmaan, vaan sen takana olevaan järjestykseen, joka Sche- lerin mukaan on jumalallinen. Persoonan suhde arvoihin on sekä yksilöllinen että yhteisöllinen. Yksilö on osa koko- naispersoonallista yhteyttä arvoihin sekä Jumalaan. Nämä Schelerin varhaiset näkemykset liittyvät myös hänen katoli- laisuuteensa, josta käsin hän kritisoi Kantin protestanttista velvollisuusetiikkaa ja puolustaa kirkollisen yhteisön asemaa yksilön suhteessa Jumalaan.

### Itsepetos, torjunta ja tiedostamaton

Scheler oli jo *Formalismus*-kirjassa ohimennen käyttänyt eräitä Freudin luomia käsitteitä. Tällaisia ovat esimerkiksi torjunta, sublimateio sekä unet toiveiden toteutumina (GW 2, 80, 210, 565, 568). Hänen teistinen, henkinen ja arvo-ob- jektivistinen näkemyksensä oli kuitenkin jyrkästi ristiriidassa Freudin ajattelun kanssa. Freud tarkastelee ihmistä kehol- lisenä viettiolenona, jonka psyyke mahdollistaa myös kult- tuurin luomisen. Hänelle jumala on lähinnä viettienergian sublimateion kautta muodostuva psyykkinen ja kulttuurinen rakennelma, joka saattaa olla hyvin keskeinen turvallisuuden, mielekkyyden ja auktoriteetin lähde.

Scheler toteaa vuonna 1914 laatimassaan katsauksessa ai- kansa etiikkaan ”vieneensä täydellisesti pohjan pois sympatia- tunteen naturalistis-positivistisilta teorioilta”, joita ovat esit- täneet Darwin, Comte, Spencer, Feuerbach sekä Freud. Kun naturalistiset teoriat selittävät inhimillisiä tunteita luonnolli- sista vaistoista ja vieteistä käsin, Scheler itse pyrkii fenome- nologisen metodin avulla hahmottamaan intentionaalisia lain- alaisuuksia, jotka eivät perustu empiirisille havainnoille, vaan ”emotionaaliseen apriorille” (GW 1, 398-399). Scheler tutkii siis tunteita kohteisiinsa suuntautuneina aktiivisyyteinä.<sup>4</sup>

Ensimmäinen kirjoitus, jossa Scheler laajemmin käsit- telee psykoanalyysiä, on *Die Idole des Selbsterkenntnis* vuo- delta 1911 (GW 3, 213-292). Kirjoitus käsittelee kaikkiaan itsepetosta tietoteoreettisena ja psykologisena ongelmana. Scheler erottaa siinä kaksi psykoterapeuttista näkemystä. Ensimmäinen pyrkii kirurgin tavoin tunkeutumaan potilaan psyykeen ja tekemään tarvittavan toimenpiteen. Vaikutus on kausaalinen ja tavoite on palauttaa psyyken toiminta normaalkiksi. Toinen näkemys sitä vastoin pyrkii ”saamaan potilaan itse muodostamaan käsityksen itsestään, erityisesti aiemmista todellisista elämyksistään ja niistä rakentuneista merkityksistä” (GW 3, 220). Schelerin mukaan psykoanalyysi soveltaa jälkimmäistä näkemystä, joka pyrkii vapauttamaan potilaan harhaisesta tavasta havainnoida omia psyykkisiä elä- myksiään.

käännä

Scheler kutsuu tätä näkemystä ja vastaavaa terapeutin pidättyväistä, kuuntelevaa asennetta ”sokraattiseksi” (222). Hän ymmärtää psykoanalyysin eräänlaisena hermeneuttisena tekniikkana. Psykkinen ongelma ei hänen mukaansa ole elämyksissä itsessään, vaan niitä koskevan tietoisuuden toimintahäiriöissä (221). Elämykset ovat fenomenologisesti annettuja ja häiriöt koskevat yksilön kykyä tiedostaa havaintosisältöjä sekä antaa niille merkityksiä. Terapiassa havaintosisältöjä tehdään enemmän tietoisiksi ja selvitetään niitä koskevia merkityssuhteita.

