

TAPANI KILPELÄINEN

## Epäinhimillisyyden rajoilla

Erika Ruonakoski, *Eläimen tuttuus ja vieraus. Fenomenologisen empatiateorian uudelleentulkinta ja sen sovellus vieraslajisia eläimiä koskevaan kokemukseen*. Tutkijaliitto, Helsinki 2011. 271 s.

Ihmisen ja eläimen ero on yksi filosofian klassisista kysymyksistä. Rajanvedossa filosofit ovat kiinnittäneet huomionsa siihen, mikä erottaa ihmisen eläimestä. Aristoteles tarjosi ihmisen ominaislaaduksi rationaalista eläimyyttä, Descartes sielullisuutta. Erika Ruonakosken väitöskirjassa etsitään ihmisten ja eläinten erojen lisäksi ihmisten ja eläinten yhtäläisyyksiä. Ihmisen ja eläimen rajat sumenevat, itsestäänselvytykset murtuvat.

Kirjallisia arvoja väitöskirjassa ei ole. Ruonakosken proosa on kidutettua, ja hän käyttää byrokraattitavallisia ”kyse”- tai ”suhteessa”-rakenteita maneerimaisesti. Teknisperäinen sana ”keskiö” on ikävä kyllä kotiutunut myös hänen kieleensä – nykykielenkäyttäjille mikään ei koskaan tunnu olevan ”keskellä”, ”keskuksessa” tai ”keskustassa” – ja lisäksi hän on vastuussa vuoden kehoimmasta vertauksesta: ”Kehosubjekti ei siis ole kuin tuulitunneli, jonka läpi aistimukset puhaltavat jälkiä jättämättä” (66). Jos aikoo todeta, ettei kehosubjekti ole kuin tuulitunneli, täytyisi ensin esittää näkökulma, josta kehosubjekti ylipäänsä voitaisiin mielekkäästi käsitellä tuulitunnelin kaltaiseksi.

Kyseenalaisen kieliasun alta paljastuu kuitenkin pätevä ja kunnianhimoinen väitöskirja. Ruonakoski ei lähde lyömään kokemustieteilijöitä päähän heideggerilaisella ontoteologiakritiikillä tai liittämään tutkimustaan etiikan tai itsetuntemuksen hankkeisiin, vaan hän keskusteleekin empiiristen tieteiden kanssa ja tarkastelee fenomenologista empatiateoriaa vahvasti episteemisiin painotuksiin. Hän sanoo tutkivansa ”sitä, miten vieraslajiset eläimet ilmenevät meille ihmisille havaintokokemuksessamme” (17), ja niin tutkimuksen painopiste sijautuu empatiaan, toisin sanoen siihen, miten ihminen ke-

hollisuutensa vuoksi pystyy välillisesti suhteutumaan toisen kehoon ja ennen kaikkea sen liikkeisiin.

### Filosofia empiriana ja fiktiona

*Eläimen tuttuus ja vieraus* tukeutuu jyrkästi empiirisiin tutkimuksiin. Ruonakoski nostaa muun muassa esiin bonobojen ja harmaapapukaijien kanssa tehdyt kokeet, jotka antavat aiheen ajatella, että ainakin nämä kaksi lajia pystyvät käyttämään symboleja mielekkäällä tavalla. Empiria auttaa välttämään yleistyksiä, joissa eläimiä tarkastellaan erotuksettomana ryhmänä, mutta samalla se toimii koetinkivenä, jonka avulla voidaan etsiä mahdollisen kokemuksen rajoja. Todellisuustarkistus tekee laaja-alaiset, yleisluonteiset väitteet ihmisten ja eläinten eroista mahdottomiksi.

Ruonakosken tutkimus ei nimittäin ole aikaisemman fenomenologian apologia. Kun tavoitteena on syventää fenomenologista ymmärrystä eläimistä, paljastuvat Husserlin, Merleau-Pontyn, Schelerin ja Steinin näkemysten heikkoudet. Ruonakosken herkkyyden ulottuu kahteen suuntaan: yhtäältä hän yrittää ymmärtää eläimiä pakottamatta niiden kokemusta ihmisyyden muottiin, toisaalta hän osaa kavahtaa sellaisia fenomenologian historiassa esitettyjä linjanvetoja, joiden mukaan esimerkiksi lapset, hullut tai vammaiset eivät ole ihmisiä. Husserlin ja Heideggerin ajatustoilailujen puolustamisen varjolla on jätetty tekemättä niin paljon fenomenologiaa, että Ruonakoski osoittaa ilahduttavaa siviilirohkeutta olemalla kiinnostuneempi tutkimusaiheestaan kuin kipsiukoilta omaksuttujen opinkappaleiden varjelemisesta.

