

**Reflektion menetelmä ja minän analyysit**  
**Edmund Husserlin filosofiassa**

Jaakko Belt  
Tampereen yliopisto  
Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö  
Filosofian pro gradu -tutkielma  
toukokuu 2014

## Tiivistelmä

Tampereen yliopisto

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

Jaakko Belt

Reflektion menetelmä ja minän analyysit Edmund Husserlin filosofiassa

Filosofian pro gradu -tutkielma, 115 s.

Toukokuu 2014

---

Tässä tutkielmassa käsitellään Edmund Husserlin (1859–1938) fenomenologista minän tutkimusta. Tutkielman tavoitteena on muodostaa systemaattinen kokonaiskuva Husserlin minän tutkimuksen menetelmällisistä, käsitteellisistä ja sisällöllisistä ulottuvuuksista.

Tutkimuskysymys jakautuu kolmeen osaan. Millaisia menetelmiä ja analyysitapoja Husserl soveltaa minän tutkimuksissaan? Miten Husserlin fenomenologisen reflektion menetelmää kritisoidaan ja miten kritiikkiin voidaan vastata? Millaisia minän ominaispiirteitä ja ulottuvuuksia Husserl kuvailee minän tutkimuksen eri tasoilla?

Tutkielmassa esitetään, että Husserlin minän tutkimukset voidaan jäsentää ja luokitella kolmen erilaisen analyysitason mukaan. Staattisissa, geneettisissä ja generatiivisissa analyyseissa nostetaan esiin erilaisia piirteitä minuudesta, koska reflektion sovellusala rajataan eri tavalla ja minää tutkitaan niissä eri abstraktiotasoilla. Analyyseissa hyödynnetään fenomenologisen reflektion menetelmällisiä apuvälineitä: reduktioita ja *epokheta*.

Husserl sisällyttää minän tutkimukseen persoonan identiteetin, solipsismin, itsetietoisuuden, kehollisuuden ja introspektion kaltaisia teemoja, joita nykyään käsitellään yleensä erillisinä filosofisina ja erityistieteellisinä kysymyksinä. Tutkielmassa aihepiirejä tarkastellaan osana Husserlin minän tutkimuksia.

Lisäksi arvioidaan Martin Heideggerin hermeneuttisen ja Daniel Dennettin naturalistisen reflektiokritiikin pätevyyttä. Fenomenologisen perinteen sisäisen keskustelun ohella tutkielmassa osallistutaan näin filosofian menetelmästä sekä kokemuksen ja itsen tutkimuksesta käytävään poikkitieteelliseen nykykeskusteluun.

Asiasanat: fenomenologia, Daniel Dennett, Martin Heidegger, Edmund Husserl, introspektio, itse, itseymmärrys, kokemus, kuolema, minä, persoona, reflektio, subjekti

# Sisällysluettelo

<b>1. Johdanto</b> .....	<b>1</b>
1.1 Tutkimusaihe ja tutkimuskysymys .....	1
1.2 Aiempi tutkimus ja tutkimuskirjallisuus .....	3
1.3 Tutkielman rakenne .....	5
<b>2. Minän tutkimuksen menetelmät</b> .....	<b>6</b>
2.1 Kielellinen analyysi, Husserlin kielikäsitys ja 'minä' .....	7
2.2 Reflektio ja reduktiot .....	11
2.2.1 Reflektion perusta .....	12
2.2.2 Fenomenologinen reflektio: yleiset piirteet.....	17
2.2.3 Reflektio kokemuksen kuvailuna ja <i>epokhe</i> .....	18
2.2.4 Transsendentaalinen reduktio.....	20
2.2.5 Intentionaalisuus .....	22
2.2.6 Reflektion yleispätevyys ja eideettinen reduktio .....	24
<b>3. Reflektion menetelmälliset rajoitteet</b> .....	<b>27</b>
3.1 Introspektio.....	28
3.2 Skeptisismi.....	29
3.3 Dennettin reflektiokritiikki.....	32
3.4 Uuskantilainen ja hermeneuttinen kritiikki.....	41
3.4.1 Natorpin reflektiokritiikki .....	41
3.4.2 Heideggerin reflektiokritiikki.....	44
3.4.3 Husserlin ja Heideggerin menetelmien yhtymäkohdat .....	49
<b>4. Minän analyysien kolme tasoa</b> .....	<b>52</b>
4.1 Staattiset analyysit.....	55
4.1.1 Husserlin kartesiolaisuus ja <i>epokhen</i> tehtävä minän tutkimuksessa .....	57
4.1.2 Puhdas minä.....	65
4.1.3 Staattisten analyysien puutteet .....	75
4.2 Geneettiset analyysit .....	78
4.2.1 Staattisten analyysien abstraktioiden purkaminen: keho ja passiivisuus.....	79
4.2.2 Persoona ja monadi: yksilöllinen ja muuttuva minä .....	85
4.2.3 Solipsismi .....	88
4.3 Generatiiviset analyysit.....	90
4.3.1 Kuolema .....	91
4.3.2 Subjektiivisuuden paradoksi: kolme tasoa.....	97
<b>5. Yhteenveto</b> .....	<b>103</b>
<b>Lähdeluettelo</b> .....	<b>106</b>

# 1. Johdanto

Kysymys minän luonteesta on ollut yksi fenomenologisen tradition keskeisimmistä tutkimuskohteista viimeisen sadan vuoden ajan. Jo varhaisten fenomenologioiden käsitykset kokevasta subjektista erosivat kuitenkin merkittävästi toisistaan. Liikkeen perustaja Edmund Husserl ymmärsi minän paitsi persoonana myös abstraktina tietoisuuden keskuksena. Hänen seuraajansa Martin Heidegger tunnetusti vastusti uuden ajan filosofian metafyyristä, formaalia subjektikäsitystä ja puhui mieluummin kuolevaisen, historiallisen ja maailmallisen olevan täälläolosta. Siinä missä Jean-Paul Sartre painotti autenttista minää, joka on vapaa määrittämään oman olemuksensa, Maurice Merleau-Ponty korosti kehollisuutta. Emmanuel Levinas taas kritisoi koko egosentristä lähestymistapaa: minän sijaan tutkimuksessa keskeiseksi nousi toisen kokeminen toisena.

Edellä kuvaillut erimielisyydet jakavat fenomenologian tutkimuskenttää edelleen.

Yhteisymmärrystä minän tutkimuksen metodologisista, käsitteellisistä ja systemaattisista lähtökohdista ei ole saavutettu. Tämä johtuu siitä, että fenomenologista menetelmää on perinteisesti sovellettu lukuisin eri tavoin. Niinpä ei ole olemassa *yhtä* fenomenologista minäkäsitystä, kuten jo lyhyt kuvaus edellä havainnollistaa. Toinen merkittävä ongelma on systemaattisten esitysten puute. Klassiset fenomenologit eivät useimmiten käsitelleet minän kysymyksiä yhden otsikon alla, vaan analyysit jakautuivat eri kirjoituksiin ja erilaisiin temaattisiin yhteyksiin. Niinpä aiheen fenomenologisten kuvausten ja argumenttien kokoaminen on osoittautunut hankalaksi, puhumattakaan niiden synteisistä kattavaksi ja monipuoliseksi minän analyysiksi.

## 1.1 Tutkimusaihe ja tutkimuskysymys

Tutkielmassani keskityn Edmund Husserlin (1859–1938) fenomenologisiin minän tutkimuksiin. Toisin kuin muut varhaiset fenomenologit, Husserl esittää sekä tutkimuksen metodin että monitasoisen analyysin minän luonteesta. Tutkielmani tavoitteena on muodostaa systemaattinen kokonaiskuva Husserlin minän tutkimuksen menetelmällisistä, käsitteellisistä ja sisällöllisistä ulottuvuuksista.

Tässä tutkielmassa minuus ymmärretään Husserlin tapaan laajasti. 'Minä' (*das Ich*) on Husserlin terminologiassa kattokäsite. Se kokoaa yhteen monimuotoisen joukon ilmiöitä, joihin filosofiassa ja

erityistieteissä viitataan usein termeillä 'itse', 'ego', 'subjekti' ja 'persoonaa', toisinaan myös rajatumminkin käsitteillä '(itse)tietoisuus', 'mieli' sekä 'sielu'. Minän käsite on fenomenologisen tutkimuksen heuristinen lähtökohta, jota täsmennetään teknisemmällä ilmauksella analyysien edetessä. Husserl sisällyttää minän tutkimukseen laajan joukon käsitteellisiä, sisällöllisiä ja metodologisia ongelmia, jotka nykyään nähdään erillisinä filosofisina tai erityistieteellisinä kysymyksinä. Esimerkkeinä mainittakoon persoonan identiteetin, solipsismin, itsetietoisuuden, kehollisuuden ja introspektion teemat. Tutkielmassani käsitteelen näitä aihepiirejä osana Husserlin minän tutkimuksia.

Tutkimuskysymykseni voi jakaa kolmeen osaan. Millaisia menetelmiä ja analyysitapoja Husserl soveltaa minän tutkimuksissaan? Miten Husserlin fenomenologisen reflektion menetelmää kritisoidaan ja miten kritiikkiin voidaan vastata? Millaisia minän ominaispiirteitä ja ulottuvuuksia Husserl kuvailee minän tutkimuksen eri tasoilla?

Tutkielmani pääväitteet voi vastaavasti tiivistää kolmeen kohtaan. Ensinnäkin väitän, että Husserl käyttää minän tutkimuksessa fenomenologisen reflektion menetelmää, joka nojaa eletyn kokemuksen ennakkoluulottoman kuvailun ihanteisiin. Husserlin fenomenologian keskeiset metodologiset apuvälineet – transsendentaalinen reduktio, *epokhe* ja eideettinen reduktio – seuraavat näitä periaatteita. Nämä menetelmät valmistelevat myös minän tutkimuksia ja määrittävät niissä käytettyjä kuvaamisen ja selittämisen tapoja.

Toiseksi esitän, että fenomenologista reflektiota voi puolustaa sekä yleistä reflektio-kritiikkiä että Husserlin menetelmään erityisesti kohdistuvia argumentteja vastaan. Empiirinen, skeptinen, uuskantilainen ja hermeneuttinen kritiikki eivät esitykseni mukaan aseta fenomenologiselle reflektiolle ylitsepääsemättömiä ongelmia. Lisäksi väitän, että Husserlin reflektion menetelmällä on minän tutkimuksissa myös historiallisia, teleologisia ja hermeneuttisia piirteitä.

Kolmanneksi esitän, että Husserlin minän tutkimukset voidaan jäsentää ja lajitella kolmen erilaisen analyysitason mukaan. Staattisissa, geneettisissä ja generatiivisissa analyyseissa nostetaan esiin erilaisia piirteitä minuudesta, koska minää tutkitaan niissä eri abstraktiotasoilla. Reflektion sovellusala rajataan kullakin tasolla eri lailla. Kaikki kolme analyysitasoa on otettava huomioon, jotta Husserlin minäkäsityksestä ja fenomenologisesta minän tutkimuksesta saadaan kattava kuva.

Tutkielmani tavoitteena ei ole esittää yksityiskohtaista fenomenologista analyysiä minän konstituutiosta eikä käsitellä kattavasti Husserlin minäkäsityksen historiallista kehittymistä. Päinvastoin tutkielmani pääpaino on menetelmällinen. Esitän Husserlin reflektion menetelmän, tutkin sen luonnetta ja arvioin sen käyttökelpoisuutta. Sen lisäksi tarkastelen, miten Husserl soveltaa reflektiota minän tutkimuksen eri ulottuvuuksissa. Samalla kokoan yhteen Husserlin minän tutkimuksen tulokset eli kuvaukset minän ominaispiirteistä.

## 1.2 Aiempi tutkimus ja tutkimuskirjallisuus

Husserlin minäkäsitystä ja reflektion metodologiaa on aiemmin tutkittu useista näkökulmasta. Perinteisesti tutkimuksessa on keskitytty Husserlin minäkäsityksen historialliseen kehittymiseen sekä analyysien, ongelmien ja käsitteiden välisiin kytköksiin Husserlin filosofian sisällä<sup>1</sup>. Husserlin minän tutkimuksen osa-alueista ja minän kokemuksellisista ulottuvuuksista on nykykeskustelussa puolestaan käsitelty esimerkiksi persoonan, kehollisuuden, itsetietoisuuden ja sukupuolisuuden teemoja<sup>2</sup>. Angloamerikkalaisessa tutkimuksessa Husserlin minän analyysija on niin ikään sovellettu esimerkiksi aristoteelisen ja eksistentiaalisen, jopa uskonnollisen ajattelun kontekstissa<sup>3</sup>. Mannermaisessa filosofiassa on tunnetusti pitkä perinne sekä Husserlin minäkäsityksen kritiikissä että jatkokehittelyssä<sup>4</sup>. Viime aikoina husserlilaiset analyysit ja metodologia ovat vallanneet alaa myös mielenfilosofian, kognitiotieteiden, psykiatrian, psykopatologian ja itsen (*self*) poikkitieteellisessä tutkimuksessa<sup>5</sup>.

Tutkielmassani käsittelen Husserlin minän tutkimusta edellä kuvailtuun tapaan menetelmällisestä ja systemaattisesta näkökulmasta. Vaikka Husserl julkaisi uransa aikana melko vähän, hänen tuotantonsa on tavattoman laaja: kootuissa teoksissa on tähän mennessä ilmestynyt 42 nidettä, jotka koostuvat suurilta osin käsikirjoituksista, muistiinpanoista, esitelmistä ja luennoista<sup>6</sup>. Husserl

---

<sup>1</sup> Ks. esim. Held 1966; Marbach 1974; Bernet ym. 1993, 208–2016; Moran 2000, 208–2016; vrt. Taguchi 2006.

<sup>2</sup> Ks. esim. Heinämaa 1996; 2003; 2010; Taipale 2005; 2009; Zahavi 1999; 2005; Goto 2004.

<sup>3</sup> Ks. esim. Sokolowski 2008b; James G. Hart 2007.

<sup>4</sup> Ks. esim. Ricœur 1967/2007; Sartre 1936; HGA 2; Carr 1999.

<sup>5</sup> Ks. erit. Gallagher & Zahavi 2008; Schmicking 2009. Husserlin fenomenologian soveltamisesta psykopatologioiden ja neurotieteiden tutkimukseen ks. esim. Lutz 2002; Fuchs 2009; Parnas, Sass & Zahavi 2008. Fenomenologian ja kognitiotieteiden kytköksistä ks. Andler 2006; Gallagher 1997. Husserlin minän analyysien ja reflektion menetelmän käytöstä itseä koskevassa nykykeskustelussa ks. Gallagher & Shear 1999; Zahavi 2000.

<sup>6</sup> 1950-luvulta alkaen ilmestynyt kootujen teosten sarja tunnetaan paremmin nimellä Husserliana. Tutkielmassani käytän Husserlianassa julkaistuja editioita alkukielisistä teksteistä. Tutkimuskirjallisuudessa on tapana viitata koottuihin teoksiin lyhenteellä ”Hua”, jonka perään lisätään käytetyn niteen järjestysnumero. Seuraan tätä käytäntöä läpi

käsittelee minän ja reflektion problematiikkaa usein hajanaisesti erilaisissa temaattisissa yhteyksissä. Hänen näkemyksensä myös kehittyvät ja muuttuvat ajan saatossa ja tekstien välillä, eikä terminologiakaan pysy vakiona. Niinpä systemaattisen kokonaiskuvan luomiseksi on tarpeellista käsitellä Husserlin tuotantoa laajasti mutta valikoivasti. Eksegeettisestä tutkimusotteesta poiketen en rajaa tutkimuskirjallisuutta mihinkään tiettyyn vaiheeseen tai yksittäisiin kirjoituksiin. Sitä vastoin rekonstruoin ja tulkiten minän analyysija yhdistelemällä eri teksteissä esitettyjä argumentteja, kuvauksia ja luonnehdintoja.

Tutkielman keskeisimmät alkuperäislähteet ovat *Ideen*-teossarjan 1910–1920-luvuilla kirjoitetut kaksi ensimmäistä osaa sekä Husserlin uran loppuvaiheen pääteokset *Cartesiansche Meditationen* ja *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* 1930-luvun taitteesta<sup>7</sup>. *Ideen*-sarjassa Husserl analysoi minän tutkimuksen kahta perustavaa ulottuvuutta, puhdasta minää ja persoonaa. Samalla hän käsittelee laajasti fenomenologian metodologiaa, erityisesti reflektion luonnetta. Teosparissa myös sovelletaan tutkielmalleni keskeisiä staattista ja geneettistä näkökulmaa minän analyysin. *Meditaatioissa* Husserl puolestaan luo kokonaisvaltaisen egologisen eli minälähtöisen ja minäkeskeisen kuvan fenomenologiasta transsendentaalisena filosofiana. *Krisiksessä* taas laajennetaan fenomenologian menetelmää historialliseen, yhteisölliseen ja teleologiseen reflektioon. Siinä myös tuodaan esiin generatiivinen näkökulma minän tutkimuksiin<sup>8</sup>. Käytän Husserlian muita niteitä valikoivasti ja minän tutkimuksiin soveltuvin osin. Olennaisista lähteistä mainittakoon intersubjektiivisuutta käsittelevät niteet (Hua XIII–XV) sekä staattisen ja geneettisen menetelmän eroja ja fenomenologisen psykologian kysymyksiä käsittelevät osat (Hua IX, Hua XI).

Husserlin aikalaiskeskustelusta syvennyn Martin Heideggerin varhaisvaiheen<sup>9</sup> kirjoituksiin ja Paul Natorpin teokseen *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912). Muuten painotan

---

tutkielman. Julkaisemattomissa käsikirjoituksissa tukeudun kommentaarikirjallisuudessa esitettyihin tulkintoihin. Kaikkien Husserl-lainauksien suomennokset ovat omaa käsialaani lukuun ottamatta *Krisis*-teoksen (Hua VI) käännöksiä, joissa seuraan pääsääntöisesti teoksen suomentajan Markku Lehtisen ratkaisuja. Viittaan tällöin myös saksankielisen alkuperäisedition tekstikohtiin.

<sup>7</sup> Hua I; Hua III/1; Hua IV; Hua VI. Käytän tästedes teoksista lyhennettyjä muotoja *Ideen I*, *Ideen II*, *Meditaatiot* ja *Krisis*. *Krisis*-teoksen suomennoksen viittaan alaviitteissä lyhennyksellä ”*Kriisi*”.

<sup>8</sup> Generatiivisia analyysija kehitellään pitkällisesti myös *Krisisistä* edeltävissä ja sen kirjoittamisen aikaisissa käsikirjoituksissa, joita on koottu erityisesti niteisiin Hua XV, Hua XXIX ja Hua XXXIX. Näistä teoksista käytän kuitenkin ainoastaan ensin mainittua.

<sup>9</sup> Rajaan käsittelemiä teksteihin vuosilta 1919–1927, jolloin Heideggerin ja Husserlin keskustelu- ja vaikutussuhde oli vahvimmillaan. Heideggerin kirjoituksista käytän yksinomaan koottujen teosten eli Heidegger Gesamtausgaben kriittisiä editioita lukuun ottamatta suomennosta *Sein und Zeit*istä. Viittaan koottuihin teoksiin lyhenteellä HGA, jonka perään lisään niteen järjestysnumeron. *Sein und Zeit*in suomennokseen *Oleminen ja aika* viittaan lyhenteellä ”OA”.

filosofianhistoriallista ulottuvuutta ainoastaan silloin, kun se tukee aiheen systemaattista kehittelyä. Tietoisuuden nykytutkimuksesta käsittelen erityisesti Daniel Dennettin kriittisiä huomioita ensimmäisen persoonan tutkimusvälineistä. Fenomenologisen reflektion ja (esireflektiivisen) itsetietoisuuden kysymyksissä tukeudun puolestaan Dan Zahavin työhön. Staattisen, geneettisen ja generatiivisen analyysitason rekonstruktiossa nojaan erityisesti Anthony Steinbockin, Donn Weltonin ja Joonas Taipaleen kirjoituksiin.

### 1.3 Tutkielman rakenne

Tutkielmani koostuu johdannon ja yhteenvedon lisäksi kolmesta pääluvusta. Ensimmäisessä pääluvussa käsittelen Husserlin minän tutkimuksen lähtökohtia ja reflektion menetelmää. Aloitan esittelemällä lyhyesti Husserlin kielikäsitystä ja minän tutkimuksen terminologiaa (luku 2.1). Sen jälkeen kuvailen eletyn kokemuksen ja itsetietoisuuden esireflektiivistä perustaa (luku 2.2.1). Reflektion menetelmää käsittelevän alaluvun loppupuoli jakautuu osiin, joissa esitellään intentionaalisuutta, *epokheta*, transsendentaalista reduktiota sekä yleistämisen menetelmiä eli eideettistä reduktiota ja kuvausten intersubjektiiivista arviointia (luku 2.2).

Toisessa pääluvussa perehdyn fenomenologisen reflektion kritiikkiin tietoisuuden nykytutkimuksen ja Husserlin aikalaiskeskustelun valossa. Alkuun osoitan, ettei fenomenologista reflektiota voi samaistaa empiiriseen, psykologiseen eikä arkiseen introspektioon (luku 3.1). Sen jälkeen pureudun vahvan ja heikon skeptisismien muotoihin, jotka kieltävät joko reflektion mahdollisuuden tai käyttökelpoisuuden kokemuksen tutkimuksessa (luku 3.2). Puolustan Husserlin fenomenologista reflektiota skeptisiä argumentteja vastaan. Tältä pohjalta arvioin tarkemmin Daniel Dennettin yleistä reflektiokritiikkiä ja erityistä Husserl-kritiikkiä (luku 3.3). Lopuksi vertailen Husserlin, Natorpin ja Heideggerin käsityksiä reflektion rajoitteista ja fenomenologian menetelmästä (luku 3.4). Erojen lisäksi nostan esiin yhtymäkohtia Husserlin fenomenologisen reflektion ja Heideggerin hermeneuttisen ymmärtämisen välillä (luku 3.4.3).

Viimeisessä pääluvussa käsittelen Husserlin minän tutkimuksia. Luvussa 4.1 kokoan yhteen staattisia minän analyyseja. Ensiksi perehdyn Husserlin minäkäsityksen väitetysti kartesiolaisiin lähtökohtiin ja *epokhen* soveltamiseen minän tutkimuksessa (luku 4.1.1). Sen pohjalta esittelen puhtaan minän aktiivisena, identtisenä, pysyvänä ja muuttumattomana kokemusten keskuksena (luku 4.1.2). Luvussa 4.2 laajennan näkökulmaa kokijan yksilöhistoriaa tutkiviin geneettisiin analyyseihin. Näytän, miten Husserl konkretisoi staattisen tason kuvauksia ottamalla huomioon



minän kehollisuuden, passiivisuuden, muuttuvaisuuden ja yksilöllisyyden (luku 4.2.1). Husserlille keskeisen persoonan eli persoonallisen minän ohella esittelen lyhyesti myös monadin käsitteen (luku 4.2.2). Päätän alaluvun muutamiin huomioihin geneettisten analyysien väitetystä solipsistisuudesta (luku 4.2.3).

Viimeisessä alaluvussa 4.3 nostan staattisen ja geneettisen minän analyysin rinnalle generatiivisen eli ylisukupolvisen tutkimusotteen. Havainnollistan generatiivisen näkökulman luonnetta ja eroa staattisiin ja geneettisiin analyysihin käymällä läpi Heideggerin ja Husserlin kuvauksia minän tutkimukselle keskeisestä kuoleman ilmiöstä (luku 4.3.1). Lopuksi tulkiten Husserlin minäkäsityksen ytimessä olevaa ”subjektiivisuuden paradoksia” rekonstruoimillani kolmella analyysitasolla (luku 4.3.2). Päätän tutkielmani yhteenvedoon tutkimukseni keskeisistä väitteistä ja johtopäätöksistä.

## 2. Minän tutkimuksen menetelmät

Tässä luvussa esittelen Husserlin reflektion menetelmän. Pohjustan metodologian käsittelyä vertailemalla fenomenologista tutkimusotetta kielelliseen analyysiin (luku 2.1). Samalla esitän muutaman huomion fenomenologisissa kuvauksissa ja minän tutkimuksissa käytetystä kielestä ja terminologiasta. Tämä alaluku taustoittaa näin käsitteellisesti muita tutkielmani lukuja.

Toisessa alaluvussa perehdyn fenomenologisen reflektion piirteisiin. Aloitan osoittamalla, että reflektion perusta on esireflektiivisessä kokemuksessa ja itsetietoisuudessa (luku 2.2.1). Sen jälkeen nostan esiin fenomenologisen reflektion viisi ihannetta: reflektio on kuvailevaa, transsendentaalista, avointa, yleistä ja systemaattista (luku 2.2.2). Tavoitteenani on osoittaa, että Husserl luo erityisiä menetelmällisiä apuvälineitä ja fenomenologian periaatteita tavoittaakseen edellä mainitut ihanteet.

Käsittelen reflektion periaatteita ja menetelmiä askel askeleelta. Aloitan ennakkoluulottomuuden ja ontologisen neutraaliuden periaatteesta sekä *epokhen* menetelmästä (luku 2.2.3). Sitten esittelen transsendentaalisen reduktion menetelmän (luku 2.2.4) ja intentionaalisuuden käsitteen (luku 2.2.5). Lopuksi nostan esiin eideettisen reduktion ja kuvausten intersubjektiivisen arvioinnin tapoina yleistää, systematisoida ja kritisoida reflektion tuloksia eli kokemusten kuvauksia (luku 2.2.6).

Luvun mittaan esitän myös alustavia huomiota fenomenologisen reflektion, periaatteiden ja apuvälineiden soveltamisesta minän tutkimukseen.

## 2.1 Kielellinen analyysi, Husserlin kielikäsite ja 'minä'

Fenomenologista minän tutkimusta voi alustavasti luonnehtia selvittämällä, miten se eroaa kielellisestä analyysistä, joka pyrkii selvittämään sanan ”minä” merkitystä ja käyttöä. Mihin ja miten ”minä” viittaa? Toimiiko se erisnimen, määrätyn kuvauksen, muiden persoonapronominien tai demonstratiivipronominin tapaan? Miten sana suhtautuu käsitteisiin ’itse’, ’itsetietoisuus’, ’mieli’, ’sielu’ ja ’subjekti’? Näiden ja vastaavien kysymysten avulla kielellinen analyysi valottaa kielenkäyttöä ja yrittää ratkoa filosofisia sekaannuksia, jotka johtuvat luonnollisen kielen epämääräisyydestä tai käsitteiden perustelemattomasta käytöstä. Klassinen esimerkki ”minän” kielellisestä analyysistä on G. E. A. Anscomben artikkeli ”The First Person” (1975). Kirjoituksessa Anscombe päätyy näkemykseen, että ”minä” ei itse asiassa viittaa mihinkään. Anscomben mukaan kieliopin ja kielenkäytön synnyttämä harha ”subjektista” johtaa filosofisiin väärinkäsityksiin, kuten kiistelyyn ”itsen” luonteesta ja persoonan identiteetistä.<sup>10</sup>

Husserlilainen fenomenologia ja edellä kuvailtu kielellinen analyysi jakavat käsityksen, että luonnollinen kielenkäyttö ja teoreettiset käsitteet voivat johtaa harhaan. Tämä johtuu ainakin kahdesta seikasta. Ensinnäkin sekä arkisen että teoreettisen kielenkäytön erottelukyky on osin puutteellinen (ilmaukset eivät ole kohdallisia tai tarpeeksi tarkkoja). Toiseksi ne toisinaan saavat kielenkäyttäjät omaksumaan vinoutuneita käsityksiä todellisuuden ja kokemuksen luonteesta (sanoilla ja käsitteillä on turhaa metafyyssistä painolastia tai ne toimivat eri lailla kuin kieliopillisesti tai semanttisesti vaikuttaisi). Fenomenologiassa ja kielen analyysissä kuitenkin suhtaudutaan tilanteeseen eri tavoin. Kielellinen analyysi pysyy kielen tasolla: kielen käyttötavoissa, termien määritelmässä, selvittävässä analyysissä, merkityksenteoriassa. Fenomenologiassa tarkastelun painopiste sitä vastoin siirretään kielestä ja teoriasta siihen, miten asiat ilmenevät kokemuksessa.

Fenomenologisesta näkökulmasta kielellinen analyysi ei ole turhaa. Mutta analyysillä on erityistä merkitystä ainoastaan silloin, kun se kiinnittää huomiota kokemuksen olemuksellisiin rakenteisiin. Kielellinen analyysi voi tällöin paljastaa ilmiöitä, jotka muuten jäisivät kokonaan huomiotta tai

---

<sup>10</sup> Anscombe 1975. Kielen (loogisella) analyysillä on aiemminkin päädytty vastaavaan lopputulokseen. Esimerkiksi Rudolf Carnap (1931, 227) nostaa minän (*das Ich*) yhdeksi esimerkiksi merkityksettömästä metafyyssisestä käsitteestä.

jotka vaativat tarkempaa kokemuksellista kuvailua<sup>11</sup>. Fenomenologisessa tutkimuksessa väitteitä arvioidaan siis sen mukaan, kuvaavatko ne kohdallisesti, miten asiat kokemuksessa ilmenevät. Niinpä esimerkiksi kielellisiin intuitioihin, kielen tosiasialliseen käyttöön tai merkityksenteorioihin vetoaminen ei riitä. Palatakseni aiempaan esimerkkiin: Anscomben analyysi, jonka mukaan sana ”minä” ei viittaa mihinkään, on fenomenologisesta näkökulmasta puutteellinen, koska se jättää itsetietoisuuden luonteen hämäräksi. Analyysi ei myöskään onnistu selventämään kokemusten subjektikeskeisyyttä – sitä, mikä tekee kokemuksista *minun* kokemuksiani<sup>12</sup>.

Husserl ei artikuloi kielikäsitystään tarkasti, mutta hänen tapansa käyttää käsitteitä voi luonnehtia seuraavasti. Koska Husserl näkee ilmiöt ensisijaiseksi suhteessa kieleen, käsitteillä on lähinnä välineellinen funktio. Käsitteiden tehtävä on osoittaa tiettyjä ilmiöitä ja mahdollistaa niiden tarkoituksenmukainen jäsentäminen.<sup>13</sup> Husserl ajattelee, että erityisesti tutkimusten alussa käsitteellinen monimuotoisuus ja tarkkojen määritelmien puute on hyväksyttävää, jopa välttämätöntä, koska käsitteet selvenevät ja tarkentuvat yleensä vasta pitkällisten fenomenologisten analyysien myötä<sup>14</sup>. Finkin mukaan tällainen käsitteellinen joustavuus, jopa vajavaisuus, luonnehtii kaikkia fenomenologisia väitteitä. Fenomenologinen tutkimus vaatii väitteiden jatkuvaa testaamista suhteessa kokemukseen. Kuvauksia voi myös aina tarkentaa, täydentää tai muotoilla uudelleen. Niinpä fenomenologinen käsitteistö pysyy välttämättä avoimena. Yksiselitteisten väitteiden ja tarkkojen määritelmien sijaan Husserl tuntuukin nojaavaan eri näkökulmista ja eri abstraktiotasoilla esitettyihin kuvauksiin. Käsitteellisten jaotteluiden arviointi vaatii kokemuksen analyysin omakohtaista toistamista.<sup>15</sup>

Kielen välineellisyyden korostaminen ja kuvausten jatkuva uudistaminen hankaloittavat analyysien seuraamista ja väitteiden arviointia. Husserl käyttää arkikieltä, historiallisesti latautunutta filosofista terminologiaa ja uusia teknisiä käsitteitä sekaisin, usein muunnelluissa merkityksissä, osin epäsystemaattisestikin. Erityisesti Husserlin käsitys arkikielen ja eri perinteiden teknisen

---

<sup>11</sup> Esimerkiksi Lakoff & Johnson (1999, 267–290) kiinnittävät huomiota eri kielissä rinnakkaisiin ilmaisuihin, jossa ”itse” esiintyy sekä subjektina että objektina. He eivät kuitenkaan tee kielellisistä huomiosta suoraan johtopäätöstä, että vastaava rakenne toistuu myös kokemuksellisella tasolla. Sen sijaan he peräänkuuluttavat asian tarkempaa fenomenologista analyysia.

<sup>12</sup> Ks. Zahavi 1999, 11–12.

<sup>13</sup> Ks. esim. Fink 1988, 103. Martin Heideggerin tiivistys fenomenologisen tutkimuksen ja kielenkäytön suhteesta kuvaa myös Husserlin eetosta: ”Ennen sanoja ja ennen ilmauksia, aina ilmiöt ensiksi, sitten vasta käsitteet!” (“[V]or dem Wort und vor dem Ausdruck immer zuerst die Phänomene und dann die Begriffe”) HGA 20, 342.

<sup>14</sup> Hua III/1, 9, 139–140, 154–155, 190–191.

<sup>15</sup> Fink 1988, 101–102. Ks. myös. Pulkkinen 2010, 40.

terminologian suhteesta on jännitteinen. Yhdessä tilanteessa Husserl saattaa argumentoinnissaan vedota arkikielen todistusvoimaan, koska psykologiset teoriat eivät otaksuttavasti ole vääristäneet sen merkityksiä. Toisessa tapauksessa perustellaan esimerkiksi kreikankielisten filosofianhistoriallisten termien käyttämistä sillä, että ne väitetysti kantavat vähemmän harhaanjohtavia konnotaatioita kuin arkitermit tai latinasta, saksasta ja englannista periytyvät modernin filosofian käsitteet.<sup>16</sup> Kolmannessa käyttöyhteydessä Husserl nimenomaisesti valikoi uuden ajan filosofiasta selvästi latautuneita ja monella tapaa ongelmallisia käsitteitä, kuten Descartesin *ego cogito* tai Leibnizin 'monadi'<sup>17</sup>. Näin Husserlin kielenkäytössä esiintyvät rinnakkain arkiset termit, harvinaisemmat vieraskieliset sanat, filosofian historian vahvasti latautuneet vakitermit ja jopa erityistieteiden sanasto, erityisesti psykologian terminologia.

Myös minän tutkimukseen sisältyy tästä syystä käsitteellisiä haasteita, jotka vaativat muutaman alustavan huomion. Husserl suosii käsitettä 'minä' ilmeisesti siksi, että se toimii yhtä aikaa sekä omakohtaisella että yleisellä tasolla. Kuten Husserl korostaa, jokainen käyttää pronominia "minä" ja tietää olevansa henkilö, johon kyseinen ilmaus viittaa<sup>18</sup>. Toisaalta kun "minä" ymmärretään substantiivina, sen sisältö jää yleiseksi ja epämääräiseksi: ei ole lainkaan selvää, mitä kaikkea käsite pitää sisällään tai mihin se tarkalleen viittaa. Niinpä termi "minä" vaikuttaa kokemuksellisesti tutulta, vaikkei sen viittauskohteesta olekaan jäsentynyttä käsitystä. Husserl näyttää kuitenkin olettavan, että sanalla on arkikäytössä ja jokapäiväisessä kokemuksessa jonkinlainen viittauskohde. Niinpä "minä" kelpaa kokemuksen monitasoisen analyysin lähtökohdaksi, vaikkei sitä lähtökohtaisesti voi määritellä tarkemmin<sup>19</sup>. Oletusta voi kritisoida. Husserl tuntuu esimerkiksi tarkoituksella sekoittavan sanan "minä" pronomini- ja substantiivikäytön toisiinsa, mikä hämärtää tutkittavan ilmiökentän rajausta. Myös otaksuttu tuttuus ja arkinen viittauskohde jäävät kyseenalaisiksi, koska useissa kielissä, myös saksassa, sanaa "minä" käytetään substantiivimuodossa etupäässä teknisessä merkityksessä. Yhtä kaikki termin epämääräinen käyttö ja oletus jonkinlaisesta kokemuksellisesta viittauskohteesta pitää hyväksyä, jos Husserlin näkemyksiä haluaa analysoida pitemmälle.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Husserl esimerkiksi suosii "terminologisesti käyttämätöntä" kreikankielistä sanaa *eidos* tai saksankielistä vähän latautunutta varianttia *Wesen* puhuessaan yleisesti "olemuksesta" sen sijaan, että käyttäisi "kantilaista" idean käsitettä. Hua III/1, 9, 264; vrt. Hua XIX/1, 391–393.

<sup>17</sup> Termien ongelmista ks. lisää luku 4.1.3.

<sup>18</sup> Hua XIII, 112.

<sup>19</sup> Koestenbaum 1961, XIV.

<sup>20</sup> Oletus ei välttämättä ole erityisen vahva tai kiistanalainen. Galen Strawson (1999, 7) huomauttaa, että vastaavasti "itse" on substantiivimuodossa käytettynä luonnon tai ainakin epätyypillinen useimmissa kielissä ja käyttöyhteyksissä. Tämä ei kuitenkaan osoita tutkittavaa asiaa illuusioksi eikä ilmiötä ainoastaan kielenkäytöstä

Käsitteen epämääräisyydellä on kuitenkin etunsaakin. Esimerkiksi Martin Heidegger puolustaa sanan ”minä” fenomenologista käyttöä, vaikka sitä ei määriteltäisikään tarkemmin. Itse asiassa Heideggerin mielestä ”minä” on syytä jättää aluksi mahdollisimman avoimeksi, jotta vältetään esimerkiksi ’subjektin’ kaltaisten teoreettisten käsitteiden filosofianhistoriallinen painolasti. Näin terminologia ei lähtökohtaisesti ohjaa fenomenologiaa tiettyihin metafyytisiin näkemyksiin. Tämä myös mahdollistaa käsitteiden tarkemman määrittelyn käsiteltävien ilmiöiden mukaan tutkimusten edetessä.<sup>21</sup>

Nähdäkseni ’minää’ onkin hyödyllistä ajatella käsitteellisenä paikanvaraajana, joka mahdollistaa fenomenologisen analyysin, ei tutkimuksen lopputuloksena. Käsitteellä on keskeinen asema Husserlin terminologiassa, koska se alustavasti määrittää ilmiökentän, jota jäsennetään tarkemmin vasta täsmennysten ja muiden käsitteiden avulla. Husserl esimerkiksi toistuvasti liittää ”minään” erilaisia määreitä, jotka selventävät lukijalle, missä mielessä asiasta milloinkin puhutaan. Mainitakseni muutaman esimerkin ilmaus *Ich-Mensch* kuvaa esifilosofista tapaa ymmärtää minä (tietynä) ihmisenä, *psychologisches Ich* viittaa psyykeeseen tai psykologiseen abstraktioon itsestä ja *anderes Ich* toisen tulkintaan kokevana subjektina. Husserl myös käyttää taajaan rakennetta ”*Ich als...*” analysoidessaan minää uudesta näkökulmasta tai eri abstraktiotasolla. Rakennetta vastaa suomen kielessä essiivimuoto, joka ilmaisee jonakin tai jonkinlaisena olemista: minä ihmisenä, minä henkilönä, minä organismina ja niin edelleen. Näin Husserl kytkee analyysinsä korostetusti juuri ’minän’ käsitteeseen.

Myös Husserlin subjektin fenomenologian teknisemmät termit toimivat ’minän’ käsitteen pohjalta ja sitä vasten. Vaikka Husserl ei käytäkään käsitteitä täysin systemaattisesti, esimerkiksi itsestä, subjektista ja egosta puhutaan usein rajatummassa, ’minälle’ alisteisessa mielessä. ’Itse’ esiintyy ennen kaikkea etuliitteenä ”itse-” ilmauksissa, joissa minä otetaan reflektion kohteeksi, kuten *Selbstbesinnung*, *Selbstausslegung* ja *Selbstenthüllung*. ’Subjekti’ puolestaan viittaa useimmiten minään kokemuksen epäitsenäisenä rakenneosana, kokemuksen subjektina. Käsitettä ’ego’ käytetään niin ikään teknisissä yhteyksissä, vaikkapa puhuttaessa minästä ’transsendentaalisena egona’. Latinankielinen *ego* ja saksaan lainattu *das Ego* toimivat ajoittain myös ”minän”

---

johtuvaksi sekaannukseksi. Pikemminkin se, että useimmissa kielissä ilmaisua voidaan käyttää samalla tavalla ja monissa luontevissakin käyttöyhteyksissä (uskonnollinen, erityistieteellinen, filosofinen), kertoo ilmiön fenomenologisen analyysin tarpeesta. Sama pätee ’minän’ käsitteeseen.

<sup>21</sup> HGA 20, 326. Palaan Heideggerin esittämiin kriittisempiin huomautuksiin Husserlin minän tutkimuksessa käytetystä terminologiasta luvussa 4.1.3.

synonyyminä. Leibnizilta peritty 'monadin' käsite puolestaan laajentaa tavanomaisesti ymmärretyn "minän" merkitystä.

Pyrin edellä havainnollistamaan Husserlin välineellistä käsitystä kielestä, eikä tavoitteenani ollut määritellä Husserlin terminologiaa tarkasti ja yleispätevästi. Kuten yllä esitin, fenomenologisen tutkimuksen päämääränä on kokemuksen asianmukainen jäsentäminen, ei arkikielen tai käsitteiden merkityksen analyysi. Niinpä käsitteet saavat Husserlin filosofiassa tarkemman merkityksensä vasta, kun niitä käytetään fenomenologisissa analyyseissä. Merkitys voi myös vaihdella käyttöyhteydestä toiseen<sup>22</sup>. Näin ollen ei ole tarkoituksenmukaista irrottaa terminologiaa tutkittavista ilmiöistä ja niiden fenomenologisista kuvauksista. Tutkielmani edetessä selvännäkin Husserlin käsitteistöä sitä mukaa – ja siinä valossa – kuin ne minän tutkimuksen eri yhteyksissä nousevat esiin.

## 2.2 Reflektio ja reduktiot

Fenomenologia tutkii, miten asiat ilmenevät kokemuksessa. Tämä linjanveto sisältyy implisiittisesti jo Husserlin varhaiseen iskulauseeseen, jonka mukaan "tyhjiä sanoista" pitäisi palata takaisin "asioihin itseensä"<sup>23</sup>. Tässä alaluvussa keskeiseksi kysymykseksi nousee, miten kokemuksessa ilmeneviin asioihin ja kokemuksen rakenteisiin päästään käsiksi. Tartun siis metodologiseen ongelmaan kokemuksen kuvaamisen mahdollisuudesta ja siihen soveltuvista välineistä. Husserlin mukaan kaikki fenomenologinen tutkimus perustuu reflektioon<sup>24</sup>. Niinpä hänen metodologiansa pätevyys riippuu pohjimmiltaan siitä, miten reflektio soveltuu kokemuksen tutkimuksen välineeksi<sup>25</sup>. Myös minän tutkimus palautuu siis lopulta reflektion menetelmään<sup>26</sup>.

Ongelma on haastava, koska Husserl asettaa fenomenologiselle tutkimukselle useita periaatteellisia reunaehtoja. Jo *Logische Untersuchungen*issa muotoillaan niin kutsuttu ennakkoluulottomuuden

---

<sup>22</sup> Husserl esimerkiksi myöntää termin 'ego' kontekstisidonnaisuuden: se tarkoittaa eri asioita fenomenologisen tarkastelun eri tasoilla. Hua I, 26.

<sup>23</sup> Hua XIX/1, 10.

<sup>24</sup> Reflektiolla on fenomenologiassa universaali tehtävä: "Fenomenologinen menetelmä etenee yksinomaan reflektion akteissa." ("[D]ie phänomenologische Methode bewegt sich durchaus in Akten der Reflexion.") Hua III/1, 177. Biemel (1976) myös korostaa, että Husserlin mielestä reflektio ylipäänsä mahdollistaa koko "filosofisen asenteen".

<sup>25</sup> Hua III/1, 177.

<sup>26</sup> Minän tutkimuksen ja reflektion kohtalonyhteyttä sekä "metodologisen reflektion" tärkeyttä korostaa erityisesti Fink 1988.

periaate, jonka mukaan fenomenologinen tutkimus pyrkii vapautumaan metafyyysisistä, tieteellisistä ja psykologisista ennakkoluuloista<sup>27</sup>. Lopulta Husserl sanoutuu kokonaan irti erityistieteiden lähtökohdista ja metodologiasta<sup>28</sup>. Koska Husserl paitsi retorisesti myös käytännössä korostaa fenomenologian ja muun kokemuksen tutkimuksen perustavanlaatuisista eroa, hänen metodologiaansa ei voi suoraan rinnastaa esimerkiksi empiirisiin tutkimusvälineisiin. Sitä vastoin olennaista on kysyä, miten fenomenologia eroaa erityistieteistä ja missä mielessä fenomenologista tutkimusta voi ylipäänsä pitää tieteellisenä<sup>29</sup>. Husserlin metodologian otaksuttu erityisyysslaatuisuus ja kysymys fenomenologian tieteellisyydestä kietoutuvat tiukasti reflektion teemaan.

Husserl korostaa taajaan, että fenomenologiassa tutkimusote on reflektiivinen. Fenomenologinen tutkimus siis perustuu kokemuksen tarkasteluun subjektiivisesta eli kokijan näkökulmasta. Nykytutkimuksen kielellä ilmaistuna Husserl pyrkii kuvaamaan kokemusta ensimmäisen persoonan näkökulmasta, kun taas esimerkiksi kognitiotieteet ja psykologia sitoutuvat yleensä kolmannen persoonan näkökulmaan<sup>30</sup>. Näkökulmat eroavat siinä, millaisin välinein kokemusta tutkitaan ja minkälaisia selityksiä etsitään. Reflektio eroaa esimerkiksi aivokuvantamisesta, behavioristisista koeasetelmista ja verbaalisten tai kirjoitettujen raporttien tulkinnasta siten, että tutkimuksen kohdetta ei tarkastella ulkopuolisena havaitsijana. Fenomenologinen tutkimus ei myöskään etsi kausaatio- tai korrelaatio selityksiä, kuten kokemuksen neuraalisia korrelaatteja, ulkoisten ärsykkeiden ja käyttäytymisen välisiä yhteyksiä tai tiettyjen kokemusten psykologisia ja sosiaalisia syitä. Kokemusta ei siis pyritä selittämään ulkoisten tekijöiden avulla. Päinvastoin tavoitteena on kuvata sitä kokemuksen omien rakennepiirteiden ja lainalaisuuksien valossa. Seuraavaksi erittelen tarkemmin fenomenologisen reflektion luonnetta filosofisena metodina ja itsen tutkimusvälineenä.