Schelerin näkemys psyykestä on dynaaminen, ja Freudin tavoin hän myös katsoo psyyken noudattavan omia lainmukaisuuksiaan. Hänen mukaansa psyykkiset häiriöt johtuvat yleensä torjunnasta, joka estää tai vääristää havaintosisältöjen muodostumista ja tulemista tietoisuuteen (281). Torjuttu ja sen arvokarakteristiikka vaikuttaa mielessä, vaikka torjutun sisältö ei pääsekään tietoisuuteen (282). Terapian tehtävä on purkaa torjuntaa ja sen takana olevia rakenteita. Vaikka yhtäläisyyksiä Freudin kanssa onkin, Schelerin näkemys psyyken dynamiikasta on varsin erilainen.

Myös Schelerin mukaan torjunta on dynaaminen ta-  
pahtuma, joka eristää mielen sisältöjä tietoisuuden ulot-  
tumattomiin. Hän ei kuitenkaan Freudin tavoin liitä  
torjuntaa vietti-impulsseihin, vaan sisäisten havaintojen  
kautta muodostuneisiin vääristyneisiin elämyksiin. Kun  
Freudin mukaan tiedostamaton pääosin on välttämättä  
tiedostamaton ja tulee esiin tietoisuuden alueella vain  
epäsuorasti, unien, lipsahdusten, vitsien ja vastaavien tul-  
kinnan kautta, Schelerin tiedostamaton on jotakin mikä  
voidaan periaatteessa tiedostaa. Se muistuttaakin lähinnä  
Freudin esitietoista, joka on torjunnan takaa tuloillaan  
tietoisuuteen. Schelerin näkemys tiedostamattomasta tor-  
junnan aiheuttamana häiriönä tietoisissa merkityssuhteissa  
on itse asiassa hyvin kaukana Freudin näkemyksestä. Ko-  
rostaessaan psykopatologioiden johtuvan häiriöistä yksilön  
kyvyssä tiedostaa elämyksiä Scheler haluaa irrottaa psyko-  
analyysiä naturalistisesta viettiopista, johon Freud oli sen  
sitonut.<sup>5</sup>

Schelerin näkemys on jossain määrin erilainen tutkiel-  
massa *Wesen und Formen der Sympathie* (GW 7), joka il-  
mestyi alun perin vuonna 1913. Siinä hän arvostelee Freudia  
siitä, ettei tämä näe tietoisuutta suuntautuneena arvoihin.  
Hän katsoo tämän johtuvan Freudin naturalismista, jonka  
mukaisesti tämä johtaa rakkauden ja vihan arvosokeista vie-  
teistä, kun ne Schelerin mukaan perustuvat arvotietoisuuteen  
ja liittyvät olennaisesti persoonan moraalisiin ulottuvuuksiin.  
Hänelle erityisesti rakkaus on alkuperäinen ilmiö, joka pe-  
rustuu kaikkea luonnollista elämää korkeammalle henkisel-  
le järjestykselle.

Freudin pyrkimys johtaa rakkaus libidosta sublimaation  
ja torjunnan käsitteiden avulla on Schelerin idealistisesta  
näkökulmasta virheellinen ja sokea rakkauteen kuuluvalla  
arvotietoisuudelle. Scheler väittää, että Freud pyrkii selit-  
tämään rakkautta liian rationaalisesti, ”ikään kuin olemisen  
ja arvojen tulisi suuntautua mukavuuden tarpeiden pohjalta  
käytännöllisesti skematisoivan ’ymmärryksen’ mukaisesti”  
(GW 7, 181). Tästä johtuen rakkaus on Freudille alun perin  
kausallinen seuraus viettivoimista, mikä Schelerin näkökul-  
masta täydellisesti vääristää rakkauden henkisen luonteen.  
Tässä Schelerin ja Freudin näkemysten välillä on perustava

ero. Samalla on selvää, että hän yksinkertaistaa Freudin  
hyvin moniaineisen näkemysten rakkauden lähteistä ja  
muodoista.<sup>6</sup>