Empiiristen tutkimusten ohella Ruonakoski hahmottelee mah-

dollisen kokemuksen rajoja myös kaunokirjallisuuden avulla. Hän ei mainitse Pierre Cassou-Noguésin kirjaa *Mon zombie et moi: la philosophie comme fiction* (2010), mutta Jonathan Swiftin *Gulliverin retkien* käyttäminen apuneuvona ihmisen ja eläimen rajojen etsimisessä sopisi täydellisesti myös cassounoguesilaiseen fiktionhyödyntämishankkeeseen, jossa fiktion kuvaaman kokemuksen kuviteltavuus toimii kokemuksen mahdollisuuden kriteerinä. Ruonakoski tulee siihen tulokseen, että hevoshahmoisia houyhnhnejä tuskin pidettäisiin ihmisinä, vaikka niiden järki ja kyky ylittää nykyyhetki täyttäisivät husserlilaiset ihmisyyden kriteerit. Siksi hän päättelee, että käytännössä ihmiset luokitellaan ihmisiksi, koska heillä on ihmisen ruumis. Edes niin sanottuja susilapsia ei pidetä yksiselitteisesti ihmis-hahmoisina eläiminä.

Ruumis toimii lähtökohtana myös silloin, kun ihminen kohtaa eläimiä. Ruonakosken mukaan ihmishenkilö kohdistaa eläimiin samanlaatuista empatiaa kuin toisiin ihmisiin. Ihminen ymmärtää eläimiä niiden ruumiillisuuden ja liikkeiden perusteella. ”Koemme vieraslajiset eläimet kokevina, mutta emme koe niiden kokemusta” (145). Toisin sanoen ihmisen ja eläimen kokemukset leikkaavat toisensa mutteivät yhdy. Koska ihminen voi kuitenkin myös kokea yhdessä eläimen kanssa, havainto ei kammitsoi ihmisen kokemusta vaan suhteellistaa sen: ”[s]iinä, missä toiset ihmiset paljastavat oman näkökulmamme yhdeksi monista inhimillisistä näkökulmista, vieraslajiset eläimet paljastavat, että inhimillinen tapa olla keho ja havaita on yksi olemisen ja havaitsemisen tapa muiden tapojen rinnalla” (170). Vaikka russakan kokemukseen voi olla vaihalloista saada kontaktia, eläimen kokemus ei välttämättä ole

ehdottoman vierasta. Eläin ja ihmisen eivät välttämättä tuijota toisiaan silmiin mitään tajuamatta.

### *Dead but Dreaming*

Ruonakosken tutkimuksessa ihmis-subjekti sekä suhteellistetaan että historiallistetaan, mutta inhimillisestä kehosubjektista ei päästä eroon. Jumi on kantilaista perua. Kantin kysymys siitä, mitä voin tietää, on vääristänyt asetelman. Huomio siitä, että havaintokyky jäsentää kokemusta maailmasta, on vaivihkaa muuttunut vaatimukseksi siitä, että ihmisen kokemusten tulee olla inhimillisiä kokemuksia. Havaintokyvyn muodot ovat kuitenkin vain barrikadeja vierasta kokemusta vastaan, ja ihmissubjekti, kehollinenkin, on pelkkä kokemuksen kurissapitämisrakenne.

Ruonakoski toteaa Husserliin ja Theodor Lippsiin viitaten, että ”ihmiskeho toimii kokemuksessamme normina, jota vasten ei-inhimillistä kehollisuutta hahmotetaan” (84), ja korostaa seikkaa vielä toiseen kertaan: ”[o]man kehon normatiivisuus, oman ja toisen kehon kokeminen maailmaan suuntautumisen nollapisteinä

ja maailman objektiivisuuden syntyminen suhteessa empatian kautta tavoitettuihin toisiin ovat Husserlin analyysin tuloksia, joihin myös oma tutkimukseni nojaa” (95). Normatiivisuuden hyväksyminen kavaltaa fenomenologian kantilaisen kantakirjan. Normatiivisuuden hyväksyminen tarkoittaa sitä, että ensin kokemus denaturoidaan kerran ty pistämällä se ihmissubjektin kokemukseksi, ja sitten se denaturoidaan toisen kerran väärtämällä, että tämän kokemuksen rajat ovat mahdollisen kokemuksen rajat.