### 2.2.1 Reflektion perusta

Laveassa mielessä ”reflektio” viittaa yleiseen inhimilliseen kykyyn tarkastella, tulkita ja kuvailla omaa kokemusta. Husserl huomauttaa, että periaatteessa kaikki kokemukset ovat reflektion

---

<sup>27</sup> Hua XIX/1, 28.

<sup>28</sup> Ks. esim. Hua II, 24; Hua III/1, 149–151.

<sup>29</sup> Tieteellisyyden haaste ei kumpua ainoastaan fenomenologian kriitikoilta. Päinvastoin Husserl itse asettaa tavoitteekseen tehdä fenomenologiasta ”ankara tiede”, ks. Hua XXV, 3. Myös *Meditaatioiden* päämääränä on tiede subjektiivisuudesta, ks. Hua I, 69.

<sup>30</sup> Gallagher & Zahavi 2008, 7.

mahdollisia kohteita, sillä voimme koska tahansa kääntää huomion omiin kokemisen tapoihimme<sup>31</sup>. Jokapäiväisessä elämässä reflektoidaan useimmiten henkilökohtaisia asioita, kuten omia tunteita, haluja, ajatuksia ja päämääriä. Reflektion menetelmällinen arvo piilee kuitenkin kokemusten yleisten piirteiden ja lainmukaisuuksien kuvailussa. Husserlin fenomenologiassa reflektion avulla tutkitaan kokemuksen rakenteellisia ominaisuuksia (kuten ajallisuutta ja intentionaalisuutta), erilaisia kokemisen lajeja (havaitseminen, muistelu, kuvittelu, arvostelu, tunteminen ja niin edelleen) ja kokemisen kohteiden ilmenemistapaa (kuten ilmeisyyden asteita ja olemisen lajeja)<sup>32</sup>. Husserl analysoi tyypillisesti minää reflektiivisesti osana kokemusta: kokemuksen subjektina. Fenomenologisessa reflektiossa tarkastelun kohteeksi otetaan ne kokemuksen rakenteelliset elementit, joihin ei arkipäiväisessä olemisessä kiinnitetä erityistä huomiota.<sup>33</sup>

Husserlin reflektiokäsityksen taustalla on kaksi merkille pantavaa seikkaa. Ensinnäkin reflektio kohdistuu *esireflektiiviseen* kokemukseen. Reflektiossa pyritään siis erittelemään piirteitä, jotka ovat implisiittisesti läsnä kokemuksissa jo ennen reflektiota. Husserl siis ajattelee, että eletyillä kokemuksilla on esireflektiivisellä tasolla tietty rakenne, joka pitää reflektion avulla ainoastaan käsitteellistää, analysoida ja tulkita mahdollisimman tarkasti ja kattavasti.<sup>34</sup> Toiseksi Husserlin mukaan reflektiota perustaa vähintäänkin minimaalinen itsetietoisuus. Kokemuksista ei tule jonkun kokemuksia vasta siinä vaiheessa, kun niitä tietoisesti reflektoidaan. Päinvastoin: en voisi reflektoida kokemuksia, elleivät ne jo esireflektiivisellä tasolla olisi *minun* kokemuksiani. Kokeva subjekti siis tunnistaa vaihtuvat kokemukset omiksi ennen tietoista tarkastelua, käsitteellistystä tai erityistä päättelyä. Vastaavasti Husserl ajattelee, että kokeva subjekti tiedostaa esireflektiivisesti myös itsensä jokapäiväisessä elämässä:

”Hereillä olevana minänä [...] olen aina tietoinen itsestäni [...]. Kun sanon ’minä’, tavoitan itseni reflektion välityksellä; mutta tämä kokemus itsestä, kuten mikä tahansa kokemus ja alussa mikä tahansa havainto, on pelkkää suuntautumista kohteeseen, joka

---

<sup>31</sup> Hua I, 70. Husserl ei sitoudu vahvempaan kantaan, jonka mukaan kaikki kognitiiviset prosessit olisivat tietoisia ja reflektion tavoitettavissa. Väitteessä ei myöskään oleteta, että tietoisien kokemusten *kaikki* piirteet tai ulottuvuudet olisivat kuvattavissa. Päinvastoin Husserl usein korostaa kokemuksiin itsessään sisältyvää ”hämäryyttä” tai epämääräisyyttä, joka täytyy fenomenologisessa tutkimuksessa hyväksyä. Itse asiassa kokemusten reuna-, raja- ja katvealueiden ja kokemusten ’horisontin’ tutkimus kuuluu olennaisena osana fenomenologiseen tutkimukseen.

<sup>32</sup> Hua I, 74–74, 87.

<sup>33</sup> Hua I, 70, 72; ks. myös. Hua III/1, 84–85.

<sup>34</sup> Hua IX §28; Gallagher & Zahavi 2008, 61–64. Ks. myös Hua IV, 248.



oli minulle jo läsnä ja josta olin valmiiksi tietoinen, mutta jota en ollut vain temaattisesti kokenut enkä huomionut.”<sup>35</sup>

Fenomenologinen reflektio perustuu siis oletukselle, että kokemukset ja itse ovat kokijalle ennalta tuttuja – ja siten reflektion mahdollisia kohteita. Oletukseen ei nähdäkseen sisälly vahvaa epistemologista teesiä. Husserl ei esimerkiksi vetoa itsen täydelliseen läpinäkyvyyteen tai subjektin erehtymättömyyteen omien kokemusten kuvaamisessa. Sitä vastoin Husserl nojaa siihen fenomenologiseen tosiseikkaan, että kokemukset ilmenevät kokijalle itselleen laadullisesti eri tavalla kuin ulkopuoliselle havaitsijalle. Thomas Nagelin kuuluisaa muotoilua mukaillakseni tietoisien kokemuksen perustava ”subjektiivinen piirre” on, että kokeminen ”tuntuu joltakin” kokijalleen<sup>36</sup>. Toisin sanottuna jokainen yksilö tiedostaa omakohtaisesti ja ilman erityisiä ponnisteluja kokevansa alituisesti monin eri tavoin. Jokainen myös tunnistaa, kulloisestakin tarkkaavaisuuden asteesta riippuen, *millaista* oma kokeminen on missäkin tapauksessa.

Kokemusten omakohtaisen tuttuuden merkitystä voi havainnollistaa pienellä ajatuskokeella. Yritetäänpä kuvitella käänteistä tilannetta, jossa arkipäiväisestä kokemisesta puuttuisi esireflektiivisen (itse)tietoisuuden mukanaan tuoma tuttuus. Millaista olisi elää kokematta tietoisesti mitään: tiedottamana koneena tai zombiena<sup>37</sup>? Miten näkökulma todellisuuteen muuttuisi, jos erilaisten kokemusten välillä ei olisi lainkaan fenomenaalaisia eroja (jos esimerkiksi kuvittelun, muistelun ja näkemisen subjektiiviset piirteet olisivat *täysin* samanlaisia, puhumattakaan *kaikista* kokemisen muodoista)? Tai millaista olisi kokea vieraan elämänmuodon – lepakoiden, hyönteisten tai avaruusolioiden – tapa olla olemassa<sup>38</sup>?

---

<sup>35</sup> Hua XV, 492–493: ”Als waches Ich [...] *bin ich ständig im Selbstbewusstsein* [...]. Sage ich 'ich', so erfasse ich mich in schlichter Reflexion; aber diese Selbsterfahrung ist wie jede Erfahrung, und zunächst jede Wahrnehmung, bloss Hinmich-richten auf etwas, das schon für mich da ist, schon bewusst ist, und nur nicht thematisch erfahren ist, nicht Aufmerktes.” Ks. myös Zahavi 1999, 56, 62. Vrt. Gallagher & Zahavi 2008, 62, 204.

<sup>36</sup> Nagel 1974.

<sup>37</sup> Zombiella viitataan mielenfilosofiassa ja tietoisuuskeskustelussa vakiintuneeseen ajatuskokeeseen oliosta, joka käyttäytyy täysin normaalin ihmisen tavoin mutta ei ole lainkaan tietoinen. Ks. esim. Dennett 1991, 73.

<sup>38</sup> Nagel 1974. Ajatuskokeen tarkoituksena ei ole väheksyä vieraiden tai epätyypillisten elementtien merkitystä kokemusten rakentumisessa. En myöskään esitä tässä tiukkaa rajanvetoa inhimillisen kokemuksen ja eläimille tyypillisen tiedostustavan välille. Pyrkimyksenäni on ainoastaan havainnollistaa tuttuuden merkitystä kaiken kokemisen – myös vierauden – perustalla. Vieraudesta itsen, toisen ja maailman kokemisessa, ks. Taipale 2004; 2005.

Näihin kysymyksiin vastatessa ajaututaan nopeasti vertauskuviin (zombiena eläminen olisi kuin unissakävelyä), kokemusten epätäydellisiin yleistyksiin (kokemusten lajit sekoittuvat kuin psykoosissa tai huumausaineiden vaikutuksesta) tai puutteellisiin rinnastuksiin ja analogioihin (kaikuluotaamiseen perustava lepakkojen havaintokokemus muistuttaa näkökokemustamme)<sup>39</sup>. Tämä todistaa kokemusten perustavasta tuttuudesta epäsuorasti: olemme esireflektiivisesti tietoisia kokemuksistamme, sillä on hankalaa edes kuvitella tämän piirteen puuttumista.

Ajatuskokeen pohjalta voidaan esittää myös positiivinen väite: kokemusten kuvailu, tulkinta ja arvioiminen edellyttävät inhimillisen kokemuksen omakohtaista tuntemista. Esimerkiksi kognitiivisten rakenteiden yhtäläisyyteen, arkipsykologiaan tai kokemusten rajatapauksiin vetoamisella ei ole mieltä, ellei väitteillä anneta vähintäänkin implisiittistä kokemuksellista tulkintaa. Tulkinnan viimekätinen lähde on kokijan oma näkökulma. Tämä kaikki viittaisi siihen, että *jonkinlainen* omakohtainen tuttuus ja etuoikeutettu pääsy omiin kokemuksiin edeltää reflektiota ja mahdollistaa kokemusten kuvailun. Koska kokemusten ilmenemistapa on sidottu nimenomaan subjektin näkökulmaan, tätä piirrettä voidaan kutsua *fenomenaaliseksi tuttuudeksi*.

Fenomenaalinen tuttuus on kahdessa mielessä fenomenologisen reflektion ja minän tutkimuksen ennakkoehto. Ensinnäkin se mahdollistaa kokemusten sisällön, rakenteen ja ilmenemistavan reflektoinnin. Reflektiolla on ylipäänsä ”jotain mihin tarttua”, koska kokemukset ovat esireflektiivisesti tuttuja. Tuttuus synnyttää siis kokemusten välille laadullisia ja rakenteellisia eroja, joiden pohjalta fenomenologisia kuvauksia esitetään ja arvioidaan. Fenomenaalinen tuttuus ei kuitenkaan korvaa kokemusten kuvauksissa vaadittavaa analyttistä ja tulkinnallista työtä. Kuten Husserl huomauttaa, kohtaamme ensin ”mykän kokemuksen”, jonka merkitys pitää paljastaa ja artikuloida reflektiossa<sup>40</sup>. Epämääräinen esireflektiivinen tuttuus täytyy siis jalostaa kokemusta koskevaksi tiedoksi reflektiossa<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Ks. lisää Nagel 1974.

<sup>40</sup> Hua I, 77.

<sup>41</sup> Hua I, 73; Hua III/1, 183–184; Hua IV, 248.

Toiseksi fenomenaalinen tuttuus perustaa niin ikään kokemusta itsestä. Tietoiset kokemukset eivät ole anonyymejä prosesseja vailla omistajaa. Sen sijaan kokemuksia yhdistää tietoisuus itsestä niiden pysyvänä subjektina: ”Minä ei tiedosta itseään ainoastaan virtaavana elämänä vaan myös minänä, joka kokee yhtä ja toista – ja joka pysyy tuossa ja tässä kokemuksessa *samana*.”<sup>42</sup> Husserlin vertauskuvia edelleen lainatakseni ”kokemukset eivät sijaitse eikenenkään-maalla”<sup>43</sup>. Päinvastoin koska kaikki kokemukset ilmenevät yhdestä ja samasta näkökulmasta, minä koetaan tämän näkökulman haltijana tai identtisenä keskuksena<sup>44</sup>. Tässä ei oteta kantaa siihen, rakentuuko minuus yksittäisten kokemusten seurauksena, vai onko jonkinlainen yhtenäinen ”minä” kaiken kokemisen ennakkoehto<sup>45</sup>. Olennaista on, että minä tiedostetaan jatkuvasti kokemusten yhteydessä: ”Kaikki kokeminen on minän kokemusta – minän, joka ei virtaa kuten hänen kokemuksensa.”<sup>46</sup>

Husserl ei tietenkään väitä, että ihmiset kohdistaisivat joka hetki huomionsa itseensä. Esimerkiksi koripallopelin tiimellyksessä, väittelyn tuiskeessa, muistoihin upotessa ja muissa arkisissa toimissa ”minä” jää useimmiten kokemuksen taka-alalle tai kokonaan huomiotta. Yhtä kaikki nämäkin kokemukset muodostavat ja pitävät yllä itsetietoisuutta: liikkeessani tiedostan asentoni, toimijuuteni, kehoni väsymisen; väitellessäni ketjutan ajatuksiani, yritän ilmaista itseäni ja huomaan olevani keskustelukumppanini katseen kohteena; muistelllessani käyn läpi menneitä kokemuksia, jotka tunnistan välittömästi omikseni; pohtiessani elämänvalintojani suuntaudun tulevaisuuteen. Kaikissa näissä tapauksissa kokemukset viittaavat itseen. Minä ilmenee erilaisissa oloiloissa, tilanteissa ja suhteissa. Näin kokemisen lomassa siis muodostuu esireflektiivinen tietoisuus minästä, joka elää kulloisenkin kokemuksen läpi, pysyy implisiittisesti läsnä kaikissa kokemuksissa.<sup>47</sup> Husserlin mukaan tämä jatkuva itsetietoisuus myös tekee oman olemiseni tutuksi: ”Olen olemassa itselleni, ilmenen jatkuvasti itselleni, kokemuksellisella ilmeisyydellä, muodossa ’minä itse’.”<sup>48</sup>

Edellä kuvailtu esireflektiivinen itsetietoisuus ei ole käsitteellistä. ”Minä” ei ylipäänsä ilmene

---

<sup>42</sup> Hua I, 100: ”Das ego erfährt sich nicht bloß als strömendes Leben sondern als Ich, der ich dies und jenes erlebe, dies und jenes cogito als *derselbe* durchlebe.”

<sup>43</sup> Hua VII, 166: ”[D]ie Erlebnisse sind nicht in einem Nirgendheim.”

<sup>44</sup> Hua I, 26, 100.

<sup>45</sup> Vrt. Fasching 1999. Käsittelen kokemusten synteessin ja minän konstituution kysymyksiä luvuissa 5.2 ja 5.3.

<sup>46</sup> Hua IV, 277: ”[A]lles erleben ist Erleben eines Ich, das nicht selbst strömt wie seine Erlebnisse.”

<sup>47</sup> Hua III/1, 194–195.

<sup>48</sup> Hua I, 102: ”Ich bin für mich selbst und mir immerfort durch Erfahrungsevidenz als *Ich selbst* gegeben.”

sen myötä aktiivisen tarkastelun kohteena. Itsetietoisuus ei kuitenkaan ole myöskään muodollinen tai tyhjä rakenne, kuten edellisen kappaleen esimerkit havainnollistavat. Päinvastoin jo esireflektiivisellä tasolla itsetietoisuus saa kehollis-kineettisiä, sosiaalisia ja ajallisia ilmenemismuotoja<sup>49</sup>. Voidaankin puhua hiljaisesta itsetietoisuudesta tai itsen ”tunnusta”, joka läpäisee kaiken kokemuksen ja jonka perustalle henkilöhistoria sekä psykologinen ja sosiaalinen identiteetti rakentuvat<sup>50</sup>. Tämä oman olemisen lähtökohtainen tuttuus mahdollistaa myös minän reflektiivisen tutkimuksen. Eugen Fink tiivistää jatkuvan itsetietoisuuden ja reflektion suhteen husserlilaisittain seuraavasti:

”Myös inhimillinen minä- ja itsetietoisuus vallitsee ennen ’reflektiota’. Reflektio ottaa kohteekseen vain sen, mitä minä jo etukäteen, joskin tematisoimatta, tiesi itsestään.”<sup>51</sup>

Husserlin reflektiokäsitys muistuttaa tältä osin Heideggerin hermeneuttisempaa näkemyksestä itseymmärryksestä, johon palaan alaluvussa 3.4.

Tähän mennessä olen eritellyt Husserlin reflektiokäsityksen taustaoletuksia. Kuten luvussa 3 esitän, näiden huomioiden pohjalta voidaan vastata fenomenologisen reflektion kritiikkiin. Sitä ennen pitää kuitenkin käsitellä tarkemmin, miten Husserl ymmärtää reflektion metodina. Mikä tekee reflektiosta fenomenologisen tutkimusvälineen? Mikä erottaa fenomenologisen reflektion muista tavoista tarkastella kokemusta ja itseä?

## 2.2.2 Fenomenologinen reflektio: yleiset piirteet

Husserl luonnehtii fenomenologista reflektiota usein vastakkainasettelujen avulla. Fenomenologista reflektiota verrataan muun muassa arkipäiväiseen itsetutkiskeluun, erityistieteelliseen kokemuksen tutkimukseen (kuten 1900-luvun taitteen introspektiiviseen psykologiaan<sup>52</sup>) ja uuden ajan filosofien käsityksiin mielestä. Husserlin näkemyksen mukaan fenomenologinen reflektio on

---

<sup>49</sup> Gallagher & Zahavi 2010; Taipale 2009, 26–36.

<sup>50</sup> Fenomenologisessa traditiossa erityisesti Michel Henry on kuvaillut tätä perustavaa itsen tuntua ’autoaffektion’ käsitteellä. Myös Husserlin fenomenologiassa on tällainen passiivinen, kehollinen, ajallinen, esireflektiivinen ja affektiivinen itsetietoisuuden ulottuvuus. Ks. Zahavi 1999, 110–117. Nykykeskustelussa esimerkiksi Antonio Damasio (1999) on korostanut, että kehollinen ”tunne tapahtumisesta” on minuuden ytimessä ja ”omaelämäkerrallisen itseyden” (*autobiographical self*) ennakkoehto. Myös Gallagher & Zahavi (2008, 205–206) esittävät, että jopa narratiiviset käsitykset itsetietoisuudesta ja persoonasta nojaavat pohjimmiltaan esireflektiiviseen kokemukseen itsestä.

<sup>51</sup> Fink 1988, 14: ”Auch das menschliche Ich- und Selbstbewusstsein besteht schon vor der ’Reflexion’. [...] Die Reflexion vergegenständlicht nur das vordem unthematische Sichselbstwissen des Ich.”

<sup>52</sup> Ks. esim. Hua III/1, 185–.

- (1) kuvailevaa, ei olettavaa
- (2) transsendentaalista, ei empiiristä
- (3) avointa, ei suljettua tai sisäistä
- (4) yleistä, ei yksityistä
- (5) systemaattista, ei satunnaista.

Ainakin esittämäni listauksen perusteella Husserlia voi syyttää mustavalkoisesta retoriikasta, normatiivisuudesta ja idealisoinneista. Husserl tuntuukin määrittelevän joukon metodologisia *ihanteita*, joita fenomenologisen reflektion pitäisi noudattaa. Hän myös näyttää olettavan, että vaihtoehdot reflektion muodot – joita Husserl nimittää kattokäsitteellä 'luonnollinen reflektio' – todella ilmentävät ainakin osaa piirteistä, joihin fenomenologista reflektiota verrataan. Husserlia voi täten kritisoida yksinkertaistuksista ja olkiukkoargumentteihin nojaamisesta.

Yhtä kaikki fenomenologisen reflektion piirteiden käsittely on hyödyllistä, olivatpa luonnehdinnat idealisoituja tai eivät. Käytettyjen tutkimusvälineiden pätevyyttä arvioitaessa pitää nimittäin tietää, mitkä ovat niiden tiedolliset ja metodologiset päämäärät. Husserlin tapauksessa reflektion tavoitteiden kartoittaminen on erityisen tärkeää, koska muut minän tutkimuksen menetelmät ja analyysit nojaavat reflektioon. Tai pikemminkin voisi sanoa, että Husserl kehittää erityisiä fenomenologisia menetelmiä saavuttaakseen fenomenologisen reflektion yleiset ihanteet ja paikatakseen muiden reflektiotapojen väitetyjä puutteita. Niinpä reflektion ihanteet muodostavat minän tutkimuksen arvioimiselle sisäisiä kriteereitä, joita sovellan toistuvasti tutkielmani mittaan.

Käsittelen seuraavaksi fenomenologisen reflektion luonnehdintoja kohta kohdalta. Esittelen samalla joukon Husserlin metodologialle ja minän tutkimukselle olennaisia välineitä ja käsitteitä: *epokhen* (luku 2.2.3), transsendentaalisen reduktion (luku 2.2.4), intentionaalisuuden (luku 2.2.5) sekä eideettisen reduktion ja kuvausten intersubjektiivisen varmentamisen (luku 2.2.6).

### **2.2.3 Reflektio kokemuksen kuvailuna ja *epokhe***

Kuten aiemmin totesin, Husserl korostaa fenomenologisen reflektion kuvailevaa luonnetta. Usein esitetään, että fenomenologinen filosofia asettaa kuvailun vastakkain selittämisen kanssa. Husserlin kohdalla tämä on kuitenkin hieman harhaanjohtavaa, sillä hän hylkää vain tietynlaiset selittämisen

ja päättelyn tavat, ei selittämistä ylipäänsä<sup>53</sup>. Hedelmällisempää onkin katsoa, mihin kuvailussa nojataan ja mistä pidättäydytään. Fenomenologinen reflektio on siinä mielessä kuvailevaa, että tarkasteluissa vältetään kokemuksen ulkopuolisiin syihin tai tekijöihin vetoamista<sup>54</sup>. Sitä vastoin tavoitteena on tarttua kokemuksen subjektiin, rakenteisiin ja kohteisiin sellaisina kuin ne kokemuksessa ilmenevät ja niissä rajoissa kuin ne ilmenevät<sup>55</sup>. Reflektiossa ei siis pidä turvautua esimerkiksi ylimääräisiin ontologisiin oletuksiin, empiirisiin hypoteeseihin, spekulatiivisiin filosofisiin tulkintoihin tai arkipsykologiaan. Päinvastoin fenomenologiassa ainoastaan eritellään, mitä kokemukseen itsessään kuuluu<sup>56</sup>. Näin ollen Husserl vastustaa menetelmällisesti kaikenlaisia psykologisoivia, kausaalisia ja reduktiivisia tarkastelutapoja, jotka vievät tutkimuksen painopisteen subjektin kokemuselämän piirteiden *kuvaamisesta* sen *selittämiseen pois* joillakin otaksutusti perustavammilla seikoilla<sup>57</sup>.

Husserlin kannan voi tiivistää argumentin muotoon. Edellä mainitut selittämisen tavat olettavat enemmän kuin pelkkä kokemuksen kuvailu vaatisi. Samalla ne myös sitoutuvat kokemuksen luonnetta koskeviin kantoihin, joita kokemuksessa ilmenevät asiat eivät itsessään oikeuta. Niinpä selityksiin kertyy metafysisistä, empiiristä, historiallista tai tottumuksen mukanaan tuomaa painolastia. Tämä puolestaan hankaloittaa kokemuksen ennakkoluulotonta kuvaamista, mikä helposti johtaa dogmatismiin tai kategoriavirheisiin. Nähdäkseni Husserl ei argumentillaan yritä kiistää empiiristen tai arkipsykologisten kokemuksen selittämistapojen tarpeellisuutta tai pätevyyttä sinänsä. Pikemminkin tavoitteena on nostaa niiden rinnalle fenomenologinen tarkastelutapa, joka

---

<sup>53</sup> Husserl esimerkiksi korostaa, ettei fenomenologisessa reflektiossa tule nojata aksiomaattis-deduktiiviseen päättelyyn, induktiivisiin yleistyksiin, idealisointeihin tai ”välillisen” ja analogisen päättelyn muotoihin, jotka eivät perustu suoraan kokemukseen ilmenevään. Hua III/1, 175. Sen sijaan hän hyväksyy transsendentaaliseen selittämisen ja selittävät geneettiset analyysit, joiden luonnetta tarkastelen tarkemmin luvussa 4.2.

<sup>54</sup> Hua XXV, 68–81; ks. myös Miettinen, Pulkkinen & Taipale 2010, 12.

<sup>55</sup> Hua I, 74–77. Husserlin näkemys tiivistyy *Meditaatioissa* esitettyyn ”normatiiviseen ilmeisyysprinsiippiin”: ”[E]n saa esittää tai hyväksyä yhtäkään arvostelmaa, jota en ole muodostanut ammentaen ilmeisyydestä, kokemuksista, joissa kohdatut asiat ja asiantilat ovat minulle läsnä *itsenäan*. Itse asiassa minun pitää myös aina reflektoida jokaista ilmeisyyttä, punnita sen kantavuutta ja tehdä itselleni ilmeiseksi, miten laajalle se ulottuu, miten laajalle ulottuu täydellisyys, asioiden todellinen itseannettuus.” (”[I]ch [...] kein Urteil fällen oder in Geltung lassen darf, das ich nicht aus der Evidenz geschöpft habe, aus *Erfahrungen*, in denen mir die betreffenden Sachen und Sachverhalte als *sie selbst* gegenwärtig sind. Freilich muss ich auch dann jederzeit auf die jeweilige Evidenz reflektieren, ihre Tragweite erwägen und mir evident machen, wie weit sie, wie weit ihre Vollkommenheit, die wirkliche Selbstgebung der Sachen reicht.”) Hua I, 54; vrt. Hua III/1, 52; vrt. Hua VI, 236. Kutsun edellä esitettyä prinsiippiä tästedes yksinkertaisuuden vuoksi ”ilmeisyyden periaatteeksi”.

<sup>56</sup> Ks. esim. Hua I, 74.

<sup>57</sup> Kritiikin kärki kohdistuu erityisesti ”tietoisuuden naturalisointiin”, jossa kokeva subjekti palautetaan – ontologisessa, metodologisessa tai epistemologisessa mielessä – materiaaliseen tai psykofyysiseen todellisuuteen (Hua XXV, 9–12; Hua VI, 76, 234–246). Monitieteellisessä nykytutkimuksessa tällaista naturalisointia esiintyy esimerkiksi malleissa, joissa tietoinen kokemus selitetään tyhjentävästi evolutiivis-biologisilla prosesseilla, neuraalisella perustalla tai tiedostamattomilla psykologisilla syillä (ks. esim. Zahavi & Gallager 2008, 9).

pyrkii riippumattomuuteen erityistieteiden ja arkijärjen taustaoletuksista – ja samalla ymmärtämään sekä selventämään niiden luonnetta.<sup>58</sup>

Välttääkseen reflektiota vinouttavia ennako-oletuksia Husserl kehittelee erityisen *epokhen* menetelmän, jonka tarkempaa roolia minän tutkimuksessa käsitellen luvussa 4.1.1. Tässä vaiheessa riittää huomata, että Husserlille reflektiota määrittävä kuvailevuus tarkoittaa yksinkertaisesti turhista oletuksista luopumista, ontologista neutraalisuutta<sup>59</sup> ja kokemukseen itseensä palaamista.

## 2.2.4 Transsendentaalinen reduktio

Fenomenologisen reflektion otaksuttu metodologinen erityislaatuisuus ei perustu pelkästään kokevan subjektin kuvailuun. Husserl nimittäin korostaa, että fenomenologisen reflektion lisäksi myös arkipäiväisessä introspektiossa ja psykologisessa tutkimuksessa voidaan kuvailla tietoista kokemusta ja itseä<sup>60</sup>. Tämänkaltaiset reflektion muodot eivät siis poikkea fenomenologisesta reflektiosta tarkastelun kohteiden perusteella. Olennainen ero piilee sen sijaan tarkastelun tavassa ja päämäärässä. Husserlin mukaan luonnollisessa reflektiossa ei problematisoida tietoisien kokemusten ja maailman suhdetta. Sen sijaan kokemuksia ja itseä kuvaillaan maailmaan kuuluvina tosiseikkoina – olkoonkin niin, että kokemukset ajatellaan ihmisen psyyken, mielen tai aivojen tuotoksiksi, prosesseiksi tai rakenneosiksi.<sup>61</sup> Näin ollen luonnollinen reflektio ei täytä ontologisen neutraalisuuden ihannetta. Reflektiossa nojataan joko implisiittisiin esifilosofisiin uskomuksiin maailman ja mielen olemassaolosta tai eksplisiittisiin ontologisiin näkemyksiin, kuten fysikalismiin tai dualismiin<sup>62</sup>. Husserlin mielestä myös biologian, antropologian ja psykologian kaltaiset erityistieteet sitoutuvat vastaaviin metafyyisiin ennako-oletuksiin ihmisestä ja luonnosta<sup>63</sup>.

---

<sup>58</sup> Ks. Hua III/1, 144–148; vrt. Hua I, 71; etsi vielä viite Hua IV.

<sup>59</sup> 'Ontologisella neutraalisuudella' tarkoitan lyhyesti sanottuna metafyyisistä kannanotoista pidättäytymistä. Husserl korostaa taajaan, ettei *epokhen* tavoitteena ole sen paremmin epäillä kuin hyväksyä minkäänlaisia oletuksia tai teorioita olemassaolosta. Päinvastoin tavoitteena on mahdollistaa kokemuksen kuvailu sitoutumatta mihinkään ontologisiin käsityksiin. Husserl kutsuu *epokhelle* luonteenomaista pidättäytymistä olettamisesta, uskomisesta ja asettamisesta myös "neutraalisuusmuunnokseksi" (*Neutralitätsmodifikation*). Ks. erit. Hua III/1, 264–266.

<sup>60</sup> Hua I, 70–72.

<sup>61</sup> Hua I, 71. Ks. myös Hua I, 65, 76; Hua XXV, 13–14, 17; Hua III/1, 87–88.

<sup>62</sup> Husserl kritisoi erityisesti modernin filosofian historiassa suosittuja ontologisia kantoja, kuten sensualismia ja kartesiolaista dualismia, mutta huomio on laajennettavissa nykytutkimukseenkin. Hua I, 63, 76–77.

<sup>63</sup> Hua I, 64.

Ongelmaksi nouseekin kokevan subjektin maailmasuhteen filosofinen jäsentäminen. Miten tarkastella kokemuksen ja todellisuuden sidosta fenomenologisesti nojaamatta metafyyssiseen spekulointiin tai empiirisiin hypoteeseihin? Edellä mainitsemaani *epokheta* voi pitää tutkimusta pohjustavana vaiheena, jonka päämääränä on varmistaa fenomenologisen reflektion ennakkoluulottomuus. Husserlin mukaan *epokhe* johtaa kuitenkin myös toiseen menetelmällisen askeleeseen. Arkipäiväisestä pohdinnasta, psykologisesta kuvauksesta ja empiirisestä tutkimuksesta siirrytään erityiseen filosofiseen tarkastelutapaan. Tätä menetelmällistä näkökulmanvaihdosta tai asennemuutosta Husserl kutsuu *transsendentaaliseksi reduktioksi*. Askel on tärkeä minän tutkimukselle, koska transsendentaalinen reduktio muuttaa nimenomaan itseymmärrystä, subjektiviteetin reflektiotapaa ja käytettyä terminologiaa.<sup>64</sup> Kuin korostaakseen reduktion menetelmän ja reflektion tiivistä kytköstä Husserl puhuu ”transsendentaalisesta reflektiosta” vastakohtana arkipäiväiselle ja empiiriselle ”luonnolliselle reflektiolle”.

Transsendentaalisella reflektiolla on nimensä mukaisesti transsendentaalifilosofinen päämäärä. Transsendentaalifilosofian traditiolle tyypillisesti fenomenologisessa reflektiossa tarkastellaan, millaisia ennakkoehtoja kokeva subjekti asettaa todellisuuden ilmenemiselle. Samalla kuvaillaan, miten kokemuksen rakenteet määrittävät asioiden ilmenemistapaa. Toisin sanoen reduktion seurauksena minä ymmärretään todellisuuden ”olemassaolon ja merkityksen lähteeksi”, Husserlin muotoilua lainatakseni. Näin itsen, kokemuksen ja maailman suhdetta aletaan analysoida uudesta näkökulmasta. Kokevaa subjektia ei enää reflektoida maailmaa koskevien käsitysten pohjalta. Päinvastoin maailma ymmärretään ainoastaan kokemuksessa ilmenevänä, kokevan subjektin merkityksellistämänä.<sup>65</sup> Transsendentaalisessa reflektiossa tavoitettua subjektia Husserl nimittää vastaavasti ’transsendentaaliseksi minäksi’.

Menetelmällisistä huomioista ei pidä tehdä liian pitkälle meneviä *sisällöllisiä* johtopäätöksiä tutkittavan asian eli kokevan subjektin luonteesta<sup>66</sup>. Varsinaisen fenomenologisen analyysin sijaan olen edellä esitellyt Husserlin minän tutkimuksen metodologisia ja käsitteellisiä lähtökohtia. *Epokhe* ja transsendentaalinen reduktio onkin tässä vaiheesta syytä ymmärtää tutkimusta valmistavina metodologisina välineinä. Kuten Husserl korostaa, kyseiset menetelmät avaavat

---

<sup>64</sup> Hua VIII, 161, 166–167; Hua I, 60; Hua VI, 209; vrt. Hua VI, 151. Reduktiosta käytetyn terminologian muutoksena, ks. Sokolowski 2008.

<sup>65</sup> Hua I, 58–61, 64–65, 75, 179–182; vrt. myös Hua I, 8–9.

<sup>66</sup> Husserlin metodologisten lähtökohtien ja sisällöllisten analyysien sekoittamisesta, ks. erit. Pulkkinen 2010, 42. Pulkkinen jopa väittää: ”Reduktio on Husserlille pikemminkin sisällöllisesti täysin tyhjä ja avoin asennemuutos, joka ei vielä kerro mitään tutkimuksen kohteena olevan kokevan subjektin tai todellisuuskokemuksen luonteesta.”



uudenlaisen tutkimuskentän, jonka erittely vaatii systemaattista ja loputonta analyysia. Toisin sanoen reduktio vasta *tekee* minästä fenomenologian keskeisen tutkimuskohteen, ”universaalin kuvailun teeman”.<sup>67</sup> Reduktion ansiosta minän rooli kokemusten konstituutiossa tulee näkyväksi. Tämä ei ole menetys suhteessa ”luonnolliseen reflektioon” vaan nimenomaan luonnollisen tarkastelutavan laajennus<sup>68</sup>. Palaan seuraavissa luvuissa minän sisällölliseen analyysiin sekä koetun todellisuuden ja itsen rakentumisen eli konstituution kysymyksiin. Seuraavaksi käsittelem lyhyesti kokevan subjektin suuntautumista ympäröivään todellisuuteen.

## 2.2.5 Intentionaalisuus

Edellä mainitut *epokhen* ja transsendentaalisen reduktion menetelmät määrittävät fenomenologisen tutkimuksen kenttää. Ne eivät kuitenkaan sulje maailmaa tarkastelun ulkopuolelle. Päinvastoin fenomenologisen reduktion tehtävänä on avata maailma kokemuslähtöiselle filosofiselle analyysille. Toisin sanottuna fenomenologisessa reflektiossa ei pyritä kuvaamaan, mitä tapahtuu kokevan subjektin ”pään sisällä”.<sup>69</sup> Fenomenologia tulkitaan usein introspektion kaltaiseksi itsetutkiskeluksi, jossa huomio käännetään ulkoisesta todellisuudesta subjektin sisäisiin tiloihin: ulkomaailmasta eristettyyn tietoisuuteen tai sisäisiin mentaaliin prosesseihin<sup>70</sup>. Tämä tulkinta perustuu kuitenkin liian kapeaan näkemykseen reflektion alasta eli kokemuksen kentästä. Fenomenologinen analyysi ei nimittäin rajoitu kokemuksen subjektiin, tuntemuksiin tai mentaaliin akteihin. Sitä vastoin reflektiossa tutkitaan myös kokemuksen kohteita: maailmassa olevia asioita sellaisina kuin ne tiedostetaan. Husserl siis sisällyttää reflektion piiriin myös koetun todellisuuden tarkastelun, ja myös minä ilmenee osana tätä kokemusta.

Husserlin näkemyksen taustalla on ensi silmäyksellä triviaalilta vaikuttava filosofinen huomio, jonka mukaan kokemukset kohdistuvat tai suuntautuvat aina johonkin. Ilmiötä voi havainnollistaa arkipäiväisillä esimerkeillä erilaisista kokemuksista. Näen työhuoneeni ikkunasta puun; ihailen seinällä riippuvaa taulua; muistelen aamulla käymääni keskustelua fiktiivisten olioiden olemassaolosta; pystyn helposti kuvittelemaan kentaureja, vaikka pidänkin äärimmäisen

---

<sup>67</sup> Hua I, 70, 76.

<sup>68</sup> Hua VI, 214.; vrt. Hua III/1,107; vrt. Hua VIII/1, 167.

<sup>69</sup> Ks. esim. Hua I, 70–72.

<sup>70</sup> Tällaiselle tulkinnalle löytyy ainakin pinnallista tukea myös Husserlin muutamista muotoiluista ja termivalinnoista. Esimerkiksi *Ideenissä* luonnehditaan reflektiota harhaanjohtavasti ”sisäiseksi havainnoksi” (Hua III/1, 77) ja puhutaan ”todellisesta kuilusta tietoisuuden ja maailman välillä” (”Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes”) (Hua III/1, 117). Palaan reflektion ja introspektion samastamisen ongelmiin luvussa 3.1.

epätodennäköisenä, että niitä olisi koskaan maan päällä tavattu; epäilen keskustelukumppanini muita väitteitä; odotan illallista rakkaan puolisoni kanssa. Husserlin analyysia seuratakseni tämänkaltaiset esimerkit tuovat esiin yleisen piirteen kokemusten rakenteesta. Kaikkia edellä mainittuja kokemuksia nimittäin yhdistää se, että niillä on *kohde*, joka näyttäytyy kokemuksessa *tietymlaisena*: puu havaittuna, taulu kauniina, keskustelu muisteltuna, kentauri kuviteltuna, tietty historiallinen asiointila epätodennäköisenä, ystäväni väitteet epäilyksenalaisena, illallinen tulevana tapahtumana, puoliso rakastettuna. Husserlin mukaan vastaava huomio pätee tavalla tai toisella kaikkeen inhimillisen kokemiseen: kokemukset ovat aina ”tietoisuutta jostakin”. Tätä kokemusten ”olemuksellista erityispiirrettä” Husserl kutsuu *intentionaalisuudeksi*.<sup>71</sup>

Intentionaalisuuden takia fenomenologinen kohdistuu ensisijaisesti kokemuksen kohteisiin. Husserlin argumentin voi kiteyttää seuraavasti: koska kokemuksissa aina ”tiedostetaan jotakin”, pitää myös tiedostetut asiat sisällyttää kokemuksen kuvaukseen<sup>72</sup>. Argumenttia ei ole syytä tulkita vahvana metafyyssisenä väitteenä. Husserl ei esimerkiksi sitoudu realistiseen oletukseen, että reflektiossa tavoitettaisiin kokemuksesta riippumaton todellisuus<sup>73</sup>. Toisaalta väite ei edusta myöskään subjektiivista idealismia, jossa maailman olemassaolo palautetaan inhimilliseen kokemukseen. Vaikka kohteita reflektoidaan osana kokemusta, Husserl korostaa, ettei maailmaa tai olioita maailmassa tulkita metafyyssisessä mielessä osaksi minää tai tietoisuutta<sup>74</sup>. Metafyyssisten kantojen puolustamisen sijaan Husserl pikemminkin purkaa kokemuksen luonnetta koskevia oletuksia, joita filosofian historiassa ja erityistieteissä on tehty. Fenomenologisesta näkökulmasta on esimerkiksi ennakkoluuloista väittää, että kokemukset koostuisivat ainoastaan subjektin ”sisäisistä” rakennetekijöistä, kuten aistimuksista, tuntemuksista, vaikutelmista tai niiden varaan muodostuvista mielensisäisistä ideoista tai representaatioista<sup>75</sup>.

Husserlin huomiot koskevatkin lopulta pikemmin kokemuksen käsitettä ja fenomenologian metodologiaa kuin metafysiikkaa. Kokemus ymmärretään usein turhan kapeasti yksityisenä

---

<sup>71</sup> Hua III/1, 203–207; Hua I, 72. Husserl korostaa usein ’intentionaalisuuden’ perustavaa asemaa fenomenologisessa tutkimuksessa: ”Intentionaalisuuden käsite [...] on täysin korvaamaton lähtökohta- ja peruskäsite fenomenologian alussa.” (”Der Begriff der Intentionalität [...] ist ein zu Anfang der Phänomenologie ganz unentbehrlicher Ausgangs- und Grundbegriff.”) Hua III/1, 207. Husserl omaksui intentionaalisuuden (*Intentionalität*) käsitteen ja perusajatuksen Franz Brentanon teoksesta *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), mutta antoi käsitteelle leimallisesti oman tulkintansa. Ks. lisää Hua XIX/1, 377–392.

<sup>72</sup> Hua I, 71–72.

<sup>73</sup> Ks. esim. Hua I, 117–118.

<sup>74</sup> Hua I, 65; vrt. myös Hua XIX/1, 400–401.

<sup>75</sup> Hua XIX/1, 384–388, 396–397. Kritiikin kärki kohdistuu erityisesti varhaismodernin metafysiikan suurnimiin kuten Descartesiin, Lockeeseen, Humeeseen ja Kantiin sekä 1800-luvun empiristiseen psykologiaan.

”koettuna tapauksena” tai sisäisenä ”elämyksenä”<sup>76</sup>. Tässä käytössä sana viittaa yhdistyy helposti sisäisyyteen, suljettuun ja yksityiseen tunnetilaan. Husserl sen sijaan huomauttaa, että ”sisäisten” piirteiden lisäksi kokemukseen kuuluu myös se, *mitä* ja *miten* niissä tiedostetaan<sup>77</sup>.

Kokemuksesta riippumatonta ”olevaa itsessään”<sup>78</sup> ei voida koherentista edes ajatella, koska sen ajattelu jo muodostaisi kokemuksen siitä. Sitä vastoin fenomenologisessa reflektiossa tarkastellaan, miten kokemus asioista rakentuu. Husserl kutsuukin erilaisissa kokemuksissa ilmeneviä asioita *intentionaaliseksi objekteiksi* korostaakseen, että todellisuutta kuvaillaan nimenomaan suhteessa kokevaan subjektiin ja erilaisiin tiedostuksen muotoihin. Tiivistäen voikin todeta, että intentionaalisuuden myötä fenomenologisen reflektion painopiste siirtyy kokijan ja todellisuuden vastavuoroiseen suhteeseen. Tämän suhteen reflektiivistä erittelyä Husserl kutsuu *intentionaaliseksi analyysiksi*. Tutkielmani systemaattiselle kysymyksenasettelulle on olennaista, että Husserl analysoi myös minää osana kokemuksen intentionaalista rakennetta. Minää ei siis reflektoida itseriittoisena oliona vaan kokemuksen subjektina, joka kokemuksissaan ”suuntautuu” tai on suhteessa itsensä, toisten ihmisten ja ympäröivän maailman kanssa. Tai kuten Husserl analyttisen positionsa tiivistää: ”Minä on aina *intentionaalisten kokemusten* subjekti.”<sup>79</sup>

## 2.2.6 Reflektion yleispätevyys ja eideettinen reduktio

Intentionaalisuuden käsittelyssä kävi ilmi, että Husserl esittää yleisiä, jopa olemuksellisia, väitteitä kokemuksen rakenteesta. Fenomenologiassa ei siis tyydytä ainoastaan erittelemään yksityistä kokemusta tai itseä omakohtaisesti, kuvailemaan tietyn refleктоivan yksilön mielenmaisemaa. Sitä vastoin tavoitteena on muodostaa kuvauksia, jotka pätevät kaikille kokijoille kaikissa tilanteissa ja perustuvat ilmeisyyteen.<sup>80</sup> Pyrkimys yleispätevyyteen ja epäilyksettömyyteen perustaan on linjassa Husserlin ankaran tieteen ihanteen ja *Meditaatioissa* hahmotellun kartesiolaisen tieteen idean kanssa. Fenomenologisten väitteiden yleistettävyyden nostaa kuitenkin esiin metodologisia ja

---

<sup>76</sup> *Kielitoimiston sanakirja* 2012.

<sup>77</sup> Väite kuuluu alkukielellä seuraavasti: ”Im Wesen jedes Erlebnisses selbst liegt nicht nur, daß es, sondern auch wovon es Bewußtsein ist, und in welchem bestimmten oder unbestimmten Sinn es das ist” Hua III/1, 80.

<sup>78</sup> Husserl ei hyväksy kantilaista ajatusta ”olioista itsessään” edes kokemuksen rajoihin viittaavana käsitteenä. Kaiken mahdollisen kokemuksen ulkopuolelle jäävä maailma on kirjaimellisesti mietön ajatus, koska asioiden merkitys tai ”mieli” (*Sinn*) muodostuu ainoastaan kokemuksessa. Hua I, 117–118.

<sup>79</sup> Hua IV, 219: ”Immer ist das Ich Subjekt von *Intentionalitäten*”

<sup>80</sup> Hua I, 52–54.

epistemologisia ongelmia, jotka liittyvät erityisesti reflektioon kokemuksen tutkimusvälineenä. Miten oman kokemuksen reflektiossa – tai sen pohjalta – tavoitetaan jotain yleisesti pätevää?

Husserlin fenomenologiassa tie yksityisestä yleiseen kulkee kahdella tasolla. Ensinnäkin Husserl vaatii, että fenomenologisia väitteitä – kuten muutakin filosofiaa – arvioidaan tiedeyhteisössä. Fenomenologissa siis seurataan tieteen yhteisöllisiä normeja: ehdotettuja kantoja vertaillaan, argumentteja kritisoidaan vastavuoroisesti ja näkemysten jaettua perustaa hahmotellaan; väitteiden perusteluja, ilmeisyyttä ja todenmukaisuutta koetellaan toistuvasti; parempia kuvauksia, objektiivisesti päteviä tuloksia, tieteellisiä totuuksia ja lopulta universaalialuetta tavoitellaan yhteisöllisesti.<sup>81</sup> Ainakin ihanteellisessa tapauksessa fenomenologisen reflektion tulosten yleispätevyys määritetään siis intersubjektiivisesti<sup>82</sup>.