Näkemyseroa Scheler havainnollistaa tarkastelemalla lä-  
hemmin inhon ja häpeän tunteita. Kun Freud hahmottaa  
niitä tiedostamattoman ja torjunnan vaikutuksista käsin,  
Scheler erottaa vietteihin liittyvän ’alitietoisien’ (*Unter-  
bewusstes*) sekä henkiseen liittyvän ’ylitietoisien’ (*Über-  
bewusstes*) (ks. *Über Scham und Schamgefühl*, GW 10, 114).  
Schelerin mukaan Freudille häpeä on pääosin vasta murros-  
iässä syntyvää libidon rajoittamista ja torjuntaa, jonka tar-  
koitus on suunnata viettienergiaa muualle. Scheler väittää,  
että psykoanalyysi ei ota häpeää kyllin vakavasti, kun taas  
hän itse pitää häpeää synnynnäisenä tunteena, joka yksilön  
kehityksen mittaana saa uusia muotoja (GW 10, 96-97).  
Hänen mukaansa alitietoisiiin viettilylykkeisiin kohdistuva  
häpeä on persoonan kehityksen kannalta olennaisen tärkeä,  
koska se luo tilaa henkelle ja vapauttaa itsepetoksesta  
päävastoin kuin Freud Schelerin mukaan väittää (GW 10,  
114-115).

Schelerillä on erilainen näkemys libidosta kuin Freu-  
dilla. Scheler ei hyväksy Freudin näkemystä, jonka mukaan  
lapsi on ensin primaarisesti narsistinen ja löytää libidolleen  
objektit vasta vähitellen. Scheler tavallaan ennakoii myö-  
hempiä objektiuhdeteoreettisia näkemyksiä väittäessään,  
että vauvan elämänvietti on alusta pitäen suuntautunut ob-  
jekteihin, vaikka objekteilla ei vielä olekaan selkeää hahmoa  
tai merkitystä (GW 7, 199)<sup>7</sup>. Hän menee kuitenkin objek-  
tiuhdeteorioita pidemmälle ja koettaa perustella teleolo-  
gista oppia, jonka mukaan varhaiset vietti-impulssit sisäl-  
tävät jo itumuodossa kehittyneen sukupuolivietin. Scheler  
hylkää Freudin näkemysten vauvasta ”polymorfisesti per-  
versinä”; ylipäätään Freud antaa seksuaalisuudelle lapsen ja  
vanhempien suhteissa kohtuuttoman painon. Samoin hän  
hylkää Freudin teorian osavieteistä. Hänelle myöhemmät  
perversiot eivät ole fiksaatioita varhemmille kehitystas-  
teille, vaan häiriöitä vietin alkuperäisessä suuntautumisessa (GW  
7, 201-202).

Schelerillä on myös hyvin erilainen näkemys tietoisuu-  
desta ja sen paikasta psyyken kokonaisuudessa. Kun Freudilla  
tietoisuus on minän kykyä havainnoida alun perin tiedosta-  
mattomia mielenisisältöjä ja suhteuttaa niitä ulkoisiin reali-  
teetteihin tyydytyksen saavuttamiseksi, Schelerin mallissa  
tietoisuuden sisällöt ilmentävät alitietoisien ja ylitietoisien  
alueen välistä alinomaista kamppailua. Kun Freudin mukaan  
mieli valtaosin on tiedostamaton – *id* kokonaisuudessaan,  
minä osittain, yliminä lähes kokonaisuudessaan – niin Sche-  
lerillä tiedostamaton on pääosin tiedostettavissa oleva tai  
sielun osa-alue. Sielun rinnalla Schelerin mallissa on hen-  
kisen alue, joka on täysin riippumaton kaikesta viettiperäi-  
sestä. Kun Freudille persoona on kehollis-mielellinen koko-  
naisuus, niin Schelerille persoona on henkinen kokonaisuus  
jossa elää kehollis-sielullinen ihminen. Niinpä Schelerille  
kysymys viettipohjaisen ja henkisen suhteesta muodostuu  
keskeiseksi, kun taas Freudille tämä ei oikeastaan ole mikään  
kysymys.<sup>8</sup>

Henkissillä aktilajeilla on Schelerin mukaan oma vain  
niille kuuluva energiansa, joka ei ole peräisin libidosta tai  
muodostunut libidon kustannuksella, toisin kuin Freud  
ajattelee (ks. GW 7, 206). Tästä seuraa, että Scheler ei  
myöskään hyväksy Freudin näkemystä, jonka mukaan





Janne Martola, *Hillimies*.

kulttuurin kehitys tapahtuu luonnollisen viettityydytyksen kustannuksella ja on väistämättä sen alistamista. Vaihtoehdot eivät siis rajoitu primitivismiin ja askeesin eri muotoihin, sillä ihminen etsii kulttuureissaan ilmaisua ja tasapainoa itselleen sekä viettiolentona että henkisenä olentona.