Ruonakoski vaistoa ongelman. On mahdollista, että hän venyttää normatiivisuuden rajoja niin pitkälle kuin niitä on fenomenologian projektin sisällä mahdollista kiskotella, mutta fenomenologian humanistisesta ennakkoluulosta hän ei pääse eroon. Ruonakosken mukaan ”eläimen asemaan asettuminen pitää sisällään kaksi osatekijää: välittömän eläytymisen toisen keholliseen tilanteeseen ja aktiivisen pyrkimyksen *kuvitella* toisen kokemuksia (esimerkiksi miten karpänen aistii ympäristöä). Molemmissa osatekijöissä on yhä läsnä oma, inhimillinen näkökulma, eli toisen näkökulmaa ei voi ottaa haltuun sellaisenaan” (143). Toisen ymmärtämiseksi on paitsi ase-

tuttava toisen asemaan myös erotettava toisen kokemus omastaan; ”[e]mpatia ei siis ole metodinen virhe vaan toisia kehoja koskevan kokemuksen rakenne ja sellaisena välttämätön edellytys eläinten käyttäytymisen tutkimukselle” (144).

Väistämättömäksi väitettyyn kokemusrakenteeseen vetoamalla suljetaan pois mahdollisuus, että inhimillinen kokemus rikkoontuisi tai peräti sekoituisi ei-inhimilliseen kokemukseen. Pidetään huoli siitä, että ihminen ihmisenä kohtaa eläimen eläimenä, vaikka inhimillinen subjekti on muutettavissa ja ennen kaikkea tuhoavissa oleva kokemusrakenne. Kokemuksen ei-inhimillisiä piirteitä ei päästetä jättämään ihmissubjektia.

Kriittisyydessään ja empiriankuuntelussaan Ruonakosken väitöskirja on merkillepantava puheenvuoro. Ruonakoski ei kuitenkaan vie oivalluksiaan riittävän pitkälle, pisteeseen, jossa inhimillinen subjekti romahtaa epäinhimilliseen kokemukseen. Fenomenologiakin on humanismia. Mahdollisen kokemuksen kartoittajana se ei siksi yllä edes kauhukirjallisuuden tasolle. Siinä on fenomenologian murhe. *Ph'nglui mglw'nafh Cthulhu R'lyeh wgah'nagl fhtagn.*

KAISA LUOMA

## Modernin humanismin synty ja kuolema

Michel Foucault, *Sanat ja asiat. Eräs ihmistieteiden arkeologia (Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines, 1966)*. Suom. Mika Määttänen. Jälkisanat Markku Koivusalo. Gaudeamus, Helsinki 2010, 350 s.

Michel Foucault'n teoksia on suomennettu viime vuosikymmeninä tasaisen harvakseltaan ja osittain melko satumanvaraisesti. Alun perin vuonna 1966 ilmestynyt *Sanat ja asiat* edustaa muihin tähänastisiin suomennoksiin verrattuna Foucault'n varhaistuotantoa.

Suurin osa kirjasta on omistettu kolmen modernin tieteen – kielitieteen, biologian ja poliittisen taloustieteen – historian ja esihistorian

esittelylle. Tätä työtä Foucault tekee filosofisella otteella ja suuria linjoja hahmottaen. Tarkastelussa painottuu klassinen aika, joka Foucault'n jäsennyksessä kesti 1600-luvun puolivälistä 1700- ja 1800-lukujen taitteeseen.

**I** Kirjan selkeimmin argumentoitu väite on, ettei modernien tieteiden juuria kannata etsiä 1600- tai 1700-luvuilta ja että suuri osa tie-

teenhistoriaa projisoi anakronistisesti moderneja ongelmia ja käsitteitä klassiseen aikaan. Erimielisyydet modernien tieteiden alun ajoittamisesta kertovat osaltaan siitä, että Foucault'n ja tieteenalakohtaisia edistyskertomuksia rakentavien tieteenhistorioitsijoiden kiinnostus kohdistuu aivan eri tasoihin tiedonmuodostuskäytännöissä. Arkeologinen tarkastelu kartoittaa ”historiallista *a prioria*”, sitä positiivista tiedostamatonta, joka rakenteistaa