Toiseksi reflektion prosessissa sovelletaan erityistä yleistämisen menetelmää, jota Husserl kutsuu *eideettiseksi reduktioksi*<sup>83</sup>. Menetelmän tavoite on yksinkertainen: poimitaan ja kuvaillaan tutkittavalle kokemukselle ominaiset tai olennaiset piirteet. Olennaisilla piirteillä Husserl tarkoittaa ominaisuuksia, joita ilman kyseistä kokemusta ei voi edes kuvitella. Eideettisessä reduktiossa pyritään täten erottelemaan kokemuksen välttämättömät piirteet satunnaisista, yksilöllisistä ja kontekstiriippuvaisista erityispiirteistä. Menetelmässä lähdetään aina liikkeelle konkreettisesta esimerkistä: yksittäisestä kokemuksesta tai kokemuksen kohteesta. Mutta tutkittavaa ilmiötä ei analysoida yksittäistapauksena. Päinvastoin kokemusta reflektoidaan tietyn kokemustyyppin tai lajin edustajana. Käymällä mielessä läpi erilaisia esimerkkejä vastaavista kokemuksista ja muuntelemalla vapaasti niiden yksityiskohtia tutkitaan, mikä pysyy samana kaikissa kuviteltavissa tilanteissa ja mahdollisissa yksittäistapauksissa. Näin yritetään muodostaa intuitiivinen ja epäilyksetön tietoisuus ”jostakin universaalista”, tavoittaa tutkittavan asian *eidos* tai ”puhdas olemus”, Husserlin terminologiaa seuratakseni.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Hua I, 46–47, 51–54. Husserl tosin myöntää, etteivät nämä ihanteet välttämättä toteudu sellaisenaan sen paremmin filosofiassa kuin erityistieteissäkään. Oman aikansa filosofiasta hän puhuu jopa pessimistiseen sävyyn: filosofian kenttä on hajaantunut suljettuihin koulukuntiin, todellisen yhteistyön sijaan esitetään ainoastaan ”näennäiskritiikkiä”. Siitä huolimatta – tai pikemminkin juuri siksi – *Meditaatiossa* vedotaan universaalisuuteen filosofiaa ja tieteen tekemistä ohjaavana ideaalina tai perimmäisenä päämääränä. Ks. lisää Drummond 1990, 271; Smith 2003, 3–. Fenomenologisen ja ”luonnollisen” tiedekäsityksen otaksutuista eroista vrt. Fink 1988, 110–.

<sup>82</sup> Vastaavasti tutkimustulosten objektiivisuus perustuu yhteisöllisiin käytäntöihin: ”Objektiivisesti pätevät [tulokset] [...] – [ilmaus] viittaa ainoastaan tuloksiin, joita vastavuoroinen kritiikki on selventänyt ja jotka kestävät kaiken kritiikin.” (”Objektiv gültige, – das besagt doch nichts anderes als durch wechselseitige Kritik geläuterte und jeder Kritik standhaltende Resultate.”) Hua I, 47.

<sup>83</sup> Nimi juontuu kreikankielisestä sanasta εἶδος (*eidos*), joka tarkoittaa asian olemusta tai muotoa.

<sup>84</sup> Hua III/1, 12–13, 16; Hua I, 103; Hua IX, 72–73.

Miten menetelmä sitten toimii käytännössä? Husserl korostaa erityisesti mielikuvituksen ja esimerkkien ”vapaan muuntelun” tärkeyttä väitteiden yleistämisessä. Mielikuvituksen avulla reflektio ulotetaan oman kokemuksen ulkopuolelle. Fenomenologisessa reflektiossahan ei haluta kuvailla pelkästään kokijaa itseään tai kenenkään yksittäisen henkilön kokemusta. Kuvittelu nimittäin mahdollistaa fenomenologisten väitteiden yleistämisen koskemaan *kenen tahansa* kokemusta. Mielikuvitus voi ammentaa esimerkiksi taiteista ja historiasta, mutta Husserl soveltaa myös ajatuskokeita ja kokemusten yhteisöllisestä jakamisesta syntyneitä esimerkkejä<sup>85</sup>. Näin käsitys mahdollisista kokemuksista, kokemusten rajoista ja niiden reunaehdoista syvenee, mikä laajentaa myös reflektion alaa. Kun reflektion piiriin tuodaan kaikki kuviteltavissa olevat tapaukset, fenomenologinen tutkimus ei sitoudu yksityiseen kokemukseen tai kognition otaksuttuihin empiirisiin rajoituksiin. Toisin sanoen eideettisessä reduktiossa reflektion painopiste siirtyy yksittäisistä henkilöistä ja heidän tosiasiallisesta kokemuksestaan kaikkeen mahdolliseen kokemukseen. Husserlin mielestä ainoastaan eideettisen reduktion avulla fenomenologia voi saavuttaa filosofialta vaadittavan universaalisuuden ja olemustieteen aseman.<sup>86</sup>

Eideettinen reduktio muuttaa huomattavasti minän tutkimuksen lähtöasetelmaa. Toisin kuin esimerkiksi eksistentialistisessa traditiossa, reflektion kohteeksi ei oteta henkilön *omaa* elämää tai ainutkertaista ”itseä”. Päinvastoin itseä reflektoidaan yhtenä *mahdollisena* minänä<sup>87</sup>. Yhteenvetona lisäksi todettakoon, että Husserlin fenomenologiassa reflektion otaksuttu yleispätevyys perustuu väitteiden lähtökohtaiseen yleistettävyyteen ja yhteisölliseen kritiikkiin.

Tässä luvussa olen esittänyt Husserlin fenomenologisen reflektion pääpiirteet ja reflektiossa sovellettavat menetelmät. Reflektion tavoitteet ja käytetyt menetelmät voidaan vielä kertauksena tiivistää seuraavasti:

- (1) *Intentionaalisuuden* käsite havainnollistaa kokemusten lähtökohtaisen suuntautumisen objekteihin
- (2) *Epokhen* avulla pyritään takaamaan reflektion kuvaileva luonne
- (3) *Transsendentaalinen reduktio* muuttaa tutkimuksen näkökulmaa empiirisestä tarkastelusta transsendentaaliseen reflektioon

---

<sup>85</sup> Hua III/1, 163. Drummond (2007) esittää, että ajatuskokeet voidaan jopa ymmärtää eideettisen reduktion erikoistapauksina.

<sup>86</sup> Hua I, 105–106; Hua III/1, 162–163.

<sup>87</sup> Hua I, 117–118.

- (4) *Eideettinen reduktio* takaa, että reflektiossa kuvataan yleisiä eikä satunnaisia piirteitä
- (5) Kuvausten *intersubjektiiivinen arviointi* varmentaa, että reflektion tulokset todella voidaan yleistää eli ne kestävät tiedeyhteisön vastavuoroisen kritiikin

Seuraavassa luvussa syvennyn Husserlin fenomenologisen reflektion kritiikkiin. Käyn läpi sekä kokemuksen tutkimuksen nykykeskustelussa noussutta reflektokritiikkiä että Husserlin aikalaisten esittämää kritiikkiä. Tässä luvussa esittämäni menetelmälliset huomiot auttavat selvittämään väärinymmärryksiä fenomenologisen reflektion tehtävästä ja apuvälineistä. Käytän luonnehdintoja hyväkseni vastatessani Husserlin reflektion kritiikkiin.

### 3. Reflektion menetelmälliset rajoitteet

Reflektion pätevyys tieteellisenä ja filosofisena metodina on kyseenalaistettu. Osa kritiikistä kohdistuu reflektion menetelmään yleisesti, osa puolestaan koskee fenomenologian tai Husserlin metodologiaa erityisesti. Tässä luvussa käsittelen sekä yleisiä että erityisiä reflektokritiikkejä. Tavoitteenani on osoittaa, etteivät tyypilliset metodologiset kritiikit onnistu kyseenalaistamaan Husserlin fenomenologista reflektiota. Väitän myös, että osa yksityiskohtaisemmista kritiikeistä nojaa virheellisiin tai puutteellisiin näkemyksiin fenomenologisen reflektion erityispiirteistä. Lopuksi myös esitän, että Husserlin fenomenologisessa reflektiossa on kritiikistä poiketen myös historiallisia ja hermeneuttisia piirteitä. Kritiikkiin vastaamisen ohella on näin mahdollista edelleen selvittää Husserlin reflektion menetelmän luonnetta. Vaikka en tässä luvussa vielä käsittele varsinaisia minän analyysejä, nostan esiin muutamia alustavia vastalauseita Husserlin minäkäsityksellä, sikäli kuin ne ovat laadultaan menetelmällisiä.

Luvussa 3.1 osoitan Husserlin metodologian väistävän yleisen introspektion kritiikin, koska fenomenologista reflektiota ei voi samastaa arkiseen tai psykologiseen introspektioon. Luvussa 3.2 arvioin metodologisen skeptisismen vahvaa ja heikkoa muotoa. Ensin mainittu kieltää kokonaan reflektion käyttökelpoisuuden, koska reflektiossa ei väitetysti tavoiteta mitään todellista, kun taas jälkimmäinen kiistää ainoastaan reflektion arvon luotettavan tiedon lähteenä. Kumpikaan skeptisismien muodoista ei esitykseni mukaan aseta periaatteellisia esteitä Husserlin reflektion menetelmälle. Luvussa 3.3 syvennyn Daniel Dennettin fenomenologisen metodologian ja ”ensimmäisen persoonan” näkökulman kritiikkiin. Vaikka Dennett tunnistaa reflektion uhkia ja

rajoitteita, hänkään ei nähdäkseni osoita Husserlin menetelmässä erityisiä puutteita – eikä toisaalta huomioi fenomenologisen reflektion etuja verrattuna muihin reflektion ja tutkimuksen muotoihin.

Lopuksi esittelen luvussa 3.4 kahden Husserlin aikalaisen ja läheisen keskustelukumppanin, Paul Natorpin ja Martin Heideggerin, kriittisiä huomioita Husserlin menetelmästä. Tässä aluvussa tutkimusote on muuta lukua vertailevampi. Pyrin osoittamaan, että Heideggerin hermeneuttisen menetelmän ja Husserlin fenomenologisen reflektion välillä on enemmän yhtymäkohtia kuin Heidegger ja osa tulkitsijoista haluavat myöntää. Tämän takia menetelmien vastakkainasetteluun nojaava Heideggerin kritiikki ei onnistu kiistämään fenomenologisen reflektion käyttökelpoisuutta minän tutkimuksessa. Päinvastoin vertailun avulla on mahdollista nostaa esiin myös Husserlin fenomenologisen reflektion hermeneuttisia ja historiallisia piirteitä, jotka jäävät usein Husserlin minän analyysien esittelyissä vähemmälle huomiolle.

### 3.1 Introspektio

Fenomenologisen reflektion kritiikki perustuu usein fenomenologisen reflektion ja introspektion samastamiseen tai historialliseen rinnastamiseen. Erityisesti psykologiassa 1800- ja 1900-lukujen taitteessa kehiteltyä ja sovellettua introspektion menetelmää kritisoitiin jo aikanaan aiheellisesti epäluotettavista ja osin vertailukelvottomista tuloksista. Behaviorismin ja sittemmin kognitivismin nousu psykologiassa johtuikin osaltaan introspektion ongelmista. Vastaavasti esimerkiksi sellaiset filosofiset behavioristit kuin Gilbert Ryle ja Daniel Dennett ovat kritisoineet introspektion otaksuttua erehtymättömyyttä sekä kartesiolaista näkemystä kokijalle välittömästi avoimesta ja läpinäkyvästä itsestä.<sup>88</sup> Introspektion kritiikkiä onkin kohdistettu myös reflektioon filosofisena metodina. Erityisesti fenomenologisen reflektion käyttökelpoisuus kyseenalaistetaan monesti samoin perustein kuin empiirinen tai arkinen introspektio.

On kuitenkin virheellistä samastaa introspektio ja Husserlin fenomenologinen reflektio. Ensinnäkin Husserlin fenomenologiassa kuvaillaan kokemuksen yleisiä ja rakenteellisia piirteitä, ei yksilön kokemuksia satunnaisella hetkellä tai kokemuksen henkilökohtaisia erityispiirteitä<sup>89</sup>. Introspektiolla sitä vastoin tarkoitetaan kokijan senhetkisten (tai juuri koettujen) sisäisten tilojen havainnointia tai

---

<sup>88</sup> Introspektion historiasta ks. esim. Lyons 1986; Schwitzgebel 2008; 2010; Ryle 1949; Dennett 1991.

<sup>89</sup> Ks. Zahavi 2003a, 54; Gallagher & Zahavi 2008, 26.

raportointia<sup>90</sup>. Vaikka fenomenologiassa lähdetäänkin liikkeelle yksittäisistä kokemuksista (tämänhetkisiä, muisteltuja tai kuviteltuja), väitteet koskevat nimenomaan kokemusten olemuksellisia piirteitä. Siinä missä empiirinen introspektio perustuu koehenkilön ja tutkijan kommunikaatioon, kvantitatiivisiin mittauksiin sekä kerätyn datan tulkintaan, fenomenologiassa etsitään kokemusten ominaispiirteitä filosofisen analyysin ja kuvausten yhteisöllisen kritiikin avulla. Menetelmissä päätellään siis yksityisestä yleiseen eri tavoin. Toiseksi fenomenologiassa reflektoidaan kokemusta intentionaalisen kokonaisuutena. Reflektio ei siis rajoitu mentaalisiin ilmiöihin vaan koskee jaettua todellisuutta sellaisena kuin se koetaan. Tässä mielessä fenomenologiset kuvaukset ylittävät sekä sisäisyyden että yksityisyyden rajat, toisin kuin introspektio<sup>91</sup>. Kolmanneksi fenomenologisessa reflektiossa esitetään systemaattisia ja kumulatiivisia analyyseja, jotka vaativat pitkälle kehitettyä filosofista metodologiaa ja käsitteistöä. Vaikka perinteisessä introspektiivisessä psykologiassa pyrittiin kokemusten taksonomisiin luokitteluihin ja menetelmälliseen kontrolliin, tulokset jäivät empiirisesti hajanaisiksi ja filosofisesti hedelmättömiksi<sup>92</sup>. Arkipäiväisessä introspektiossa ei puolestaan tietenkään edes pyritä filosofialta vaadittavaan yleisyyteen, käsitteelliseen tarkkuuteen tai systemaattisuuteen. Näiden eroavaisuuksien takia introspektion kritiikkiä ei suoraan voi kohdistaa fenomenologiseen reflektioon<sup>93</sup>.

### 3.2 Skeptisismi

Introspektion kritiikki paikantaa monia ensimmäisen persoonan metodologian ongelmakohtia ja rajoitteita. Erityisesti skeptinen kritiikki kyseenalaistaa fenomenologisen reflektion käyttökelpoisuuden. Skeptinen kritiikki voidaan jakaa kahteen alaluokkaan. Vahvan skeptisismiin mukaan reflektio ei ylipäänsä ole mahdollista tai siinä ei ainakaan tavoiteta mitään todellista. Heikko skeptisismi puolestaan kieltää ainoastaan sen, että voisimme reflektion avulla saavuttaa luotettavaa tietoa itsestä, omista kokemuksistamme tai kokemuksen rakenteista yleisesti. Näin vahvaan skeptisismiin vedoten voidaan väittää, että koska reflektiossa ei ”löydetä” pysyvää itseä, minkäänlaista ”minää” ei ylipäänsä ole olemassa. Heikko skeptisismi tyytyy puolestaan agnostiseen

---

<sup>90</sup> 'Introspektion' määritelmästä ja käsitteen rajauksesta, ks. Schwitzgebel 2010.

<sup>91</sup> Hua I, 84–85.

<sup>92</sup> Esimerkiksi Wilhelm Wundtin ja E. B. Titchenerin introspektiivisissä koeasetelmissa koehenkilöitä valmennettiin kyllä pitkään ja tarkkojen ohjenuorien mukaan, mutta tulokset eivät osoittautuneet riittävän yhtenäisiksi muodostaakseen empiirisen psykologian tai filosofian perustan. Ks. lisää Lyons 1986; Schwitzgebel 2010. Introspektiivisen psykologian sijaan Husserl näkee filosofiansa varhaisvaiheessa itsensä Franz Brentanon deskriptiivisen psykologian perinteen jatkajana. Husserl jopa toteaa *Logische Untersuchungen*issa: ”Fenomenologia on deskriptiivistä psykologiaa.” (”Phänomenologie ist deskriptive Psychologie.”) Hua XIX/1, 24(A).

<sup>93</sup> Fenomenologian ja introspektion eroista ja yhtäläisyyksistä ks. lisää Overgaard, Gallagher & Ramsøy 2008, 10–11.



johtopäätökseen, että itsestä saavutettua reflektiivistä tietoa ei voi joko yleistää tai luotettavasti verifioida. Tämän seurauksena ei myöskään ole objektiivisia kriteereitä minän tutkimuksen tulosten arvioimiselle.

Vahva skeptisismi vaikuttaa lähtökohtaisesti epäintuitiiviselta kannalta, mikäli edellä esittämäni analyysi kokemusten fenomenalisesta tuttuudesta pitää edes osapuilleen paikkansa. Tiedostamme jatkuvasti kokevamme eri tavoin erilaisia asioita. Kokemusten lomassa muodostuu myös monimuotoinen tietoisuus itsestä. Reflektio ei tarkoita muuta kuin tämän omakohtaisen tuttuuden kuvailua, analyysiä ja tulkintaa. Itsetietoisuus, kokemukset ja reflektio kuuluvat siis *prima facie* inhimilliseen tietoiseen elämään. Tämän seikan epäily vaatii painavia syitä. Todistamisen taakka siirtyy täten skeptikon harteille.

Mikäli skeptikko vetoaa epäilyssään vahvoihin metafyyssisiin kantoihin, vaikkapa ontologiseen behaviorismiin, eliminatiiviseen materialismiin tai humelaiseen kimpputeoriaan, voidaan häntä syyttää ohi puhumisesta tai kategoriavirheestä. Fenomenologisessa reflektiossahan kuvaillaan ja selvennetään kokemusta itsestä, ei selitetä tietoisuuden eikä minän kausaalista tai metafyyssistä perustaa. Kokemusta ei yksinkertaisesti korvata toisen selitystason tai metafyyssisen tason ilmiöillä. Muutoin rikottaisiin edellisluvussa esittelemääni ontologisen neutraalisuuden periaatetta.

Menetelmällinen kritiikki vaikuttaa sen sijaan kohdallisemmalta. Pidättäytyyhän Husserlkin nimenomaan metodologisista syistä ottamasta kantaa kokemusten ja subjektin metafyyssiseen statukseen. Mutta metodologinen kritiikki edustaakin useimmiten juuri heikkoa skeptisismiä. Esimerkiksi behavioristinen ja naturalistinen kritiikki perustuvat näkemykseen, että käyttäytymisen, aivotoiminnan tai kognitiivisten prosessien lainmukaisuudet voidaan havaita, mitata, mallintaa tai todentaa luotettavammin kuin reflektion tulokset. Tällöin ei välttämättä sitouduta erityisiin ontologisiin kantoihin, epäillä kokemusten ja minän olemassaoloa tai kieltää introspektion käyttökelpoisuutta sinänsä. Sen sijaan reflektiota kritisoidaan ainoastaan tiedollisista tai selityksellisistä puutteista: sen katsotaan soveltuvan huonosti kokemuksen filosofiseen tai empiiriseen tutkimukseen. Fenomenologisten menetelmien katsotaan siis sopivan huomommin minän tutkimukseen kuin empiiriset menetöt.

Husserl käsittelee heikkoa skeptisismiä *Ideenin* ensimmäisessä niteessä vastatessaan aikalaispsykologi H. J. Wattin fenomenologiakritiikkiin. Wattin kritiikin voi Husserlin esityksen perusteella tiivistää seuraavasti: Fenomenologisessa reflektiossa yritetään käsitteellistää ja hankkia

tietoa välittömästi eletystä kokemuksesta. Koska reflektoitua kokemusta ei kuitenkaan voi ikinä verrata refleктоimattomaan kokemukseen, on mahdotonta arvioida, vastaavatko kuvaukset kokemusta. Watt siis näkee reflektiivisten väitteiden käsitteellistämisen ja todentamisen periaatteellisena ongelmana. Toisin sanottuna reflektion tuloksilta näyttäisi puuttuvan vertailukohta tai objektiiviset kriteerit niiden pätevyyden arvioimiseen. Tämän takia ei ole lainkaan selvää, saavutetaanko reflektiossa tietoa.<sup>94</sup>

Husserl puolustautuu kahdella vasta-argumentilla. Ensinnäkin hän vetoaa reflektion eideettiseen luonteeseen: fenomenologiassa ei pyritäkään muodostamaan tiedollisia arvostelmia yksityisistä tai yksittäisistä tapauksista, ”tosiasiallisesta” kokemuksesta tai yksittäisistä henkilöstä.<sup>95</sup> Kuten edellä nähtiin, fenomenologiassa esitetään olemuksellisia väitteitä, jotka eivät palaudu refleктоivan henkilön kokemushistoriaan tai senhetkiseen kokemukseen, toisin kuin introspektiossa. Husserlin ensimmäinen vasta-argumentti jää kuitenkin puolittiehen, koska skeptinen epäily ulottuu myös yleiselle tasolle. Voidaanko esireflektiivisestä kokemuksesta ja itsestä *ylipäänsä* sanoa tai tietää mitään, vai onko se määritelmällisesti tai käytännössä mahdotonta?

Husserlin toinen vastaus osuu paremmin maaliinsa. Wattin argumentti on sikäli kehäinen, että se perustuu *jonkinlaiseen* tietämykseen kokemuksesta. Esimerkiksi reflektion ja refleктоimattoman kokemuksen välinen erottelu itsessään edellyttää tietämystä kokemuksen yleisistä piirteistä. Toisin sanoen en voisi kyseenalaistaa reflektion tiedollista pätevyyttä, ellei omakohtainen pääsy kokemukseen ja reflektion käyttökelpoisuus olisi minulle käytännössä intuitiivisesti selvää. Käsitykseni kokemuksesta siis perustuvat ainakin osittain fenomenaaliseen tuttuuteen ja reflektiiviseen tietoon<sup>96</sup>. Täten on mieleetöntä väittää, ettei esireflektiivisestä kokemuksesta tai reflektion tuloksista voi tietää *mitään*.<sup>97</sup> Näin ollen heikko skeptisismi ei ainakaan Wattin esittämässä muodossa vaikuttaisi asettavan laadullisia esteitä fenomenologiselle reflektiolle ja minän tutkimukselle.

---

<sup>94</sup> Hua III/1, 185–188.

<sup>95</sup> Hua III/1, 187–189.

<sup>96</sup> Husserl jopa väittää *kaiken* kokemuksia ja itseä koskevan tiedon perustuvan reflektiolle. Hua III/1, 152–153. Tämä on kuitenkin tarpeettoman vahva muotoilu: Wattin argumenttiin vastaaminen vaatii ainoastaan, että reflektiolla on *jokin* rooli tiedon muodostamisessa.

<sup>97</sup> Hua III/1, 189–190.

### 3.3 Dennettin reflektiokritiikki

Heikko skeptisismi paikantaa reflektion tiedollisia ja menetelmällisiä rajoitteita. Nykykeskustelussa ammennetaan erityisesti Daniel Dennettin reflektio- ja subjektikritiikistä. Dennett ei kiellä kokijan etuoikeutettua pääsyä omiin kokemuksiinsa eikä reflektiivisten kuvausten mahdollisuutta sinänsä<sup>98</sup>. Mutta hän huomauttaa, että ”introspektion” – johon Dennett laskee myös Husserlin fenomenologisen reflektion – erehtymättömyyteen luotetaan liikaa. Tämä näkyy toisaalta kokemuksen ylitulkinnassa ja katteettomassa teoretisoinnissa. Toisaalta monet yllättävät kokemuksen piirteet jäävät reflektiossa huomiotta. Reflektion soveltaminen viekin otaksutun konsensuksen sijaan erimielisyyksiin ja ratkaisemattomiin kiistoihin.<sup>99</sup>

Dennettin katsannossa reflektion todistusvoimaan luottaminen johtaa harhaan erityisesti minän problematiikassa, kuten uuden ajan filosofian historia havainnollistaa. Esimerkiksi Descartes, Locke ja Hume päätyvät vastakkaisiin näkemyksiin minän luonteesta ja olemassaolosta, vaikka kaikki nojaavat perusteluissaan otaksutusti intuitiiviseen reflektioon tai ”introspektioon”. Dennettin mielestä tämä johtuu reflektion luonteen väärinymmärtämisestä. Reflektio ei ole välitöntä ”sisäistä havainnointia” vaan pikemminkin ”valmistelematonta teoretisointia”. Ihmisillä on taipumus sepittää kuvauksia kokemuksistaan, ”täyttää aukkoja, arvata, spekuloida ja sekoittaa teoretisointi havainnointiin”.<sup>100</sup> Tämän takia reflektiota ei voi pitää luotettavana tietoisuuden tutkimusvälineenä.

Dennettin yksityiskohtaisemmille skeptisille huomioille on esitettävissä myös empiiristä tukea. Esimerkiksi Schooler ja Schreiber nostavat esiin ”introspektion” virhetyyppejä, jotka noudattelevat karkeasti ottaen Dennettin fenomenologiakritiikkiä<sup>101</sup>. Ensinnäkin osa kokemuksen piirteistä jää havaitsematta, koska kokijan huomio- ja erottelukyky eivät riitä. Valmiit käsitteelliset kategoriat eivät myöskään aina tavoita kokemuksen hienojakoisuutta tai epäselvyyttä. Lisäksi monet kokemuksen piirteet ovat eri tavoin sanoin kuvaamattomia.<sup>102</sup> Toiseksi kokemuksia ylitulkitaan ja rationalisoidaan, mikä muuntaa käsitteellistämätöntä kokemusta. Esimerkiksi kokonaisvaltaisten

---

<sup>98</sup> Ks. erityisesti Dennett 1991, 68–69. Kiinnostavaa kyllä kaikesta metodologisesta skeptisyydestä huolimatta Dennett myös virheellisesti ylikorostaa subjektin tiedollista auktoriteettia omiin kokemuksiinsa. Ks. Schwitzgebel 2007.

<sup>99</sup> Dennett 1991, 44, 67–69; ks. myös Dennett 1987, 153.

<sup>100</sup> Dennett 1991, 66–67, 94, 412–413.

<sup>101</sup> Schooler & Schreiber 2004.

<sup>102</sup> Ks. myös Metzinger 2010, 49–52. Metzingerin esimerkki värieröjen havaitsemisesta, käsitteellistämisestä ja kuvailusta havainnollistaa kaikkia edellä mainittuja ongelmia. Kokemukseen vaikuttaisi yksinkertaisesti sisältyvän tarkempia erotteluja kuin reflektiivisesti pystymme identifioimaan tai nimeämään.

kokemusten pilkkominen osiin, muisteltujen tapahtumien rekonstruktio ja kokemusten syiden jälkikäteinen kuvailu johtaa helposti valikoiviin, vääristyneisiin tai virheellisiin kuvauksiin<sup>103</sup>. Kolmanneksi kokemuksiin liitetään reflektiossa ylimääräisiä piirteitä ja osa kokemuksista jätetään huomiotta. Ihmisten ennakkokäsitykset, odotukset, motiivit ja yhteistyöhaluttomuus saattavat johtaa kokemusten (piirteiden) sepittämiseen tai kieltämiseen. Kuten Dennett asian tiivistää, kokemusten reflektiossa ei täten ole ikinä kyse pelkästä ”katsomisesta ja näkemisestä”<sup>104</sup>. Reflektioon kuuluu aina tulkinnallisia ja teoretisoivia piirteitä. Niinpä myös fenomenologian kuvaama ”minä” saattaa osoittautua filosofisen abstraktion tai narratiivien rakentamaksi ”teoreettiseksi fiktioksi”, kuten Dennett väittää<sup>105</sup>.

Tämänlainen kritiikki tuskin yllättäisi Husserlia. Itse asiassa hän tiedosti tai vähintäänkin ennakoimonia vastaavia vastaväitteitä. Hänen suhtautumisensa kritiikkiin on kaksijakoinen. Ensinnäkin Husserl pitää tiukasti kiinni empiirisistä rajoitteista riippumattoman olemustieteen ihanteestaan. Hänen mukaansa reflektiossa voidaan päätyä ”puhtaaseen ja potentiaalisesti täysin selvään dataan”, jopa ”täydelliseen tietoon”. Minän tutkimus ei ole tässä poikkeus, pikemmin päinvastoin. Husserl jopa paikoin pitää itseä koskevaa reflektiivistä tietoa kaiken filosofisen tiedon alkulähteenä.<sup>106</sup> Siinä missä psykologia ja muut erityistieteet tutkivat kognition tosiasiallisia piirteitä, fenomenologiassa etsitään tietoa kaiken mahdollisen kokemisen välttämättömistä piirteistä. Niinpä empiirisessä tai arkisessa introspektiossa havaitut puutteet eivät sellaisenaan yleisty koskemaan fenomenologista reflektiota minän tutkimuksen menetelmänä<sup>107</sup>.

Husserlin vastaus edustaa antinaturalistista kantaa, jonka mukaan empiirisistä faktoista ei voi johtaa olemuksellisia väitteitä<sup>108</sup>. Antinaturalismin tueksi voi esittää erinäisiä argumentteja. Introspektion ongelmat saattavat johtua esimerkiksi koehenkilöiden huonosta valmentamismisesta, menetelmällisistä puutteista tai fenomenologiasta eroavasta tiedollisesta asenteesta. Havaitut

---

<sup>103</sup> Ks. myös Nisbett & Wilson 1977.

<sup>104</sup> Dennett 1991, 67–68.

<sup>105</sup> Ks. esim. Dennett 1992; Dennett 1991, 367–368, 418.

<sup>106</sup> Ks. esimerkiksi lausahdus *Meditaatioissa*: ”Tie filosofiseen tietoon on välttämättä universaalinen itsetietämyksen tie.” (”Der notwendige Weg zu [...] einer philosophischen ist der einer universalen Selbsterkenntnis.”) Hua I, 182.

<sup>107</sup> Hua III/1, 189–191.

<sup>108</sup> Husserlin kanta on ehdoton: ”Eideettisen tieteen merkitys sulkee periaatteellisesti ulkopuolelleen kaikki empiiristen tieteiden tiedolliset saavutukset. [...] Tosiasioista seuraa pelkästään tosiasioita.” (”[D]er Sinn eidetischer Wissenschaft jede Einbeziehung von Erkenntnisergebnissen empirischer Wissenschaften prinzipiell ausschließt. [...] Aus Tatsachen folgen immer nur Tatsachen.”) Hua III/1, 22. Husserlin suhteesta naturalismiin ja antinaturalismiin ks. esim. Haaparanta 2006; 2007. Fenomenologian naturalisoinnista ks. Overgaard 2004.

puutteet voivat myös heijastella kokemuksen (kuvauksen) historiallis-evoluutiivisia, kulttuurisidonnaisia tai teoriariippuvaisia satunnaispiirteitä. Lisäksi Dennettin kuvailemissa tilanteissa on pikemminkin kyse oman toiminnan tai tiedostamattomien prosessien rationaalisesta *selittämisestä* kuin tietoisesta kokemuksen reflektiosta. Esitetystä empiirisestä todistusaineistosta ei siis voi suoraan päätellä, että fenomenologinen reflektio olisi epäluotettavaa tai vääristäisi systemaattisesti kokemusta. Husserlin antinaturalismin ja universalismin voi myös tulkita suopeasti pelkästään normatiivisena periaatteena. Täydellisen selvä, ennako-oletukseton ja epäilyksetön tieto olemuksista on reflektion päämäärä, *telos*, tai reflektiota ohjaava regulatiivinen idea<sup>109</sup>. Kokemukseen *itseensä* saattaa sisältyä epämääräisyyttä tai rajoituksia, joiden takia kokemusta ei voi ikinä kuvata niin tarkasti tai yleisesti kuin ihanteet vaatisivat.

Vetoaminen antinaturalismiin tai fenomenologian menetelmällisiin ihanteisiin ei kuitenkaan riitä vastaukseksi Dennettin reflektiokritiikkiin. Dennett myöntää itsekkin, että nimenomaan naturalismi erottaa hänet vahvimmin husserlilaisesta perinteestä. *Metodologisen naturalismin* kannattamisesta ei kuitenkaan suoraan seuraa, että Dennett pitäisi fenomenologisia menetelmiä yhteensopimattomina tai tarpeettomina tietoisuuden tieteelliselle tutkimukselle. Päinvastoin Dennett osoittaa kritiikkinsä fenomenologeille, koska näkee ”anti-naturalistisen ideologian” turhaan rajoittavan Husserlin analyysien omaksumista ja soveltamista myös kognitiotieteissä. Näin ollen Dennett ei selvästikään näe periaatteellista estettä ”ensimmäisen persoonan” analyysien yhdistämiselle ”kolmannen persoonan” tutkimukseen.<sup>110</sup> Vastaavasti olisi väistöliike vedota pelkästään fenomenologian luonteeseen olemustieteenä ja ohittaa reflektion empiirinen kritiikki kategoriavirheenä. Sen sijaan on hyödyllistä kysyä, miltä osin Dennettin huomiot ulottuvat myös fenomenologiseen reflektioon. Miten fenomenologian menetelmät puolestaan eroavat Dennettin kritisoimasta introspektiosta?

Ensiksi on hyvä huomata, että Husserl jakaa Dennettin huolen reflektion tulkinnallisista rajoitteista. Husserl esimerkiksi painottaa, että kokemuksen reflektiossa täytyy päästä eroon ”tulkinnallisista rakennelmista”<sup>111</sup>. Dennettin tapaan Husserl myöntää teoreettiset konstruktiot, ylitulkinnan ja

---

<sup>109</sup> Esimerkiksi Smith (2003, 3) ja Drummond (1990, 271) tulkitsevat Husserlin kannattavan tällaista näkemykseksi.

<sup>110</sup> Dennett 2007. Viitatussa artikkelissa Dennett jopa suoranaisesti vaatii, että klassisen fenomenologian tuloksia käytettäisiin hänen hahmottelemassaan ”heterofenomenologisessa” tutkimuksessa: ”I am happy not just to concede but to insist that many of the brilliant reflections of Husserl and Husserlians ought to be exploited to the full in heterophenomenological research. I just want to strip them of the anti-naturalistic ideology that has—for the most part—weighed them down [...]. But I would say that this shows that we can salvage all the good ideas of Phenomenology and incorporate them into heterophenomenology.”

<sup>111</sup> Hua I, 13; ks. myös Hua I, 74.

piirteiden ohittamisen kokemuksen kuvailun ja minän tutkimuksen perinteisiksi helmasynneiksi. Myös Husserl katsoo Descartesin, Hume'n ja Locken sortuneen monista ansioistaan huolimatta katteettomaan teoretisointiin ja ristiriitaisiin väitteisiin kokemuksen ja subjektin luonteesta. Yhtäläisyyksistä huolimatta Husserl päätyy kuitenkin eri johtopäätökseen modernin subjektifilosofian ja reflektion ongelmakohdista. Toisin kuin Dennett, Husserl ei näe Descartesin, Hume'n ja Locken epäonnistumisten perimmäisenä syynä tai edes yhteisenä nimittäjänä luottamusta ”introspektion” erehtymättömyyteen. Päinvastoin kolmikko oli Husserlin mielestä oikeilla jäljillä tutkiessaan tietoisuuden subjektiivista luonnetta. Mutta kukin heistä sortui ratkaisevassa vaiheessa filosofian perinteestä kumpuaviin ennakkoluuloihin: metafyyssisiin oletuksiin subjektin ja kokemusten luonteesta.<sup>112</sup> Virheen lähde ei Husserlin mukaan siis ollut reflektioon turvautumisessa sinänsä. Pikemminkin ongelma syntyi siitä, ettei heillä ollut käytössään tarpeeksi kehittyntä reflektion menetelmää, jotta kokemusta olisi onnistuttu kuvaamaan ennakkoluulottomasti. Siksi metafyyssinen, historiallinen, empiirinen, käsitteellinen ja arkipsykologinen painolasti ohjasi heidän analyysinsä lopulta väärille urille.

Filosofian historian käsittely havainnollistaa Dennettin ja Husserlin reflektiokäsityksiä yleisemminkin. Kummatkin ovat yhtä mieltä siitä, että filosofian historia, erityistieteet ja arkipsykologia ovat täynnä esimerkkejä tapauksista, joissa omaa kokemusta kuvaillaan syystä tai toisesta väärin. Dennett näkee tämän osoituksena reflektion menetelmän epäluotettavuudesta, ”introspektion” ominaisista puutteista tai ihmisten taipumuksesta tulkita kokemusta systemaattisesti väärin ja ristiriitaisesti. Husserl taas pitää ongelmana valmistautumisen puutetta, kokemuksen kuvailuun sopimatonta tiedollista asennetta tai huolimattontaa analysointia. Nämä ongelmat voidaan välttää tai niitä pystytään ainakin lieventämään kehittämällä fenomenologisia menetelmiä, periaatteita ja terminologiaa. Husserlin mielestä kokemuksen kuvauksia voi ja pitää myös tarkentaa ja korjata, kun virheitä tai epätarkkuuksia havaitaan. Toisin sanoen Dennett suhtautuu reflektioon lähtökohtaisesti pessimistisesti ja skeptisesti. Husserl sen sijaan puolustaa näkemystä, jonka mukaan kokemuksen kuvailu vaatii tiettyjä menetelmällisiä askeleita ja tulosten yhteisöllistä kritiikkiä, kuten kaikki muukin tieteellinen tarkastelu.

---

<sup>112</sup> Siinä missä Dennett ohimennen niputtaa kolmikon varoittavaksi esimerkiksi introspektion käytöstä, Husserl käsittelee yksityiskohtaisesti ja erikseen kunkin ontologiset ”harha-askeleet”. Tiivistääkseni Husserlin väitteet: Descartes tuli skolastiikan vaikutuksesta tulkinneeksi minän ajattelevaksi substanssiksi (Hua I, 9, 63–64. Ks. lisää luku 4.1.1). Locke puolestaan ajautui ”tietoisuuden naturalisointiin” eli tulkitsi kokemukset ihmisen reaalisiksi ominaisuuksiksi, osaksi materiaalista todellisuutta (Hua VI, 64, 234–236; ks. myös Hua III/1, 116–118). Hume sen sijaan meni kartesiolaisen metafysiikan kritiikissään niin pitkälle, että vakuuttui subjektin fiktiivisyydestä. Husserlin mukaan Hume päätyi näin ollen paradoksaaliseen solipsismiin ja skeptisismiin (Ks. Hua VI, 90, 265; ks. lisää luku 4.1.2).

Dennettin kritiikin laatua selittää myös yksinkertaistettu ja yhdenmukaistettu käsitys reflektiosta. Tästä kielii se, että hän sinnikkäästi rinnastaa ja jopa samastaa fenomenologisen reflektion – itse asiassa *kaikenlaisen* reflektion – introspektioon. Osa rinnastuksista voidaan ohittaa semanttisena erimielisyytenä tai käsitteellisinä sekaannuksina. Mutta monet luonnehdinnat viittaavat siihen, ettei Dennett erottele reflektion muotoja tai ainakaan tee riittävästi oikeutta niiden välisille eroille. Vaikka Dennett esimerkiksi aivan oikein korostaa, ettei introspektio koskaan ole pelkkää ”katsomista ja näkemistä”, hän otaksuu useimpien kannattavan virhetulkintaa reflektiosta yksinkertaisena ”sisäisenä havainnointina”. Kuten edellä osoitin, tämä ei ainakaan Husserlin osalta pidä paikkaansa, vaikka luonnehdinta saattaakin tavoittaa ihmisten arkiymmärryksen asiasta<sup>113</sup>. Toinen varomaton yleistys koskee reflektion tiedollista varmuutta. Dennett kuvaa usein ihmisten taipumusta luulla, että introspektio on erehtymätön, korjaamaton tai ainakin huomattavasti luotettavampi kuin olemme valmiita myöntämään<sup>114</sup>. Fenomenologinen reflektio ei taaskaan ongelmitta sovi kuvaukseen. Pikemminkin *epokhen* ja eideettisen reduktion menetelmiä tarvitaan *juuri siksi*, että Husserl tiedostaa ”luonnollisen reflektion” taipumuksen ylitulkintoihin ja varomattomiin yleistyksiin. Kolmanneksi Dennett tuntuu jäsentävän reflektiota yhtenäisenä kykynä tai ainakin helposti omaksuttavana ja sovellettavana itsetutkiskelun taitona, jota kaikki käyttävät enemmän tai vähemmän samalla tavalla. Otaksuttavasti tästä syystä Dennett myös niputtaa yhteen laajan kirjon eri aloilla ja erilaisiin tavoitteisiin suuntautuneita reflektion muotoja. Fenomenologian rinnastaminen esimerkiksi Wundtin ja Titchenerin introspektionistiseen psykologiaan tai impressionistiseen perinteeseen taiteessa ei tee oikeutta millekään suuntauksista<sup>115</sup>.

Toinenkin puute Dennettin reflektiokritiikissä palautuu fenomenologian ylimalkaiseen käsittelyyn. Lukuun ottamatta muutamia hajanaisia mainintoja *epokhesta* ja reduktiosta, Dennett ei tietääkseni missään käsittele Husserlin metodologian ominaispiirteitä: sitä mikä erottaa fenomenologisen reflektion muista tietoisuuden tutkimisen metodologioista. Tämä on sikäli yllättävää, että Dennett sanoo suoraan, että erityisesti fenomenologiassa tarvittaisiin selvä ja neutraali kokemuksen kuvailun menetelmä<sup>116</sup>. Hän myös hyvin tiedostaa, että Husserl väittää luoneensa tutkimusvälineitä tämän

---

<sup>113</sup> Ks. erityisesti luku 2.2.5.

<sup>114</sup> Ks. esim. Dennett 1991, 67–69.

<sup>115</sup> Dennett 1991, 44.

<sup>116</sup> Dennett 1991, 66.

tavoitteen saavuttamiseksi<sup>117</sup>. Silti Dennettin kriittiset huomiot koskevat pääsääntöisesti introspektiota ylipäänsä ja edustavat yleistä ”fenomenologista skeptisismiä”. Dennettiä voikin syyttää olkinukkeargumentaatiosta – hän esittää hyvin valikoidun kuvan Husserlin reflektiosta.<sup>118</sup> Niin tai näin, Dennettillä tuntuu olevan harmillisen vähän sen paremmin *kielteistä* kuin *myönteistä*kään yksityiskohtaista sanottavaa husserlilaisen fenomenologian erityisistä menetelmistä.

Samasta syystä Dennett tuntuu ohittavan monet fenomenologisen reflektion lähtökohdista. Hän esimerkiksi huomauttaa, että reflektio on useimmiten valmistelematonta tai spontaania teoretisointia<sup>119</sup>. Dennett ei kuitenkaan huomaa, että reduktio on nimenomaan *valmisteleva*, tutkimuksen suuntaa ja tutkimusasetelmia ohjaava menetelmä<sup>120</sup>. Dennett niin ikään myöntää, että tietoisia kokemuksia on tarpeellista lajitella taksonomisesti, mutta ajattelee luokittelun perustuvan kokemusten näennäiseen samankaltaisuuteen ja ”epäilyttävään traditioon”<sup>121</sup>. Samassa yhteydessä hän ei kuitenkaan lainkaan mainitse, että klassinen fenomenologia on reflektion avulla muodostanut lukuisia systemaattisia taksonomioita eri ilmiöluokista. Oikeastaan *epokhe* on ainoa Husserlin metodologian välineistä, jonka merkityksen ja tarkoituksen Dennett esittää jokseenkin suopeassa valossa. Samalla hän myös hyväksyvään sävyyn myöntää, että vastaavaa menetelmää sovelletaan myös ”kolmannen persoonan” tieteissä.<sup>122</sup> Jää kuitenkin arvailun varaan, voitaisiinko muitakin ”ensimmäisen persoonan” fenomenologian menetelmiä Dennettin mielestä soveltaa tieteelliseen tutkimukseen.

Dennettin reflekiokritiikin taustalla onkin jännitteinen käsitys ensimmäisen ja kolmannen persoonan tieteiden eroista. Teoksessaan *Consciousness Explained* (1991) Dennett esittää kategorisen väitteen,

---

<sup>117</sup> Ks. esim. Dennett 1991, 44. Dennett myös tiedostaa ja tunnustaa Husserlin keskeisen aseman fenomenologisessa perinteessä.

<sup>118</sup> Ks. erityisesti Zahavi 2007. Roy (2007) tosin päätyy siihen lopputulokseen, ettei Dennettin ”fenomenologinen skeptisismi” perustu olkinukkeihin vaan pikemminkin kahtalaiseen strategiaan, jossa tietyt Husserlin käsitykset hyväksytään ja loput hylätään. Yhtä kaikki Roykin katsoo, ettei Dennett esitä ylitsepääsemättömiä vasta-argumentteja fenomenologiselle reflektiolle.

<sup>119</sup> Dennett 1991, 67–68.

<sup>120</sup> Himanka (2000, 26–27) jopa korostaa, että reduktio on tutkimuksen aloittava *teko*. Vrt. *Kriisi*, 127. Ks. lisää luku 2.2.4.

<sup>121</sup> Dennett 1991, 45–46.