Scheler itse kuitenkin alkaa huomata, miten ongelmallinen on hänen näkemyksensä siitä, mihin oikeastaan perustuu henkisyys ihmisessä ja mikä on persoonan suhde ihmiseen viettiolentona. Hän alkaa myös nähdä, miten hänen Kant-kritiikkinsä perustui jonkinlaiselle esikriittiselle metafysiikalle, jota on vaikea perustella. Samaten hän huomaa, miten hänen Freud-kritiikkinsä perustuu hengen ja vietin dualismille, joka ei ole filosofisesti puolustettavissa. Niinpä Scheler asettaa uudelleen kysymyksen henkisen yhteydestä psyko-vitaaliseen ihmisessä.

### **Käännö metafysiikassa: henki ja vietti**

Schelerin ajattelussa tapahtui 1920-luvun puolivälissä käänne, jonka seurauksena hengen rinnalle metafysisenä periaatteena tulee viettipyrkimys (*Drang*). Käänne liittyy hänen toisen avioliittonsa purkautumiseen sekä hänen eroonsa katolisesta kirkosta, jonka piirissä hän oli ollut arvostettu ajattelija. *Formalismus*-kirjan kolmannen painoksen esipuheessa hän kirjoittaa: ”Julkiisuudelta ei ole jäänyt huomaamatta, että tämän teoksen toisen painoksen ilmestymisen jälkeen tekijä ei ole pelkästään merkittävästi kehitellyt näkemyksiään eräissä metafysiikan ja uskonnonfilosofian *perimmäisissä* kysymyksissä. Tekijä on muuttanut jopa yhtä ja absoluuttista olemista (mistä tekijä yhä edelleen pitää kiinni) koskevassa keskeisessä metafysiikan kysymyksessä näkemyksiään niin perinpohjaisesti, ettei hän voi enää pitää itseään

'teistinä' (sanan tavanomaisessa merkityksessä)." (GW 2, 17). Samassa yhteydessä hän toteaa, että muutokset eivät liity "hengenfilosofiaan ja henkisten aktien kohteellisiin korrelaatioihin, vaan muutoksiin ja laajennuksiin tekijän *luonnonfilosofisissa* ja *antropologisissa* käsityksissä" (GW 2, 17). Kyse on siis muutoksista ihmiskäsityksessä sekä sen ontologisissa perusteissa.

Kun Scheler oli tähän saakka pyrkinyt ensisijaisesti perustelemaan arvorealismiaan ja persoonan suhdetta arvoihin henkisenä olentona, hän haluaa nyt avata filosofiaansa myös empiiriselle, sekä biologiselle että psykologiselle, ihmistä koskevalle tutkimukselle. Ennen melko varhaista kuolemaansa hän käynnisti laajan tiedonsosiologisen tutkimushankkeen. Ideaalisten arvohierarkioiden sijaan hän kiinnittää nyt huomionsa reaalisen ihmisen tutkimukseen. Samalla hän määrittelee myös uudelleen suhdettaan Freudin naturalismiin ja yleisemmin psykoanalyysiin.

Kirjoituksessa *Die Formen des Wissens und Bildung* vuodelta 1925 Scheler esittää, että sielullinen ja myös henkinen elämä saa itse asiassa kaiken energiansa vieteistä. Näin ollen vieteistä tulee toinen ja välttämätön ontologinen perusvoima hengen rinnalle. Samalla kuitenkin asettuu jälleen kysymys, miten on mahdollista säilyttää hengen autonomia, jota hän oli puolustanut Freudin ja muiden naturalismia vastaan, samalla kun henki on riippuvainen viettienergiasta.