<sup>122</sup> Artikkelissaan ”Who’s on First” (2003) Dennett kirjoittaa: ”You reserve judgment about whether the subject’s beliefs, as expressed in their communication, are true, or even well-grounded, but then you treat them as constitutive of that subject’s subjectivity. (As far as I can see, this is the third-person parallel to Husserl’s notion of bracketing or *epoché*, in which the normal presuppositions and inferences of one’s own subjective experience are put on hold, as best one can manage, in order to get at the core experience, as theory-neutral and unencumbered as possible.)” *Epokhen* luonnehdinnasta ks. myös Dennett 1991, 41.



jonka mukaan *kaikki* tieteelliset teorit rakennetaan ”kolmannen persoonan” näkökulmasta<sup>123</sup>. Samasta syystä tietoiset kokemukset eivät hänen mukaansa kelpaa tieteen ”dataksi”. Kokemuksia ei nimittäin voi varmentaa objektiivisilla eli kolmannen persoonan menetelmillä. Sen sijaan tulee käsitellä ainoastaan ihmisten raportteja eli kielellisiä kuvauksia heidän kokemuksistaan. Dennett tuntuu oletavan, ettei ensimmäisen persoonan kokemuksia voi arvioida, varmentaa ja kritisoida yleisesti, vaan kokemusten kuvailussa ajaututaan aina ratkaisemattomiin ristiriitoihin, ”intuitioiden kamppailuun”<sup>124</sup>. Näin tutkimuksen kohde vaihtuu toisen selitystason ilmiöihin: ihmisten *uskomuksiin* ja *raportteihin* omista kokemuksistaan. Tämä saattaa vaikuttaa ainoastaan painopisteen muutokselta. Mutta siirtymällä on kauaskantoisia metodologisia seurauksia. Dennettin mallissa yleistäminen tapahtuu esimerkiksi vasta induktiivisesti testihenkilöiden kuvauksia tai uskomuksia vertailemalla. Fenomenologiassa kokemuksen kuvaukset ovat puolestaan eideettisen menetelmän ansiosta lähtökohtaisesti yleisiä väitteitä. Samoin väitteiden pätevyyttä arvioidaan eri tavoin. Siinä missä Dennett suosii ”kolmannen persoonan” empiirisen tutkimuksen menetelmiä eli kontrolloituja koeasetelmia objektiivisuuden takaamiseksi, fenomenologinen reflektio vaatii väitteiden yleisen pätevyyden punnintaa intersubjektiivisesti fenomenologian menetelmiä soveltavien asiantuntijoiden tiedeyhteisössä. Vastustaessaan ”ensimmäisen persoonan” metodologiaa Dennett tulee näin hylänneeksi käyttökelpoisia yleistämisen ja ”objektiivisuuden” varmentamisen välineitä, kuten eideettisen reduktion ja reflektion intersubjektiivisen kritiikin.

On myös syytä kysyä, pysyykö Dennettin fenomenologiakritiikki lopulta heikon skeptisismien ja metodologisen naturalismin rajoissa. Dennett antaa toistuvasti ymmärtää, että hän kritisoi reflektiota nimenomaan tiedollisista ja menetelmällisistä lähtökohdista<sup>125</sup>. Hän haluaa luoda introspektion sijasta luotettavan ja neutraalin tietoisuuden kuvailun menetelmän, joka ei sitoudu ontologisiin kantoihin kokemuksen olemassaolosta<sup>126</sup>. Erityisesti Dennett korostaa noudattavansa kokemusten kuvausten tulkinnassa ”metafyysistä minimalismia”. Periaatteen mukaan kuvailun kohteita ei lähtökohtaisesti hyväksytä todellisiksi, vaan tutkija käsittelee niitä ainoastaan oletuksina tai uskomuksina, ”teoretisoijan fiktiona”. Kuvailujen kokemusten olemassaolo on puolestaan lopulta empiirinen kysymys.<sup>127</sup> Dan Zahavi katsoo Dennettin ”metafyysisen minimalismin” olevan ontologisen neutraalisuuden kaapuun puettua eliminativismia, jossa kokemusten olemassaolo

---

<sup>123</sup> Dennett 1991, 71.

<sup>124</sup> Dennett 1991, 96.

<sup>125</sup> Ks. esim. Roy 2007.

<sup>126</sup> Ks. Dennett 2003; Dennett 1991, 71–72, 83, 95.

<sup>127</sup> Dennett 1991, 95, 98, 157, 366.

yksinkertaisesti kielletään<sup>128</sup>. Näin tulkittuna Dennett nojaisi menetelmällisen naturalismin sijasta *ontologiseen naturalismiin* ja sitoutuksi metafyyysisistä syistä vahvaan skeptisismiin.

Tällainen tulkinta saa tukea erityisesti Dennettin retoriikasta. Kokemukset rinnastetaan toistuvasti ”fiktioon”, ja itseä luonnehditaan metaforisesti ”narratiiviseksi painovoiman keskipisteeksi”<sup>129</sup>. Toisinaan Dennett myös neutraalisuuden nimissä vaikuttaisi suoranaisesti kieltävän tietoiset kokemukset, ja paikoin hän sanoo kokemuksia ”teoreettisiksi rakennelmiksi”<sup>130</sup>. Dennett ei silti vaikuta kannattavan vahvaa metafyyysisistä eliminativismia. Tunnistaahan hän nimittäin eliminativististen kantojen ongelmat, eikä lähtökohtaisesta *oleta* tai esitä tietoisuuden palautuvan tai identifioituvan esimerkiksi aivotiloihin.<sup>131</sup> Pikemminkin Dennett näyttäisi edustavan maltillisempaa kantaa, jonka mukaan empiirisesti uskottava teoria tietoisuudesta saattaa hyvinkin osoittaa, että kokemukset voidaan selittää toisen tason ilmiöillä – tai että kokemukset lopulta vastaavat toisen ontologisen tason ilmiöitä. Tällöin vaikuttaisi järkevältä soveltaa Occamin partaveistä tai säästäväisyyden periaatetta, jonka mukaan ei ole syytä pitää yllä tarpeettomiksi käyneitä metafyyysisiä oletuksia tietoisuuden tai kokemusten olemassaolosta itsenäisinä entiteetteinä<sup>132</sup>.

Heikommassakaan muodossa Dennettin näkemys ei täytä ontologisen neutraalisuuden ihannetta. Vaikka Dennett Husserlin tapaan vaatii metafyyysisistä kannoista riippumatonta *kuvausta* tietoisista kokemuksista, hän on valmis *selittämään* tai korvaamaan kokemukset otaksutusti perustavammilla ilmiöillä. Eliminativismin sijasta Dennett vaikuttaa hyväksyvän vähintäänkin selityksellisen reduktionismin. Näin hänen reflektio-kritiikkinsä taustalla on epistemologisten väitteiden lisäksi ontologisia oletuksia, jotka Husserl nimenomaisesti haluaa sulkeistaa *epokhessa*. Sitoutumalla selitykselliseen reduktionismiin Dennett myös ymmärtää tieteellisen teorian, empiiristen selitysten ja fenomenologisten kuvausten hierarkian toisin kuin Husserl. Dennett ajattelee, että tarpeeksi selitysvoimainen teoria ja kattava empiirinen todistusaineisto riittävät ratkaisemaan ”tietoisuuden kysymyksen”. Toisin sanoen fenomenologiset kuvaukset ovat toissijaisia empiirisiin selityksiin nähden. Husserlille koko ajatus kokemusten kuvauksia perustavammasta teoriasta on

---

<sup>128</sup> Zahavi 2007.

<sup>129</sup> Dennett 1991, 95–97, 410.

<sup>130</sup> Ks. esimerkiksi lausahdukset: ”There is no such thing as actual phenomenology” (Dennett 1991, 365); ”[Experiences] are indeed theoretical constructs” (Dennett 1991, 157).

<sup>131</sup> Ks. esim. Dennett 1991, 71, 95–96, 459–462. Tässä Dennett eroaa vannoutuneista eliminativistisista materialisteista, kuten Paul ja Patricia Churchlandista, joita Dennett itsekin kritisoi.

<sup>132</sup> Dennett 1991, 71, 96, 98, 367. Tässä Dennett puolestaan tekee pesäeroa edellä mainitsemani Thomas Nagelin kaltaisiin ”subjektivistisiin”, jotka ovat sitä mieltä, ettei mikään objektiivinen kuvaus voi periaatteessakaan selittää, saati korvata, subjektiivista näkökulmaa.

fenomenologian periaatteiden ja lähtökohdan vastainen, puhumattakaan reflektion korvaamisesta empiirisellä tutkimuksella – kokemusten ulkopuolisten syiden ja seurausten etsinnällä<sup>133</sup>.

Dennettin reflektiokritiikki jää puolitiehen. Hän osoittaa introspektion vaaroja, rajoituksia ja ihmisten taipumuksen sortua reflektoidessa teoreettiseen spekulointiin. Huomiot on syytä ottaa vakavasti myös fenomenologisessa tutkimuksessa. Mutta fenomenologisesta reflektiosta Dennett tyytyy ainoastaan mainitsemaan, ettei fenomenologiassa ole onnistuttu luomaan yhteistä ja yleisesti hyväksyttyä menetelmää<sup>134</sup>. Näin pessimistinen lopputulema johtuu kenties siitä, ettei Dennett tunnista tai tunnusta *fenomenologisen* reflektion erityispiirteitä. Osaksi Dennettin skeptisismi palautuneekin introspektion ja fenomenologisen reflektion virheelliseen samastamiseen. Rinnastuksen takia Dennett ei myöskään käsittele Husserlin menetelmällisiä edistysaskeleita.

Mutta Dennett myös vaatii poikkeuksellisen vahvaa yleistä ja yksimielistä hyväksyntää fenomenologisen reflektion menetelmältä ja kuvausten tuloksilta. Tämä ilmentää Dennettin yleisempää taipumusta käsitellä ensimmäisen persoonan metodologiaa lähtökohtaisesti kolmannen persoonan menetelmien näkökulmasta ja objektiivisten tieteiden kriteereillä. Dennett ei näyttäisi pitävän fenomenologista reflektiota luotettavana tieteellisenä menetelmänä, koska se ei noudata empiiristen tieteiden mallia esimerkiksi väitteiden yleistämisessä ja selitystavoissa. Näin Dennett ohittaa sen mahdollisuuden, että kokemusta ensimmäisen persoonan näkökulmasta käsittelevä tiede voisi soveltaa sille luonteenomaisia menetelmiä, jotka poikkeavat kolmannen persoonan lähtökohdista. Husserlin reflektion menetelmä kuitenkin perustuu nimenomaan tälle ajatukselle. Kuten edellisluvussa nähtiin, Husserl esittelee *epokhen* ja transsendentaalisen reduktion menetelminä, jotka mahdollistavat naturalistiset oletukset ja objektiivisen tieteen mallin sulkeistavan reflektion. Kausaalisten selitysten sijaan Husserl tavoittelee reflektiolla ainoastaan kokemusten uskollisia kuvauksia. Yleistäminen puolestaan perustuu eideettiseen reduktioon ja yhteisölliseen kritiikkiin. Koska Dennett ei ota huomioon näitä menetelmällisiä lähtökohtia ja reflektion apuvälineitä, hän ei myöskään onnistu kritisomaan fenomenologista reflektiota sille ominaisista heikkouksista.

---

<sup>133</sup> Ks. erit. Hua XIX/1, 24–29; ks. myös luvut 2.2.1–2.2.3.

<sup>134</sup> Dennett 1991, 44. Myöhemmin Dennett on kuuluisasti esittänyt väitteensä myös voimakkaammassa ja yleisemmässä muodossa: ”[F]irst-person science of consciousness is a discipline with no methods, no data, no results, no future, no promise. It will remain a fantasy.” Dennett 2001.

### 3.4 Uuskantilainen ja hermeneuttinen kritiikki

Edellä olen käsitellyt ennen muuta reflektio-kritiikkiä kokemuksen ja tietoisuuden tutkimuksen nykykeskusteluissa. Husserl kävi kuitenkin myös aktiivista aikalaiskeskustelua fenomenologian, psykologian ja kokemuksen tutkimuksen menetelmistä. Skeptisiä huomioita esittäneen H. J. Watin lisäksi esimerkiksi Alexander Pfänder ja Theodor Lipps kuuluivat Husserlin väittelykumppaneihin<sup>135</sup>. Husserlin varhaiseen näkemykseen fenomenologisesta reflektiosta vaikutti voimakkaasti Franz Brentanon käsitys intentionaalisuudesta ja deskriptiivisestä psykologiasta sekä kuvailevan ja selittävän menetelmän erottelusta. Muista vaikutteista voidaan mainita Wilhelm Dilthey, jonka ajattelusta Husserl puolestaan omaksui eletyn kokemuksen (*Erlebnis*) käsitteen.

Tässä luvussa perehdyn tarkemmin kahteen Husserlin vaikutusvaltaisimmista aikalaiskriitikoista ja keskustelukumppaneista. Husserlin assistenttina toiminut Martin Heidegger ja uuskantilainen Paul Natorp ovat kolmessa mielessä Husserlin reflektion menetelmän ja minäkäsityksen keskeisiä kriitikoita. Ensinnäkin kummatkin heistä tunsivat hyvin Husserlin työn ja menetelmälliset tavoitteet. Siksi heidän huomionsa ovat aiheeseen perehtyneitä. Heideggeria jopa luonnehditaan läheisten ja ristiriitaisten suhteiden takia Husserlin fenomenologian ”sisäiseksi” kritiikoksi. Toiseksi kummankin suhde Husserliin oli produktiivinen eli sekä Natorp että Heidegger myös vaikuttivat Husserlin menetelmän kehitykseen suorasti ja epäsuorasti.<sup>136</sup> Kolmanneksi Heidegger arvosteli sekä Husserlin että Natorpin reflektiokäsitystä, joten hänen käsittelynsä valottaa Husserlin menetelmää sekä kritiikin että kritiikin näkökulmasta.

#### 3.4.1 Natorpin reflektio-kritiikki

Paul Natorp esitti teoksessaan *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912) varhaisen fenomenologisen reflektion kritiikin. Natorp ei epäile pääsyä kokemukseen tai kiellä tiedon mahdollisuutta sinänsä. Sen sijaan ongelmaksi nähdään erityisesti reflektion (a) objektivoinnin luonne, (b) liiallinen teoreettisuus ja abstraktius sekä (c) kuvausten kielellisyys, yleisyys ja

---

<sup>135</sup> Husserlin minäkäsityksen suhteesta filosofisesti orientoituneeseen aikalaispsykologiaan, erityisesti Lippsin, Pfänderin ja Paul Natorpin työhön, ks. Marbach 1974, luku 7.

<sup>136</sup> Husserlin ja Heideggerin historiallisesta (vaikutus)suhteesta ks. esim. Bruzina 1995; Welton 2000, 119–130. Husserlin ja uuskantilaisten suhteesta ks. Kern 1964.

välillisyyss<sup>137</sup>. Näin Natorp edustaa edellä määriteltyjen vahvan ja heikon skeptisismien rinnalla kolmatta fenomenologisen skeptisismien muotoa, jossa virheen lähde paikannetaan kuvailun vinouttavaan vaikutukseen ja reflektion tulosten kommunikointiin<sup>138</sup>. Natorpin kritiikistä uuskantilaisen tekee se, että erityisesti itsen reflektio *subjektina* nähdään periaatteessa mahdottomaksi. Reflektiossa subjektia nimittäin tarkastellaan aina luonteensa vastaisesti objektina. Alkuperäisen minän sijasta reflektiossa tavoitetaan ainoastaan välittynyt ja vääristynyt ”peilikuva”, subjekti tiedostettuna kohteena. Subjekti ja eletty kokemus ikään kuin pakenevat kaikkia yrityksiä kuvata, ajatella tai käsitellä niitä suoraan. Näin välitöntä kokemusta tai itseä ei tavoiteta *sellaisenaan* reflektiossa.<sup>139</sup>

Husserlin assistenttina toiminut Martin Heidegger käsittelee Natorpin kritiikkiä vuonna 1919 pitämällään luentosarjalla *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Toisaalta Heidegger hyväksyy Natorpin käsityksen reflektion teoreettisuudesta ja objektivoinnista, joka pysäyttää eletyn kokemuksen virran<sup>140</sup>. Heidegger pitää niin ikään objektivointia erityisesti itsen fenomenologisen tutkimuksen uhkana<sup>141</sup>. Toisaalta hän ajattelee, *kontra* Natorp, ettei fenomenologian tarvitse välttämättä tukeutua reflektioon. Heideggerille reflektio ei ole ainoa eikä edes perustava tapa, jolla kokemus ja itse tulevat tutuksi tai paljastuvat kokijalleen. Myöskään kokemuksen kuvailun ei siis tarvitse olla reflektiivistä. Teoreettisen reflektion sijasta fenomenologia voisi ammentaa esireflektiivisestä, arkisesta, historiallisesta ja maailmallisesta itseymmärryksestä ja sen tulkinnasta.<sup>142</sup> Edellä mainitulla luentokurssilla Heidegger kutsuu tällaista ymmärrystä ”hermeneuttiseksi intuitioksi”<sup>143</sup>, ja myöhemmin hän puhuu ”fenomenologisesta ymmärtämisestä” filosofisena menetelmänä<sup>144</sup>.

---

<sup>137</sup> Natorp 1912, 189–191, 280–283, 289–290. Tiivis rekonstruktio Natorpin reflektio- ja fenomenologiakritiikistä, ks. Zahavi 2005, 73–76. Seuraan Natorpin käsittelyssä ja Heideggerin Natorp-kritiikin esittelyssä Zahavin esittämää tulkintaa.

<sup>138</sup> Fenomenologisen skeptisismien eri muodoista, ks. lisää Roy 2007.

<sup>139</sup> Natorp 1912, 29–31.

<sup>140</sup> Natorp (1912, 190) toteaa suorasanaisesti: ”Kuvailu on kokemuksen virran pysäyttämistä.” (”[Beschreibung] ist Stillstellung des Stromes Erlebens.”) HGA 56/57, 100–102; ks. myös HGA 58, 145.

<sup>141</sup> HGA 58, 257–259.

<sup>142</sup> Ks. esim. HGA 58, 253–255, 258–259; vrt. HGA 24, 224–228.

<sup>143</sup> HGA 56/57, 117.

<sup>144</sup> HGA 58, 238–240, 254–255. Korostaakseen ymmärtämisen menetelmäluonnetta Heidegger käyttää myös termiä ”filosofis-fenomenologinen ymmärtäminen”. Menetelmän yhteys elämään on väitetysti alkuperäisempi kuin reflektion: ”Fenomenologis-filosofinen ymmärtäminen on alkuperäistä ymmärtämistä, joka saa alkunsa elämän konkreettisesta hahmosta.” (”Das phänomenologisch-philosophische Verstehen ist ein Ursprungverstehen, das seinen Ausgang nimmt von den konkreten Gestalten des Lebens.”) HGA 58, 240.

Vastauksessaan Natorpille Heidegger tulee samalla kritisoineeksi myös oppi-isänsä Husserlin reflektiivistä käsitystä fenomenologian menetelmästä. Menemättä yksityiskohtaisemmin Natorpin uuskantilaiseen ja varhaisen Heideggerin hermeneuttiseen reflektiokritiikkiin voidaan Husserlin metodologian tueksi esittää muutama huomio<sup>145</sup>. Natorpin kritiikki näyttäisi perustuvan Husserlinkin noudattamaan periaatteeseen, jonka mukaan reflektion tavoitteena on heijastella alkuperäistä kokemusta mahdollisimman uskollisesti. Natorp kuitenkin tekee tästä fenomenologian menetelmällisestä ihanteesta skeptisen johtopäätöksen: koska välittömään kokemukseen puuttuminen reflektiivisesti, teoreettisesti tai käsitteellisesti väkisinkin vääristää tutkittavaa kohdetta, ”alkuperäistä minää” ja kokemusta ei ikinä voi tavoittaa sellaisenaan. Husserl toki myöntää, että reflektio aina muuntaa kokemusta. Muutos johtuu yksinkertaisesti siitä, että reflektoidessa ei enää ”suoraviivaisesti” koeta vaan samalla otetaan kokemus itsessään tarkastelun kohteeksi.<sup>146</sup> Mutta tämä ei ole ensisijaisesti kielteinen asia, kuten Natorp näyttää olettavan. Päinvastoin reflektio on Husserlin mukaan arvokas menetelmä *nimenomaan siksi*, ettei se ainoastaan toista kokemusta sellaisenaan: ”Mutta reflektion tehtävä ei ole toistaa alkuperäistä kokemusta vaan kiinnittää kokemukseen huomiota ja eritellä, mitä se pitää sisällään.”<sup>147</sup> Fenomenologinen reflektio nostaa esiin ja jäsentää niitä kokemuksen rakenteita, joita ei välittömässä kokemisessa huomata tai ainakaan tarkastella systemaattisesti. Husserl korostaa, että erityisesti minän tutkimuksessa reflektio paljastaa kokemuksesta ja sen rakenteesta piirteitä, joista ei ennen itsetutkiskelua edes *tiedetty*<sup>148</sup>. Vaikka reflektio ei siis täydellisesti heijastele välittömiä kokemuksia, sillä on kuitenkin tärkeä tiedollinen tehtävä. Kuten Ricœur Husserlin kannan tiivistää, fenomenologia ei ole ”pelkkää kokemista” vaan nimenomaan analyysia<sup>149</sup>.

Dennettin tavoin Natorp osuu oikeaan paikantaessaan reflektion jatkuvia uhkia (yliteoreettisuus, objektivointi, kielenkäytön karikat, liialliset yleistykset). Tässä luvussa esitelty fenomenologian metodologia kuitenkin korjaa näitä tyypillisiä vinoumia luopumatta reflektion menetelmästä. Natorpin haasteeseen voikin vastata kertaamalla edellisluvussa esittämiäni huomioita fenomenologian menetelmien tehtävistä: *Epokhen* tavoitteena on tehdä teoreettiset ennakko-

---

<sup>145</sup> Yksityiskohtaisempi esittely Heideggerin ja Natorpin kantojen eroista ja yhtäläisyyksistä, ks. Zahavi 2003b; 2005, 76–80.

<sup>146</sup> Hua I, 72.

<sup>147</sup> ”Aber die Aufgabe der Reflexion ist ja nicht, das ursprüngliche Erlebnis zu wiederholen, sondern es zu beachten, und auszulegen, was in ihm vorfindlich ist.” Hua I, 72–73

<sup>148</sup> Husserl viittaa erityisesti subjektin ja kokemuksen transsendentaalisiin funktioihin, joiden tutkimuksen transsendentaalinen reduktio mahdollistaa. Ks. esim. Hua VI, 267–268; Hua I, 72, 75.

<sup>149</sup> Ricœur 1967/2007, 93. Husserl itse toteaa virkaanastujaisluennossaan yksiselitteisesti: ”Pelkkä kokeminen ei ole tiedettä.” Ks. lisää Hua XXV, 68–81.

oletukset näkyviksi ja pidättäytyä ylimääräisestä teoretisoinnista kokemuksen kuvauksissa. *Transsendentaalisessa reduktiossa* itseä ei tarkastella enää pelkästään objektina maailmassa vaan kaiken kokemisen subjektina<sup>150</sup>. *Fenomenologisessa kielenkäytössä* teknisillä ilmauksilla pyritään välttämään arkikielen sekaannuksia ja epämääräisyyksiä, ja toisaalta joustava terminologia mahdollistaa fenomenologisten kuvausten itseään korjaavuuden. Näin pyritään luomaan tarpeeksi rikas ja ilmaisuvoimainen mutta samalla riittävän tarkka terminologia fenomenologisille kuvauksille. *Eideettisen reduktion* tehtävänä on puolestaan varmistaa, että yleiset väitteet kokemuksesta todella pätevät kaikkeen mahdolliseen kokemukseen.

Natorpkaan ei vaadi reflektiosta luopumista. Päinvastoin hän kehittää Husserlin tapaan metodologiaa reflektion jalostamiseksi tieteelliseksi menetelmäksi. *Rekonstruktioiksi* kutsutussa menetelmässä sovelletaan fenomenologisen reflektion tyyliin analyysia eli kokemusten erittelyä rakenneosiinsa. Eräänlaisessa synteessin vaiheessa osiin ja niiden välisiin suhteisiin paloitetu kokemus koetetaan puolestaan yhdistää takaisin eläväksi kokemukseksi.<sup>151</sup> Turvautuessaan rekonstruktioon Natorp tulee myöntäneeksi, että reflektiossa voidaan tavoittaa subjektiivinen kokemus vähintäänkin *epäsuorasti*. Vaikuttaa kuitenkin selvältä, ettei Natorp onnistu välttämään niitä otaksuttuja ongelmia, joita hän Husserlin reflektion menetelmässä näkee. Osoituksena tästä Heidegger kritisoikin Natorpin rekonstruktion menetelmää teoretisoinnista, objektivoinnista ja välillisyydestä<sup>152</sup>.

### 3.4.2 Heideggerin reflektiokritiikki

Heideggerin reflektiokritiikki osuu siinä mielessä Dennettiä ja Natorpia paremmin maaliinsa, että Heidegger hyväksyy fenomenologisen tutkimuksen lähtökohdat ja keskeiset periaatteet<sup>153</sup>. Kritiikin

---

<sup>150</sup> Husserl itse kritisoi psykologiaa Natorpin hengessä siitä, että psykologiasta koetetaan luoda ”objektivistista tiedettä subjektiivisuudesta” (Hua VI, 129; ks. myös Hua I, 68). Omissa tutkimuksissaan Husserl päätyy korostamaan subjektiivisuuden kahtalaisen luonteen paradoksaalisuutta: inhimillinen subjekti on yhtä aikaa subjekti maailmalle ja objekti maailmassa (Hua VI, 181). Näin Husserl kiistää Natorpin (1912, 30) reflektiokritiikin perustavan oletuksen, jonka mukaan itse ei voi olla samaan aikaan sekä subjekti että objekti. Käsittelen ”subjektiviteetin paradoksia” tarkemmin luvussa 4.3.2.

<sup>151</sup> Natorp puhuu myös subjektivoinnin ja objektivoinnin vastavuoroisista prosesseista. Ks. erit. Natorp 1912, 191–192.

<sup>152</sup> Zahavi 2003b.

<sup>153</sup> Natorpkin toki perustaa kritiikkinsä Husserlin kirjoituksiin, erityisesti *Logische Untersuchungeniin* ja fenomenologian ohjelmajulistukseen ”Philosophie als strenge Wissenschaft” (1910/11). Natorp ei myöskään kritisoi Husserlia niin kategorisesti kuin esimerkiksi Zahavi antaa tulkinnassaan ymmärtää. Päinvastoin Natorpin mielestä hänen ja Husserlin erimielisyydet johtuvat pääosin terminologisista eroista ja väärinymmärryksistä. Vastavuoroisesti myös Husserl ammentaa erityisesti Natorpin staattisen ja geneettisen analyysin erottelusta (Crowell 2001, 32; Zahavi

ytimessä on ajatus, ettei reflektio teoretisoivana asenteena toteuta fenomenologian alkuperäistä ihannetta, ”paluuta asioihin itseensä”<sup>154</sup>. Heideggerin vastalause on kuitenkin pohjavireeltään positiivinen: pelkän vastustamisen sijasta hän esittää vaihtoehtoisen fenomenologisen kuvailun menetelmän. Argumentti nojaa siihen, että reflektion ja hermeneuttisen ymmärtämisen välillä on perustavanlaatuisia eroja. Siinä missä Husserlin reflektio on väitetysti jälkikäteistä, teoreettista, objektivoivaa ja sisäänpäin kääntyvää, Heideggerin itseymmärrys on spontaania, välitöntä, esiteoreettista, ei-objektivoivaa ja maailmaan suuntautunutta. Von Herrmann jopa esittää, että Heideggerin ja Husserlin lähestymistavat edustavat metodologisista eroista johtuen kahta fenomenologian haaraa: reflektiivistä fenomenologiaa ja hermeneuttista fenomenologiaa.<sup>155</sup>

Kritiikkiin vastatessa on syytä korostaa Husserlin ja varhaisen Heideggerin metodologisia yhtäläisyyksiä ja purkaa vastakkainasettelua. Fenomenologinen reflektio ja hermeneuttinen (itse)ymmärrys ovat nimittäin lähempänä toisiaan kuin Heidegger ja von Herrmann antavat ymmärtää. Yhtymäkohtia voi nostaa esiin kahdesta suunnasta. Toisaalta hermeneuttinen ymmärtäminen poikkeaa reflektiosta vähemmän kuin Heidegger suostuu myöntämään. Toisaalta fenomenologisessa reflektiossa sovelletaan monia hermeneuttista menetelmää lähenteleviä käytäntöjä.

Heideggerin näkemys hermeneuttisesta itseymmärryksestä perustuu itsen lähtökohtaiselle tuttuudelle. Toisin sanoen kokemus ja käsitys itsestä ei synny vasta reflektiossa eikä palaudu siihen: ”Itse on [...] läsnä ilman reflektiota ja ilman sisäistä havainnointia, *ennen* minkäänlaista reflektiota.”<sup>156</sup> Itseymmärrys ei myöskään Heideggerin mukaan synny perinteisen reflektion tapaan ”kääntämällä katse sisäänpäin”. Samoin kuin Husserlin reflektiossa itseymmärrys saavutetaan suuntautumalla ulospäin. Itseymmärrys ikään kuin heijastuu jokapäiväisessä toiminnassa kohdatuista asioista: ”Tavallisesti itse ja oma oleminen ymmärretään sen mukaan, mitä tehdään ja

---

2003b, viite 3). Toisin kuin varhainen Heidegger, Natorp ei kuitenkaan sitoudu fenomenologiaan filosofisena ohjelmana.

<sup>154</sup> von Herrmann 2000, 26, 85, 101–102. Puhumalla fenomenologisesta ymmärtämisestä ja hermeneutiikasta Heidegger myös käsitteellisesti erottaa oman menetelmänsä Husserlin suosimasta ”tietoisuudentutkimuksesta” ja muusta tietoisuuteen viittaavasta terminologiasta. Ks. esim. HGA 58, 240.

<sup>155</sup> von Herrmann 2000.

<sup>156</sup> HGA 24: ”Das Selbst ist [...] selbst da, ohne Reflexion und ohne innere Wahrnehmung, *vor* aller Reflexion.” Toisella luentosarjalla Heidegger toteaa samansuuntaisesti, ”että olen aina jollain tavalla itselleni tuttu” ja ”että kokemuksessa ilmaisen itseni itselleni”. (”[...] daß Ich mir immer irgendwie vertraut bin”, ”[...] daß ich mich im Erfahren selbst ausgedrückt finde”.) HGA 58, 251–252.



mistä kannetaan huolta.”<sup>157</sup> Näin itseymmärrys syntyy samanaikaisesti kuin ymmärrys maailmasta ilman erillistä reflektiota. Heideggerin termein ilmaistuna intentionaalisuuden rakenteeseen kuuluu se, että itse ”paljastuu” tai ”avautuu” aina suhteessa maailmaan.<sup>158</sup>

Heideggerin muotoilut voidaan lukea varsin suoraviivaisena Husserl-kritiikkinä<sup>159</sup>. Kritiikki on siinä mielessä paikallaan, että erityisesti *Ideen*-teossarjan ensimmäisessä osassa Husserl puhuu reflektiosta harhaanjohtavasti ”sisäisenä havaintona”. Koska Husserl myös korostaa vahvasti reflektion epistemologista ensisijaisuutta, hänen väitteensä on helppo ymmärtää niin, että itseymmärryksen vaatisi kokemisen lisäksi jälkikäteisen reflektion aktin<sup>160</sup>. Mutta kuten edellä esitin, myös Husserlin mukaan reflektiota edeltää aina esireflektiivinen itsetietoisuus. Vaikka reflektiossa saavutetaan uutta *tietoa* itsestä, *itsetietoisuus* ei synny reflektiossa. Päinvastoin reflektio ei ylipäänsä olisi mahdollista, jos kokemukset ja itse eivät olisi ennalta tuttuja. Samoin intentionaalisuuden käsittelyssä kävi ilmi, että itseä ei Husserlinkaan analysoissa reflektoida irrallaan maailmasta vaan lähtökohtaisesti suhteessa maailmaan. Käsitteellisistä eroista huolimatta sekä Husserl että Heidegger pitävätkin suuntautuneisuutta inhimillisen kokemuksen perustavana ominaisuutena<sup>161</sup>. Lisäksi itse on kummallekin aina tavalla tai toisella läsnä intentionaalisissa kokemuksissa<sup>162</sup>. Näistä syistä itseä pitää myös reflektoida sekä kokemuksen osatekijänä että suhteessa maailmaan. Joka tapauksessa Heidegger esittää Husserlin käsityksen reflektiosta turhan kapeasti yksilön sisäisen tietoisuuselämän abstraktina, ulkomaailmasta irrallisena tarkasteluna<sup>163</sup>.

---

<sup>157</sup> HGA 24, 227: ”Alltäglich versteht man sich und seine Existenz aus dem, was man betreibt und besorgt.” Puhuessaan ”sisäänpäin kääntymisestä” ja ”heijastumisesta” Heidegger leikittelee sanan *Reflexion* kahdella eri merkityksellä. Etymologisesti reflektio juontuu latinankielisestä verbistä *reflectere*, joka tarkoittaa ”taivuttamista taaksepäin” tai ”kääntämistä”. Erityisesti optisissa yhteyksissä saksan sanalla *Reflexion* viitataan kuitenkin heijastukseen. Heidegger itse myöntää kannattavansa reflektiivistä käsitystä itseymmärryksestä, mutta vain jos ilmaus tulkitaan jälkimmäisessä merkityksessä ”maailmasta heijastumisena”.

<sup>158</sup> Heidegger käyttää tässä yhteydessä neologismeja *Mitenthülltsein des Selbst* ja *Miterschlossenheit des Selbst*. HGA 24, 224–225.

<sup>159</sup> Friedrich-Wilhelm von Herrmann osoittaa yksityiskohtaisesti, miten Heideggerin reflektiokritiikki pohjautuu erityisesti Husserlin varhaisten pääteosten *Logische Untersuchungen* ja *Ideen I* luonnehdintoihin ja metodologisten periaatteiden uudelleen tulkintaan. Ks. erit. von Herrmann 2000, 73–82; 120–127.

<sup>160</sup> Husserl esimerkiksi väittää *kaiken* kokemuksia ja itseä koskevan tiedon perustuvan reflektiolle. Hua III/1, 153.

<sup>161</sup> Husserl näki intentionaalisuuden ennen muuta *tietoisuuden* rakenteellisena ominaisuutena, kun taas Heidegger puhui mieluummin olemisentavoista tai *Daseinin* eli täälläolon ”suhtautumistavoista”. Ks. esim. Hua I, 71–72; von Herrmann 1998; von Herrmann 2000, 146. Husserlin ja Heideggerin intentionaalisuuskäsityksen eroista ja yhtäläisyyksistä, ks. Moran 2000a.

<sup>162</sup> Ks. erityisesti luvut 2.2.1. ja 2.2.5. Heidegger välttää puhumasta Husserlin termein tietoisuuden akteista ja kokemusten ”subjektista”, ”egosta” tai ”navasta” (*Ich-Pol*). Itsen asema on kuitenkin rakenteellisesti vastaava kuin Husserlilla, kuten seuraavista lainauksista voi päätellä: ”Das Selbst [...] ist in allen intentionale Verhaltungen irgendwie mit da.” (HGA 24, 224–225); ”Immer ist das Ich Subjekt von *Intentionalitäten*” (Hua IV, 219).

<sup>163</sup> Heideggerin puolustukseksi on tosin sanottava, että hän perustaa kritiikkinsä Husserlin varhais- ja keskivaiheen julkaisuihin ja käsikirjoituksiin, joissa reflektion menetelmä esitettiin rajatummin kuin myöhemmissä kirjoituksissa

Toinen Heideggerin metodologiakritiikin ydinkohta on Husserlia myönteisempi suhtautuminen ennakkokäsityksiin. Hermeneuttinen näkeminen ja fenomenologinen reflektio vaativat kummankin mielestä harjaantumista ja teoreettisista ennakko-oletuksista irtaantumista<sup>164</sup>. Mutta Heideggerin mukaan esiymmärryksestä ei pääse tulkinnassa täysin eroon: ”ennakkoluulo on välttämättä mukana tulkitsemisen joka askeleella”<sup>165</sup>. Sen sijaan Husserl tunnetusti sitoutuu ennakkoluulottomuuden periaatteeseen ja pyrkii *epokhen* avulla sulkeistamaan tulkintaa ohjaavat oletukset<sup>166</sup>. Tästä menetelmällisestä ”puhtauden” vaateesta Heidegger sanoutuu irti:

”Puhdasta fenomenologiaa ei ole olemassakaan [...]. Ennakko-oletukset kuormittavat sitä [fenomenologiaa], kuten kaikkea inhimillistä toimintaa, eikä filosofisesti käy päinsä siivota ennakko-oletuksia argumentein syrjään hinnalla millä hyvänsä, vaan ne pitää tunnustaa ja sovittaa tutkimukset myönteisesti ja asianmukaisesti niiden mukaan.”<sup>167</sup>

Kritiikin mukaan reflektiivisen fenomenologian vaatima ennakkoluulottomuus on yliteoreettinen ja elämälle vieras tavoite, joka on kaiken lisäksi mahdotonta koskaan saavuttaa. Hermeneuttinen menetelmä puolestaan tiedostaa, että esiymmärrys määrittää pakostakin tulkintaa, ja kääntää sen tutkimuksen voimavaraksi.

Heideggerin kritiikki näyttäisi perustuvan yksinkertaistavaan vastakkainasetteluun. Husserlin näkemys ennakkokäsityksistä ei nimittäin ole pelkästään kielteinen. Vähintäänkin fenomenologisen tutkimuksen *alkuvaiheessa* on turvauduttava tiettyihin esikäsityksiin, Husserl myöntää – muuten tutkittavasta ilmiöstä ei ylipäänsä saada otetta. Kuten luvussa 3.1. esitin, tämä pätee erityisesti kuvauksissa käytettyyn kieleen. Fenomenologinen reflektio vaatii tasapainoilua epämääräisen

---

1920-luvun lopulta eteenpäin. Heideggerin kritiikki saattoi myös osaltaan vaikuttaa erityisesti keskeneräiseksi jääneen *Krisis*-teoksen luonnehdintoihin historiallisesta reflektiosta fenomenologian menetelmänä ja itsereflektiosta ihmiselämän merkityksen kysymisenä. Myöhäiskaudellaan Husserl suosii kapeamerkityksen sanan *Reflexion* ohella monitulkintaisempia ja laajempia termejä *Besinnung* ja *Selbstbesinnung*, jotka viittaavat ”(itse)reflektion” ja ”itsetutkiskelun” lisäksi esimerkiksi harkintaan, pohdintaan ja järkeilyyn. Itsereflektio saakin näin historiallisia, normatiivisia, teleologisia, eettisiä, jopa eksistentiaalisia ulottuvuuksia. Husserl on omaksunut *Besinnung*-termin Wilhelm Diltheylta. Ks. Hua VI, 56–60, 71–74, 510–511.

<sup>164</sup> von Herrmann 2000, 69–70.

<sup>165</sup> OA, 193–194, 197–198. Heidegger korostaa erityisesti edeltä hallussa olevan (*Vorhabe*), ennakkonäkymän (*Vorsicht*) ja esikäsityksen (*Vorbegriff*) keskeisyyttä tulkinnassa. Näiden teknisten termien avulla Heidegger väittää, että tulkinta on lähtökohtaisesti riippuvainen kontekstista, näkökulmasta ja käytetystä sanastosta. Ks. lisää Lafont 2005.

<sup>166</sup> Ks. luvut 2.2 ja 2.2.3.

<sup>167</sup> HGA 21, 279–280: ”[E]ine reine Phänomenologie gibt es nicht [...], sie [ist] wie alles menschliches Tun mit Voraussetzungen belastet, und philosophisch ist es nicht etwa, die Voraussetzungen um jeden Preis durch Argumente wegzuschaffen, sondern sie einzugestehen und positiv sachlich die Untersuchung darauf abzustellen.” Ks. lisää Boedeker 2005.

arkikielen, filosofianhistorian käsitteellisen painolastin ja abstraktien uudistermien välillä. Samoin tutkittavien ilmiöiden valikointi, rajaus ja alustava luokittelu ilmentävät välttämättä kokijan ennakkokäsityksiä ja kokemusten omakohtaista tuttuutta. Kokemuksen yleisiä piirteitä koskevista ennakkokäsityksistä ei näin pääse eroon edes eideettisessä reduktiossa.<sup>168</sup> Ennako-oletusten sulkeistamiseen tähtäävä *epokhen* menetelmäkään ei vaadi täydellistä irtaantumista elämismaailman lähtökohdista, puhumattakaan niiden kieltämistä<sup>169</sup>. Reflektointia ei toisin sanoen ikinä aloiteta ”puhtaalta pöydältä”. Fenomenologinen reflektio lähtee liikkeelle ennakkokäsityksistä, eikä metodologisilla askeleillakaan onnistuta täysin vapautumaan niistä. Reflektio myös lopulta aina palaa kokemuksen refleктоimattomaan perustaan eletyssä kokemuksessa ja koetussa maailmassa. Husserlin sanoin fenomenologisessa tulkinnassa ainoastaan

”eritellään sitä merkitystä, joka maailmalla on ennen kaikkea filosofointia ja joka selvästi syntyy pelkästään kokemuksesta. Tätä merkitystä ei [filosofia] ikinä voi muuttaa – se voidaan ainoastaan paljastaa filosofisesti.”<sup>170</sup>

Näin Husserl ajattelee Heideggerin tapaan, että eletyllä kokemuksella ja elämismaailmalla on ennen filosofista analyysia oma rakenteensa ja merkityksensä, joka täytyy ainoastaan tuoda esiin fenomenologisessa tutkimuksessa. Heideggerin kritiikistä poiketen fenomenologia reflektio on – kuten kaikki muukin inhimillinen toiminta – sitoutunut kokemuksen esiteoreettiseen ja käytännölliseen perustaan. Maailma on myös Husserlille fenomenologisen reflektion, menetelmien ja itseymmärryksen ennalta-annettu taustahorisontti.<sup>171</sup>

---

<sup>168</sup> Pulkkinen korostaa eideettisen reduktion sitoutumista ennalta tiedettyyn: ”Husserlin muodostama eideettinen menetelmä nojaa jo lähtökohdiltaan siihen, että tiedämme, minkä tyyppisestä elämyksestä kulloinkin on kyse, ja näin osaamme muunnella sitä asianmukaisesti. Eideettinen tutkimus toisin sanoen edellyttää ennakkoehtonaan jonkinlaisen esikäsityksen kulloinkin tarkasteltavasta kokemustyyppistä.” Sama pätee fenomenologiseen luokitteluun ja kokemusten erittelyyn yleisemmin. Etukäteen ei voi tietää, mitkä jaottelut osoittautuvat perustaviksi, tai mitä kokemuksen kategorioita voi vielä analysoidaan tarkempiin rakenteosiinsa. Tämä selviää vasta pitkällisessä fenomenologisessa analyysissä, mutta reflektion on lähdettävä liikkeelle *jostain*. Pulkkinen 2010, 39–40; ks. lisää Hua XXV, 21.

<sup>169</sup> Husserl nimenomaan tähdentää, ettei *epokhessa* kielletä tai epäillä sen paremmin kuin hyväksytäkään oletuksia tutkittavien kohteiden olemassaolosta. Päinvastoin ”sulkeistamisen” tarkoituksena on mahdollisten kokemusten reflektio *ottamatta kantaa* ennako-oletusten pätevyyyteen. Toisin sanoen fenomenologisen analyysin tehtävänä on kuvailla ja selvittää luonnollista asennetta – mukaan lukien arkijärki, historiallinen ymmärrys ja ”dogmaattiset” erityistieteet – ennakkokäsityksineen päivineen sitoutumatta kuitenkaan niiden oletuksiin todellisuudesta. Filosofisessa asenteessa ennakkokäsityksistä, teorioista ja koko luonnollisesta asenteesta tulee toisin sanoen fenomenologisen analyysin tutkimuskohteita. Hua III/1, 63–69; ks. lisää luku 2.2.3.

<sup>170</sup> Hua I, 177: ”[Phänomenologische Auslegung tut] nicht anders [...] als den *Sinn auslegen, den diese Welt für uns alle vor jedem Philosophieren hat und offenbar nur aus unseren Erfahrung hat, ein Sinn der philosophisch enthüllt, aber nie geändert werden kann.*” Husserlin käyttämä verbi *auslegen* ja substantiivimuoto *Auslegung* viittaavat monimerkityksisesti tulkintaan, ymmärtämiseen, selittämiseen, selventämiseen ja erittelyyn – siis reflektioon ja analyysiin laajassa mielessä.

<sup>171</sup> Hua VI, 112–113, 126–127, 134, 141–142, 145–146. Carr (1970, xl–xlii) huomauttaa sisäisestä jännitteestä Husserlin ennakkoluulottomuuden periaatteen ja ennalta annetun elämismaailman välillä: Toisaalta fenomenologinen analyysi väittää tutkivansa kokemuksia ilman ennako-oletuksia. Toisaalta kaikki teoreettinen toiminta, mukaan

Hermeneuttiselle tutkimukselle luonteenomainen ”kehämäinen” liike ei ole fenomenologiselle reflektiollekaan vierasta. Itse asiassa Husserl korostaakin, että fenomenologinen tutkimus on luonteeltaan ”sahausliikettä” (*Zickzack*). Fenomenologinen analyysi lähtee liikkeelle tutkimuskohteen nykymerkityksestä, arkiymmärryksestä, tieteellisestä teoriasta tai vakiintuneista käsitteistä ja pureutuu reflektiivisesti ilmiön alkuperäiseen perustaan kokemuksessa. Analyysin pohjalta puolestaan arvioidaan tutkimuskohteen vallitsevaa tulkintaa uudessa valossa ja selvennetään edelleen sen merkityksen historiallista muodostumista.<sup>172</sup> Sama edestakainen liike on nähtävillä yleisemmin refleктоimattoman kokemuksen ja sen reflektiivisen kuvauksen välillä. Fenomenologisten kuvausten pätevyyttä arvioidessa pitää toistuvasti palata esireflektiiviseen kokemukseen – ja virheiden tai puutteiden ilmetessä korjata tai täydentää analyysia.<sup>173</sup> Tällainen edestakainen tulkinta tuo fenomenologista reflektion piirteitä ”hermeneuttisesta kehästä”. Hermeneuttisten menetelmien tapaan reflektiossa liikutaan historian ja nykyhetken, esiymmärryksen ja temaattisen tulkinnan sekä objektivoidun kokemuksen ja subjektiivisen kokemustenvirran välillä.

### 3.4.3 Husserlin ja Heideggerin menetelmien yhtymäkohdat

Husserlin ja Heideggerin menetelmien yhtymäkohdat näkyvät erityisesti kokemuksen historiallisissa analyysissa. *Krisis*-teoksessa itseymmärrystä tavoitellaan historiallisen reflektion (*historische Besinnung*) menetelmällä. Uransa myöhäisvaiheessa Husserl uskoi, että selvyys kokijan ja lopulta koko ihmiskunnan nykytilanteesta voidaan saavuttaa pureutumalla kriittisesti perittyyn tilanteeseen. Tämä tapahtuu jäljittämällä, miten erilaiset kulttuuriset ja kokemukselliset merkitysrakennelmat on aikaansaatu. Husserl ottaa historiallisen reflektion kohteeksi esimerkiksi tieteen otaksuttuja kehitysaskelaita, vakiintuneita käsitejärjestelmiä ja edeltäneiden ajattelijoiden teorioita. Reflektion kriittinen funktio on perinteeseen kerrostuneiden ennakkoluulojen ja otaksuttujen itsestään selvyyksien paljastamisessa. Lisäksi historiallisessa reflektiossa selvitetään erilaisten teoreettisten lähtökohtien, menetelmien ja käsitteiden alkuperäistä päämäärää ja tehtävää. Husserl kutsuu tällaista analyysia ”taaksepäin kysymiseksi” (*Rückfragen*) ja ”palaavaksi

---

luettuna fenomenologia, perustuu elämismailman rakenteille. Jännite ei kuitenkaan välttämättä johda ristiriitaan Husserlin teoriassa, kunhan ennakkoluulottomuutta ei ymmärretä tiukasti ennako-oletukset *kieltävänä* periaatteena. Pikemminkin Carrin kriittinen huomio tuo esiin fenomenologisen tutkimuksen – ja kenties kaiken filosofian – kyvyn selvittää omaa perustansa ja kuvailla omia lähtökohtiaan.

<sup>172</sup> Hua VI, 59; vrt. Hua XIX/1, 22.

<sup>173</sup> Ks. Gallagher & Zahavi 2008, 64.

reflektioksi” (*Rückbesinnung*). Refleктоimalla entisaikojen teorioita ja tutkimuksen kantavia motiiveja paljastetaan myös toimintaa ohjanneita normeja ja päämääriä, jotka vaikuttavat edelleen ja jotka kannattaa kenties omaksua. Näin historiallisella reflektiolla on negatiivinen ja positiivinen tehtävä: rikkomalla nykyhetken ”lumous” mahdollistetaan ajattelun ja käytäntöjen uudistaminen.<sup>174</sup>

Heideggerin filosofiassa nykytilanteen ja itsen ymmärtäminen vaatii vastaavasti historian tulkintaa. Husserlin historiallista reflektiota vastaa Heideggerilla *destruktion* menetelmä. Kummankin menetelmän avulla kaivaudutaan perinteen maaperään: käsitteiden historiallisesti muodostuneisiin merkityksiin ja alkuperäisiin kokemuksiin. Tavoitteena ei ole pelkästään oikoa historian saatossa syntyneitä harhakäsityksiä, vapauttaa tutkijaa ”tradition taakasta” tai etsiä puhdasta ja aitoa kokemusta menneisyydestä. Päinvastoin kritiikin kärki kohdistuu lopulta jähmettyneisiin käsityksiin ja vallitseviin tulkintoihin nykyhetkessä<sup>175</sup>. Heideggerin sanoin destruktion tehtävänä on ”möyhentää kovettunutta traditiota ja vapauttaa se, mitä se on peittänyt”<sup>176</sup>. Reflektion tavoin destruktion olennaisena tehtävänä on paljastaa inhimillisen kokemuksen rakenteita, jotka jäävät nykyhetkessä huomaamatta. Nämä piirteet ovat kenties hautautuneet, unohtuneet tai vääristyneet historian saatossa, tai sitten niitä ei ole vielä paljastettu alkuunkaan. Yhtä kaikki destruktion paljastava funktio on sama kuin fenomenologisessa reflektiossa. Menetelmän negatiivinen puoli yhdistyy niin ikään jälleen positiiviseen tehtävään: raivaamalla tieltä historian peittymät voidaan valottaa nykypäivää ja samalla Heideggerin sanoin ”säilyttää ja jatkaa traditiota”. Heidegger kutsuu tällaista purkavaa mutta uutta luovaa tulkintaa havainnollisesti ”poisrakentamiseksi” (*Abbau*).<sup>177</sup>

Edellä sanotun perusteella on selvää, että fenomenologinen reflektio muistuttaa monin tavoin hermeneuttista ymmärtämistä. Ensinnäkin kummankin taustalla on esireflektiivinen kokemus, tuttuus ja ainakin tietyt ennakkokäsitykset. Ilman niitä ei fenomenologinen kuvailu ylipäänsä pääse alkuun. Toiseksi kokijan suhde maailmaan on sekä temaattinen että menetelmällinen painopiste niin Husserlin kuin Heideggerin filosofiassa. Vaikka Heideggerin eksistentiaalis-hermeneuttisessa tulkinnassa ja Husserlin intentionaalisessa analyysissä kuvaillaan tuota suhdetta eri tavoin, molemmat ovat yhtä mieltä suhteen elimellisyydestä. Kummankaan filosofiassa ei yksinkertaisesti pidetä mielekkäänä tarkastella inhimillistä kokemusta ja itseä irrallaan koetusta todellisuudesta.

---

<sup>174</sup> Hua VI, 57–60; 71–74. Vrt. Moran 2012, 10–11.

<sup>175</sup> HGA 24, 31; OA, 41, 44–. Heidegger tiivistää tulkinnan suhteen menneisyyteen ja nykypäivään seuraavasti: ”Destruktio ei suhtaudu menneisyyteen kielteisesti, vaan sen kritiikki osuu ”nykypäivään””.

<sup>176</sup> OA, 44

<sup>177</sup> HGA 24, 31; OA, 40–41, 44–, 60.

Kolmanneksi fenomenologisessa reflektiossakin on historiallinen ja kehämäinen tulkitseva ulottuvuus, joka ilmenee fenomenologisen analyysin eri tasoilla. Fenomenologinen reflektio ei näin ollen eroa niin jyrkästi hermeneuttisesta ymmärtämisestä kuin Heidegger esittää.

Kääntäen voidaan lisäksi todeta, ettei hermeneuttinen ymmärtäminenkaan ole niin spontaania, välitöntä ja esiteoreettista kuin von Herrmann esittää. Vaikka Heidegger puhuukin hermeneuttisesta *intuitiosta*, fenomenologinen ymmärtäminenkin vaatii pelkän välittömän tiedostamisen lisäksi aktiivista tulkintaa<sup>178</sup>. Heidegger korostaa, että tulkinnassa etukäteen ymmärretty ainoastaan tulee omaksutuksi tai ”käsitettäväksi”, mutta tulkinnassa ymmärrys kuitenkin kehittyy ja kultivoituu.<sup>179</sup> Tulkinnan aktiivinen puoli korostuu entisestään, kun hermeneutiikkaa tarkastellaan arkiymmärryksen sijasta filosofisena *menetelmänä*. Kuten edellä esitin, Heidegger ei tyydy pelkästään fenomenologisen reflektion negatiiviseen kritiikkiin. Hermeneuttiselle metodilla on myös kolmitahoinen positiivinen tehtävä. Metodologian tulee ensiksi varmistaa tutkimuksen *lähtökohta*, toiseksi taata oikea *lähestymistapa* tutkittaviin ilmiöihin ja kolmanneksi mahdollistaa tulkintaa vääristävien peittymien kriittinen *läpikäynti*. Toisin sanoen Heideggerin hermeneuttinen ymmärtäminen vaatii vastaavanlaisia tulkintaa valmistavia tai ”puhdistavia” metodologisia askeleita kuin Husserlin fenomenologinen reflektio.<sup>180</sup> Edellä esitetyt huomiot destruktiosta riittävät osoittamaan, että fenomenologinen analyysi vaatii Heideggerillakin teoreettista taustatyötä. Näin ollen hermeneuttista ymmärtämistä ei voi pitää esiteoreettisena, välittömänä ja spontaanina toimintana sen paremmin kuin fenomenologista reflektiotakaan.

Tältä pohjalta tuskin on yllättävää, että Heideggerkaan ei lopulta kiellä reflektion arvoa. Hän tulee tunnustaneeksi, että reflektio on yksi itseymmärryksen muoto, vaikkakaan ei perustava<sup>181</sup>. Toisaalta Heidegger myös myöntää, että Husserlin kuvaus, jonka mukaan kokemuksiin suuntaudutaan vasta

---

<sup>178</sup> Lisäksi on syytä muistaa, että Husserlin fenomenologinen menetelmä nojaa niin ikään ”intuitiiviseen näkemiseen” ja välittömään ilmeisyyteen. Myös eideettinen reduktio eli olemuksen näkeminen (*Wesenserschauung*) perustuu intuition. Hua III/1, 13–15, 42–43. Ks. lisää luku 2.2.6.

<sup>179</sup> OA, 61, 191, 193.

<sup>180</sup> von Herrmann 1998. Siinä missä Husserl kutsuu välineitään *epokheksi* ja reduktioksi, Heidegger puhuu reduktion, konstruktion ja destruktion kolmesta askeleesta. Menetelmät luonnollisesti eroavat toisistaan muutenkin kuin käsitteellisesti. Tässä ei kuitenkaan ole mahdollista syventyä Heideggerin metodologian yksityiskohtiin tarkemmin. Olennaista on, että Husserl ja Heidegger kummatkin tukeutuvat – von Herrmannia lainatakseni – *lähestymistapameteodeihin*, jotka määrittävät, mistä lähtökohdista ja millä tavoin tutkimuskohteet tematisoidaan.

<sup>181</sup> Ks. erityisesti HGA 24, 226: ”Die Reflexion im Sinne der Rückwendung ist nur ein Modus der *Selbsterfassung*, aber nicht die Weise der primären Selbst-Erschließung.”

reflektiossa, on myös tiettyssä mielessä tosi<sup>182</sup>. Kiista ei välttämättä koskekaan menetelmien käyttökelpoisuutta sinänsä. Panoksena on pikemminkin niiden ensisijaisuus tai alkuperäisyys fenomenologisena menetelmänä. Dan Zahavi onkin esittänyt, että hermeneuttinen ymmärrys ja fenomenologinen reflektio ovat saman reflektion kaksi eri muotoa. Rajanvetoa voidaan pitää myös täysin keinotekoisena – ei ole lainkaan selvää, mihin hermeneuttinen ymmärrys loppuu ja mistä fenomenologinen reflektio alkaa. Tässä mielessä voidaan puhua myös kokemuksen kuvailun kahdesta eri vaiheesta. Niin tai näin, fenomenologinen reflektio ja hermeneuttinen (itse)ymmärrys eivät välttämättä ole ristiriidassa keskenään. Jos reflektio ymmärretään laajasti, Husserlin ja Heideggerin soveltamat menetelmät voidaan tulkita pikemminkin rinnakkaisina tai jopa toisiaan täydentävinä fenomenologisen analyysin välineinä.<sup>183</sup>

#### 4. Minän analyysien kolme tasoa

Edellä esittelin fenomenologisen reflektion menetelmää ja reduktioita pitkälti irrallaan varsinaisista fenomenologisista analyyseistä. Käytännössä Husserl työstää metodologiaansa myös analyysien edetessä, joten menetelmienkin luonne tarkentuu tutkimalla yksityiskohtaisemmin fenomenologisia kuvauksia ja erilaisia analysointitapoja<sup>184</sup>. Niinpä tällä pääluvulla on kahtalainen tehtävä. Ensinnäkin tarkoituksena on havainnollistaa ja tarkentaa edellisissä luvuissa annettua kuvaa reflektion menetelmästä minän tutkimuksen välineenä. Toiseksi tavoitteena on esitellä Husserlin minän analyysit systemaattisesti tasoittain. Tekemäni rekonstruktion ja Husserlia vastaan esitetyn kritiikin pohjalta arvioin myös minän tutkimusten puutteita ja ansioita. Näin pyrkimyksenä on luoda systemaattinen kuva sekä Husserlin minän tutkimuksen menetelmistä että analyysien tuloksista.

Yhdistääkseni minän tutkimuksen menetelmällisen ja sisällöllisen puolen ryhmittelen tässä luvussa minän fenomenologiset kuvaukset erilaisten analyysitapojen mukaan. Jaottelussani nojaan

---

<sup>182</sup> HGA 58, 251: ”Erst in dem Akte der Reflexion auf mein Erleben richte ich mich auf meine Erlebnisse. Diese Betrachtungsweise ist zwar in einem bestimmten Zusammenhang richtig.”

<sup>183</sup> Zahavi 2005, 96; Zahavi 2003b. Jopa hermeneuttisen ja reflektiivisen fenomenologian laadullista eroa painottava von Herrmann korostaa, ettei hermeneuttinen lähestymistapa kiistä tai kiellä reflektion pätevyyttä sinänsä. Pikemminkin tavoitteena on osoittaa lähestymistapojen erilaisuus: eletyt kokemukset näyttäytyvät *toisin* hermeneuttisesti kuin reflektiivisesti. Kummallakin menetelmällä on myös oma sisäinen totuutensa. Husserlin ja Heideggerin välillä voidaan myös nähdä jatkumo: von Herrmann esimerkiksi luonnehtii Heideggerin menetelmää Husserlin fenomenologian *muunnelmaksi* ja *hermeneuttiseksi käänteeksi*. Hänenkin näkemyksensä tukee siis kummankin menetelmän periaatteellista rinnakkaiseloa. Von Herrmann 2000, 25, 106–107, 146–147; vrt. Hopkins 1993, 203–204. Husserlin ja Heideggerin fenomenologisen metodologian muista eroista ja yhtäläisyyksistä ks. von Herrmann 1998; Boedeker 2005.

<sup>184</sup> Ks. lisää Steinbock 1995, 7.

tutkimuskirjallisuudessa vakiintuneeseen tapaan staattisen ja geneettisen fenomenologian erotteluun<sup>185</sup>. Husserlin varhaiskaudella painopiste oli *staattisissa analyyseissä*: intentionaalisten kokemusten ja niiden kohteiden vastaavuuden eli korrelaation kuvauksissa. Staattisissa analyyseissä minää analysoidaan kokemuksen muodollisena rakennetekijänä ja aktiivisena keskuksena eli 'puhtaana minänä' (*reines Ich*). Vuosina 1917–1921<sup>186</sup> Husserl toi staattisen tutkimuksen rinnalle *geneettiset* analyysit, joissa huomio kiinnitetään jatkuvan nykyhetken ja formaalien rakenteiden sijaan kokemusten alkuperään ja syntytapaan – siis kokemusten ajalliseen rakentumiseen. Tällöin minän kuvauksissa otetaan huomioon myös yksilöhistoria<sup>187</sup>: menneet kokemukset, omaksutut taipumukset, passiiviset taustatekijät ja tyylin kaltaiset enemmän tai vähemmän pysyvät ominaisuudet. Näiden piirteiden analyysin varaan Husserl rakentaa minän analyysille keskeisen 'persoonan' (*Person*) käsitteen.

Kolmanneksi analyysitavaksi nostan Husserlin myöhäisvaiheen *generatiivisen* eli ylisukupolvisen analyysiin. Tutkijat eivät ole yhtä mieltä siitä, pitäisikö generatiiviset tutkimukset tulkita omaksi luokakseen vai pikemminkin geneettisen analyysin yhdeksi alalajiksi tai täydennykseksi<sup>188</sup>.

Tutkielmassani en ota vahvaa kantaa tähän yleiseen menetelmälliseen kysymykseen generatiivisen

---

<sup>185</sup> Ks. esim. Bernet ym. 1993, 195–204; Welton 2003; Steinbock 1998. Husserlin oma kuvaus "geneettisen" ja "staattisen" analyysin eroista ks. erit. Hua XI, 336–345.

<sup>186</sup> Bernet ym. 1993, 196. Geneettisten analyysien alkupisteen ajoittaminen ei ole yksiselitteistä. Tutkimuksessa on myös esitetty, että geneettisen ja staattisen analyysin jaottelun siemenet kylvettiin jo *Ideen* -teossarjan kirjoittamisen alkuvuosina 1912–1913. Ks. esim. Sakakibara 1997; Welton 2003.

<sup>187</sup> On syytä huomata, että Husserl ei tarkoita yksilöhistorialla kenenkään *tietyn* yksilön, esimerkiksi reflektioijan itsensä, menneiden kokemusten kuvailua tai empiiristä kehitys- ja yksilöpsykologiaa. Eideettisen reduktion tehtävänä on varmistaa, että geneettisissä analyyseissäkin kuvataan "kenen tahansa" kokemuksia eli kaikkien yksilöiden kokemusten yhteisiä ja välttämättömiä rakennepiirteitä. Ks. Hua XI, 338–341. Puhun tästedes "yksilöhistoriasta" viitatessani kenen tahansa yksilön kokemushistorian olemuksellisiin piirteisiin ja "henkilöhistoriasta" tarkoittaessani yhden ja saman henkilön menneitä kokemuksia.

<sup>188</sup> Jakolinja kulkee pitkälti siinä, lasketaanko geneettiseen analyysiin alaksi pelkästään *yksilön kokemushistoria* eli yksilötietoisuus, vai kokemusten kaikenlainen ajallinen rakentuminen eli myös *intersubjektiiivinen historiallinen* ulottuvuus. Esimerkiksi Steinbock (1995, 36) puolustaa ensin mainittua kantaa: "But the boundaries of genetic phenomenology – what the Husserl calls 'first genesis' – are restricted to the development of the *individual* life; it does not question after the socio-historical context into which that life is born or out of which it dies". Näkemyksensä tueksi Steinbock lainaa Husserlia: "Ensimmäisessä genesiksessä jää kysymättä kaikki, mikä tapahtuu ennen ihmislapsuutta." ("In der ersten Genesis bleibt alles, was vor der Menschenkindlichkeit liegt, unbefragt.") (Hua XV, 619) Steinbockin mielestä ylisukupolvinen historia, aikalaisten kohtaamista laajempi sosiaalinen konteksti sekä syntymän, kuoleman ja elämyksen kaltaiset "rajailmiöt" jäävät geneettisen analyysin tavoittamattomiin. Näiden teemojen käsittelyä voidaan luonnehtia generatiiviseksi analyysiksi, vaikka Husserl ei itse suoraan puhukaan "generatiivisesta fenomenologiasta". (Ks. Steinbock 2003, 292) Welton (2003) puolestaan huomauttaa, että Husserl käytti nimitystä "geneettinen fenomenologia" myös analysoidessaan maailman kokemisen kulttuurisia, eettisiä ja tieteenhistoriallisia ulottuvuuksia. Näin "geneettiset analyysit" voidaan ymmärtää eräänlaisena kaatoluokkana, johon lasketaan kaikki ongelmat, joita ei syystä tai toisesta käsitellä staattisissa analyyseissä. Welton myöntää geneettisten analyysien luokan jäävän tässä jaottelussa niin heterogeeniseksi, ettei yhdistävää tekijää tai systemaattista yhteyttä esimerkiksi kehollisuuden ja ihmiskuntaan koskettavien historiallisten analyysien välillä ole helppo löytää. Welton ei kuitenkaan erottele geneettisiä ja generatiivisia analyysejä toisistaan.



fenomenologian asemasta Husserlin metodologiassa. Väitän kuitenkin, että edellisluvussa esittelemälläni historiallisella reflektiolla ja ylisukupolvisilla kuvauksilla on minän tutkimuksissa sekä kriittinen että positiivinen funktio. Ensinnäkin Husserl ammentaa analyyseissaan filosofian- ja tieteenhistoriallisesta minäkäsitysten kritiikistä ja modernin filosofian teleologisesta tulkinnasta. Toiseksi ylisukupolviset ja yhteisölliset kuvaukset mahdollistavat syntymän ja kuoleman kaltaisten ”rajailmiöitten” sisällyttämisen minän tutkimukseen. Näistä syistä pidän generatiivisten kuvausten erottamista geneettisistä analyyseista minän tutkimuksessa tarkoituksenmukaisena. Näin voidaan myös helpommin vastata niille kriitikoille, jotka väittävät Husserlin minäkäsitystä historiattomaksi, turhan yksilökeskeiseksi tai eksistentiaalisille kysymyksille vieraaksi.

Ryhmittelen Husserlin minän tutkimuksen luvuittain staattiseen (luku 4.1), geneettiseen (luku 4.2) ja generatiiviseen analyyysiin (luku 4.3). Käsittelen alaluvuissa myös Husserlin minäkäsitystä vastaan esitettyä kritiikkiä ja tarkastelen, millaisia puutteita kunkin tason analyyseihin liittyy. Luvun päätteeksi luonnostelen kolmitasoisen tulkinnan Husserlin minän tutkimusten ytimessä olevasta jännitteestä, ”subjektiivisuuden paradoksista” (luku 4.3.2).

Tavoitteenani ei ole esittää Husserlin minäkäsitystä yhtenäisenä *teoriana* itsestä. Nähdäkseni Husserl ei rakenna mallia, joka perustuisi esimerkiksi itsenä olemisen määritelmiin tai riittäviin ja välttämättömiin ehtoihin. Hän ei myöskään luo fenomenologisten kuvausten perustalle varsinaista ”minän metafysiikkaa”.<sup>189</sup> Toisin sanoen fenomenologisissa analyyseissä ei tulkintani mukaan konstruoida kolmea erillistä minää tai jaeta minuutta kolmeen osaan. Päinvastoin yhtä ja samaa minuutta kuvataan kolmella toisiaan täydentävällä abstraktiotasolla.<sup>190</sup> Tavoitteenani on rekonstruoida nämä analyysitavat ja luoda yleiskuva kullakin tasolla kuvailluista minän ominaispiirteistä. Tutkielmani puitteissa ei ole mahdollista syventyä kaikkiin minän ominaispiirteisiin tai yksittäisiin analyyseihin, mutta pyrkimyksenäni on esitellä minän fenomenologiset analyysilinjat mahdollisimman kattavasti.

---

<sup>189</sup> Ks. esim. Hua I, 166, 176–177. Ei kuitenkaan ole syytä kieltää mahdollisuutta, että fenomenologisten kuvausten varaan voisi rakentaa myös metafysisen teorian minän olemassaolosta tai että fenomenologiset kuvaukset vähintäänkin asettaisivat rajoitteita tai reunaehtoja ”minän metafysiikalle”. Kummastakin lähestymistavasta nykykeskustelussa ks. esim. Strawson 1999; vrt. myös Hua I, 182. ”Minän metafysiikan” perinteestä ks. Carr 1999.

<sup>190</sup> Heinämaa (2010, 107) esittää vastaavan näkemyksen sanomalla, että minän eri ”ulottuvuudet” ovat ainoastaan analyttisesti eroteltavissa toisistaan.

## 4.1 Staattiset analyysit

Fenomenologisen analyysin tasot nojaavat erilaisiin abstraktioihin. Fenomenologisissa kuvauksissa nostetaan esiin ja eristetään kokemuksesta tiettyjä piirteitä, kun taas toiset piirteet rajataan joko menetelmällisesti tai temaattisesti tarkastelun ulkopuolelle. Abstrahointi mahdollistaa myös kokemusten epäitsenäisiä piirteiden tarkastelun<sup>191</sup>. Abstrahoinnilla viitataan Husserlin terminologiassa niin ikään arkisemmin pelkistykseen, yleistykseen ja formalisointeihin. Staattisen, geneettisen ja generatiivisen analyysitavan ominaispiirteitä ja eroavaisuuksia minän tutkimuksessa voikin havainnollistaa kuvaamalla, mitä kullakin tasolla jätetään tarkastelun ulkopuolelle – miten ja mistä milloinkin abstrahoidaan ja mitä ”abstrahoidaan pois”.

Staattisissa analyyseissa sivuutetaan erityisesti kokemuksen ajallinen ulottuvuus<sup>192</sup>. Toisin sanoen tutkimuksissa ei selvitetä kokemusten muodostumisen vaiheita: kokemusten kehittymistä, muutosta tai (yksilö)historiallista taustaa. Päinvastoin kokemuksia, niiden kohteita ja kokijaa kuvataan ”valmiina” kokonaisuuksina, sellaisina kuin ne ovat ennalta kokijalle hahmottuneet<sup>193</sup>. Toisin sanoen staattisissa analyyseissa kokemusten ajallinen hahmottuminen ja merkitysten historiallinen rakentuminen otetaan annettuna. Näin kokemusten prosessiluonne, kokijan transsendentaaliset kyvyt ja omaksutut valmiudet sekä aiemmat kokemukset, jotka mahdollistavat ja ehdollistavat nykyisiä kokemuksia, jäävät vielä staattisella tasolla kuvausten ulkopuolelle. Staattinen tarkastelunäkökulma ei laajene nykyhetken ja sen välittömän horisontin tuolle puolen<sup>194</sup>.

---

<sup>191</sup> Husserlin varhaisfilosofiassa erottelu konkreettisen (latinan *concretum*) ja abstraktin (latinan *abstractum*) välillä palautuu (tutkimus)kohteiden jäsentämiseen itsenäisenä (*selbständig*) ja epäitsenäisenä (*unselbständig*). HuaXIX/1, 227–; ks. myös HuaIII/1, 34–36.

<sup>192</sup> Staattisella tasollakaan ei täysin ohiteta kokemuksen ajallisia piirteitä. Husserl viittaa esimerkiksi jatkuvuuden, pysyvyyden ja ”kokemusten virran” kaltaisiin selvästi temporaalisiin ilmiöihin kuvaillessaan kokemusta muuten vailla ajallista ulottuvuutta. Husserl myös käsitteli sisäisen aikatietoisuuden problematiikka luentosarjallaan jo vuonna 1905, vaikka varsinaiset geneettiset analyysit ajoitetaan yleensä vasta 1910-luvun loppupuolelle. Staattisen ja geneettisen tutkimuksen rajanveto ei siis ole yksiselitteinen. Yleisellä tasolla voidaan kuitenkin sanoa, että staattisessa analyyseissa aika ymmärretään pikemminkin kokemuksen muodollisena rakennepiirteinä, kun taas geneettisissä analyyseissa huomio kiinnitetään ajallisten ilmiöiden sisällöllisiin piirteisiin. Ks. Hua III/1, 180–184; Steinbock 2003.

<sup>193</sup> Hua XI, 345.

<sup>194</sup> Taas on syytä huomata, ettei yksittäisiä kokemuksia ymmärretä staattisella tasollakaan täysin ”pysäytettynä” tai ajattomana ilmiönä, vaikka Husserl toisinaan puhuukin ”pistemäisestä” nykyhetkestä. Päinvastoin yksittäiset kokemuksetkin aina kantavat mukanaan elementtejä menneestä ja tulevasta – ja edeltävistä ja tulevista kokemuksista. *Ideen I*:ssä Husserl muotoilee asian niin, että kaikilla kokemuksilla on menneen, tulevan ja samanaikaisuuden horisontti. Hua III/1, 184–185. (Kaikkien kokemuksen ennen–nyt–jälkeen-rakennetta Husserl luonnehtii myös retention, alkuvaikeuden ja protention käsitteillä, joihin ei tässä ole mahdollista syventyä tarkemmin. Ks. lisää Hua X.) Husserlin terminologiassa käsitettä ’horisontti’ ei käytetä pelkästään ajallisuuden kysymyksissä, vaan sillä viitataan yleisemmin kaikenlaisten kokemusten ”reuna-alueisiin”: implisiittiseen, potentiaaliseen, ei-aktuaaliseen ja tiedostamattomaan taustaan. Ks. esim. Moran & Cohen 2012, 147–149.

Myös minää tarkastellaan staattisessa analyysissä abstraktisti ja ”ajattomasti”. Analyysin staattisuus ilmenee ennen muuta siinä, että minää käsitellään kokemuksen muodollisena tai rakenteellisena tekijänä. Kuten luvussa 2.2.5 esitin, minää tutkitaan tietoisten aktien subjektina, osana kokemuksen *intentionaalista* rakennetta. Korostaessaan minän ja kokemusten yhteenkietoutumista Husserl lainaa usein Descartesin tunnetuksi tekemää latinankielistä ilmausta *ego cogito* (”minä ajattelen”). Painottaessaan minän lähtökohtaista yhteyttä maailmaan Husserl vielä lisää – intentionaalisuuteen vedoten – käsitepariin myös kokemusten kohteen eli *cogitatum*. Staattiset analyysit noudattavat sekä sisällöllisesti että terminologisesti tätä subjektin, aktin ja objektin kolmijakoa, joka latinaksi ilmaistaan muodossa *ego cogito cogitatum*.<sup>195</sup> Jäsennyksestä tekee staattisen se, että kokemusten yleinen muoto ja minä kokemusten subjektina, ”puhdas minä”, voidaan periaatteessa tavoittaa mistä tahansa yksittäisestä kokemuksesta ja kokonaan tarkasteluhetkessä:

”Tietääkseni, että puhdas minä on ja mitä se on, mikään määrä kokemuksia itsestä ei voi opettaa enempää kuin yksittäinen kokemus yksittäisestä tavallisesta *cogitosta*.”

Tällöin ei oteta huomioon kokemusten yksilöhistoriallista jatkumoa tai niitä minuuden piirteitä, jotka tulevat ilmi vasta tarkasteltaessa menneitten kokemusten merkitystä minuuden rakentumiselle.<sup>196</sup>

Kartesiolainen käsitteistö ja formaali lähestymistapa herättävät epäilyksiä staattisen analyysin ontologisesta neutraaliudesta. Sortuuko Husserl yliajallisesta ja muuttumattomasta *egosta* puhuessaan kartesiolaiseen sielumetafysiikkaan<sup>197</sup>? Sitoudutaanko kokemuksen rakenteellisessa jäsennyksessä metafysiisiin kantoihin itsen ja todellisuuden suhteesta? Kysymyksiin vastattaessa on aluksi hyödyllistä tarkastella lyhyesti, miten Husserl yhtymäkohdista huolimatta kritisoi Descartesin minäkäsitystä (luku 4.1.1). Samalla on mahdollista palata *epokhen* tehtävään minän tutkimuksessa. Tältä pohjalta käsitellen staattisille minän analyyseille keskeistä puhtaan minän käsitettä erityisesti aktiivisuuden, identtisyyden ja pysyvyyden näkökulmista (luku 4.1.2). Lopuksi vielä kartoitan lyhyesti, millaisia puutteita ja rajoitteita staattisissa minän analyyseissa on (luku 4.1.3).

---

<sup>195</sup> Hua I 70–72, 87; Hua III/1, 74–75; Hua VI, 173–174. Husserl korostaa, että Descartesin tapaan hän ymmärtää *cogiton* (monikossa *cogitationes*) viittaavaan laajasti kaikenlaisiin tietoisiin kokemuksiin, ei pelkästään kapeasti ”ajatteluun”. Husserl käyttääkin termiä usein synonyyminä elettyä kokemusta tarkoittavalle saksan sanalle *Erlebnis*, joskin latinankieliset ilmaisut painottuvat käsiteltäessä leimallisesti kartesiolaisia teemoja, kokemuksen aktiluonnetta ja kokemusten tiedostettuja piirteitä. Ks. lisää Smith 2003, 76.

<sup>196</sup> Ks. esim. Hua IV, 99–100; 104–105: ”[U]m zu wissen, daß das reine Ich ist und was es ist, kann mich keine noch so große Häufung von Selbsterfahrung eines besseren belehren als die einzelne Erfahrung eines einzigen schlichte cogito.” Palaan ’puhtaan minän’ käsitteeseen toistuvasti alla.

<sup>197</sup> Hua IV, 104; Hua XXXIII, 207–208.

#### 4.1.1 Husserlin kartesiolaisuus ja *epokhen* tehtävä minän tutkimuksessa

Husserl pitää Descartesin keskeisenä filosofisena ansiona kahtalaista ”käännettä” subjektiin. Descartesin tapaan Husserl näkee ensinnäkin itsereflektion porttina filosofiseen tietoon, ja toiseksi hän seuraa kartesiolaista pyrkimystä perustaa filosofia ja tieteet epäilyksettömille lähtökohdille. Husserl myös jakaa Descartesin käsityksen, jonka mukaan nimenomaan *ego cogito* voi oikein tulkittuna tarjota epäilyksettömän varman perustan ja alkupisteen fenomenologiselle tutkimukselle. Tietokriittistä ja minäkeskeistä lähestymistapaa fenomenologiaan ja erityisesti reduktion menetelmään Husserl luonnehtiikin ”kartesiolaiseksi tieksi”. Kartesiolaisessa tiessä minä tulee fenomenologian tutkimuskohteeksi apodiktisena eli epäilyksettömän varmana<sup>198</sup>. Filosofisissa kysymyksissä edetään egologisesti eli minälähtöisesti: esimerkiksi maailmaa, toisia subjekteja ja tieteiden pätevyyttä koskevat kysymykset käsitellään vasta minän analyysin jälkeen ja sen pohjalta.<sup>199</sup>

Kartesiolainen tie sai Husserlin elinaikana julkaistuissa teksteissä vahvan ja näkyvän aseman. Koko tuotannossa se on vain yksi vaihtoehtoisista lähestymistavoista, mutta staattisissa minän analyyseissä kartesiolaiset piirteet suhteellisesti korostuvat<sup>200</sup>. Osaksi syy on historiallinen: uransa varhaisvaiheen staattisissa tutkimuksissa Husserl oli ensi sijassa kiinnostunut matematiikan peruskäsitteistä ja logiikan perustasta<sup>201</sup>. Subjektin teema nousee esiin vasta, kun fenomenologian kaksiosainen läpimurtoteos *Logische Untersuchungen* (1900–01) julkaistiin. Fenomenologisesta tutkimusotteesta huolimatta Husserl ei kuitenkaan vielä *Logische Untersuchungen*issa käsittele minää erityisenä filosofisena ongelmana<sup>202</sup>. Tuolloin Husserl ymmärsi fenomenologian tietoisuuden aktien ja niiden kohteiden suhteen tarkasteluna, deskriptiivisenä psykologiana, joten hänen

---

<sup>198</sup> Husserlille apodiktisuus on Descartesista poiketen pelkkää varmuutta tai epäilyksettömyyttä vahvempi kriteeri, joka viittaa mahdottomuuteen edes kuvitella, että asia olisi toisin. Hua I, 55–56; ks. myös. Himanka 2003. Kuviteltavuuden menetelmällisestä merkityksestä ks. luku 2.2.6.

<sup>199</sup> Ymmärrän ”egologian” tässä Paul Ricœurin (1967/2007) tapaan systemaattisena filosofisena minäoppina, joka perustaa yleisemmän transsendentaalifilosofisen ohjelman. *Meditaatioiden* kaltaisissa teoksissa Husserl ymmärtää minän tutkimuksen transsendentaalisen filosofian systemaattisena lähtökohtana – eräänlaisena ensimmäisenä filosofiana, jonka pohjalta voidaan siirtyä muihin kysymyksiin, esimerkiksi intersubjektiivisuuden ongelmiin (Hua I, 108).

<sup>200</sup> Vaihtoehtoisista ”teistä” fenomenologiaan ks. Kern 1962. Kartesiolaisen tien ja staattisten minän analyysien vertailuun on syytä esittää muutama varaus. Ajatuslinjoja ei voi samastaa, koska ”kartesiolainen tie” luonnehtii yhtä tapaa johdattaa lukija fenomenologian menetelmään ja peruskysymyksiin, kun taas ”staattinen analyysi” viittaa nimensä mukaisesti tietynlaiseen fenomenologisten kuvausten tekotapaan. Vertailu on hankalaa myös siksi, että kummatkin ajatuslinjat kehittyivät ja muuttuivat osin toistensa vaikutuksesta Husserlin tuotannon edetessä. Näin kummankaan lähestymistavan ansiot tai puutteet eivät automaattisesti koske toista.

<sup>201</sup> Husserlin filosofian varhaiskausista ks. Mohanty 2008.

<sup>202</sup> Ks. esim. Hua XIX/1, 363–364, 374.

mukaansa analyyseissä ei tarvinnut huomioida kysymystä minästä<sup>203</sup>. Vielä vuonna 1907 Husserl ajatteli, ettei kokemuksella ole ”kantajaa”, joten hän käsitteli minuutta ainoastaan tutkimusten ulkopuolelle suljettavana empiirisenä kysymyksenä, ei niinkään fenomenologisena ongelmana<sup>204</sup>. Husserlin varhaisfilosofiaa voikin hieman kärjistää luonnehtia fenomenologiaksi ilman kokevaa subjektia. Vasta 1910-luvulle tultaessa Husserl varsinaisesti herättää kysymyksen, ”kenen *cogitatioita*, kenen puhdasta tietoisuutta” fenomenologiassa tutkitaan. Toisin sanoen Husserl nostaa omaksi tutkimuskohteekseen ”puhtaan minän”, kokemuksista erottamattoman subjektin, joka ei palaudu tai samastu empiirisesti ymmärrettyyn ”luonnolliseen minään” tai muihin kokemukselle transsendenteihin olioihin.<sup>205</sup> Staattiset minän analyysit nivoutuvat puhtaan minän fenomenologisen kuvaamisen ympärille. Palaan käsitteeseen seuraavassa alaluvussa, mutta tässä on paikallaan korostaa puhtaan minän ja kartesiolaisen tien historiallista yhteyttä. Staattiset minän analyysit ovat nimittäin vahvimmillaan teoksissa *Ideen I* ja *Meditaatiot*, jotka etenevät kartesiolaisesti. Niinpä staattisissa minän analyyseissä ja puhtaan minän käsitteessä on kartesiolaisia piirteitä, koska ne *de facto* esiteltiin kartesiolaisten teemojen, etenemistavan ja menetelmällisten valmistelujen yhteydessä.

Osin juuri historiallisista syistä johtuen staattisissa minän analyyseissa on ainakin seuraavia kartesiolaisia piirteitä. Ensinnäkin staattisten analyysien kartesiolainen lähtökohta *ego cogito* saa Husserlin ajattelemaan subjektiivisuutta nimenomaan yksilötietoisuutena. Toiseksi kokemusten nykyhetki korostuu historian ja ajallisuuden kustannuksella, koska *ego cogiton* epäilyksettömyys todennetaan ensiksi vain kussakin ohimenevässä hetkessä, ”elävässä nykyisyydessä”<sup>206</sup>. Kolmanneksi minän tutkimuksille olennainen *epokhen* menetelmä esitellään staattisissa analyyseissä useimmiten kartesiolaisittain vertaamalla sen yhtäläisyyksiä Descartesin epäilyn menetelmään. Palaan viimeksi mainittuun rinnastukseen alla, ja käsittelen yksilötietoisuuteen ja nykyhetken rajautumisen ongelmia seuraavissa alaluvuissa.

---

<sup>203</sup> Husserl myöntää, ettei esimerkiksi *Logische Untersuchungenin* filosofisten analyysien pätevyys riipu omaksutusta subjektikäsitteestä. Hua XIX/1, 376; vrt. Hua II, 44.

<sup>204</sup> Ks. esimerkiksi Husserlin lausahdus: ”Das Bewußtsein selbst braucht keinen Träger.” Hua XVI, 40, siteerattu Marbachin (1974, 42) mukaan.

<sup>205</sup> Hua XIII, 155.

<sup>206</sup> Hua I, 61–62. *Meditaatioissa* Husserl ottaa ilmeisyyden periaatteen nimissä asiakseen selvittää, minne asti minän ja kokemusten epäilyksettömyys ulottuu. Voiko minä erehtyä omasta menneisyydestään tai kokemusten taustasta? Onko muistelu ylipäänsä yhtä luotettava itsen tarkastelumuoto kuin vallitsevien kokemusten reflektio? Husserl näyttäisi tiedostavan nykyhetken reflektion ensisijaisuuden staattisissa analyyseissä, mutta ei anna kysymyksiin perusteellista vastausta.

Yhtymäkohdista huolimatta Husserlin minäkäsitystä ei edes staattisella tasolla voi pitää kartesiolaisena. Kartesiolaista tietä esittelevissä teoksissakaan Husserl ei nimittäin hyväksy Descartesin metafysisiä tai selityksellisiä lähtökohtia eikä jaa hänen sisällöllistä minäkäsitystään<sup>207</sup>. Yhtäläisyyksistä huolimatta Descartes erehtyi Husserlin mukaan sekä minän luonteesta ja suhteesta maailmaan että minän tutkimukseen soveltuvista menetelmistä.

Husserlin ensimmäinen kritiikki on luonteeltaan ontologinen. Argumentin keskeinen väittämä on, että Descartes teki virheen tulkitessaan *ego cogiton* ajattelevaksi olevaksi<sup>208</sup>. On tärkeää huomata, että Husserlin mielestä ratkaiseva ongelma ei ole siinä, että Descartes samastaa minän sieluun tai mieleen, pikemmin kuin ruumiiseen tai muuhun substanssiin. Erehdys tapahtuu pikemminkin jo siinä vaiheessa, kun minä kokemuksineen ylipäänsä rinnastetaan muihin olioihin maailmassa. Husserlin mielestä Descartes tulee ylittäneeksi fenomenologisen kuvauksen rajat vetäessään kokemuksellisesta tai epistemologisesta kuvauksesta (epäilyksetön *ego cogito*) metafysisen johtopäätöksen minän olemassaolosta (*ego sum*).<sup>209</sup> Vaikka Descartes epäilee menetelmällisesti maailman ja myös oman ruumiinsa olemassaoloa, hän ei samalla kuitenkaan tule kyseenalaistaneeksi *egon* ”maailmallista” tai ”objektiivista” luonnetta eli minän asemaa yhtenä oliona maailmassa.<sup>210</sup> Husserlin argumentti perustuu siihen huomioon, että puhe ”sielustakin” nojaa

---

<sup>207</sup> *Fenomenologia idea* -luentosarjan (1907; Hua II) ja *Ideen I:n* ohella nimenomaan *Meditaatioita* pidetään etenemistapaa ja osin käsiteltyjä aiheitakin myöten paraatiesimerkkinä ”kartesiolaisen tien” soveltamisesta. Teoksen pohjan muodostavissa luentokäsikirjoituksissa Husserl sanookin Descartesin vaikuttaneen fenomenologian merkityksen muodostumiseen enemmän kuin kukaan muista edeltäjistään ja luonnehtii fenomenologiaa ”1900-luvun kartesiolaisuudeksi” (Hua I, 3). Teoksen myöhäisemmissä versioissa suhde Descartesin ja kartesiolaisuuteen ilmaistaan huomattavasti varauksellisemmin. Husserl puhuu kartesiolaisuudesta filosofiana, jonka aiheita tai perusteluita (*Motive*) pitää ”kehittää radikaalisti” ja jonka ”tunnettu oppisisältö tulee lähes kokonaisuudessaan hylätä” (Hua I, 43). Husserl korostaa usein – ennen ja jälkeen *Meditaatioita* – Descartesin käänteentekevää merkitystä fenomenologian kehitykselle, mutta muistuttaa myös kartesiolaisen lähestymistavan mahdollisesta harhaanjohtavuudesta. Ks. esim. Hua VIII, 126–131; *PSW*; Hua VI, 157–158, ks. myös luku 4.1.3.

<sup>208</sup> Hua I 64–65; ks. myös Hua VII, 63–65. Seuraan tässä Smithin (2003, 19–21) tulkintaa, jonka mukaan Husserl näki Descartesin ja itsensä eron olevan nimenomaan siinä, miten *ego cogito* ja siten minän luonne tulkitaan. Husserlin kritiikki keskittyy Descartesin päättelyketjuun, jossa hän etenee ajatuksesta (*cogito*) minän (*ego*) olemassaoloon ajattelevana oliona (*res cogitans* tai *sum cogitans*) ja edelleen tulkitsee minän ”sieluksi” tai ”hengeksi” (*mens sive animus*). Ks. Descartes 2002, 37–39; vrt. Hua VI, 81–82.

<sup>209</sup> Hua I, 48–49; 63–64; 69–70; Hua VI, 81–84; Hua VII, 63–65.

<sup>210</sup> Tarkemmin ottaen minän ”maailmallisuus” ilmenee ainakin seuraavissa oletuksissa:

- (1) minä on kausaalissa yhteydessä muihin olioihin maailmassa
- (2) minä on ajassa ja paikassa eli osa spatio-temporaalista todellisuutta
- (3) minä on ”psykofyysinen” kokonaisuus eli tietoisuuden ja ruumiin yhteenliittymä

Husserlin historianluennassa nämä oletukset ovat modernin tieteen- ja filosofianhistorian seurauksena vakiintuneet erottamattomaksi osaksi alla kuvailemaani ”luonnollista asennetta”. Niin arkipsykologiset, filosofiset kuin erityistieteellisetkin ihmis- ja minäkäsitykset nojaavat implisiittisesti näihin oletuksiin tai sen pohjalta tehtyihin abstraktioihin. Descartes on tässä pikemmin sääntö kuin poikkeus. Esimerkiksi itsen käsittäminen yksipuolisesti pelkästään mielenä tai ruumiina perustuu ”psykofyysiseen” abstraktioon, jossa todellisuus ymmärretään dualistisesti henkisen ja aineellisen tai mentaalisen ja materiaalisen yhteenliittymänä. Antropologian, (sosiaali)psykologian ja

dualistiseen metafysiikkaan. Descartes ei näin pääse irti maailmaa koskevista ennakkoletuksistaan, vaikka abstrahoikin pois minän aineellisen puolen eli ruumiin. Päinvastoin Descartes ymmärtää *egon* jäänteinä maailmasta, maailman epäilyksettömänä ”palasena” tai ”osasena”, joka on kausaalisiin periaattein sidoksissa ympäröivään todellisuuteen<sup>211</sup>. *Cogitationes* puolestaan näyttäytyy ”sieluun kapseloituina” psyykkisinä ominaisuuksina, joiden suhde ulkomaailmaan jää metafyyksiseksi ongelmaksi. Tätä otaksuttua metafyyksistä askelta – tai oikeastaan kyvyttömyyttä irtautua kaikista ontologisista sitoumuksista – Husserl kutsuu minän ja kokemusten eli subjektiivisuuden maailmallistamiseksi.<sup>212</sup> Husserlin argumentin ytimessä on näin syytös kategoriavirheestä: Descartes ei onnistu selventämään *ego cogiton* subjektiivista, transsendentaalista ja intentionaalista luonnetta, koska hän sortuu tulkitsemaan minän maailman pohjalta ja maailmallisten objektien olemisentavan mukaan.<sup>213</sup>

Toisena fenomenologisesti perustelemattomana askeleena Husserl pitää Descartesin yritystä todistaa, päätellä tai varmentaa objektiivisen todellisuuden olemassaolo lähtien liikkeelle minän olemassaolosta<sup>214</sup>. Argumentin voi tulkita syytöksenä kehäpäätelmästä tai kokemuksen valossa perustelemattomista selitystavoista. Descartes joko *olettaa* etukäteen minän maailmallisen olemassaolon (ajattelevana oliona), minkä jälkeen maailman todistaminen *egosta* johtaa olisi kehäpäätelmä. Tai sitten Descartes turvautuu kausaaliseen, loogiseen tai metafyyksiseen selittämiseen, jolle ei Husserlin mielestä ole minän fenomenologisessa tutkimuksessa sijaa.