Ratkaistakseen kysymyksen Scheler määrittelee uudelleen henkisyttä toteuttavan vapaan tahdon. Tahto ei ensisijaisesti ole "luova ja aikaansaava positiivinen voima", vaan "viettiimpulsseja estävä ja vapauttava" voima (GW 9, 100-101). Tahto ei ohjaa toimintaa perustelemalla ja edistämällä, vaan rajoittamalla viettienergian kanavoitumista.

Scheler liittyy tähän myös käsityksensä sublimaatiosta. Tahto ja yleisemmin henkisyys eivät ole ihmisen synnynäisiä ominaisuuksia, vaan ne kehittyvät psyydessä viettienergian sublimaation seurauksena – kuten Freud esittää. Scheler hylkää nyt näkemyksen, jonka mukaan ihminen on alusta pitäen järkiolento. Henkisten kykyjen kehittyminen edellyttää myös hänen mukaansa ensin tarvittavan energian hankkimista ja kanavoimista. Tämä puolestaan "on mahdollista ainoastaan patoamalla viettejä ja niiden impulsseja – mitä Freud kutsui 'torjunnaksi' – samoin kuin sublimoimalla juuri näitä vitaali- ja viettienergioita" (*Philosophische Anthropologie*, GW 12, 65). Schelerin uuden näkemyksen mukaan viettipyrimys ja henki toimivat yhdessä, mutta ovat erilaisia voimia. Henki saa energiansa vieteistä torjunnan ja sublimaation ansiosta. Vietit puolestaan sitoutuvat merkityksiin ja suuntautuvat kohti arvoja hengen ansiosta.<sup>9</sup>

Ihminen on sekä viettiolento että henkinen olento eli persoona. Kumpikin puoli on Schelerin mukaan "yhtä alkuperäinen". Ihmisen autonomia rakentuu viettien dynamiikalle ja viettien patoamiselle. Jälkimmäinen perustuu henkisyydelle. Vaikka Schelerin näkemys on aiempaa selvästi lähempänä Freudia, hän myös kritisoi tätä. Hänen keskeisen väitteensä on, että koska Freud ei, toisin kuin hän itse, oleta henkeä peruseriaatteena, vaan johtaa sen vieteistä sublimaation kautta, tämä "liittää sielullisiin prosesseihin, joiden tosiasiasa tulisi olla arationaalisia, piilevän ymmärryksen, neuvokkuuden ja laskelmoivuuden" (GW 12, 67). Schelerin mukaan Freudin tiedostamaton on piilevästi rationaalinen toimija ja hänen tietoisuuden käsitteensä on tästä muodostuva mekanistinen rakennelma, joka ei tee oikeutta

ihmisen henkisyydelle. On kuitenkin ilmeistä, että Freudin tiedostamaton nimenomaan ei ole piilevästi rationaalinen, strateginen toimija. Yhtä vähän se on mekanistinen rakennelma.<sup>10</sup>

Schelerin myöhäinen hengen käsite eroaa varhemmasta ainakin kahdessa suhteessa. Kun Scheler oli aiemmin pitänyt Freudin oppia sublimaatiosta "erheellisenä käsityksenä" (GW 7, 202), hän katsoo nyt itse hengen rakentuvan viettien sublimaatiolle. Tosin hän yhä edelleen ymmärtää sublimaation eri tavoin kuin Freud. Toiseksi henki myös toimii vuorovaiikutuksessa viettien kanssa, saaden, rajoittaen ja suunnaten niiden energiaa.

Scheler kuitenkin lähentyy Freudia vain tiettyyn rajaan saakka ja hänen näkemyksensä jää lopulta ristiriitaiseksi. Schelerille ihminen on yhä edelleen perimmältään arvoja havainnoiva ja rakastava henkinen olento eli persoona. Epäselväksi jää miten persoona voi olla sekä riippuvainen viettien toiminnasta että niistä riippumaton. Henkisenä olentona persoona estää ja rajoittaa viettien vaikutusta, mutta samalla sen rakkaus on riippuvaista vieteistä. Scheler ei itse asiassa selvitä, miten tämä on mahdollista – miten henki on oikeastaan autonominen vietteihin nähden. Varsin epäselväksi myös jää, miten yksilön kehitys käynnistyy ja miten se toteutuu näiden kahden toisistaan riippuvaisen ja kuitenkin itsenäisen voiman, vietin ja hengen, yhteisvaikutuksessa.