Tässä ei ole mahdollista tarkemmin arvioida Husserlin Descartes-kritiikin argumentatiivista pätevyyttä tai hänen luentansa uskollisuutta alkutekstille. Sen sijaan Descartes-kritiikki havainnollistaa luvussa 2.2.3 esittelemäni *epokhen* menetelmän soveltamista minän tutkimuksessa, erityisesti staattisia analyyseja valmistavana välineenä. Husserlin kummatkin argumentit

---

biologian kaltaisissa erityistieteissä kysymys minän luonteesta näyttää puolestaan palautuvan arkisemmin ymmärretyn ihmisen eri puolien tarkasteluksi. Ks. esim. Ks. Hua VI, 231–235; Hua I, 64–65, 76; Hua VIII, 71; Hua IX, 278; Hua XIII, 141–.

<sup>211</sup> Hua I, 64–65; Hua VI, 80–81; Hua VII, 73.

<sup>212</sup> Hua I, 130; Hua VI, 86–87, 209–210. Suomenkielisistä muotoiluista ks. *Kriisi*, 81, 188.

<sup>213</sup> Filosofianhistoriallisesti Husserl kutsuu tätä tulkintakamppailua kiistaksi objektivismin ja transsendentalismin välillä (Hua VI, §14). Husserl myös suorasanaisesti vastustaa objektiivista luonnontieteiden menetelmien tuomista subjektiivisuuden tutkimukseen: ”On suorastaan järjenvastaista soveltaa luonnontieteellistä objektiivisuutta sieluun, yksilölliseen subjektiuteen, yksittäiseen persoonaan ja elämään, sekä yhteiskunnalliseen ja historialliseen, laajimmassa mielessä sosiaaliseen subjektiuteen.” *Kriisi*, 240; Hua VI, 271.

<sup>214</sup> Descartesin otaksuttu käsitys *ego cogitosta* epäilyksettömänä ”aksiomana”, josta muun maailman objektiivisuus voidaan johtaa, periytyy Husserlin mielestä matemaattis-luonnontieteellisen ajattelun, erityisesti geometrian, ihanteista. Husserl myös kritisoi Descartesia turvautumisesta Jumalaan osana argumenttiketjua. Ks. Hua I, 63–64; Hua VI, 83–84, 193; Hua VII, 65.

Descartesin minäkäsitystä vastaan perustuvat nimittäin pohjimmiltaan *epokhen* yleisempään negatiiviseen ja positiiviseen tehtävään minän tutkimuksessa. Käsittelen ensiksi negatiivista eli kriittistä tehtävää.

*Epokhe* on erityinen kritiikin väline filosofianhistoriallisten, erityistieteellisten ja arkipsykologisten minäkäsitysten reflektiossa. Erityisasemastaan huolimatta Descartes on Husserlille yksi monista subjektiivisuutta tutkineista ajattelijoina, joita hän syyttää samaan tapaan ”maailmallisista” taustaoletuksista ja fenomenologiseen analyysiin sopimattomista selitystavoista. Mainitsin jo edellisluvussa Locken ja Humen, joista ensin mainittu syyllistyy Husserlin mielestä tietoisuuden tulkintaan maailman osana ja jälkimmäinen minän fiktionisointiin<sup>215</sup>. Daniel Dennettin reflektiokritiikkiä voi puolestaan esittämäni tapaan kritisoida sekä ontologisesta että menetelmällisestä naturalismista, minkä takia Dennett päätyy tulkitsemaan minän ainoastaan narratiiviseksi tai teoreettiseksi konstruktioksi<sup>216</sup>. Husserlin mielestä myös psykologia fenomenologialle rinnakkaisena tieteenalana sitoutuu sukulaisuudesta huolimatta itsen tutkimiseen oliona maailmassa<sup>217</sup>. Kaikki edellä mainitut kritiikit perustuvat pohjimmiltaan *epokhen* negatiivisiin hyveisiin: ennakkoluulottomuuden periaatteeseen, turhien oletusten ”sulkeistamiseen”, ontologiseen neutraaliuteen, kannanotoista pidättäytymiseen ja pelkässä kokemuksen kuvailussa pitäytymiseen. Näin *epokhe* toimii minän tutkimuksen kriittisenä apuvälineenä, joka (1) kuvailee minäkäsitysten ontologisia ja metodologisia sitoumuksia ja (2) auttaa välttämään samat virheet fenomenologisissa analyyseissa. Husserl kutsuukin pidättäytymistä kaikista perinteisten filosofisten ja tieteellisten teorioiden arvostelmista ja oletuksista ”filosofiseksi *epokheksi*”<sup>218</sup>.

Minän tutkimuksessa *epokhella* on kuitenkin yksittäisten minäteorioiden kritiikin lisäksi yleisempi metodologinen tehtävä. Husserl korostaa usein, ettei *epokheta* pidä tulkita ainoastaan teoreettisen tai käytännöllisen kritiikin välineenä, puhumattakaan skeptisestä tai agnostisesta menetelmästä.

---

<sup>215</sup> Ks. erit. luvut 2.2.5, 3.3. Palaan Humen minäkäsitykseen alla luvussa 4.1.2.

<sup>216</sup> Husserlin filosofiaan nojaavasta Dennett-kritiikistä ks. lisää Carr 1999, 57–58, 123–124.

<sup>217</sup> Husserlin ajattelussa nimenomaan maailmallinen tiedollinen asenne ja tehtävä erottaa psykologian fenomenologiasta transsendentaalisena tutkimuksena: ”Psykolgina [...] asetan itselleni tehtävän tuntea itseni, jo maailmaan kuuluvan, kulloisessakin reaalisessa mielessä objektivoidun, niin sanoakseni maailmallistetun minäni – konkreettisesti sanoen sieluni – nimenomaan objektiivisella, luonnollisesti (laajimmassa mielessä) maailmallisella tiedolla. [Asetan itselleni tehtävän] tuntea itseni ihmisenä olioiden, muiden ihmisten, eläinten ja niin edelleen joukossa.” (”[A]ls Psychologe stelle ich mir die Aufgabe, mich, das schon weltliche, mit dem jeweiligen realen Sinn objektiviere, sozusagen mundanisierete Ich – konkret die Seele – zu erkennen, eben in der Weise objektiver, natürlich mundaner (im weitesten Sinn) Erkenntnis, mich als Menschen unter den Dingen, den anderen Menschen, den Tieren usw.”) Hua VI, 210; *Kriisi*, 188, käännöstä muokattu.

<sup>218</sup> Hua III/1, 40–41.



*Epokhen* perustavaa roolia minän tutkimuksessa ei myöskään tavoiteta hylkäämällä ”maailmalliset” oletukset tai metafysiset teoriat yksi kerrallaan.<sup>219</sup> Päinvastoin Husserl painottaa taajaan *epokhen* universaalialuonnetta: tavoitteena on sulkeistaa kokonaan oletus kokemuksesta riippumattomasta maailmasta. Husserlin mukaan tämä oletus tai pikemminkin ajatustottumus vaikuttaa niin arkielämän kuin tieteellisen selittämisenkin taustalla. Korostaakseen oletuksen perustavaa asemaa ja toisaalta kyseenalaistamattomuutta Husserl kutsuu tällaista suhtautumistapaa maailmaan ”luonnolliseksi asenteeksi”.<sup>220</sup> Luonnollisen asenteen maailmallinen taustaoletus on Husserlin mielestä onnistuttava kyseenalaistamaan, jotta minuuden ennakkoluuloton reflektio olisi mahdollista. Husserl nimittääkin luonnollisessa asenteessa tehtyä itsetutkiskelua ”luonnolliseksi reflektioksi”, koska maailman olemassaolo otetaan sekä arkisessa että psykologisessa reflektiossa ennalta annettuna<sup>221</sup>. Minän tutkimuksissa luonnollisen asenteen vaikutus näkyy siis välillisesti erilaisissa luonnollisen reflektion tavoissa tulkita minä osana maailmaa<sup>222</sup>. Paul Ricœur kuvailee luonnollisen asenteen vaikutusta itseymmärrykseen metaforisesti sanomalla, että minä kohtelee itseään oliona tai asiana maailmassa nimenomaan siksi, että se on hukannut itsensä maailmaan<sup>223</sup>.

Husserl esittelee usein *epokhen* tavoitetta ja toimintaa vertaamalla sitä Descartesin epäilyn menetelmään. Husserlin mielestä Descartesin ajattelussa radikaalia oli ensinnäkin pyrkimys vapautua kaikista ennakkoluuloista, mukaan lukien tradition näkemykset ja tieteiden pätevyys. Toiseksi Descartesin pyrkimyksenä oli kyseenalaistaa maailman itsestäänselvyys. Nämä kaksi tavoitetta luonnehtivat myös Husserlin *epokhen* menetelmää. Korostaakseen yhtymäkohtia Husserl kutsuukin epäilyn menetelmä ”skeptiseksi *epokheksi*” ja ”kartesiolaiseksi *epokheksi*”. Husserlin mielestä Descartesin minäkäsitys kuitenkin jäi ongelmalliseksi, koska hän ei soveltanut epäilyn menetelmää tarpeeksi johdanmukaisesti ja vienyt *epokheta* loppuun asti. Toisin sanoen Descartes ”ei alista[nut] *epokheelle* (’sulkeista[nut]’) kaikkia ennakkoluulojaan eikä kaikkea maailmassa

---

<sup>219</sup> Hua III/1, 69; Hua VI, 153, 243.

<sup>220</sup> Husserlin mukaan ”luonnollisen asenteen” läpäisee luottamus kohdatun maailman todellisuuteen. Husserl luonnehtii tätä perustavaa taustaoletusta muun muassa ”yleisasetukseksi” (*Generalthesis*), uskoksi olemassaoloon (*Seinsglauben*) ja maailmaa koskevaksi perustavaksi varmuudeksi (*Gewissheit*), jota ei normaalisti koskaan kyseenalaisteta. HuaIII/1, 61–62, Hua I, 58; Hua VI, 78, 110, 148. Jokapäiväisellä elämällä ja maailmaan luottamisella on pysyvä yhteys: ”Eläminen on elämistä jatkuvassa varmuudessa maailmasta.” (Leben ist ständig In-Weltgewissheit-leben”) (*Kriisi*, 132; Hua VI, 145)

<sup>221</sup> Hua I, 72.

<sup>222</sup> Husserl kuvaa luonnollisessa reflektiossa tavoitettua käsitystä minästä lukuisilla termeillä kuten ”luonnollinen minä”, ”inhimillinen minä”, ”empiirinen minä”, ”objektivoitu minä” ja ”maailmallistettu minä”. Ks. esim. Hua I, 65; Hua VI, 210; *Kriisi*, 188; Hua VIII, 71.

<sup>223</sup> Ricœur 1967/2007, 20.

olevaa”.<sup>224</sup> Husserlin *epokhessa* puolestaan keskeistä on nimenomaan pidättäytyminen kaikista ennakkoluuloista ja kaikkien maailmaa koskevista oletusten sulkeistaminen. Husserl käyttää ”pidättäytymisen” ja ”sulkeistamisen” metaforia välttääkseen Descartesin menetelmään liitetyt mielikuvat epäilystä tutkittavien kohteiden olemassaolon *kieltämisenä*. Fenomenologisen *epokhen* tavoitteena on sitä vastoin ainoastaan neutraloida tai muuttaa edellä kuvailemani luonnollinen asenne ja sen määrittämä tutkimusasenne, minän tutkimuksessa ”luonnollinen reflektio”.

*Epokhen* roolia minän tutkimuksessa onkin hyödyllistä ajatella muutoksena *itseymmärryksessä*. Luonnollista asenteessa kukin meistä ymmärtää itsensä ihmisenä, joka ”tietää elävänsä maailmassa ja jolla vain maailma pätee olevana”, Husserlia lainatakseni<sup>225</sup>. Tällaisen ”luonnollisen ihmisen” itseymmärryksen keskeyttäminen *epokhessa* avaa minuuden fenomenologiselle tarkastelulle.<sup>226</sup> Staattisissa minän analyyseissä olennaista on *epokhen* avulla saavutettava muutoksen ensimmäinen askel: itseymmärryksen tai itsetuntemuksen *puhdistaminen*<sup>227</sup>. Husserl kirjoittaa *Meditaatioissa*:

”Voidaan myös sanoa, että *epokhe* [on] radikaali ja universaali metodi, jonka avulla käsitän itseni puhtaasti ’minänä’ yhteydessä omaan puhtaaseen tietoisuuselämäni, jossa ja jonka kautta koko objektiivinen maailma minulle on ja niin kuin se juuri minulle on.”<sup>228</sup>

Puhtaudella ei missään nimessä tarkoiteta, minää käsiteltäisiin maailmattomana tai maailmasta erillisenä – että *epokhelle* luontaisessa sulkeistamisessa maailma rajattaisiin minän tutkimusten ulkopuolelle<sup>229</sup>. Päinvastoin maailma sisällytetään tutkimuksiin, mutta ainoastaan sellaisena kuin se kokemuksessa näyttäytyy eli intentionaalisia kokemuksia vastaavina ”ilmiöinä”<sup>230</sup>. Puhdistaminen viittaa ainoastaan luonnollisen asenteen *ennakko-oletusten* sulkeistamiseen tai niistä

---

<sup>224</sup> Hua I, 83; *Kriisi*, 75, suomennosta muutettu; Hua VI, 77, 80–81: ”[Descartes] nicht wirklich alle seine Vormeinungen, nicht wirklich in allem die Welt der Epoché unterwirft (’einklammert’).” Kuten edellä esitin Husserl näkee Descartesin ennakkoluuloiksi pitäytymisen deduktiivisen päättelyn ja rationaalisen selittämisen ihanteissa ja sitoutumisen skolastisen tradition sielumetafyysiikkaan. Näistä syistä Descartes ei myöskään ikinä tullut kyseenalaistaneeksi minän maailmallista luonnetta.

<sup>225</sup> *Kriisi*, 187.

<sup>226</sup> Hua VIII, 166. Husserl puhuu tässä yhteydessä kuvaannollisesti siitä, kuinka *epokhe* keskeyttää itsen jäsentämisen ”maailmanlapsena” ja avaa uudenlaisen kokemuksen kentän: ”[W]enn ich also aufhöre, mich als Weltkind, als natürlichen Menschen zu nehmen – – ich dann ein endlos offenes Feld einer *neuartigen Erfahrung* bereit habe.”

<sup>227</sup> *Kriisi*, 231.

<sup>228</sup> Hua I, 60: ”Die *epokhe*, so kann auch gesagt werden, die radikale und universale Methode, wodurch ich mich als Ich rein fasse, und mit dem eigenen reinen Bewusstseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist, und so, wie sie eben für mich ist.”

<sup>229</sup> Tästä väärinkäsityksestä ks. esim. Pulkkinen 2010.

<sup>230</sup> Hua I, 60, 75.

pidättäytymiseen, jotta minän tutkimuksessa ei nojata ennakkokäsityksiin minän ja kokemusten maailmallisesta luonteesta. Husserlin kielenkäytössä 'puhdas minä' viittaa vastaavasti kokemusten subjektiin luonnollisen asenteen sulkeistamisen jälkeen.

Staattisissa analyyseissa korostuu myös kaksi muuta "puhtauden" merkitystä, jotka perustuvat *epokhen* lisäksi myös luvussa 2.2 esiteltyihin reflektion ihanteisiin ja menetelmiin. Ensinnäkin Husserl painottaa, että staattinen analyysi on aidosti kuvailevaa, siinä missä geneettisellä analyysillä on selittävä tehtävä. Nimenomaan kuvailevana ja intuitiivisesti etenevänä fenomenologia on "puhdasta".<sup>231</sup> Toisaalta puhtaus vaatii irtaantumista myös omasta faktuaalisesta ja kontingentista minästä. Husserl korostaa, että tutkijan pitää aloittaa *epokhe* itsestään ja sulkeistaa ensin oma käsitys itsestä<sup>232</sup>. Tämän jälkeen oma minä ymmärretään eideettiselle reduktiolle ominaisesti ainoastaan yhtenä varianttina tai esimerkkinä kaikista kuviteltavissa olevista egoista. Toisin sanoen staattisten minän analyyseiden puhtaus vaatii, että tietyn *tosiasiallisen* minän satunnaisten ominaisuuksien sijasta kuvataan kenen tahansa *mahdollisen* minän olemuksellisia piirteitä eli "eidos-minää".<sup>233</sup>

*Epokhe* ja eideettinen reduktio eivät vielä itsessään kerro mitään puhtaan minään ominaispiirteistä. Ne luovat ainoastaan lähtökohdan analyysille, ensiksi nimenomaan staattiselle analyysille. Husserlin sanoin "minä annetaan *epokhen* alussa apodiktisena, mutta 'mykkänä konkretiana'". Fenomenologisen analyysin tehtävänä onkin sen jälkeen artikuloida, tulkita ja systemaattisesti analysoida minää, sen ilmeisyyttä ja "intentionaalista elämää".<sup>234</sup> Mutta mitä minästä jää *epokhen* avulla "puhdistettuna" jäljelle? 'Puhtaan minän' käsite selvenee erittelemällä Husserlin staattisia minän analyyseja yksityiskohtaisemmin.

---

<sup>231</sup> Hua XI, 340; Hua III/1, 141–142, 153, 171.

<sup>232</sup> Husserl nostaa psykologit esimerkiksi tutkijoista, joiden täytyy välttää tukeutumasta minuuden ja psyyken kuvauksissa omaan itseensä: "Psychologin on luonnollisesti pakko toimeenpanna *epokhe* ja reduktio itsestään lähtien ja ensiksi itseensä." ("Der Psychologe wird natürlich die Epoché und Reduktion von sich aus und zuerst bei sich selbst vollziehen müssen.") Tämä askel on myös minän transsendentaalisessa fenomenologisessa tutkimuksessa olennainen. Hua VI, 256–257; Hua I, 105.

<sup>233</sup> Hua I, 105; ks. myös Biemel 1976. Ks. lisää luku 2.2.6.

<sup>234</sup> Hua VI, 191, 261: "Das ego ist im Einsatz der Epoché apodiktisch gegeben, aber als "stumme Konkretion" gegeben. Sie muss zur Auslegung, zur Aussprache gebracht werden, und zwar in systematischer, vom Weltphänomenen aus zurückfragender intentionaler 'Analyse'".

#### 4.1.2 Puhdas minä

'Puhdas minä' on sekä käsitteenä että tutkittavana ilmiönä kahdesta syystä hankala tavoittaa. Ensinnäkin Husserl korostaa taajaan erilaisin sanakääntein, että puhdas minä on tyhjä tai sisällötön. Puhtaalla minällä ei ole mitään ominaisuuksia, joita normaalisti liitämme ihmisiin, kuten pituus, ikä, luonteenpiirteet, kansalaisuus tai sukulaissuhteet. Husserl myös yleisemmin suoraan kieltää, että puhtaalla minällä olisi minkäänlaisia "reaalisia" tai "materiaalisia" ominaisuuksia<sup>235</sup>. Ominaisuuksien asemesta Husserl puhuukin usein puhtaan minän "periaatteista", "funktioista" ja "suhtautumistavoista". Toisinaan puhdasta minää jopa luonnehditaan ainoastaan kokemusten "yhteytenä" tai "kontekstina" (*Zusammenhang*)<sup>236</sup>. Toisin sanoen puhtaan minän *sisällön* sijaan Husserl selvittää sen olemuksellista *tehtävää* tai *asemaa* kokemuksissa. Tästä syystä on kenties kohdallista puhua Marbachin tapaan puhtaan minän "ominaisuuksista" ainoastaan lainausmerkeissä<sup>237</sup>.

Tällainen muodollinen, sisällötön käsittelytapa palautuu osittain edellisluvussa kuvailemiini metodologisiin lähtökohtiin. Koska *epokhen* tavoitteena on sulkeistaa "luonnollisen asenteen" arkipsykologiset, erityistieteelliset ja filosofianhistorialliset oletukset, joudutaan samalla arvatenkin hylkäämään totunnaiset sisällölliset ja "maailmalliset" luonnehdinnat minuudesta. Samoin on varsin ymmärrettävää, että eideettisen reduktion seurauksena monet olemukselliset pidetyt minuuden piirteet osoittautuvatkin satunnaisiksi tai epäolennaisiksi. Minän ajallisuudesta abstrahoivat staattisen tason analyysit ovat kuitenkin poikkeuksellisen formaaleja myös verrattuna geneettisen ja generatiivisen tason tutkimuksiin. Puhtaan minän "sisällöttömyys" ei siis johdu pelkästään menetelmästä tai kokemuksen itsensä luonteesta vaan myös staattiselle analyysille ominaisesta abstraktiotasosta.

Toinen hankaluus liittyy staattisten analyysien kuvailutapaan. Husserl harvoin kuvailee puhdasta minää suoraan. Toisin sanoen puhdas minä ei ole Husserlille oma itsenäinen olionsa tai kokemuksesta erillinen tutkimuskohde, kuten minuus toisinaan ymmärretään itseä koskevassa nykykeskustelussa. Päinvastoin puhdas minä kuuluu erottamattomasti kaiken kokemuksen rakenteeseen ja sitä analysoidaan aina suhteessa kokemusten virtaan. Näin se on ennen muuta kokemuksen epäitsenäinen eli abstrakti osatekijä tai momentti. Tämä keskinäisriippuvaisuus

---

<sup>235</sup> Hua IV, 325; Hua IX, 212.

<sup>236</sup> Hua XIII, 82.

<sup>237</sup> Marbach 1974, 122.

ilmenee myös siinä, että Husserl kuvailee kokemusten intentionaalista rakennetta nimenomaan kolmen elementin suhteena *ego–cogito–cogitatum*. Husserl kirjoittaa *Ideen II*:ssa: ”Minä–akti–objekti kuuluvat olemuksellisesti yhteen; niitä ei periaatteessa voi erottaa toisistaan.”<sup>238</sup>

Olemuksellinen yhteys viittaa tässä eideettiselle reduktiolle ominaiseen kuviteltavuuden kriteeriin: puhdasta minää ei voida kuvitellakaan irrallaan kokemuksista. Kääntäen ilmaistuna kokemukset kuuluvat kaikissa mahdollisissa tilanteissa aina erottamattomasti minän elämään. Husserl jatkaa:

”Toisaalta puhdas minä voidaan kyllä erottaa akteista itsestään; toisaalta erottelu voidaan tehdä vain abstraktisti. Abstraktisti siinä mielessä, että puhdasta minää ei voi ajatellakaan jonain eleyistä kokemuksista, omasta ’elämästään’, erillisenä – aivan kuten elettyjä kokemuksiakaan ei voi ajatella muuna kuin minän elämän välittäjänä.”<sup>239</sup>

Periaatteellinen erottamattomuus ei tietenkään tarkoita, ettei puhdasta minää voi fenomenologisesti eritellä, saati käsitteellisesti erottaa vaihtuvien kokemusten virrasta tai kokemusten rakenteesta. Päinvastoin intentionaalisen *analyysin* nimenomaisena tehtävänä on eritellä kokemuksen epäitsenäisiä osatekijöitä ja niiden välistä vastaavuussuhdetta eli korrelaatiota. Staattisia tutkimuksia onkin tästä syystä kutsuttu myös analyyttiseksi fenomenologiaksi<sup>240</sup>. Staattisessa minän tutkimuksessa olennaista onkin, että puhtaan minän ominaispiirteet selviävät ainoastaan tutkimalla sen roolia intentionaalisen kokemuksen subjektina. Kokijasta tai kokemuksen kohteesta ei ole mielekästä puhua irrallaan niiden välisestä olemuksellisesta suhteesta. Husserl jopa ajoittain väittää, että minä on mitä se on ainoastaan suhteessa intentionaalisiin objekteihin.<sup>241</sup>

Puhtaan minän sisällöttömyydestä ja epäitsenäisyydestä kumpuavat fenomenologisen kuvailun hankaluudet tiivistyvät tunnettuun lainaukseen *Ideen* -teossarjan ensimmäisestä osasta:

---

<sup>238</sup> Hua IV, 107: ”Im übrigen gehen Ich–Akt–Gegenstand wesensmäßig zusammen, sie sind in der Idee nicht zu trennen.”

<sup>239</sup> Hua IV, 99: ”Hierbei ist das reine Ich einerseits zwar [...] von den Akten selbst zu unterschieden; andererseits doch nur abstraktiv zu unterschieden. Abstraktiv, sofern es als etwas von diesen Erlebnissen, als etwas von seinem ‚Lebem‘ Getrenntes nicht gedacht werden kann – ebenso wie umgekehrt diese Erlebnisse nicht denkbar sind, es sei denn als Medium des Ichlebens.”

<sup>240</sup> Welton 2003. Husserlin fenomenologian ja analyysin menetelmän yhteyksistä ks. Beaney 2007; Haaparanta 2007.

<sup>241</sup> Ks. lisää Hua I, 77, 83, 99.

”Jos ei oteta huomioon ’suhtautumistapoja’ tai ’suuntautumistapoja’, se [puhdas minä] on täysin vailla olemuksellisia ominaisuuksia, sillä ei ole eriteltävää sisältöä; itsessään ja itselleen se on sanoin kuvaamaton: puhdas minä eikä mitään muuta.”<sup>242</sup>

Lainauksen perusteella on selvää, että puhdasta minää esitellessä turvaututaan metaforiin, vertailuihin, jopa epäsuoraan esittämiseen ja analogioihin. Puhtaalle minälle voi Husserlin luonnehdintojen perusteella kuitenkin rekonstruoida ainakin seuraavat ominaispiirteet. Puhdas minä on (1) kokemusten keskus, (2) aktiivinen, (3) identtinen, (4) pysyvä ja muuttumaton sekä (5) transsendentaalinen. Tässä alaluvussa avaan neljää ensiksi mainittua piirrettä. Palaan viidenteen kohtaan seuraavassa luvussa 4.3.2 käsitellessäni ”subjektiivisuuden paradoksia”. Jätän seuraavaan lukuun myös puhtaan minään kehollisuuden ja passiivisuuden teemat, koska niitä käsitellään staattisissa analyyseissa puutteellisesti. Selventääkseni Husserlin näkemyksiä vertaan luonnehdintoja ohimennen filosofian historiassa ja nykytutkimuksessa esitettyihin kantoihin. Varsinaista puhtaan minän kritiikkiä ja staattisen analyysin puutteita käsittelen kuitenkin vasta seuraavissa alaluvuissa.

Ensiksikin Husserl luonnehtii puhdasta minää kokemusten tyhjäksi keskukseksi tai navaksi. Minä on aina kokemusten muodollinen keskus, Husserlin termin tietoisuuden ’minänapa’ (*Ichpol* tai *Egopol*). Husserl kuvailee minänapaa usein epäsuorasti ja analogisesti vertaamalla sitä kokemusten objekteihin, ”objektinapoihin” (*Objektpol*). Samoin kuin kokemusten objektit, minänapa muodostaa vaihtuvista kokemuksista huolimatta ”yhtenäisyyden moninaisuudessa”. Toisin sanoen minä on virtaavien kokemusten pysyvä viittauspiste subjektipuolella, siinä missä kokemusten kohde on sen ”vastapuoli” tai ”vastanapa” (*Gegenpol*).<sup>243</sup>

Minän ja objektin vertaus on syytä ymmärtää rakenteellisena huomiona. Pelkästään tarkastelemalla rakennetta *ego–cogito–cogitatum* voidaan todeta kokemusten kaksinapaisuus: kaikilla intentionaalisilla kokemuksilla on aina subjekti- ja objektipää. Minänapa on yksinkertaisesti toinen nimitys subjektipäälle eli egolle.<sup>244</sup> Muodollisesta esitystavasta huolimatta minänapa voidaan ymmärtää varsin arkisesti. Luvussa 2.2.1 toin esiin esireflektiivisesti ilmenevän fenomenologisen faktan, että jokapäiväisimmätkin kokemukset viittaavat vähintäänkin implisiittisesti takaisin

---

<sup>242</sup> Hua III/1, 195: ”Von seinen ’Beziehungsweisen’ oder ’Verhaltensweisen’ abgesehen, ist es völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikabeln Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter.”

<sup>243</sup> Hua IV, 105; Hua I, 100; Sokolowski 1974, 101.

<sup>244</sup> Hua IV, 105–106

kokevaan subjektiin. Puhdas minä on tämä kaiken tietoisien elämän keskus, kaikkien ”affektien ja aktiivisuuksien, kaiken huomaamisen, käsittämisen, suhtautumisen, yhdistämisen, kaiken teoreettisen, arvottavan, käytännöllisen, kaiken iloisena ja surullisena olemisen, toivomisen ja pelkäämisen, tekemisen ja kärsimisen ja niin edelleen” keskus<sup>245</sup>. Puhdas minä viittaa formaalisti kaikkien kokemusten keskipisteeseen, jota Husserl kutsuu myös ”minäkeskukseksi” (*Ichzentrum*)<sup>246</sup>.

Puhtaan minän vertaamista kokemusten kohdenapaan ei pidä tulkita yleisempänä väitteenä minän luonteesta tai rakentumisesta kokemuksessa. Husserl painottaa, että objekti on täysin toisenlainen ykseys kuin kokemukset ”keskittävä minä”, ja kuten alla nähdään, itsen konstituutio eli rakentuminen kokemuksessa on täysin erilainen ”synteesi” kuin objektin konstituutio<sup>247</sup>. Toisin sanoen minän ja objektien rinnastukseen perustuva epäsuora päättely ei kanna rakenteellisia yhtymäkohtia pitemmälle. Navan käsitteen lisäksi Husserl käyttää myös ”keskusta” analogiana tai vertauskuvana, joka perustuu kunkin yksilön kehoon maailmaan tilallisen jäsentymisen tai havaintokentän keskipisteeseen<sup>248</sup>. Puhe puhtaasta minästä kokemusten keskuksena jääkin abstraktiksi, ennen kuin analysoidaan tarkemmin minän suhdetta elettyyn ruumiiseen eli kehoon. Osin näistä syistä Husserl osoittikin filosofiansa myöhäisvaiheessa kasvavaa tyytymättömyyttä minän luonnehdintaan pelkkänä ”tyhjänä” kokemusten napana tai keskuksena. Palaan kehollisuuden kysymyksiin ja abstraktioon ’minänavasta’ geneettisissä analyyseissa, jolloin käsite saa myös konkreettisemmän sisällön.

Toiseksi puhdasta minää tutkitaan nimenomaan aktiivisena subjektina, kokemusten aktien suorittajana tai toimeenpanijana. Minä ei ole ainoastaan kokemusten rakenteellinen tai muodollinen viittauspiste. Päinvastoin se suuntautuu, asennoituu ja kiinnittää huomiota kokemusten kohteisiin erilaisilla tavoilla. Tätä piirrettä korostaa minänavalle rinnakkainen mutta painotuksiltaan dynaamisempi ’aktinavan’ (*Aktpol*) käsite. Minä ei ole pelkästään tietoisuuden staattinen keskus vaan kokemusten alkulähde, *terminus a quo*. Husserl käyttää toistuvasti ”(ulos)virtauksen” ja ”säteen” tai ”säteilyn” metaforia luonnehtiessaan aktien alkuperää puhtaassa minässä.<sup>249</sup>

---

<sup>245</sup> Hua IV, 105: ”[...] aller Affektionen und Aktionen, alles Aufmerkens, Erfassens, Beziehens, Verknüpfens, alles theoretischen, wertenden, praktischen, alles Erfreut- und Betrübteins, Hoffens und Fürchtens, Tuns und Leidens usw.”

<sup>246</sup> Ks. lisää Hua IV, 105–106.

<sup>247</sup> Hua IV, 106; Hua I, 100.

<sup>248</sup> Ks. esim. Hua IV, 97, 105; luku 4.2.1.

<sup>249</sup> Husserl luonnehtii akteja esimerkiksi ”minä-säteiksi” (*Ich-Strahl, Ichstrahl*) ja puhdasta minää ”virtauspisteeksi” (*Ausstrahlungspunkt*) tai ”virtauksen keskukseksi” (*Ausstrahlungszentrum*). Myös kokemusten suhdetta minään

Nimenomaan *aktiivisesta* minästä puhuminen on staattisille analyyseille tärkeää, koska puhtaalla minällä ei itsessään ole muuta sisältöä kuvattavaksi:

”Siksi onkin tilausta moninaisille tärkeille kuvauksille [...] erityisistä tavoista, *miten* kokeva minä on kulloisissakin kokemisenlajeissa ja kokemisenmoodeissa.”<sup>250</sup>

Toisin sanoen puhtaan minän toiminta ja erilaiset tavat suuntautua akteissa todellisuuteen määrittävät sen luonteen ja olemisentavan.

Aktiivisuuden korostaminen tuo puhtaaseen minään spontaanisuuden ja vapauden ulottuvuuden. Husserl esimerkiksi luonnehtii kokemuksia ”minän spontaaneiksi akteiksi” ja kutsuu eri tavoin asennoituvaa (tahtovaa, arvostelevaa, arvottavaa, haluavaa...) subjektia ”vapauden minäksi”<sup>251</sup>. Tämä tuo Husserlia lähemmäksi mannermaisen filosofian perinnettä. Aktiivisuutta on korostettu subjekti- ja transsendentaalifilosofiassa eri tavoin viimeistään Kantin kopernikaanisesta käänteestä alkaen. Husserlin luonnehdinnoilla puhtaan minän aktiivisuudesta voikin nähdä yhtäläisyyksiä esimerkiksi Johann Gottlieb Fichten näkemykseen, jonka mukaan minä on ensi sijassa luovaa toimintaa, ”itse itsensä asettava minä”<sup>252</sup>. Tärkeää on kuitenkin huomata, ettei puhtaan minän aktiivisuus ole luomista *ex nihilo* tai *sui generis*. Husserlille puhtaan minän aktiivisuus on pikemmin ”huomion kiinnittämistä” tai osallisuutta kokemuksissa kuin varsinaista luomista<sup>253</sup>. Toisaalta ajatus spontaanista, vapaasta ja ”tyhjästä” aktinavasta näyttäisi muistuttavan Jean-Paul Sartren myöhäisempää näkemystä aktiivisesta tietoisuudesta, jolla ei ole mitään olemuksellista sisältöä ja joka on siksi vapaa luomaan itsensä<sup>254</sup>. Husserl ei kuitenkaan tarkoita puhtaan minän aktiivisuudella eksistentiaalistista vapautta *à la* Sartre esimerkiksi suuntautumisenä tulevaisuuteen tai itseä määrittävinä ”projekteina”. Päinvastoin staattisella tasolla Husserl yhdistää aktiivisuuden

---

kuvataan vastaavasti ”ulosvirtaamiseksi” (*ausstrahlen*). Ks. esim. Hua XIII, 446; Hua IV, 97, 100, 105; vrt. myös Marbach 1974, 161.

<sup>250</sup> Hua III/1, 195: ”Darum gibt es doch Anlaß zu einer Mannigfaltigkeit wichtiger Beschreibungen, eben hinsichtlich der besonderen Weisen, *wie* es in den jeweiligen Erlebnisarten oder Erlebnismodis erlebendes Ich ist.”

<sup>251</sup> Sanatarkasti *das Ich der "Freiheit"*, ks. lisää Hua IV, 213–214. *Logische Untersuchungen*issa Husserl tunnetusti varoittaa yhdistämistä ’aktin’ (*Akt*) käsitettä automaattisesti aktiivisuuteen (ks. Hua XIX/1, 393). Erityisesti *Ideen I*-teoksen staattisissa analyyseissa Husserl kuitenkin korostaa nimenomaan puhtaan minän aktiivista luonnetta ja aktuaalista osallistumista kokemuksiin. Puhtaan minän passiivinen puoli tulee varsinaiseksi tutkimuskohteeksi vasta geneettisissä analyyseissa, ja silloinkin passiivisuus yhdistetään ennen muuta ’persoonan’ käsitteeseen. Ks. lisää luku 4.2 alla.

<sup>252</sup> Ks. erityisesti Welton 2003; *Kriisi*, 184; Moran & Cohen 2012, 123.

<sup>253</sup> Palaan luomisen ja merkityksen antamisen kysymyksiin käsitellessäni seuraavassa luvussa tarkemmin transsendentaalisen minän käsitettä.

<sup>254</sup> Varhaisessa pääteoksessaan *L'Être et le néant* (1943) Sartre kutsui tällaista inhimillisen subjektille erityistä olemisentapaa olemiseksi itselleen (*être-pour-soi*). Tiivis esitys Sartren käsityksestä tietoisuudesta, vapaudesta ja minästä ks. Barnes 1992.



mahdollisuuteen kokea objekteja eri tavoin merkityksellisinä kokonaisuuksina, ei niinkään henkilökohtaiseen vapauteen.<sup>255</sup> Puhtaan minän aktiivisuutta ei myöskään pidä tulkita heideggerilaisittain sen paremmin persoonallisena tekemisenä kuin jokapäiväisenä ”kenen tahansa” toimintana. Nämä yksilölliset – autenttiset tai epäautenttiset – tavat toimia tulevat fenomenologisen tarkastelun kohteeksi vasta geneettisen tason analyyseissa.

Puhtaan minän kolmas ominaispiirre on pysyvyys eli *identtisyys* vaihtuvissa kokemuksissa. Husserl ajattelee, ettei puhdasta minää voi suoraan samastaa kokemusten virtaan, tietoisuuteen tai kokemuksen rakenteen subjektipuoleen. Palatakseni luvussa 2.2.1 lainaamaani Husserlin huomioon, jo kokemuksen esireflektiivisellä tasolla syntyy *itsetietoisuus*: ”Minä ei tiedosta itseään ainoastaan virtaavana elämänä vaan myös minänä, joka kokee yhtä ja toista – ja joka pysyy tuossa ja tässä kokemuksessa *samana*.”<sup>256</sup> Toisin sanoen tietoisuuselämä ei ole Husserlin vertauskuvaa lainatakseni kaaos, jossa kaikki muuttuu. Sitä vastoin kokemusten ”synteeseissä” muodostuu paitsi yhtenäisiä kokemuksen kohteita myös pysyvä minä. Minänavan ja aktinavan lisäksi Husserl luonnehtiikin puhdasta minää myös ’identiteettinavaksi’ (*Identitätspol*) tai kokemusten identtiseksi keskuksiksi (*der identische Pol der Erlebnisse*).<sup>257</sup> Teknisen käsitteen tarkoituksena on kiinnittää huomio seikkaan, että kokemuksessamme jokin pysyy muuttumattomana, vaikka yksittäiset kokemukset vaihtuvat. *Ideen II*:ssa Husserl tiivistää minän identtisyyden seuraavasti: ”Minä on identtinen subjekti, joka toimii kaikissa samaan tietoisuuden virtaan kuuluvissa kokemuksissa”<sup>258</sup>.

Husserlin luonnehdintaa puhtaan minän identtisyydestä on hyödyllistä verrata David Humen ja Immanuel Kantin minäkäsityksiin. Husserl pyrkii nimittäin välttämään Humen skeptisen johtopäätöksen, jonka mukaan vaihtuvien kokemusten virrassa ei ole mitään pysyvää. Toisaalta hän haluaa väistää myös dogmaattisen metafyyssisen lopputuleman minästä kokemuksiin tavalla tai toisella sisältyvänä oliona, ”tietoisuuden asukkaana”<sup>259</sup>. Jälkimmäiseen kategoriaan voidaan laskea edellä kritisoidun Descartesin käsitys minästä ajattelevana olevana eli sieluna tai mielenä. Skeptisen ja dogmaattisen minäkäsityksen sijaan Husserlin puhdas minä muistuttaakin pikemmin Kantin

---

<sup>255</sup> Paul Ricœur 1967/2007, 41, 99, 210. Ricœur myös toteaa: ”Fenomenologia on pikemminkin ’merkityksen’ kuin vapauden filosofiaa.”

<sup>256</sup> Hua I, 100: ”Das ego erfährt sich nicht bloß als strömendes Leben sondern als Ich, der ich dies und jenes erlebe, dies und jenes cogito als *derselbe* durchlebe.”

<sup>257</sup> Hua I, 90, 100.

<sup>258</sup> Hua IV, 105: ”Das Ich ist das identische Subjekt der Funktion in allen Akten desselben Bewußtseinsstroms”.

<sup>259</sup> Vertauskuva ”tietoisuuden asukkaasta” on peräisin Jean-Paul Sartrelta (2004, 59). Mielenfilosofian nykykeskustelussa tällöiseen tietoisuuden sisäiseen subjektiin, jolla ei ole selityksellistä tehtävää viitataan myös latinankielisellä termillä *homunculus*.

muodollista tai loogista käsitystä minästä tietoisuuden yhtenäisyyden takaajana. Aloitetaan Hume ja Husserlin näkemysten eroista.

Husserl kyseenalaistaa Hume ajatuksen subjektin fiktiivisyydestä. Hume mukaanhan yksittäisten ja vaihtuvien kokemusten – havaintojen, tunteiden, muistojen ja niin edelleen – takana ei ole pysyvää ”itseä”: subjekti on vain vaikutelmien kimppu<sup>260</sup>. Husserl puolestaan ei suoraan ota kantaa – kielteistä tai myönteistä – metafysiseseen kysymykseen minän olemassaolosta tai olemuksesta. Sen sijaan väitteen puhtaan minän identtisuudesta voi tulkita kokemuksen muotoa koskevana fenomenologisena argumenttina. Vaikka mitään sisällöllistä ”itseä” ei olisikaan olemassa, kokemuksen rakenteeseen kuuluu muodollinen kokija, joka sitoo vaihtuvat kokemukset yhtenäiseksi jatkumoksi. Vastaavasti jokainen kokemus viittaa edellä esitettyyn tapaan aktiiviseen subjektiin, joka suorittaa kyseisen prosessin, ”elää” kyseisessä aktissa.<sup>261</sup> Kokemuksessa jokin pysyy yhtenä ja samana, vaikka yksilön ominaisuudet, ulkoiset tapahtumat ja kokemukset vaihtuvat<sup>262</sup>. Husserlin terminologiassa puhdas minä viittaa nimenomaan tähän aktiiviseen mutta muuttumattomaan subjektiin. Puhdas minä on siinä mielessä tyhjä, ettei se ole ominaisuuksien kantaja vaan pikemminkin toiminnassaan subjektin identtisuuden takaava funktio. Puhdas minä ei kuitenkaan ole humelaisessa mielessä fiktiota, koska se on inhimillisen kokemuksen välttämätön osatekijä: kokemuksen aktiivinen puoli ja koossapitävä voima<sup>263</sup>.

Husserlin puhtaan minän käsite muistuttaakin Kantin käsitystä, jonka mukaan minä on kaiken ajattelun – Kantin termin: representaatioiden – välttämätön muodollinen ennakkoehto<sup>264</sup>.

Vaihtuvat representaatiot ovat *minun* representaatioitani, koska itsetietoisuus pysyy yhtenä ja samana läpi kokemusten. Tällainen ”itsetietoisuuden transsendentaalinen ykseys” viittaa Kantin

---

<sup>260</sup> Hume 2007, 164–165. Hume edustamaa näkemystä kutsutaan nykyään kimpputeoriaksi. Vaikuttaa siltä, että myös Husserl kannatti, ainakin implisiittisesti, eräänlaista kimpputeoriaa, ennen kuin hän syventyi subjektin problematiikkaan tarkemmin. Husserl toteaa *Logische Untersuchungen*issa: ”Fenomenologisesti redusoitu minä ei ole mitään erityislaatuista, moninaisten kokemusta yläpuolella leijuvaa, vaan se on yksinkertaisesti identtinen oman [kokemukset] yhdistävän sidoksen kanssa.” (”Das phänomenologische reduzierte Ich ist also nichts Eigenartiges, das über den mannigfaltigen Erlebnissen schwebte, sondern es ist einfach mit ihrer eigenen Verknüpfungseinheit identisch.”) (Hua XIX/1, 363–364) Myöhemmin samassa teoksessa hän jatkaa: ”Minun täytyy kyllä myöntää, etten millään kykene tavoittamaan tätä yksinkertaista minää välttämättömänä suuntautumisen keskuksena.” (”Nun muß ich freilich gestehen, daß ich dieses primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum schlechterdings nicht zu finden vermag.”) (Hua XIX/1, 374) *Logische Untersuchungen*in toisessa painoksessa vuodelta 1913 Husserl selväsanaisesti muuttaa näkemystään (Hua XIX/1, 374, täydennys).

<sup>261</sup> Hua III/1, 178–179.

<sup>262</sup> Hua III/1, 123–124; vrt. Hua XIII, 1–2. Ks. myös Sokolowski 1974, 101.

<sup>263</sup> Carr (1999, 95) kutsuu puhdasta minää osuvasti ”välttämättömäksi fiktioksi”.

<sup>264</sup> Husserl myöntää yhteyden itsekin, ks. Hua IV, 108; Hua III/1, 123.

mukaan minään kokemuksen loogisena subjektina. Kantille minä on siis ainoastaan tietoisuuden looginen rakennetekijä, jota ei pidä tulkita metafysisesti itsenäiseksi olioksi, substanssiksi.<sup>265</sup> Staattisissa analyyseissa Husserl jakaa Kantin formaalin, ei-sisällöllisen käsityksen minästä tietoisuuden yhtenäisyyden takaavana periaatteena. Husserlille puhtaan minän keskeinen *funktio* on yhdistää kokemusten virta, vaikka minä ei itse samastukaan virtaan.<sup>266</sup>

Husserl ei kuitenkaan tyydy Kantin formaaliin käsitykseen minästä pelkkänä loogisena muotona tai välttämättömänä transsendentaalisena periaatteena. Päinvastoin puhdas minä ”elää *aktuaalisesti*” kokemuksissa. Vaikka puhdas minä onkin sisällöltään tyhjä, se on kuitenkin tavalla tai toisella läsnä kaikissa kokemusten akteissa.<sup>267</sup> Toisaalta Husserl myös ajattelee – Kantista ja edellisluvussa käsitellystä uskantilaisesta Natorpista poiketen – että puhdas minä voidaan ottaa reflektion kohteeksi ja tavoittaa, *mitä* se on ja *miten* se toimii.<sup>268</sup> Puhdas minä ei siis Husserlille ole mikään tuntematon tekijä, ei mitään salaperäistä tai mystistä, joka voidaan ainoastaan epäsuorasti päätellä tai joka on kokemuksen ennakkoehtona pakko olettaa<sup>269</sup>. Itse asiassa Husserl kritisoi Kantia siitä, että edellä kuvailtu ”transsendentaalinen apperseption minä” on konstruktiiivinen eli kokemuksen itsensä valossa perustelematon käsite, puhumattakaan väitetysti Kantin subjektikäsitystä perustavasta ”oliosta sinänsä”<sup>270</sup>. Puhdas minä tavoitetaan sitä vastoin fenomenologisen ilmeisyyden periaatteen mukaisesti intuitiivisesti<sup>271</sup>.

Husserlin staattisessa identiteetikäsityksessä on myös monia piirteitä, joita nykykeskustelussa pidetään identtisuuden tai persoonan välttämättöminä ehtoina – tai ainakin kandidaatteina minimiehdoiksi. Puhdas minä on esimerkiksi jakamaton ja numeerisesti identtinen<sup>272</sup>. Husserlilla sekä jakamattomuus että numeerinen identtisyys perustuvat puhtaan minän sekä yhden ja saman

---

<sup>265</sup> Kant 1774, B 132–134, A 351; ks. myös Kockelmans 1977, 275.

<sup>266</sup> Husserlin ja Kantin minäkäsitysten yhtäläisyyksistä tarkemmin ks. Kern 1964; Marbach 1974, erityisesti §37, 40; Carr 1999.

<sup>267</sup> Hua III/1, 194–195. *Ideen II* -teoksessa Husserl toteaa: ”Minä ei voi ikinä kadota, se on aina akteissaan, mutta erilaisin tavoin” (”Das ich kann nie verschwinden, es ist immerfort in seinen Akten, aber je nach dem”). Hua IV, 100.

<sup>268</sup> Husserl ilmaisee kantansa yksiselitteisesti: ”Somit gehört es [...] zum Wesen des reinen Ich, sich selbst als das, was es ist und wie es fungiert, erfassen und sich so zum Gegenstand machen zu können.” Hua IV, 101. Ks. myös Marbach 1974, 210–211.

<sup>269</sup> Hua IV, 97.

<sup>270</sup> *Kriisi*, 182. Esimerkiksi Olli Koistinen (2008, 14, 129) puolustaa tulkintaa, jonka mukaan Kant ymmärsi minän, kokemuksia yhdistävän subjektin, ”oliona sinänsä”.

<sup>271</sup> Ks. Marbach 1974, 210–211.

<sup>272</sup> Hua IV, 98.

kokemusten virran olemukselliseen yhteyteen. On mahdotonta kuvitella, että yksi puhdas minä eläisi samaan aikaan kahdessa kokemusten virrassa. Ei myöskään ole ajateltavissa, että kaksi kokemusten virtaa olisivat laadullisesti täysin samanlaisia, jolloin syntyisi kysymys kahden puhtaan minän numeerisesta erillisyydestä tai samuudesta.<sup>273</sup> Näillä argumenteilla Husserl pyrkii osoittamaan, että minuutta vastaa aina yksi ja vain yksi kokemusten virta. Lisäksi Husserl selvästikin vastustaa humelaisen kimpputeorian lisäksi ”helminauhamallia”, jonka mukaan kokemus yhtenäisestä itsestä rakentuu erillisten *hetkellisten* minuuksien perättäisenä ketjuna<sup>274</sup>. Husserlille puhtaan minän identtisyys ilmenee subjektiivisen eli koetun tai ”sisäisen” ajan *katkeamattomassa* jatkumossa:

”Yhden minän sisäinen aika ei ikinä jää täyttymättä, siinä ei ikinä ole katkoksia, se ei koskaan hajoa useammaksi virraksi, eivätkä tauot erottele sitä osiin.”<sup>275</sup>

Husserl näyttäisikin jo staattisella tasolla esittävän, että minuuteen kuuluu sekä synkroninen että diakroninen identiteetti<sup>276</sup>.

Puhtaan minän kenties kiistanalaisimmat luonnehdinnat liittyvät kuitenkin sen pysyvyyteen ja ylipäänsä ajalliseen luonteeseen. Husserl kuvaa puhdasta minää toistuvasti katoamattomaksi, muuttumaksi, paikoin jopa ikuiseksi. Lisäksi kokemusten virtaa luonnehdintaan toistuvasti loppumattomaksi ja rajattomaksi. Husserlin kuvauksissa puhdas minä ei synny tai saa alkuaan eikä kuole tai katoa.<sup>277</sup> Eivätkö väitteet ole vähintäänkin arkikokemuksen vastaisia? Äärellisyys tuntuisi määrittävän ihmiselämän rajat ja identiteetin reunaehdot. Staattisella tasolla Husserlilla onkin hankaluuksia käsitellä syntymän ja kuoleman kysymyksiä, joihin palaan luvussa 5.3. Tässä

---

<sup>273</sup> Hua III/1, 185–187, vrt. myös Hua XIV, 32.

<sup>274</sup> Tätä mallia kannattaa esimerkiksi Galen Strawson (1999).

<sup>275</sup> Hua XIV, 36: ”Nie kann immanente Zeit eines Ich unerfüllt sein, Lücken haben, in mehrere getrennte Ströme zerfallen, getrennt durch Pausen.” Olennaista on huomata, ettei Husserl käsittele minän ajallisuutta fysikaalisesta tai objektiivisesta näkökulmasta. Puhtaan minän pysyvyys sen sijaan ilmenee koetun eli subjektiivisen ajan yhteydessä. (Hua III/1, 180–181) Tässä suhteessa Husserl eroaa niistä analyyttisen mielenfilosofian ja empiirisen kognitiotieteen nykykeskusteluissa esitetyistä näkemyksistä, joiden mukaan persoonan yhtenäisyys perustuu joko psykologiseen tai fysikaalis-fysiologiseen jatkuvuuteen ajassa. Tulkittiinpa jatkuvuus psykologisesti mielentilojen tai fysikaalisesti ruumiin tai aivojen jatkuvuutena, kummassakin tavassa ajallisuus ymmärretään kronologisesti ja mitattavasti objektiivisena ”kelloaikana” (Taipale 2006). Husserlille olennaista on sitä vastoin kokemusten itsensä ajallinen jatkumo, ”sisäinen aikatietoisuus”. Sisäisellä aikatietoisuudella Husserl tarkoittaa yksinkertaistetusti sitä, että kokemukset asettuvat keskenään temporaaliseen järjestykseen: kokemukset ovat toisia ennen tai jälkeen tai keskenään samanaikaisia, ne syntyvät ja katoavat yhdessä ja samassa aikahorisontissa (Hua I, 79–81, 109; Hua XIII, 80–82, 184–187). Puhtaan minän identtisyys on nimenomaan pysyvyyttä tässä ”immanentin ajan” jatkumossa. (Hua VI, 102–103)

<sup>276</sup> Itsen tutkimuksessa diakronisella identiteetillä tarkoitetaan minän jatkuvuutta ”ajan yli” eli pysymistä samana hetkestä toiseen. Synkroninen identiteetti puolestaan viittaa minän yhtenäisyyteen kullakin hetkellä. Palaan identiteetin kysymykseen seuraavassa luvussa.

<sup>277</sup> Ks. esim. Hua IV, 100, 103–104; Hua XI, 378–381; Hua XXXIII, 283.

riittäköön muutama alustava huomio puhtaan minän pysyvyydestä. Yliajallinen on terminä harhaanjohtava, koska se synnyttää mielikuvan ennen yksilön syntymää tai kuolemaa olevasta toismaailmallisesta minästä. Husserl luonnehtiikin puhdasta minää yliajallisen (*überzeitlich*) lisäksi myös havainnollisemmin aina läsnä olevaksi (*allzeitlich*). Tämä sanavalinta tavoittaa Husserlin ajatuksen, että puhdas minä on jotain kokemuksissa periaatteessa intuitiivisesti tavoitettavissa, vaikkei se itse olekaan ajassa maailmallisten objektien tavoin. Toisaalta Husserl painottaa puhtaan minän pysyvyyttä usein retorisisista syistä luodakseen kontrastin alati vaihtuviin kokemuksiin, jotka tulevat ja menevät. Puhdas minä on ”pysyvä ja lähtemätön”<sup>278</sup> (*stehende und bleibende*), siinä missä kokemukset syntyvät ja katoavat. Näin puhe pysyvyydestä voidaan tulkita pikemminkin kokemuksellisenä väitteenä puhtaan minän samuudesta läpi kokemusten kuin metafyyssisenä teesinä jonkinlaisesta kuolemattomasta sielusta.

Pysyvyydestä ei myöskään voi vetää sitä johtopäätöstä, että toisin kuin muuttuvat ja äärelliset ihmiset, puhdas minä olisi metafyyssisessä mielessä universaali olio tai idea. Staattisten analyysien pohjalta tulkinta puhtaasta minästä yliyksilöllisenä minuutena näyttää selvästi väärältä. Puhdas minä ei ensinnäkään ole yliyksilöllinen siinä mielessä, että kaikki inhimilliset minät olisivat osa yhtä puhdasta minuutta. Päinvastoin käsikirjoituksissaan Husserl toteaa ykskantaan: ”On olemassa yhtä monta puhdasta minää kuin on reaalista minää.”<sup>279</sup> Erillisyys perustuu juuri edellä kuvailemaani numeeriseen identiteettiin eli puhtaan minän ja *yhden* kokemusten virran vastaavuuteen. Vaikka puhtaalta minältä puuttuukin yksilölliset piirteet, jotka arkiymmärryksessä liitetään minään persoonana, Husserl korostaa taajaan, että puhdas minä on yksittäinen tai ainutkertainen (*einzige*)<sup>280</sup>. Puhdas minä ei siis selvästikään ole minkäänlainen platoninen idea tai yliyksilöllinen minuus.<sup>281</sup>

Summa summarum: Husserlin staattiset analyysit nostavat esiin seuraavat minän ominaispiirteet. Puhdas minä on (1) sisällöllisesti tyhjä kokemusten keskus, jonka luonnetta määrittää (2) aktiivisuus eli spontaanisuus ja vapaus. Puhdas minä on (3) numeerisesti identtinen eli pysyy samana vaihtuvien kokemusten jatkuvassa virrassa. Puhtaan minän (4) pysyvyys ei kuitenkaan tarkoita sielun kuolemattomuutta tai yliyksilöllisyyttä. Luvussa 4.3.2 on mahdollista syventyä myös (5)

---

<sup>278</sup> Ks. esim. Hua XXXIII, 280: ”Das Ich ist ’stehendes und bleibendes’ Ich, es ist nicht entstehend und vergehend wie ein Erlebnis.”

<sup>279</sup> Hua IV, 110: ”Es gibt so viele reine Ich als es reale Ich gibt”.

<sup>280</sup> Ks. esim. Hua XIII, 184–. Husserl myös liittää puhtaaseen minään yksilöön tai ”yksilöyteen” viittaavat termit *Individuum* ja *Individualität*. Hua XXXIII, 285–286.

<sup>281</sup> Ks. myös Heinämaa 2010, 108.

puhtaan minän transsendentaaliseen luonteeseen. Sitä ennen on kuitenkin tarpeen käsitellä staattisten analyysien puutteita sekä purkaa ja konkretisoida staattisen tason abstraktioita.

#### 4.1.3 Staattisten analyysien puutteet

Vaikka abstrahoidessa tutkittavaa kokemusta ”kavennetaan” tai pelkistetään menetelmällisesti, tätä ei välttämättä tarvitse nähdä puutteena. Staattisten minän tutkimusten etuna päinvastoin on, että fenomenologisen analyysin voi aloittaa yksinkertaisista kuvauksista ja edetä vasta sitten monimutkaisempiin ilmiöihin. Esimerkiksi minän asema kokemusten rakenteellisena osatekijänä, subjektina, selviää tutkimalla yksittäistä tietoista aktia, eikä minän persoonallisuutta tarvitse ottaa tarkasteluissa huomioon. Staattisella tasolla voidaan näin periaatteessa eritellä minuuden perustavia lainmukaisuuksia, rakenteellisia piirteitä ja välttämättömiä funktioita yksiselitteisemmin kuin geneettisellä ja generatiivisella tasolla.<sup>282</sup> Kuten edellä esitin, Husserl myös onnistuu puhtaan minän analyysissä nostamaan esiin identiteetin kokemuksellisia minimiehtoja. Voidaankin ajatella, että staattisissa analyyseissä tutkittu puhdas minä on konkreettisemmän minäkäsityksen pelkistetty ydin<sup>283</sup>.

Riskinä on kuitenkin on virhetulkinta, että staattiset kuvaukset olisivat Husserlin viimeinen sana minän tutkimuksessa. Virhetulkinnan lähde on osittain Husserlin omissa painatuksissa ja lausunnoissa. Esimerkiksi subjektiivisuuden puhdasta reflektiota ja staattisia analyyseja kehittävässä *Ideen I* -teoksessa Husserl tietoisesti ja julkilausutusti sivuuttaa aikatietyisyyden kysymykset, koska hän ajattelee vähintäänkin alustavien analyysien onnistuvan ilman ajallisen ulottuvuuden huomioon ottamista. Samassa yhteydessä Husserl myös luonnehtii aikaa täysin erilliseksi tai suljetuksi ongelmakentäksi.<sup>284</sup> Näin syntyy helposti käsitys, että minän tutkimusta ja ajan fenomenologiaa voitaisiin harjoittaa irrallaan toisistaan. Edellä kuitenkin nähtiin, että luonnehdinnat puhtaan minän ajallisuudesta ovat formaalissa läsnä jo staattisella tasolla, mutta erityisesti luonnehdinnat minän pysyvyydestä ovat parhaimmillaankin monitulkintaisia ja alttiita metafysisille tulkinnoille. Pelkästään kokemusten rakenteen tutkiminen jättääkin identiteetin kokemushistoriallisen perustan ja yksilöllisen luonteen selvittämättä. Geneettisissä analyyseissa huomataan, että *sisällölliset* käsitykset itsestä ja identiteetistä vaativat myös minän ajallisuuden syvällisempää ja konkreettisempää analyysia.

---

<sup>282</sup> Steinbock 1995, 264, 266; Steinbock 2003, 301.

<sup>283</sup> Ks. lisää Hua IV, 265.

<sup>284</sup> Hua III/1, 180–182.

Staattisissa analyyseissä tulkintaa ohjaa vahvasti erityisesti Descartesilta ja Kantilta peritty terminologia<sup>285</sup>. Heidegger onkin tunnetusti kritisoinut Husserlia siitä, että tämä sitoutuu perinteiseen metafysiikkaan ja kartesiolaiseen epistemologiaan käyttäessään esimerkiksi subjektin, tietoisuuden, transsendenssin ja objektin kaltaisia käsitteitä<sup>286</sup>. Heideggerin kritiikin ontologinen puoli on kiistetty sillä perusteella, että Heidegger tunsu tai ainakin käsitteli vain pinnallisesti geneettisen tason persoonan analyysejä. Argumentin mukaan hänen kritiikkinsä painottui näin staattiseen käsitykseen minästä pelkästään aktien suorittajana.<sup>287</sup> Mutta Heideggerin huomiot voi tulkita myös rajatun *käsitteellisenä* kritiikkinä: (varhais)modernin filosofian terminologia ja epistemologinen käsitteistö vie harhaan todellisista fenomenologisista saavutuksista, erityisesti intentionaalisuuden luonteesta ja olemistavasta<sup>288</sup>. Vaarana onkin, että Husserlin puhtaan minän käsite tulkitaan Kantin tapaan ensi sijassa *tietävänä* minänä tai Descartesin mukaan *ajattelevana* minänä. Husserl tiedostaa itsekkin riskin, että minä ymmärretään tutkimusten teoreettisten painotusten ja epistemologisen terminologian takia rajatusti ainoastaan tiedollisten aktien subjektina.<sup>289</sup> Tämä riski on ilmeinen juuri staattisissa analyyseissa. Geneettisissä analyyseissä sen sijaan minää tutkitaan lähtökohtaisesti persoonallisena, kehollisena, kulttuurisena, arvottana ja toimivana subjektina. Paul Ricœur onkin kutsunut tätä puolta subjektiivisuuden tutkimuksesta ”toiminnan” tai ”käytännön” fenomenologiaksi.<sup>290</sup>

Staattisiin minän analyyseihin pätee myös Richard Cobb-Stevensin yleisempi huomio, jonka mukaan Husserl on Heideggeria konservatiisempi luovassa kielenkäytössä ja perinteisessä terminologiassa.

---

<sup>285</sup> Kartesiolaisten nimikkeiden *ego cogito cogitatum* lisäksi Husserl käyttää toistuvasti esimerkiksi Kantin tunnetuksi tekemää sanaparia ”*Ich denke*” (”minä ajattelen”) puhuessaan puhtaan minän funktioista.

<sup>286</sup> *Olemisessa ja ajassa* (1927) Heidegger linjaa: ”[J]os ensisijaisesti annettu ’minä’ ja ’subjekti’ valitaan analytiikan lähtökohdaksi, täälläolon [*Dasein*] fenomenaalinen sisältö lyödään kokonaan laimin. *Ontologisesti* jokainen ’subjektin’ idea [...] asettaa muassaan *subjectumin* (*hypokeimenon*) lähtökohdaksi riippumatta siitä, miten voimakkaasti ’sielustanssua’ tai ’tietoisuuden oliollistamista’ vastaan ontisesti suojaudutaan.” Heidegger näin syyttää Husserlia tämän omin argumentein sitoutumisesta ruumiin ja mielen dualistiseen erotteluun ja sielumetafysiikkaan (Descartesin virhe) ja tietoisuuden naturalisoinnista (Locken virhe). Staattisissa analyyseissa taajaan toistuvat käsitteet *ego*, tietoisuus ja subjekti–objekti–jaottelu ovat niin ikään Heideggerin kritiikin kohteina. Ks. erityisesti HGA 24, 90. Overgaard (2003) paikantaa myös vuoden 1923 luentosarjalla *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* esitettyjä kriittisiä käsitteellisiä huomioita (HGA 63, sivut 29, 47, 81).

<sup>287</sup> Ks. esim. Heinämaa 2004; 2010; vrt. myös Luftin (2005) väite, jonka mukaan Husserl kehitteli myöhäisfilosofiassaan persoonan käsitteen transsendentaalista tulkintaa nimenomaan *vastauksena* Heideggerin kritiikkiin.

<sup>288</sup> Overgaard 2003.

<sup>289</sup> Welton 2000, 106–108.

<sup>290</sup> Ricœur 1967/2007, 73–75. Erityisesti *Ideen II* -teoksessa tuodaan minän käytännöllinen, kulttuurinen ja sosiaalinen puoli esiin.

Heidegger koettaa vahvemmin irtaantua tradition painolastista välttämällä esimerkiksi tietoisuusfilosofian käsitteistöä ja minäpuhetta sekä käyttämällä neologismeja ja *Daseinin* kaltaisia termejä uudessa valossa. Husserl puolestaan lähtee liikkeellä *egon* ja aktin kaltaisista perinteisistä käsitteistä, muuttaa niiden totuttua merkitystä ja koettelee niiden rajoja. Vaikka Husserl voikin näin ammentaa filosofian historiasta, käsitteellinen riippuvuus sitoo hänen minäkäsityksensä Heideggeria vahvemmin epistemologiseen ja metafyyssiseen perinteeseen.<sup>291</sup> Riippuvuus näkyy erityisen vahvasti staattisella tasolla. Geneettisellä ja generatiivisella tasollakin toki käytetään 'monadin' ja 'genesiksen' kaltaisia selvästi teknisiä käsitteitä, jotka ovat peräisin varhaismodernista metafysiikasta ja aikalaispsykologiasta. Mutta kokonaisuudessaan sekä käsitteistö että tutkimuksen teemat ovat huomattavasti arkisempia ja konkreettisempia kuin staattisen tason analyyseissä.

Lopulta staattisen analyysin riittämättömyys minän tutkimuksessa tiivistyy Husserlin esittämään "kartesiolaisen tien" itsekritiikkiin *Krisis*-teoksessa. *Epokhe* kyllä nostaa "puhtaan minän" suoraviivaisesti tarkastelun kohteeksi, mutta samalla hypätään yli monta analyysia vaativaa kokemuksen tasoa. Husserlin ilmaisu lainatakseni kartesiolainen tie etenee "yhdeällä loikalla" minän kysymyksiin taustoittamatta riittävästi minän tutkimuksen moninaista ongelmakenttää. Tällöin vaarana on, että minä näyttäytyy täysin sisällöttömänä ja muodollisena käsitteenä, *pelkkänä* puhtaana minänä.<sup>292</sup> Toisin sanoen Husserlin itsekritiikin ydin on siinä, että staattisissa minän analyyseissä abstrahoidaan kerralla liikaa, joten tutkimuskenttä uhkaa kaventua. Jos tarkastelee ainoastaan staattisia minän analyysejä, onkin hankala ymmärtää, mihin Husserl viittaa sanoessaan, "että *ego* voi analysoida itseään systemaattisesti ja loputtomasti ja niinpä [se] tarjoutuu työskentelyn kenttänä"<sup>293</sup>. Staattisten kuvausten perusteella puhdas minä vaikuttaa päinvastoin kokemuksellisesti ja sisällöllisesti varsin pelkistetyltä ja niukalta tutkimuskohteelta. Husserlin omia sanoja lainatakseni: "Puhtaana minänä se [minä] ei sisällä salaisia sisäisiä rikkauksia, se on täydellisen yksinkertainen ja tuotu täydellisesti päivänvaloon."<sup>294</sup> On selvää, että kokemuksellisesti monipuolinen ja kattava minän tutkimus vaatii vielä staattista tasoa konkreettisempia analyysejä.

Staattiset minän kuvaukset eivät kuitenkaan ole hyödyttömiä konkreettisemmille analyyseillekaan. Päinvastoin staattiset tutkimukset nostavat esiin minuuden formaaleja piirteitä, jotka vaativat

---

<sup>291</sup> Cobb-Stevens 1990, 133–134.

<sup>292</sup> Hua VI, 157–158; Hua III/1, 179.

<sup>293</sup> Hua I, 70: "[...], daß das ego sich selbst ins Unendliche und systematisch [...] auslegen kann und somit als ein Arbeitsfeld bereit liegt [...]."

<sup>294</sup> Hua IV, 105: "Als reines Ich birgt es keine verborgene innere Reichtümer, es ist absolut einfach, liegt absolut zutage."



lisätutkimusta. Vaikka geneettiset analyysit pakottavat muotoilemaan staattisen analyysin tuloksia osin uudestaan, ensin mainitut ennen muuta laajentavat, täydentävät tai syventävät jälkimmäisiä<sup>295</sup>. Husserlin termein ilmaistuna staattiset analyysit tarjoavat ”johtolankoja” (*Leitfaden*) geneettisille analyyseille – ja lopulta myös generatiivisille analyyseille<sup>296</sup>. Mikä staattisella tasolla *kuvailtiin*, täytyy geneettisellä tasolla *selittää* eli tehdä ymmärrettäväksi fenomenologisesti.

Seuraavassa alaluvussa syvennyttäänkin geneettiin minän tutkimuksiin purkamalla staattisen tason abstraktioita. Ottamalla kehollisuus, passivisuus ja kokemusten yksilöhistoria tarkastelun kohteeksi voidaan konkretisoida monia tässä luvussa vielä muodollisiksi jääneitä huomioita puhtaasta minästä. Samalla on mahdollista esittää sisällöllisempi, yksilölliset erot ja muutokset tunnistava käsitys minän identiteetistä. Näin päädytään lopulta geneettisille minän analyyseille tärkeisiin ’persoonan’ ja ’monadin’ käsitteisiin.

## 4.2 Geneettiset analyysit

Geneettisissä analyyseissä minän tutkimus laajenee minän kokemushistoriaan. Husserl perustaa geneettisen tutkimusotteen sille verrattain yksinkertaiselle huomiolle, että minää määrittää nykyhetken kokemusten lisäksi myös menneet aktit ja aikaisempi käyttäytyminen<sup>297</sup>. Husserlin terminologiaa seuratakseni minällä on oma *genesiksensä* eli syntyhistoriansa ja muutoksen tapansa vaihtuvien kokemusten virrassa<sup>298</sup>. Näin puhdasta minää ei voi tarkastella staattisten analyysien tapaan pelkästään sisällöttömänä aktiivisena subjektina nykyhetkessä. Sen lisäksi geneettisellä tasolla otetaan huomioon minän sisäsyntyiset ja omaksutut kyvyt, luonteenpiirteet, taipumukset, ajassa kerrostuneet ominaisuudet, jopa tiedostamattomat ja piilevät piirteet. Geneettisissä analyyseissä minä tunnistetaan näin yksilönä, jolla on menneisyytensä ja joka on jatkuvassa muutoksessa. Tässä luvussa otan tehtäväkseni minuuden geneettisen ulottuvuuden kuvaamisen Husserlin analyyseja seuraten.

Samalla syvennän edelleen edellisluvun staattisia analyyseja. Husserl ei nimittäin geneettisellä tarkastelutasollakaan hylkää puhtaan minän käsitettä. Päinvastoin geneettiset analyysit voidaan

---

<sup>295</sup> Bernet ym. 1993, 196.

<sup>296</sup> Ks. Steinbock 1998, 150.

<sup>297</sup> Hua IV, 253; Hua XI, 342: ”[I]ch, den Akt vollziehend, bestimmt dadurch, daß die anderen Akte vollzogen habe.”

<sup>298</sup> Hua IV, 251, 349.

tulkita puhtaan minän käsitteen konkretisointina, täydentämisenä tai uudistamisen<sup>299</sup>. Alla esitän, että erityisesti Husserlin luonnehdinnat puhtaasta minästä ”kokemusten keskuksena” ja ”aktinapana” havainnollistuvat, kun tarkasteluun otetaan myös ruumiillinen ulottuvuus. Laajennan tarkastelunäkökulman puhtaan minän aktiivisuuden lisäksi minuuden passiivisiin puoliin. Väitän myös, että Husserl hylkää varhaisen käsityksensä puhtaasta minästä ”tyhjänä” minänapana kiinnittämällä huomiota minään taipumusten (*Habitualitäten*) kantajana. Näin painopiste siirtyy minän sisällöllisiin ominaisuuksiin, kykyihin ja vakaumuksiin. Puhtaan minän numeerisen ja muodollisen identiteetin rinnalle voidaan tältä pohjalta nostaa yksilöllinen käsitys identiteetistä.

Edellisessä luvussa kävi ilmi, että staattisissa analyyseissa jätetään ajallisuuden ohella monet muutkin minälle ominaiset piirteet tematisoimatta. Tutkimuksessa onkin painotettu, että Husserl turvautuu staattisissa minän analyyseissä lukuisiin abstraktioihin. Geneettiset analyysit on puolestaan nähty näiden staattisten abstraktioiden purkamisena tai konkretisointina.<sup>300</sup> Esittelenkin seuraavaksi geneettisiä minän analyysejä kuvaamalla, miten ne konkretisoivat puhtaan minän luonnehdintoja ja paikkaavat pelkistysten puutteita (luku 4.2.1). Nostan esiin erityisesti minän ruumiillisuuden, passiivisuuden, muutoksen ja yksilöllisyyden teemat. Samalla vertailen geneettisille minän analyyseille keskeisiä ’persoonan’ ja ’monadin’ käsitteitä ’puhtaan minän’ käsitteeseen (luku 4.2.2). Lopuksi käsittelen syytöstä Husserlin solipsismista erityisesti geneettisellä analyysitasolla (luku 4.2.3).

#### **4.2.1 Staattisten analyyseiden abstraktioiden purkaminen: keho ja passiivisuus**

Geneettisten analyyseiden kenties tärkein konkretisointi on puhtaan minän kehollisen puolen avaaminen. Kuten edellä nähtiin, Husserl luonnehtii puhdasta minää usein sellaisilla tilallisilla metaforilla kuin ”keskus”, ”napa” ja ”suuntautuminen”. Husserl itsekin tiedostaa, että tällainen kuvakieli tai analoginen kielenkäyttö on peräisin kehon tai ruumiin asemasta tilassa<sup>301</sup>. Staattisissa minän analyyseissa Husserl kuitenkin abstrahoi ajallisen ulottuvuuden lisäksi tilallisuudesta: puhdas minä ei ole lokalisoitunut aikaan ja paikkaan. Niinpä staattisissa analyyseissa ei onnistuta

---

<sup>299</sup> Heinämaa 2010; Hua IV, 310.

<sup>300</sup> Esimerkiksi Welton (2003) katsoo staattisten analyyseiden nojaavaan erityisesti kolmeen abstraktioon: ajallisuuden lisäksi Husserl abstrahoi minän yksilöllisistä piirteistä ja ”elämismaailmasta”. Taipale (2005, 73) puolestaan korostaa, että geneettisiä analyysejä kehittävässä *Ideen II*:ssa Husserl konkretisoi aiempaa minäkäsitystään purkamalla erityisesti *Ideen I*:n staattisissa analyyseissa tehtyjä abstraktioita. Staattisen minän tutkimuksen keskeiseksi abstrahoinneiksi Taipale nostaa ajallisuuden, ruumiillisuuden ja passiivisuuden rajaamisen tutkimusten ulkopuolelle.

<sup>301</sup> Vertauksen alkuperästä ja luonteesta ks. Marbach 1974, 163; Bernet ym. 1993, 210; Hua IV, 105–106; Hua XIII, 248.

selventämään minän olemista ”tässä ja nyt”.<sup>302</sup> Näin yhteys minänavan ja ruumiin välillä jää epäselväksi, eikä minän suhde omaan kehoonsa tule vielä staattisella tasolla kunnolla käsitellyksi<sup>303</sup>.

Geneettisissä analyyseissa kehollisuus nousee esiin toistuvasti. Husserlin ruumiinfenomenologian ytimessä on ’ruumiin’ (*Körper*) ja ’kehon’ (*Leib*) käsitteellinen ja kokemuksellinen erottelun. Ensin mainittu viittaa ruumiiseen tietynä fysiologisena ja materiaalisena kappaleena, jälkimmäinen ”elettyyn ruumiiseen” eli kehollisuuden kokemukseen ja kehon rooliin kokemusten rakentumisessa. Erottelu vastaa luvuissa 2 ja 3 käsittelemääni jakoa kolmannen ja ensimmäisen persoonan näkökulmaan. Husserlin mielestä varhaismodernia filosofiaa ja modernia tiedettä luonnehtii ruumiin ymmärtäminen materiaalisena kappaleena eli pelkästään osana aineellista todellisuutta, kun taas husserlilaisessa fenomenologiassa kehoa tutkitaan kokemuksellisesta ja transsendentaalisesta näkökulmasta<sup>304</sup>. Toisin sanoen keho perustaa subjektin suhteen itseen, toisiin ja ympäröivään todellisuuteen. Koska keholla on erityinen transsendentaalinen eli koettua todellisuutta muovaava rooli, kehoa ei voi esimerkiksi Descartesin tapaan pelkistää ruumiiksi ja sulkea näin pois minän tutkimuksista. Päinvastoin minuuskin on aina kehollistunutta, joten keho täytyy ottaa subjektiivisuuden analyyseissa huomioon. Käsitellen seuraavaksi lyhyesti kahta minän tutkimukselle relevanttia kysymystä. Tässä alaluvussa kuvailen minän suhdetta omaan kehoon, ja esittelen seuraavassa alaluvussa kehollisuuden yhteyttä persoonan yksilöllisiin piirteisiin.

Husserlin käsitys minän ja kehon suhteesta on jännitteinen. Toisaalta Husserl näyttäisi ainakin rajatusti samastavan minän ja kehon, toisaalta hän puhuu kehosta minän välineenä ja elimenä. Paul Ricœurin mukaan Husserl heiluukin kuvauksissaan kehollisen *olemisen* ja kehon *omistamisen* välillä. Toisaalta minä *olen* kehoni tai *kuulun* kehooni, toisaalta minulla *on* keho.<sup>305</sup> Tämä jännite ei Husserlin analyyseissä täysin ratkea, eikä kokemus omasta kehosta välttämättä tältä osin olekaan

---

<sup>302</sup> Marbach 1974, 161–162, 172–175; vrt. Welton 2000, 251. Marbachin (1974, 173) lainaamassa käsikirjoituksessa vuosilta 1913–14 Husserl näyttää tiedostavan jännitteen itsekin kysyessään ratkaisemattomasti: ”Miten minä puhtaana minänä sijaitseen ’tässä’ ja nyt?” (*Wie steht Ich als reines Ich zum ’Hier’ und zum Jetzt?*)

<sup>303</sup> Taipale (2009) osoittaa, että Husserl käsittelee kehollisuuden teemaa kaikilla kolmella analyyssitasolla, mutta minäkäsitykselle olennaisimmat piirteet tulevat esiin geneettisissä ja osin generatiivisissa analyyseissa. Kehon fenomenologisissa analyyseissä voidaan myös Taipaleta seuraten erottaa esipersonallinen, persoonallinen ja intersubjektiivinen ulottuvuus. Tässä tutkielmassa on mahdollista keskittyä ainoastaan muutamiin kehollisuuden piirteisiin geneettisten analyyssien persoonallisella tasolla. Seuraan myös Taipaleen puolustamaa tulkintaa, jonka mukaan husserlilaisissa analyyseissa keholle annetaan transsendentaalinen rooli.

<sup>304</sup> Taipale (2009, 4–6, 18) argumentoi Husserlia seuraten, että käsitys ruumiista pelkkänä materiaalisena objektina yhdistää sekä rationalismia, empirismia ja kantilaisuutta – modernin subjektifilosofian lähteitä – että naturalistisesti orientoituneita erityistieteitä, kuten fysiologiaa ja neurologiaa.

<sup>305</sup> Ricœur 1967/2007, 208; Hua IV, 152, 157.

yksiselitteinen. Muutama fenomenologinen huomio voi kuitenkin selventää minän ja kehon suhdetta sekä minän kehollisuutta.

Minän ja kehon suhde ei ole tavanomainen kausaalinen suhde tai ulkoinen relaatio, kuten minän ja minkä tahansa muun aineellisen kappaleen vaikutus- tai läheisyysuhde<sup>306</sup>. Husserl kyllä usein muistuttaa, että tietoisuuden ja materiaalis-fysiologisen ruumiinkin välillä on erityinen empiirinen yhteys, koska ne näyttäisivät faktuaalisesti aina olevan läheisessä yhteydessä toisiinsa. Samoin minuus on tietysti aina sidoksissa tiettyyn aineelliseen ruumiiseen: tiettyyn ihmiseen tai kenties eläimeen.<sup>307</sup> Husserl ei kuitenkaan ole niinkään kiinnostunut tästä empiirisestä kytköksestä vaan minuuden ja kehon kokemuksellisesta sidoksesta. Kokemuksellisesti minän ja kehon suhde on kolmella tapaa välitön: tilallisesti, toiminnallisesti ja aistimuksellisesti.

Ensinnäkin minän ja kehon välillä ei ole tilallista etäisyyttä. Minä ei esimerkiksi voi kulkea oman kehonsa ympäri, eikä ikinä näe itseään ulkopuolelta ”toisen silmin”. Ei myöskään ole mielekäästä edes kysyä, onko oma käsi lähempänä itseä kuin oma sydän.<sup>308</sup> Keho eroaakin muista materiaalisista kappaleista siinä, ettei se ole kokijalleen vain yksi olio havaintokentässä vaan koko havaintokentän keskipiste. Husserl kutsuukin kehoa tämän takia ”orientaation keskukseksi” ja ”nollapisteksi” (*Nullpunkt*). Minän kohtaamat asiat jäsentyvät kehon ympärille: asiat ovat lähellä ja kaukana, oikealla ja vasemmalla, ylhäällä ja alhaalla suhteessa kokijan kehoon. Näin keho määrittää minän paikan maailmassa, mahdollistaa aseman vaihtamisen ja on kaiken tilallisen jäsentymisen ennakkoehto.<sup>309</sup> Näin geneettinen analyysi antaa konkreettisemmän merkityksen Husserlin vertauskuvalliselle luonnehdinnalle puhtaasta minästä kokemusten ”napana” tai ”keskipisteenä”.

Toiseksi kehon välityksellä puhtaan minän aktiivisuus kanavoituu toiminnaksi maailmassa. Keho on nimittäin Husserlin mukaan ainoa väline, jota puhdas minä voi omasta tahdostaan spontaanisti, vapaasti ja välittömästi liikuttaa, kun taas materiaaliset kappaleet saadaan liikkeelle ainoastaan mekaanisesti kehon välityksellä. Puhe kehosta välineenä onkin sinällään harhaanjohtavaa, että keho vasta mahdollistaa välineitten käytön tai välineellisen suuntautumisen maailmaan. Husserl kutsuukin kehoa tästä syystä myös ”tahdon elimeksi” (*Willensorgan*) ja ”vapaan liikkeen

---

<sup>306</sup> Ks. esim. Hua VI, 219–222.

<sup>307</sup> HuaIII/1, 58, 60, 116–117; Hua XIII, 80.

<sup>308</sup> Hua IV, 147–148.

<sup>309</sup> Hua IV, 158–159.

välittäjäksi”. Vapautta liikuttaa omaa kehoaan Husserl luonnehtii vastaavasti minän kyvyksi.<sup>310</sup> Näin myös abstraktio puhtaasta minän vapaana ja spontaanina ”aktinapana” saa sisältöä kehollisuuden analyyseista.

Kolmanneksi minä on välittömässä suhteessa omaan kehoonsa, koska aistimukset lokalisoituvat eli paikantuvat kehoon tai kehon avulla. Havainnollinen esimerkki ovat tiettyyn osaan kehosta paikantuvat kipuaistimukset, kuten kurkkukipu. Taktiiliset eli kosketusaistimukset paikantuvat puolestaan ihon pintaan. Monet metaforiset ilmaukset kuten tuntee ”pala kurkussa” tai ”poltetta rinnassa” myös vihjaavat, että ainakin osa tunteista lokalisoituu tavalla tai toisella kehoon. Toisaalta myös kehon ulkopuolelle paikantuvat havaintokohteet, kuten lähestyvä juna, nojaavat kehon aseman lisäksi aistielinten eli korvien, silmien, kielen ja nenän toimintaan. Kokonaan oma luokkansa on asento- ja liikeaistin kinesteettisesti tuottamat ”sisäiset aistimukset”, joilla on väitetyksi keskeinen rooli itsetietoisuuden rakentumisessa, kehon ulko- ja sisäpuolen erottelussa sekä toimijuuden kokemuksissa. Tässä ei ole mahdollista eritellä tarkemmin aistimusten luokkia tai tarkastella niiden roolia itsetietoisuuden passiivisessa muodostumisessa. Edellä mainitut esimerkit kuitenkin osoittavat, että havaitseminen ja aistiminen vaativat kehollisuuden huomioon ottamista minän tutkimuksessa. Husserlia mukaillakseni minä on nimenomaan kehollisena aistiva ja havaitseva subjekti eikä pelkästään aistittu ja havaittu objekti. Toisin sanoen minä aistii keholla ja kehossa.<sup>311</sup>

Kerratakseni edellä sanottua keho on minän orientaation keskus, vapauden väline ja aistimusten ”kenttä” tai ”kantaja”. Husserl luonnehtii tätä minän ja kehon monimuotoista suhdetta minän vallitsemiseksi (*Walten*) kehossa. Verbi ”vallita” synonyymeineen tavoittaa minän kahtalaisen suhteen omaan kehoon. Toisaalta minä hallitsee eli liikuttaa kehoaan oman tahtonsa ja vapautensa mukaan. Näin saadaan aikaan vaikutuksia maailmassa: voin esimerkiksi iskeä, työntää ja vastustaa aineellisia kappaleita, Husserlin esimerkkejä käyttäkseni. Vallitseminen on myös kaiken havaitsemisen perustalla, koska minä hallitsee erityisellä tavalla aistielimiään: silmiään, käsiään ja niin edelleen. Toisaalta *walten* viittaa myös siihen, että minä ”on vallalla” tai ”vallitsevassa asemassa” rajatusti: minä on sidottu kehoonsa, ja minä kokee vallitsevansa ainoastaan oman kehonsa alkuperäisesti. Vallitsemisen on näin ollen aktiivisuuden lisäksi tärkeässä roolissa myös minän yksilöitymisessä. Minut erottaa toisista nimenomaan se, että pystyn hallitsemaan ainoastaan

---

<sup>310</sup> Hua IV, 151–152.

<sup>311</sup> Hua IV, 144–146, 149–159.

omaa kehoani. En esimerkiksi voi liikkua toisen kehossa tai liikuttaa sitä samalla tavalla välittömästi ja spontaanisti kuin omaani. Käänteisesti kukaan muu ei pysty ”vallitsemaan” minun kehoani tai kehossani. Husserl korostaakin, ettei minän identiteetille perustavaa ole ruumiin paikka tilassa tai asema kausaaliketjussa aineellisena kappaleena. Sitä vastoin minän erottaa toisesta minästä nimenomaan minän alkuperäinen ja ainutlaatuinen vallitsemissuhde omaan kehoon. Näin edellä puhtaan minän yhteydessä käsittelemäni numeerisen identiteetin perustana on minän kehollisuus. Kehollisuudella on ylimalkaan keskeinen merkitys fenomenologisessa minän tutkimuksessa, koska Husserlin mukaan minän vallitseminen kehossa ”välittää ylipäänsä kaikkia minän suhteita maailmaan”.<sup>312</sup>

Kehollisuuden lisäksi toinen tärkeä geneettisten analyysien laajennus on minän passiivisuuden tutkiminen. Husserl myöntää suoraan, että puhe puhtaan minän ”aktiivisuudesta” on yksipuolinen abstraktio aktiivisuuden ja passiivisuuden dynaamisesta yhteispelistä. Aktiivinen, vapaa minä on vain minuuden toinen puoli; toinen puoli on ”passiivinen minä” tai ”taipumusten minä”<sup>313</sup>. Geneettisissä analyyseissa tutkitaan sekä minän aktiivista että passiivista puolta todellisuutta hahmottavana tai konstituivana. Kokemuksen prosesseja, joissa todellisuus jäsentyy tai muodostuu kohteiksi, Husserl kutsuu synteeseiksi. Aktiiviset synteetit viittaavat ”luomiseen” minän tietoisena toimintana, joskaan ei sanan arkisessa merkityksessä objektien valmistamisena. Husserlia kiinnostaa sen sijaan ”henkinen” luominen eli laskemisen, arvostelemisen, päättelyn ja idealisoimisen kaltainen yhdistäminen, joissa kokemusten kohteista luodaan uusia kokemuksen kohteita. Aktiivisen synteetin tuloksena voi olla esimerkiksi laskutoimituksia ( $2 + 2 = 4$ ), arvoarvostelmia (”tuo veistos on kaunis”), väitelauseita (”poikamies on naimaton mies”) tai ideaalisia objekteja (”suorakulmainen kolmio”). Passiivisissa synteeseissä minä ei puolestaan ole aktiivisesti läsnä, vaan ne perustuvat assosiaation kaltaisille esipersonallisille lainalaisuuksille.<sup>314</sup> Minän tutkimuksissa kuitenkin myös passiivisuudella on keskeinen merkitys, koska se perustaa esimerkiksi minän aistista suhdetta maailmaan ja empaattista suhdetta toisiin ihmisiin. Husserl ymmärtää myös itsetietoisuuden passiiviseksi synteetiksi. Toisin sanoen itsetietoisuus ei ole minän tietoisien toiminnan tulos. Kuten edellä luvussa 2.2.1 esitin, itsetietoisuuden synnyttämiseen ei tarvita esimerkiksi jatkuvaa reflektiota tai itsen havainnointia, puhumattakaan itsen

---

<sup>312</sup> *Kriisi*, 197–199; Hua VI, 219–222: ”[...] überhaupt alle Ichbezogenheit auf Welt ist dadurch vermittelt.”

<sup>313</sup> Hua IV, 213.

<sup>314</sup> Hua I, 111–114.

käsitteellistämisestä tai teoretisoinnista. Itsetietoisuudella on päinvastoin esireflektiivinen eli kehollinen, ajallinen ja aistinen perusta.

Aktiivisen ja passiivisen synteessin johdosta puhdas minä ei ole pelkkä tietoisuuden tyhjä keskus. Husserlia lainatakseni akteissa minä saa aina uuden pysyvän ominaispiirteen tai taipumuksen (*Habitualität*). Tyhjän keskuksen sijaan Husserl luonnehtii minää vastaavasti ”taipumusten kantajaksi” (*Substrat von Habitualitäten*).<sup>315</sup> Korostaakseen taipumusten ajallista ja historiallista luonnetta Husserl nimittää näitä pysyviä mielipiteitä myös ”kerrostumiksi” puhtaassa minässä<sup>316</sup>. Taipumuksilla on Husserlin geneettisissä analyyseissä keskeinen merkitys, koska ne antavat puhtaalle minälle sekä sisällön että yksilöhistorian<sup>317</sup>. Näin puretaan myös staattisen tason abstraktio sisällöttömästä ja historiattomasta minästä. Samalla geneettisissä minän analyyseissa tuodaan minän tutkimukseen erilaisia persoonallisia ominaisuuksia: taipumuksia, kykyjä, vakaumuksia, mielipiteitä ja luonteenpiirteitä. Palaan näihin ominaispiirteisiin käsitellessäni seuraavassa alaluvussa persoonallisen minän yksilöllisyyttä ja muutosta.

Passiivisuuden tutkimus mahdollistaa myös uuden luonnehdinnan minän vapaudesta. Husserlin mukaan taipumusten taustalla on usein tietoinen, aktiivinen ja päämäärähakuinen toiminta: ”Minä ’hankkii’ kykyjä, asettaa päämääriä ja saavuttaessaan päämääränsä hankkii käytännöllisiä taitoja.”<sup>318</sup> Aktiivisessa toiminnassa minä ilmaisee näin käytännöllistä järkeä ja rationaalisia motiiveja, jotka Husserl yhdistää persoonan vapauteen, autonomiaan ja vastuullisuuteen<sup>319</sup>. Mutta Husserl puhuu yhtä lailla synnynnäisistä ja piilevistä kyvyistä, vieteistä, ”alkuperäisistä vaistoista” ja jopa minän luonnosta<sup>320</sup>. Toisin sanoen vapaa minäkin on sidottu ”luonteenpiirteiden sekä alkuperäisten ja sisäsyntyisten taipumusten *hämärään perustaan*, ja minä on muutenkin riippuvainen luonnosta”<sup>321</sup>. Näin aktiivisuus ja passiivisuus tuovat Husserlin minäkäsitykseen järjen ja aistien, vapauden ja luonnon vastakkainasettelut, joita ei käsitelty staattisissa minän analyyseissa.