## Vietin ja hengen sovitus

Schelerin kiinnostus psykoanalyysiä kohtaan ei ollut ohimevä, vaan se jopa voimistui hänen levottoman elämänsä viime vaiheissa. Vielä hänen viimeisessä pääteoksessaan *Die Stellung des Menschen im Kosmos* vuodelta 1928 Freud on eniten lainattu ajattelija. Ihminen on sen mukaan viettiolento ja henkinen olento, joka etsii näiden sovitukselta (*Ausgleich*) – kuten myös Scheler itse omassa elämässään. Vaikka psykoanalyysi oli hänelle tärkeä lähtökohta, Scheler säilytti tietyn etäisyyden tiettyihin Freudin keskeisiin käsitteisiin ja oletuksiin. Perusero heidän välillään loppuun saakka on, että Scheler ei voi hyväksyä Freudin naturalismia. Freudin näkökulmasta taas voisi sanoa, että Scheler pitää kiinni hyvin idealisoivasta persoonaa koskevasta näkemyksestään, joka perustuu dualistiselle metafysiikalle.<sup>11</sup>

Tähän läheisesti liittyen Schelerin näkemys tiedostamattomasta on olennaisesti erilainen kuin Freudilla. Psykoanalyttisessä näkemyksessä ihmisestä ja ihmismielen toiminnasta tiedostamattomalla on ratkaiseva merkitys. Vaikka jo aiemmin monet ajattelijat, esimerkiksi Hegel, Schelling ja useat romantikot, olivat nähneet ihmismielen olevan vain osittain tietoinen objekteistaan ja itsestään, Freud oli tehnyt tiedostamattomasta ja sen vaikutuksista keskeisimmän tutkimuskohteen. Hänen mukaansa valtaosa ihmismielen toiminnasta on sellaista, ettei se voi tulla suoraan tietoisuuden piiriin vaan jää torjunnan taakse. Kuitenkin se on tavallaan läsnä ja vaikuttaa jatkuvasti henkilön motiiveihin ja toimintaan sekä asettaa tietyt puitteet tietoisuudelle, joka havainnoi myös tiedostamatonta.

Schelerin tiedostamatonta koskeva näkemys on erilainen ainakin kahdessa olennaisessa suhteessa. Ensinnäkin hänen mukaansa mielen tiedostamattomat sisällöt ovat periaatteessa tiedostettavissa. Ei ole mitään sellaista, minkä torjunta olisi täysin ja lopullisesti eristänyt tietoisuuden piiristä. Freudin

näkökulmasta tämä tarkoittaa, että Schelerillä ei ole varsinaista tiedostamattoman käsitettä lainkaan, vaan ainoastaan esitietoinen. Freud itse kirjoittaa esitietoisesta ja erottaa sen tiedostamattomasta erityisesti varhaisessa pääteoksessaan *Unien tulkinta*, todeten että tämä kuuluu pikemminkin tietoisuuteen kuin tiedostamattomaan. Toiseksi Scheler jakaa tiedostamattoman ”alitetoiseen” ja ”ylitetoiseen”, tarkoittaen edellisellä aistimuksia, jotka eivät aktuaalisesti ole tietoisuuden piirissä, jälkimmäisellä tietoisuuden ulkopuolisia henkisiä sisältöjä (ks. GW 10, 114 sekä GW 12, 68–70).

Vaikka tiedostamattoman jako kahtia on jotenkin analoginen Freudin myöhemmän mielen topologian kanssa, jossa tämä jakaa tiedostamattoman alueen *idiin*, osin minän sekä yliminän rakenteisiin, yhteydet ovat varsin etäisiä. Scheler jakaa tiedostamattoman kahteen osaan koska hänen näkemyksensä persoonasta perimmältään henkisenä olentona edellyttää sitä. Jos tiedostamaton sisältäisi pelkästään aistimuksia ja vitaalisia impulsseja, Schelerin näkemys persoonasta arvoihin suuntautuneena ja tuntevana olentona sisältäisi vain tietoisia rakenteita. Scheler kuitenkin korostaa, että suuntautuminen arvoihin ja tämän mukainen toiminta ei ole läheskään täysin tietoista. Tällä ei kuitenkaan ole kovin paljoa tekemistä Freudin yliminän kanssa.

Freudin yliminä on oidipaalisena draaman jälkeen yksilön sisäistävä ihanteiden, ideaalien ja omantunnon rakennelma, joka säätelee hänen moraalisia ja muita suhteita toisiin persooniin. Se kyllä liittyy läheisesti arvojen ja normien huomiointiin toiminnassa, mutta Freud selittää rakenteen syntyä ja toimintaa ilman mitään oletuksia persoonan henkisistä kerrostumista ja objektiivisista arvoista. Schelerin oman arvion mukaan Freudin teoria yliminästä merkitsee ”hyvin myöhäistä puolittaista yksipuolisen viettinaturalismin ylittämistä” (GW 12, 65). Samalla hän kuitenkin toteaa, että samastuminen isään ja tämän ottaminen ihanteeksi ei voi olla lähtökohta ihmiselämän korkeammille tasoille. Kumpikaan Schelerin huomio ei kuitenkaan ole kohdallinen. Freudin yliminää koskeva teoria ei nimittäin merkitse mitään korjausta hänen viettipohjaiseen näkemykseensä ihmismielestä, vaan on sen olennainen osa. Yhtä vähän yliminä myöskään Freudin näkökulmasta merkitsee mitään askelmaa korkeammalle elämän tasolle siinä ontologisessa merkityksessä kuin Scheler kaipa.

Perustava ero Schelerin ja Freudin ajattelussa tulee esiin myös siinä, miten Scheler hahmottaa aikansa yhteiskunnan ja kulttuurin kehitystä viettiteoreettisesta näkökulmasta. Hän arvioi, että sotien välisenä aikana on käynnissä resublimaatio, millä hän tarkoittaa ”uuden aikakauden ihmisen järjestelmällistä viettikapinaa yksipuolista sublimaatiota vastaan” (*Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, GW 9, 156). Tämä dionysyinen kapina apolloonista vastaan sisältää monenlaisia aineksia ”lännen vastaisesta romanttisesta panslavismista” ”ideoita halveksuvaan länsimaiseen marxismiin”, ”vitalistiseen fasismiin” sekä ”mahtavaan energeettiseen liikkeeseen Amerikassa”. Kyse ei Schelerin mielestä ole vain sodanjälkeisistä tunneista, vaan yhteiskunnan ja kulttuurin yksipuolisen rationaalisten rakenteiden kriitistä.

Ominaista Schelerin aikalaisanalyysille on yhtäältä herkkyys erilaisille pinnanlaisille energiavirroille ja hyvin monenlaisille ilmiöille, toisaalta ihmisen henkisen ulottuvuuden personalistinen korostus. Kun Freudin mukaan

kulttuurin kehitys merkitsee mielihyväperiaatteen ja todellisuusperiaatteen syvenevää ristiriitaa, Scheler hakee optimisemmin sovittua tai tasapainoa viettipyrkimysten sekä hengen välillä.

## Viitteet

1. Ks. erit. Sander 1996, 92–105.
2. Scheler toimi vuodesta 1906 dosenttina Münchenin Maximilian-yliopistossa ja kuului sikäläisten fenomenologien piiriin, kunnes siirtyi 1910 Göttingeniin. Ks. Mader 1980, 31–49 sekä Fellmann 1989.
3. Ks. tarkemmin Solasaari 2003.
4. Tapio Puolimatka on kehittänyt Schelerin pohjalta arvorealista ja kognitiivista tunneteoraa, jota hänen mukaansa tarvitaan kasvatuksen perustaksi; ks. erit. Puolimatka 2004. Puolimatka seuraa erityisesti varhaista Scheleriä, joka rakentaa personalisminsa avoimesti teistisille oletuksille.
5. Vrt. Scheidt 1986, 108–110; Jaitner 1999, 83. Lauri Rauhalan näkemys tiedostamattomasta ja sen asemasta psykoterapiassa on samantapainen kuin Schelerillä; ks. erit. Rauhala 1974. Niin ikään Rauhala vastustaa naturalistisia näkemyksiä ja vetää jyrkän rajan kehon ja mielen prosessien välille. Schelerin tapaan henkisellä on tärkeä asema myös Rauhalan ihmiskäsityksessä.
6. Schelerin rakkautta koskevista näkemyksistä ks. Solasaari 2003 sekä erit. Cho 1990, joka problematisoi myös Schelerin Freud-kuvaa.
7. Vrt. Scheidt 1986, 112–113.
8. Jälleen Schelerin ja Rauhalan ajattelun yhteydet ovat ilmeisiä. Myös Rauhala korostaa sitä, että filosofisen ihmiskäsityksen tulisi ratkaista, missä suhteessa ruumiillinen ja henkinen ovat ihmisessä. Schelerin tavoin Rauhala rakentaa holistisen tai monopluralistisen ihmiskäsityksensä metafysiselle dualismille.
9. Vrt. Jaitner 1999, 87–88.
10. Ks. esim. Kotkavirta 2004.
11. Tässäkin Schelerin ja Rauhalan välillä on paljon yhteistä. Vaikka Rauhala on kirjoittanut paljon psykoterapian perusteista, hänen ihmiskäsityksensä on hyvin erilainen kuin Freudilla. Rauhalaa voi Schelerin tavoin pitää dualistisena personalistina, jolle persoonan käsitteen yksi keskeinen tehtävä on vastustaa naturalismia sen kaikissa muodoissa. Ks. tästä erityisesti Jyri Puhakainen, *Persoonan kieltäjät* sekä Rauhalan haastatteluilta rakentuva *Persoonan puolustaja*.

## Kirjallisuus

- Cho, Jeong-Ok, *„Liebe“ bei Max Scheler unter resonderer Berücksichtigung des Begriffs „Eros“*. Maximilian-Universität, München 1990.
- Fellmann, Ferdinand, *Phänomenologie als ästhetische Theorie*. Alber, Freiburg 1989.
- Jaitner, Arne, *Zwischen Metaphysik und Empirie*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1999.
- Kotkavirta, Jussi, *Person and the Psychoanalytic Unconscious*. Teoksessa Ikäheimo, Kotkavirta, Litinen, Lyyra (toim.), *Personhood*. Publications in Philosophy 68. University of Jyväskylä, Jyväskylä 2004.
- Mader, Wilhelm, *Scheler*. Rowohlt, Hamburg 1980.
- Puolimatka, Tapio, *Arvot, tunteet ja kasvatust*. Tammi, Helsinki 2004.
- Rauhala, Lauri, *Psykykinen häiriö ja psykoterapia filosofisen analyysin valossa*. Weilin & Göös, Tapiola 1974.
- Sander, Gabriela, *Mensch – Subjekt – Person. Die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*. Bouvier, Bonn 1996.
- Scheidt, Carl Eduard, *Die Rezeption der Psychoanalyse in der deutschsprachigen Philosophie vor 1940*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*. Gesammelte Werke (GW), Bd. 2. Bern, München, Bonn 1913.
- Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie*. Gesammelte Werke (GW), Bd. 7. Bern, München, Bonn 1913.
- Scheler, Max, *Ethik. Eine kritische Übersicht über die Ethik der Gegenwart*. Gesammelte Werke (GW), Bd. 1. Bern, München, Bonn 1914.
- Scheler, Max, *Die Idole des Selbsterkenntnis*. Gesammelte Werke (GW), Bd. 3. Bern, München, Bonn 1914. s. 213–292.
- Scheler, Max, *Philosophische Anthropologie*. Gesammelte Werke (GW), Bd. 12. Bern, München, Bonn 1927/28.
- Scheler, Max, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*. Gesammelte Werke (GW), Bd. 9. Bern, München, Bonn 1929.
- Solasaari, Ulla, *Rakkaus ja arvot kasvattavat persoonan. Max Schelerin kasvatustilfilosofiaa*. Yliopistopaino, Helsinki 2003.