---

<sup>315</sup> Hua I, 100–101.

<sup>316</sup> Hua IV, 118.

<sup>317</sup> Hua I, 100–101.

<sup>318</sup> Hua IV, 253: ”Es [das Ich] ’erwirbt’ sich Fähigkeiten, stellt sich Ziele und im Erreichen der Ziele erwirbt es praktische Vermögen.”

<sup>319</sup> Hua IV, 255, 257–258; Hua I, 111.

<sup>320</sup> Ks. esim. Hua IV, 252, 255, 280.

<sup>321</sup> Hua IV, 276: ”[Das Ich] findet sich abhängig von einem *dunklen Untergrund* von Charakteranlagen, ursprünglichen und verborgenen Dispositionen, andererseits abhängig von Natur”.

## 4.2.2 Persoona ja monadi: yksilöllinen ja muuttuva minä

Edellisessä alaluvussa esittelin minän geneettisiä analyyseja purkamalla puhtaan minän staattisten kuvausten abstraktioita. Siinä missä staattisella tasolla kuvailtiin ainoastaan muuttumattoman minän ominaispiirteitä ja rakenteellista asemaa kokemuksessa, geneettisellä tasolla tutkimusten painopiste siirtyy minän jatkuvaan muutokseen ja minuuden rakentumiseen. Myös persoonaa on hyödyllistä vertailla puhtaan minän käsitteeseen. Husserlin analyyseissä persoona voidaan nimittäin nähdä puhtaan minän konkretisointina. Persoona on sisällöllisempi, yksilöllisempi ja historiallisempi kuin muodolliseksi jäävä puhdas minä.

Ensinnäkin persoonan käsite korostaa minän kokemushistoriaa ja kehitystä. Siinä missä etenkin staattisella tasolla Husserl kuvaa puhdasta minää muuttumattomaksi, persoonaa luonnehtii nimenomaan jatkuva muutos. Husserlia lainatakseni ”persoonan elämä on aina tulemista”<sup>322</sup>. Minän muutos on puolestaan edellä käsittelemieni taipumusten ja vakaumusten muuttumista:

”Minä pysyy muuttumattomana niin kauan kuin se ’pitää kiinni vakaumuksestaan, mielipiteestään’; vakaumuksen muuttaminen on itsen muuttamista.”<sup>323</sup>

Persoonan jatkuva muutos tuo mukanaan myös uudenlaisen tavan saada tietoa minästä. Puhdas minähän voitiin periaatteessa tavoittaa kerralla ja lopullisesti refleктоimalla mitä tahansa yksittäistä kokemusta. Persoona pitää sitä vastoin oppia tuntemaan vähitellen, ja käsitys itsestä muuttuu itsen kehittyessä:

”Kukaan ei ’tunne’ itseään, kukaan ei ’tiedä’, mikä hän on; kukin *oppii* tuntemaan itsensä. Kokemus itsestä laajenee jatkuvasti”<sup>324</sup>.

Näin Husserl myös lähestyy Heideggerin hermeneuttisempia luonnehdintoja itseymmärryksestä. Itsestä ei saavuteta tietoa abstrahoimalla minkä tahansa kokemuksen rakenteesta, eikä pelkästään refleктоimalla. Päinvastoin itsetietoisuus nousee elämästä ja kehittyä elämällä.<sup>325</sup> Husserl tulee

---

<sup>322</sup> *Kriisi*, 241; Hua VI, 27: ”Ihr [Person] Sein ist immerfort Werden”.

<sup>323</sup> Hua IV, 311: ”Das Ich bleibt so lange unverändert als es ’bei seiner Überzeugung, Meinung bleibt’; die Überzeugung ändern ist ’sich’ ändern.”

<sup>324</sup> Hua IV; 252: ”Jemand ’kennt’ sich nicht. ’weiß’ nicht, was er ist; *er lernt* sich kennen. Beständig erweitert sich die Selbsterfahrung [...]”

<sup>325</sup> *Ideen II* -teoksessa Husserl luonnehtii elämän ja itsen yhteyttä varsin heideggerilaisin sanakääntein: ”Ich bin das Subjekt meines Lebens, und lebend entwickelt sich das Subjekt; es erfährt primär nicht sich, sondern es konstituiert Naturgegenstände, Wertsachen, Werkzeuge etc. [...] Das Ich ist ursprünglich nicht aus Erfahrung [...] sondern aus Leben”. Hua IV, 252. Vrt. luvut 3.4 ja 2.2.1.



korostaneeksi persoonan itsetuntemuksessa esireflektiivisyyden merkitystä, jota käsittelin edellä luvussa 2.2.1.

Persoonan käsite mahdollistaa myös minän identiteetin sisällöllisemmän tulkinnan.

Muuttuvaisuudestaan huolimatta persoonakin on nimittäin jotain ”pysyvää ja lähtemätöntä”, kuten puhdas minäkin<sup>326</sup>. Pysyvä identiteetti rakentuu kuitenkin eri tavoin. Puhtaan minän identtisyys hän määrittäyty pitkälti muodollisena identiteettinä, joka perustuu minän kokemuksia yhtenäistävään funktioon. Puhdas minä on kyllä numeerisesti identtinen ja ainutkertainen, mutta vailla sisällöllisiä ominaisuuksia. Persoonan identiteetti on sen sijaan yksilöllinen henkilökohtaisemmassa merkityksessä. Yksi persoonallisuuden ulottuvuus tulee ilmi jo perustavalla kehollisella tasolla. Husserlille keho ei ole ainoastaan aistiva, toimiva ja tilallinen, vaan olennaisesti myös ilmaiseva kokonaisuus. Esimerkiksi kävelytyyli, äänenkäyttö, maneerit, kasvonilmeet ja eleet kantavat merkityksiä ja ilmaisevat yksilöllisyyttä.<sup>327</sup> Husserl ajattelee yleisemminkin, että minän ”henkinen” ja ”fyysinen” puoli yhdistyvät – tai eivät alun perinkään ilmene erillisinä – ilmaisevassa kehossa<sup>328</sup>.

Persoonan yksilöllisyyttä ja yhtenäisyyttä Husserl analysoi yleisemmin tyylin (*Stil*) käsitteellä. Tyyli ei viittaa kapeasti persoonan ulkonäköön tai itse valittuihin piirteisiin. Husserl nostaa tyylistä kyllä esimerkiksi esteettiset mieltymykset ja kullekin tyypilliset mielipiteet. Mutta tyyli ilmenee yhtä lailla monenlaisissa kognitiivisissa, opituissa ja sosiaalisesti omaksutuissa kyvyissä: esimerkiksi tietynlaisessa tavassa tanssia, muistin terävyydessä, kielellisessä luovuudessa tai pianonsoittotaidossa. Nämä kyvyt ja taidot saattavat voimistua tai heiketä esimerkiksi harjoittelun ansiosta tai onnettomuuden takia. Näin kyvyt muuttuvat, siinä missä vakaumuksetkin vaihtuvat – ja samalla myös itse muutamme. Mutta muutoksista ja kehityksestä huolimatta jokin persoonassa pysyy samana. Husserl viittaa tähän ulottuvuuteen minuudesta *kokonaistyylin* (*Gesamtstil*) käsitteellä.<sup>329</sup> Kokonaistyyli ei palaudu mihinkään yksittäisiin piirteisiin, eikä toisaalta poikkeavat tai itselle epätyypilliset toimintatavat kerralla riko kokonaistyyliä. Saatan esimerkiksi tanssia kummasti, unohtaa yllättäen itsestään selvän asian, alkaa puhuessani takellella tai osoittaa poikkeuksellista kaunopuheisuutta. Yksittäisinä tyylin ilmauksina ne eivät kuitenkin muuta kokonaistyyliäni – ainoastaan siten ne voivat näyttäytyä *poikkeuksina*.

---

<sup>326</sup> Hua I, 100: ”[...] [Ich] als *stehendes und bleibendes* personales Ich.” Vrt. luku 4.1.2, viite 278.

<sup>327</sup> Ks. lisää Hua IV, 234–235, 240, 254.

<sup>328</sup> Ks. Heinämaa 2010, 111–117; Heinämaa 2003, 31–36.

<sup>329</sup> Hua IV, 277, 311; ks. myös Taipale 2006.

Tyylin käsitteellä on mahdollista analysoida minän pysyvyyttä uudessa valossa. Puhtaan minän pysyvyyshän perustuu muuttumattomuuteen: puhdas minä pysyy yhtenä ja samana napana vaihtuvien kokemusten virrassa. Persoonan pysyvyys sen sijaan on jatkuvuutta muutoksessa. Husserl nimittäin korostaa, että jokaisella on myös oma muuttumisen tyyliensä. Kokonaistyyli ei pysy yhtenäisenä pelkästään yksittäisten vakaumusten tai toimintatapojen muutoksessa. Päinvastoin Husserl puhuu myös eri elämänvaiheiden ja ikäkausien yli jatkuvasta tyylistä. Husserl ei tietenkään väitä, etteivätkö merkittävät elämänmuutokset tai ikääntyminen muuttaisi mitenkään persoonaa. Sen sijaan olennaista on, että isotkaan muutokset vain harvoin koetaan täydellisinä katkoksin.<sup>330</sup>

Lopulta tyyllillä on olennainen rooli minän yksilöllisyyden muodostumisessa. Persoonan tyyli ei ole ikinä täydellisen omaperäinen. Päinvastoin kukin ilmentää jatkuvasti toiminnassaan yleisiä inhimillisiä piirteitä, tyyppillisyyksiä. Hyvä esimerkki on kielenkäyttö. Kaikki tuottavat ääntä fysiologisesti samalla tavalla, kielen rakenteet ovat jaetut, sanavarasto on pitkälle yhteinen, ja kukin on omaksunut keskustelun perustavat sosiaaliset normit. Silti kullakin on vahvasti yksilöllinen *tapa* käyttää kieltä. Kirjoitetussa ja puhutussa kielessä on loputtomasti persoonallisia variaatioita äänensävyistä lempifraaseihin, lausumisen tavasta kirjoitustyyliin ja vaikkapa osattujen kielten määrään tai ammattisanaston laajuuteen. Husserlin mukaan yksilöllisyydelle onkin olennaista, miten kukin omaksuu, toteuttaa, ilmaisee ja muuntelee kaikille tyyppillisiä piirteitä. Tyyli ilmentää tätä persoonan yksilöllisyyttä yleisessä. Husserlin sanoin: ”Persoonalliseen elämään kuuluu tyyppisyys, joka on kullekin erilaista.”<sup>331</sup>

Luvun lopuksi voidaan vielä mainita, että Husserl esittelee geneettisen tason analyysissä puhtaan minän ja persoonan rinnalle kolmannen minän käsitteensä, ’monadin’ (*Monade*). Käsite on peräisin Leibnizilta, mutta Husserl ei käytä sitä ainakaan ensi sijassa metafysisessä tai abstraktissa merkityksessä. Päinvastoin Husserl korostaa hieman yllättävästi, että monadi on vielä persoonaakin konkreettisempi kuvaus minästä. Yksinkertaistetusti monadilla tarkoitetaan minää maailmasuhteissaan. Siinä missä persoona kantaa ainoastaan ajassa kerrostuneina ominaisuuksina kykyjään, taipumuksiaan ja luonteenpiirteitään, monadiin sisältyy myös maailma sellaisena kuin kukin on sen kokenut. Toisin sanoen monadi kuvaa minän kokemushistoriaa laajimmassa mahdollisessa mielessä: minuuteen sisällytetään myös kaikki kokemuksen kohteet koettuina.

---

<sup>330</sup> Hua IV, 270–272.

<sup>331</sup> Hua IV, 254, 270–271: ”Es gehört zum personalen Leben eine Typik, die für jeden eine andere ist.” Ks. myös Taipale 2006.

Monadi on persoonan tapaan dynaaminen käsite. Pysyvien ja muuttumattomien ominaisuuksien sijaan monadiakin luonnehtii jatkuva kehittyminen. Husserl kirjoittaa: ”[Monadi] on mitä se on jatkuvassa ajallisessa tulemisessa.”<sup>332</sup> Geneettisten analyysien tehtävänä onkin tavoittaa monadin *genesis* eli historiallinen muodostuminen. Menemättä tämän syvemmin monadin analyysiin voidaan yhteenvetona todeta, että monadin käsitteessä tiivistyvät geneettisen minän tutkimuksen kolme keskeistä näkökulmaa: ajallisuus, yksilöllisyys ja muuttuvaisuus.<sup>333</sup>

Tässä alaluvussa staattisia analyyseja minästä on purettu, konkretisoitu ja laajennettu geneettisillä kuvauksilla. Geneettisessä tarkastelussa minä on näyttäytynyt (a) kehollisena (tilallisena, toiminnallisena, aistivana ja ilmaisevana), (b) aktiivisen lisäksi passiivisena, (c) muuttuvana ja (d) tyyliensä yhtenäisyydessä yksilöllisenä. Luvun lopuksi käsittelen vielä lyhyesti staattisten ja geneettisten analyysien väitettyä solipsistisuutta.

#### 4.2.3 Solipsismi

Husserlin minälähtöistä tutkimusotetta on usein syytetty solipsismista. Solipsismi tulkitaan joko maailman tai toiseuden ulossulkemisenä fenomenologisesta tutkimuksista. Erityisesti kartesiolaista tietä etenevät *Ideen I* ja *Meditaatiot* ovat nostattaneet ansaitustikin vastalauseita. *Ideenissä* Husserl esimerkiksi usein luonnehtii puhdasta minää absoluuttiseksi, siinä missä maailma esitetään relatiivisena. *Meditaatioissa* puolestaan käsitellään toiseuden kysymystä vahvasti egologisesta näkökulmasta. Husserl esimerkiksi puhuu toisesta nimenomaan toisena *minänä*, alter egona. Hän myös luonnehtii toista minän ”analogiaksi” ja peilaamisen tuotteeksi. Geneettisellä tasolla sovellettu monadin käsite synnyttää myös filosofianhistoriallisen painolastinsa takia mielikuvan ikkunattomasta minästä, joka ainoastaan peilaa muita subjekteja ja maailmaa itseensä.<sup>334</sup> Tältä pohjalta Husserlia voidaankin syyttää toisen ymmärtämisestä ainoastaan minän ”peilikuvana”, minälle alisteisena toisena minänä. Husserlin väitetty solipsismi on moniulotteinen aihepiirin, ja sitä on käsitelty tutkimuskirjallisuudessa laajasti, joten muutama huomio riittääköön<sup>335</sup>.

---

<sup>332</sup> Hua XIV, 35: ”Die Monade [...] ist was es ist, als kontinuierlich werdend in der Zeit.”

<sup>333</sup> Ks. lisää erit. Hua XIV, 34–42.

<sup>334</sup> Hua I, 121–126. Tämän tulkinnan virheellisyydestä ja Leibnizin ”peilaamisen” metaforan uudelleen tulkinnasta Husserlin filosofiassa ks. Heinämaa 2010.

<sup>335</sup> Ks. esim. Steinbock 1995, luvut 3 ja 4. *Meditaatioiden* paljon kritisoidun viimeisen osan eli ”Viidennen mietiskelyn” ympärillä käydystä keskustelusta, ks. esim. Nam-In 2002; Barber 2010.

Solipsismisyytöksiä vastaan voidaan esittää tekstuaalinen vasta-argumentti: Husserl ei käsikirjoituksissaan *de facto* pitäydy rajatusti yksilötietoisuudessa, puhumattakaan vain yhden yksilön eli kunkin oman ”minän” kuvailussa. Vaikka geneettisissä analyyseissa tarkastelunäkökulma onkin yksilöhistoriallinen, toista saati maailmaa ei ole rajattu tutkimusten ulkopuolelle. Esimerkiksi persoonan tulkitseminen ilmaisevana ja kehollisena kokonaisuutena tuo esiin toiseuden, joka ei palaudu minään tai pelkää hänen ”mielteisiinsä” toisesta<sup>336</sup>. Kuten edellä esitin, kehollisuus määrittää myös minän kaikkia suhteita maailmaan. Näin geneettiset minän analyysit eivät ole solipsistisia siinä mielessä, että niissä hylättäisiin kokonaan persoonien välinen ulottuvuus tai minän lähtökohtainen yhteys maailmaan.

Toinen mahdollinen vastaus on korostaa Husserlin väitetyn solipsismin metodologista luonnetta. Itse asiassa paljon kritisoiduissa *Meditaatioiden* viimeisessä osassa Husserl korostaa poikkeuksellisen selvästi niin sanotun solipsisminsa menetelmällisyyttä. Husserl esimerkiksi puhuu ”solipsistisesta” *epokhesta* erityisenä abstrahoivana toimenpiteenä. Husserl myös soveltaa tavoistaan poiketen solipsismista puhuessaan ajatuskokeita. Millaista on kuvitella maailma, josta rutto olisi tuhonnut kaikki muut ihmiset? Miltä maailman merkitysulottuvuus näyttää, jos koetetaan abstrahoida pois *kaikki*, mikä on peräisin toisesta? Tällaisten ajatuskokeiden avulla tavoiteltu menetelmällinen paluu tai reduktio ”omuuden” ulottuvuuteen, Husserlia lainatakseni, ei välttämättä tarkoita toisen työntämistä syrjään tutkimuskohteena.<sup>337</sup> Päinvastoin Husserlin tavoitteena onkin nimenomaan selvittää ja havainnollista, mikä on toisen osuus maailman konstituutiossa ja millaisia kokemuksellisia erityispiirteitä minä–sinä-suhteella on. Monet Husserlin ajatuskokeet ja menetelmälliset rajaukset voidaankin nähdä epäsuorana todistuksena tai *reductio ad absurdumina*, joka osoittaa intersubjektivisuuden perustavan merkityksestä kokemuksen ja koetun todellisuuden rakentumisessa<sup>338</sup>.

Joka tapauksessa on olennaista huomata, ettei metodologisesta solipsismista automaattisesti seuraa *ontologinen* solipsismi. Staattisia analyyseja ja kartesiolaista tietä voi syyttää minän nostamisesta *epistemologisesti* ja kenties myös ontologisesti etuoikeutettuun asemaan<sup>339</sup>. Mutta Husserlin minän tutkimus ei ainakaan geneettisellä tasolla sitoudu solipsismiin. *Ideen II* -teoksessa Husserl sanoo

---

<sup>336</sup> Yksityiskohtaisia argumentteja toisen ja intersubjektivisuuden merkityksestä kehollistuneen minän konstituutioissa esittää Taipale 2009.

<sup>337</sup> Hua I, 121–125; vrt. Hua IV, 80–81.

<sup>338</sup> Tästä tulkinnasta ja Husserlin ”solipsismin” menetelmällisestä luonteen yleisemmin ks. Overgaard 2002.

<sup>339</sup> Ks. esim. Welton 2000, 109, 154–155.

suoraan: ”Kokeva subjekti ei todellisuudessa ole *solipstistinen* vaan yksi monien joukossa.”<sup>340</sup>

*Krisiksessä* Husserl korostaa vastaavasti, että lopulta maailman olemispätevyyden ja merkityksen konstituoivat ”me kaikki”<sup>341</sup>. Tämän tiedostaminen vaatii kuitenkin aluksi tutkimusta, jossa lähdetään menetelmällisesti liikkeelle minästä. Husserl jatkaa: ”Metodisesti olisi [...] nurinkurista hypätä suoraan transsendentaaliseen intersubjektiivisuuteen ja ylittää alkuperäinen, *epokheni* minä.”<sup>342</sup>

Seuraavassa luvussa on mahdollista perehtyä minän tutkimuksen intersubjektiiviseen ulottuvuuteen tarkemmin. Siinä missä vielä geneettisellä tasolla painopiste on yksilön kokemushistorian tulkinnassa, generatiivisella tasolla minää tutkitaan osana *historiallisesti* rakentuvia yhteisöjä. Tällöin myös hälvenee se epäily, että minän tutkimus rajoittuisi menetelmällisistä, saati kokemukseen itsensä sisältyvistä syistä ainoastaan yksilöön ottamatta lainkaan huomioon toisia. Husserlin sanoin:

”Kun koen tai ylipäättään elän (ajattelen, arvotan, toimin) minänä olen välttämättä minä, jolla on sinä, minä ja me; [...] [T]ietoisuuselämää ei nimittäin voida eristää yksilölliseksi, vaan se on sisäisesti yhteisöllistynyttä.”<sup>343</sup>

### 4.3 Generatiiviset analyysit

Generatiiviset analyysit saavan nimensä Husserlin myöhäisfilosofiassa enenevässä määrin tärkeäksi nousseesta generatiivisuuden (*Generativität*) käsitteestä. Termi viittaa toisaalta luomiseen, toisaalta sukupolviin. Nämä kaksi merkitystä kietoutuvat yhteen generatiivisissa analyyseissä.<sup>344</sup> On tärkeää huomata, ettei generatiivisuus viittaa biologissävyytteisesti pelkästään sukupolvien jatkumoon tai ”evoluutioon”, vaan siihen, miten merkitysrakenteet ja normit syntyvät ja uudistuvat historiallisesti, yhteisöllisesti ja paikallisesti sukupolvelta toiselle. Minää tutkitaan generatiivisissa analyyseissa osana sukupolvien jatkumoa ja luovaa intersubjektiivisuutta. Generatiiviset analyysit auttavat myös ymmärtämään, miten ja miksi Husserl soveltaa historiallista reflektiota minän tutkimuksessa.

---

<sup>340</sup> Hua IV, 78: ”[D]as erfahrende Subjekt in Wahrheit *kein solipsistisch* ist, sondern eines unter vielen.”

<sup>341</sup> Hua VI, 188.

<sup>342</sup> *Krisis*, 169, käännöstä muokattu; Hua VI, 188: ”Aber verkehrt war das Methodische, war das sogleich Hineinspringen in die transzendente Intersubjektivität und das Überspringen des Ur-Ich, des ego meiner Epoché”.

<sup>343</sup> *Kriisi*, 239; Hua VI: ”Erfahrend, überhaupt als Ich lebend (denkend, wertend, handelnd), bin ich notwendig Ich, das sein Du, sein Wir und Ihr hat [...] [Das Bewußtseinleben] nicht individuell isolieren [können] sondern innerlichen vergemeinschafteten [ist].“

<sup>344</sup> Ks. lisää esim. Steinbock 2003, 292.

Generatiiviset analyysit laajentavat Husserlin minäkäsitystä kahdessa mielessä. Ensinnäkin ne osoittavat, etteivät väitteet Husserlin ”solipsismista” tai yksilökeskeisyydestä pidä paikkaansa edes niinkään ”egologisesti” tutkitussa aihepiirissä kuin minän fenomenologissa. Toiseksi ne auttavat paikkaamaan sisällöllisiä puutteita staattisissa ja geneettisissä minän analyyseissä. Edellä on käsitelty lukuisia minän rakentumiselle olennaisia kysymyksiä itsetietoisuudesta persoonan identiteettiin ja kehollisuudesta tyyliin. Tähän mennessä ei kuitenkaan ole tarkasteltu inhimillisen, äärellisen minuuden rajoja: syntymää ja kuolemaa, elämyyttä ja ylisukupolvisia yhteisöjä, muutamia teemoja mainitakseni. Tällä alaluvulla onkin sekä menetelmällinen että sisällöllinen tehtävä. Ensinnäkin pyrin osoittamaan, että fenomenologiset minän analyysit voidaan hedelmällisesti laajentaa yksilötietoisuuden ulkopuolelle ylisukupolvisiin, intersubjektiivisiin ja historiallisiin ulottuvuuksiin. Toiseksi tavoitteenani on kahden esimerkin – kuoleman analyysin ja subjektiivisuuden paradoksin – avulla osoittaa, että minän tutkimuksessa on tärkeää ottaa huomioon myös generatiivinen näkökulma.

Alaluvussa 4.3.1 esittelen Husserlin analyyseja kuolemasta. Pohjustan kuoleman fenomenologista tutkimusta käsittelemällä Martin Heideggerin näkemystä kuolemasta olemisentapana, ”olemisena kohti kuolemaa”. Sen jälkeen esitän, miten Husserl tutkii kuoleman ilmiötä staattisella, geneettisellä ja generatiivisella tasolla. Nostan kuoleman näin esimerkiksi generatiivisellakin tasolla analysoidusta ilmiöstä, jolla on erityinen merkitys minän tutkimuksille. Lopuksi alaluvussa 4.3.2 sovellan kolmitasoista analyysimallia tulkitakseni Husserlin minän tutkimusten keskeistä jännitettä, ”subjektiivisuuden paradoksia”.

### 4.3.1 Kuolema

Kuoleman asema Husserlin fenomenologian tutkimuskohteena on kaksijakoinen. Toisaalta Husserl esittää *Ideen II*:ssa, että kuolemaa ei voida kokea<sup>345</sup>. Hän antaa jopa ymmärtää, että kuolema ilmiönä jää maailman ulkopuolelle<sup>346</sup>. Toisaalta myöhäisissä käsikirjoituksissaan Husserl korostaa päinvastoin kuoleman merkitystä sekä maailmalla että ihmisille: ”Ei voida kuvitellakaan maailmaa tai ihmisiä ilman syntymään ja kuolemaa.”<sup>347</sup> Husserlin näkemystä kuolemasta vaikuttaisi määrittävän epäsuhta ilmiön tärkeyden ja tutkittavuuden välillä. Toisaalta kuolema (kuten syntymäkin) on ihmiselämää olemuksellisesti määrittävä asia. Toisaalta kuolemaa ei näyttäisi

---

<sup>345</sup> Hua IV, 103.

<sup>346</sup> Hua XIII, 399.

<sup>347</sup> Hua XV, 172: ”Eine Welt und Menschen ohne Geburt und Tod undenkbar sind.”

tarjoutuvan fenomenologian tutkimuskohteeksi, koska kukaan ei periaatteessakaan voi kokea *omaa* kuolemaansa, eikä oma kuolema jäseny maailman sisäisenä tapahtumana. Miten kuolemaa voitaisiin fenomenologisesti lähestyä? Miten kuolema määrittää kysymystä minästä? Kysymyksiä on hyödyllistä lähestyä vertaamalla Husserlin käsitystä kuolemasta tutkimuskohteena Heideggerin analyysiin kuoleman merkityksestä.

Yksi vaihtoehto olisi tutkia *toisen* kuolemaa. Tämä vaikuttaa arkikokemuksen valossa uskottavalta lähestymistavalta. Kuolemahan on ihmiselämässä useimmiten läsnä toisten ihmisten kuolemana. Läheisten poismeno ja esimerkiksi tarinat, uutiset ja vertauskuvat tuovat kuoleman enemmän tai vähemmän etäisesti osaksi jokapäiväistä elämää. Lapsi ei edes *tiedä* omasta kuolevaisuudestaan, ennen kuin ymmärtää muiden kuolevan – tai tarkemmin sanoen tajuaa kaikkien joskus kuolevan. Vaikuttaakin itsestään selvältä, että esimerkiksi kuoleman tai kuolleen ihmisen kohtaamista ja sen synnyttämiä tunteita voidaan tutkia useilla fenomenologian osa-alueilla aina ruumiinfenomenologiasta tunteiden fenomenologiaan ja teoriaan empatiasta.

Martin Heidegger on kuitenkin argumentoinut, ettei toisen kuoleman analyysi riitä vastaamaan kysymykseen kuoleman merkityksestä *minulle*. Ensinnäkään fenomenologian periaatteiden mukaan edetessä ei luonnollisestikaan riitä, että kuolemaa tutkittaisiin objektiivisten tieteiden näkökulmasta esimerkiksi biologisena ilmiönä (elämän loppuminen eli organismin kuolema), lääketieteellisesti (ihmisen elintoimintojen lakkaaminen), teologisena kysymyksenä (kuoleman jälkeinen elämä) tai vaikkapa antropologisesti (kuolemaan liittyvät rituaalit)<sup>348</sup>. Kaikissa näissä tapauksissa yksinkertaisesti korvattaisiin kuoleman *kokemus* jollain toisella selitystä vaativalla seikalla ja lopulta vedottaisiin selityksessä kokemuksen ulkopuolisiin syihin. Näin minän kuolemaa ei voi tutkia fenomenologisesti kokijan ”ulkopuolelta” kolmannen persoonan näkökulmasta.

Kuolemaa ei kuitenkaan tarjoudu tutkimuskohteeksi myöskään toisen kuoleman *kokemuksen* analyysinä. Kuoleman fenomenologisessa analyysissä minää ei voi korvata toisella (minällä), koska tällöin kadotetaan kuoleman aidosti omakohtainen ja minäkohtainen luonne. Heidegger sanoin: ”Kukaan ei voi ottaa toiselta hänen kuolemaansa.”<sup>349</sup> Heideggerin mukaan kuolemaa ei voi myöskään tutkia kenen tahansa kuolemana. Julkisuudessa kysymys omasta kuolemasta usein

---

<sup>348</sup> Ks. Heideggerin esimerkeistä tarkemmin OA, 304–305.

<sup>349</sup> OA, 295. Heidegger toki samassa yhteydessä huomauttaa, että toisen puolesta ”voi käydä kuolemassa”. Tämä on ymmärrettävää esimerkiksi pelastettaessa toisen henkeä sodassa tai uhrauduttaessa läheistensä puolesta onnettomuustilanteessa. Tällöinkään ei sen paremmin ohiteta omaa kuolemaa kuin vapauteta toista kuolemasta lopullisesti. Ennen pitkää ”jokaisen täälläolon on kulloinkin otettava vastaan kuolemisensa”.

peittyä muiden tai ei-kenenkään tietyn henkilön kuolemaksi. Tätä ruokkii välttelevä tai ”pakoileva” puhe kuolemasta tapahtumana, joka kyllä tulee kaikilla ennen pitkää vastaan, mutta joka ei juuri nyt kosketa minua. Tätä ilmentää myös passiivi-ilmaus ”kuollaan”, joka luo harhan siitä, ettei kuolema koskisi ketään erityisesti.<sup>350</sup>

Heideggerin filosofiassa kuolemaa ei näin tutkita toisen tai kenen tahansa poismenona. Sitä vastoin kuolema määrittää minän olemisentapaa ja suhdetta itseän. Vaikka Heidegger vältti samastamista minän olemista yksilön elämään, hän tulkitsee kuolemaa elämänsisäisenä ilmiönä tai vähintäänkin elämälle merkitystä luovana ilmiönä<sup>351</sup>. Erityisen tärkeässä asemassa on *mahdollisuus* kuolla. Toisin sanoen täälläoloamme määrittää erityisesti se, että ”kuolema on joka hetki mahdollinen”<sup>352</sup>. Kuolema ei myöskään ole yksi mahdollisuus muitten joukossa, esimerkiksi kokemus, satunnainen tapahtuma tai yksi monista vaihtoehtoisista tulevaisuuden skenaarioista. Päinvastoin Heidegger luonnehtii kuolemaa itsen *omimmaksi* mahdollisuudeksi, koska se on varma, ohittamaton ja muista valinnoista riippumaton<sup>353</sup>. Kuolemalla on näin itsen yksilöivä ja itsenäistävä funktio. Heidegger ei tietenkään tarkoita, että kustakin meistä tulisi yksilöitä vasta kuollessamme. Päinvastoin identiteettiämme määrittää se, miten kuolemaa kohti *eletään*. Toisin sanoen Heideggerille olennaista on, suhtaudutaanko kuoleman ainaiseen mahdollisuuteen itsen varsinaisena tai epävarsinaisena mahdollisuutena. Viimeksi mainittu viittaa edellä käsittelemääni kenen tahansa kuolemaan, joka ei ole minälle ajankohtainen, kun taas edellä mainittu ilmenee omakohtaisena, vapaana ja itsenäisenä olemisena kohti kuolemaa.

Tässä ei ole mahdollista käsitellä syvemmin Heideggerin käsitystä itsestä tai kuolemasta. Olennaista on huomata, että Heideggerin filosofiassa kuoleman fenomenologinen analyysi on mahdollista, vaikka kuolema ei itsessään ilmenekään välittömästi koettuna<sup>354</sup>. Kuolema kietoutuu moniin eksistentiaalisiin teemoihin vapaudesta, ahdistuksesta ja huolesta aina itsen identiteetin rakentumiseen. Kuoleman analyysillä on myös minän tutkimusta yleisempi rooli. Onhan

---

<sup>350</sup> OA, 310.

<sup>351</sup> Heidegger toteaa *Olemisessa ja ajassa*: ”Kuolema on laajimmassa mielessä elämän ilmiö.” (OA, 302)

<sup>352</sup> OA, 316.

<sup>353</sup> OA, 324–325. Heideggerilla ei ole mielessään pelkkä empiirinen väite, jonka mukaan kaikki ihmiset kuolevat joskus, sikäli kuin aiempaan kokemukseen tai tietoon on luottamista. Päinvastoin hän esittää eksistentiaalisesti paljon vahvemman väitteen, jonka mukaan kuolema ilmenee ”jatkuvana uhkana” ja minän olemista määrittävänä ”ahdistuksena” (ei pelkästään yksittäisenä tunteena, kuolemanpelkona). Heideggerin analyysissä kuolemalla ja ahdistuksella on erityinen laadullinen yhteys: ”Oleminen kohti kuolemaa on olemuksellisesti ahdistusta.” (OA, 325)

<sup>354</sup> Heidegger itse asiassa jopa toteaa – kenties Husserlia epäsuorasti kritisoiden –, että ”välittömästi annettujen elämysten, minuuden ja tietoisuuden evidenssin on välttämättä jäätävä jälkeen”, kun käsitellään kuolemaa kohti olemiselle olennaista ”edelläkäynnin” tai itsensä edellä kulkemisen teemaa. OA, 324.



Heideggerin varhaisfilosofiassa eksistentiaalisen analytiikan tehtävä nimenomaan yleisen olemiskysymyksen tulkinta. Vasta tältä pohjalta voidaan filosofisesti eritellä myös kysymystä ”Mitä on ihminen?”<sup>355</sup> Yksinkertaistetusti voi tiivistää, että Heidegger tutkii ”elämänsisäistä kuolemaa”<sup>356</sup> ilmiönä, jolla on yleinen ontologinen merkitys lähestyttäessä olemisenkysymystä ja erityisesti ihmisenä olemista.

Husserlin näkemyksessä kuoleman tutkimuksen mahdollisuuksista ja tuloksista on sekä yhtymäkohtia että eroja Heideggerin käsitykseen. Husserlin omat analyysit kuolemasta poikkeavat myös ratkaisevasti toisistaan staattisella, geneettisellä ja generatiivisella tasolla. Staattisella tasolla kuolema ei tematisoidu lainkaan fenomenologisena kysymyksenä, saati minän ongelmaa määrittävänä erityiskysymyksenä. Tämä johtuu pitkälle staattisen analyysin sitoutumisesta kokemusten rakenteellisten piirteiden tutkimukseen. Staattiset analyysit lähtevät liikkeelle *ego cogito cogitatumista* eli valmiiksi rakentuneen kokemusten virran kokemuksista, joilla on aina myös ajallinen horisonttinsa ”ennen” ja ”jälkeen”. Näin ei ole yllättävää, ettei kuolema tule edes esiin mahdollisena tutkimuskohteena. *Ideenissä* Husserl kuvailee kokemusten virtaa rajattomaksi: ”Kokemusten virta ei voi alkaa ja loppua. Jokainen kokemus, ajallisena olemisena, on puhtaan minän kokemus.”<sup>357</sup> Lainauksen perusteella minän kuolema näyttäisi olevan kahdella tapaa tutkimuksen tavoittamattomissa. Koska staattisella tasolla tarkastellaan tietoisuuden akteja, minä on kokemusten subjektina aina niissä tavalla tai toisella rakenteellisesti läsnä. Toisin sanoen kokemusten aktuaalisuuteen kiinnittynyt tarkastelu ei voi käsitteellistää minän täydellistä poissaoloa. Toiseksi kuolemaa tutkiakseen minän pitäisi elää läpi kyseinen kokemus. Kuoleman kokemus ei kuitenkaan ole periaatteessakaan annettu kokijalleen intuitiivisesti, joten sitä ei voi staattisesta näkökulmasta analysoida fenomenologisesti.

Geneettinen analyysi kuoleman ilmiöstä vaikuttaa lähtökohtaisesti lupaavammalta. Otetaanhan geneettisissä analyyseissä huomion yksilöhistoria, jonka alkupisteenä voidaan pitää yksilön syntymää ja loppuna kokijan kuolemaa. Husserl luonnehtii geneettisellä tasolla kuolemaa

---

<sup>355</sup> Heidegger korostaa, että täälläolon – olevana, joka kukin meistä on – erityisellä analyysilla on yleinen ontologinen merkitys: ”[O]n lähdettävä liikkeelle tietyn olevan, täälläolon, erityisestä tulkinnasta, jossa saavutetaan horisontti olemisen ymmärtämiseksi ja mahdolliselle tulkinnalle.” Heidegger myös yksiselitteisesti sanoo, että täälläolon ”oleminen on aina minun olemistani”. OA, 63, 66–67, 70.

<sup>356</sup> Tähän viittaavat esimerkiksi lausunnot, joissa Heidegger luonnehtii minän olemista vertauskuvallisesti jatkuvana kuolemana: ”Olevana kohti kuolemaansa täälläolo kuolee faktisesti ja todellakin jatkuvasti, niin kauan kun se ei ole edesmennyt” (OA, 317).

<sup>357</sup> Hua IV, 198: ”[D]er Erlebnisstrom kann nicht anfangen und enden. Jedes Erlebnis, als zeitliches Sein, ist Erlebnis seines reinen Ich.”

toistuvasti rajaksi tai rajailmiöksi<sup>358</sup>. Rajailmiöt voidaan tässä ymmärtää Steinbockin tapaan tutkimuskohteina, jotka ovat fenomenologisen saavutettavuuden kynnyksellä. Kokemuksellisesti ilmaistuna rajailmiötä määrittää yhtä aikaa läsnäolo ja poissaolo: ne ilmenevät kokemuksessa, mutta niitä ei ole intuitiivisesti ”annettu” kokijalleen. Toisin sanoen rajailmiöillä on kokemuksessa jonkinlainen asema, mutta niitä ei suoraan koeta. Steinbock nostaa esimerkiksi rajailmiöistä eläimyyden, alitajunnan, Jumalan ja tietyt piirteet ajallisuuden ja toiseuden kysymyksistä.<sup>359</sup> Kaikilla rajailmiöillä on omat erityiset tapansa ”olla poissa” tai suoraan tavoittamattomissa. Husserlin minän tutkimuksessa kuolemalla on erityisasemansa nimenomaan minän äärellisyyden peilinä.

Taipale on vertaillut kuolemaa Husserlin analyysiin toisesta rajailmiöstä eli unettomasta unesta<sup>360</sup>. Useissa arkikielen metaforissa, kuten ”vaipua ikuiseen uneen” tai ”nukkua pois”, kuolema rinnastetaan tiedottomaan nukkumiseen. Toisin kuin unetonta unta, kuolemaa ei kuitenkaan koeta ajallisena ilmiönä, koska kuoleman jälkeen ei ole mitään ”heräämiseen” verrattavaa kokemusta, joka asettaisi kuoleman tapahtumien ketjuun tai määrittäisi kuoleman keston. Päinvastoin kuolemalle luonteenomaista on nimenomaan sen lopullisuus. Näin onkin ymmärrettävää, miksi Husserl kutsuu kuolemaa juuri rajaksi: kuoleman ”toisella puolen” ei ole mitään, mihin kokemuksen fenomenologisella analyysillä voitaisiin yksilöperspektiivistä tarttua.

Geneettisellä tasolla Husserl analysoi kuoleman rajaluonnetta yksityiskohtaisemmin. Husserl ajattelee Heideggerin tapaan, että kukin voi tiedostaa kuoleman *mahdollisuuden*, vaikkei omaa kuolinhetkeä voidakaan kokea. Toisin kuin Heideggerilla, tämä mahdollisuus ei kuitenkaan yksilöi itseä tai ilmene ”omimpana” mahdollisuutena. Päinvastoin kuolema ymmärretään pikemminkin mahdollisuuksien puutteena, kaikkien mahdollisuuksien *rajana*. Edellisissä alaluvuissa esitin, että minän olemista määrittää aktiivisuus ja aktiivisuuden varaan rakentuneet passiiviset kyvyt, taipumukset ja toimintamahdollisuudet. Geneettisissä analyyseissa Husserl luonnehtiikin minää kaiken sen yhtenäisyytenä, mitä ”minä voin” (*Ich kann*) tehdä. Tämä pitää sisällään sekä ”fyysiset” että ”henkiset” kyvyt.<sup>361</sup> Minää määrittää siis toimintamahdollisuudet ymmärrettynä hyvin laajassa mielessä. Kuolema ymmärretään puolestaan kaikkien näiden mahdollisuuksien

---

<sup>358</sup> Taipale (2009, 154) esittää Husserlin (osin) julkaisemattomien käsikirjoitusten ja niistä poimittujen lainausten nojalla, että Husserl todella piti kuolemaa geneettisissä analyyseissa kokemusten tai elämän rajana.

<sup>359</sup> Steinbock 2003, 290.

<sup>360</sup> Taipale 2009, 154–155.

<sup>361</sup> Hua IV, 253–254.

loppumisena, mahdottomuutena enää toimia millään lailla. Husserlin näkemystä yhdistää Heideggeriin se, että mahdollisuuksien loppua ainoastaan lähestytään samaan tapaan kuin Heidegger kuvailee elämistä kohti kuolemaa. Kuolema on tämän kehityskulun päätepiste tai raja-arvo.

Husserl tiedostaa ja tunnustaa geneettisten analyysien riittämättömyyden itsekkin. *Meditaatioiden* lopussa Husserl kirjoittaa, että syntymän ja kuoleman kaltaiset kysymykset ovat erityisiä *generatiivisia* kysymyksiä. Tuolloin Husserl niputti kuoleman eettis-uskonnollisiin kysymyksiin esimerkiksi kohtalon ja ”aidon” ihmiselämän rinnalle. Nämä ”korkeamman tason ilmiöt” vaativat alempien tasojen (eli staattisen ja geneettisen tason) taustatyötä. Näin Husserl myöntää, että ilmiö kyllä on fenomenologisesti todellinen ja tärkeä, vieläpä tutkittavissa. Mutta kuolemasta ei vielä ole esitetty uskottavaa tai perusteellista analyysia – eikä sellaista ole näköpiirissäkään.<sup>362</sup>

Tässä valossa vaikuttaakin hieman yllättävältä, että Husserlin filosofiasta löytyy vielä kolmas kuoleman analyysitaso – kirjoittihan Husserl *Meditaatioiden* käsikirjoituksia uransa loppuvaiheessa 1930-luvun taitteessa. Erityisesti intersubjektiivisuutta ja elämismailmaa koskevista käsikirjoituksista 1930-luvun alusta on tutkimuksissa koottu ja tulkittu analyysseja, joita voi pitää generatiivisina<sup>363</sup>. Huomioissaan Husserl ei ainoastaan tiedosta kuolemaa ajankohtaisena fenomenologisena kysymyksenä vaan myös analysoi tarkemmin kuoleman ylisukupolvista, historiallista ja yhteisöllistä merkitystä. Näin Husserl kuvauksissaan ylittää geneettisen tason käsityksen kuolemasta yksilötietoisuuden absoluuttisena loppuna. Siinä missä geneettisissä analyysseissa kuolema jäsennetään kokemusten *rajana*, generatiivisella tasolla kuolema näyttäytyy enää sukupolvien välisenä *katkoksenä*<sup>364</sup>. Näin kuoleman fenomenologiseen tutkimukseen avautuu yksilön elämän ylittävä historiallinen ja intersubjektiivinen näkökulma.

Geneettisellä tasolla Husserlia yhdistää Heideggerin kuolemakäsitykseen menetelmällinen sitoutuminen yksilön kokemukseen. Husserlille ihmiselämän äärellisyyden konstitutiivinen merkitys avautuu kuitenkin vasta intersubjektiivisesta näkökulmasta. Toisin sanoen Husserlin analyysseissa kuoleman tärkein merkitys ei ole eksistentiaalinen tai yksilöeettinen, eikä kuolema ensisijaisesti määritä kokijan suhdetta itseän. Sitä vastoin syntymällä ja kuolemalla on sekä

---

<sup>362</sup> Hua I, 169, 182.

<sup>363</sup> Nojaan tulkinnassani pitkälti Steinbockin (1995; 2003) ja Taipaleen (2009, erit. luvut 3.3–3.5) tutkimuksiin, joissa käytetään myös Husserlianassa julkaisemattomia käsikirjoituksia.

<sup>364</sup> Steinbock 1995, 190; Taipale 2009, 156.

ihmisten välisiä suhteita että maailmaa konstituiva rooli<sup>365</sup>. Ensinnäkin kuoleminen ja syntyminen perustavat uudenlaisia sosiaalisia suhteita ihmisten välille. Esimerkiksi esi-isien, vanhempien ja lasten, perheen, suvun sekä edeltävien ja tulevien sukupolvien kaltaiset suhteet saavat merkityksensä vasta ihmisten äärellisyydestä. Ihmisten välisen sosiaalisen ontologian lisäksi kuolevaisuus ja syntyvyys rakentavat kulttuurisia, historiallisia ja yhteisöllisiä merkityksiä. Esimerkiksi tieteen edistymisen, kulttuurien nousun ja tuhon sekä historian teleologisuuden ulottuvuudet konstituoituvat ylisukupolisesti. Husserlille tärkeät periytymisen, omaksumisen ja uudistumisen ilmiöt – aktiivisuuden ja passiivisuuden muodot generatiivisella tasolla – avautuvat niin ikään ylisukupolisesta näkökulmasta. Generatiivinen tutkimusote syntymän ja kuoleman kysymyksiin auttaa näin hahmottamaan, että yksilökokemuksen lisäksi intersubjektiivisuudella on oma *genesiksensä*, transsendentaalinen synty- ja kehityshistoriansa.

Kuoleman analyysit havainnollistavat, miksi ja miten Husserl soveltaa erilaisia analyysitasoja minän tutkimuksessa. Staattisella tasolla kuolema ei ilmene lainkaan fenomenologisena ongelmana. Tarvitaan yksilön kokemushistorian geneettistä tutkimusta, jotta kuolema tulee tutkimuskohteeksi ihmiselämää määrittävänä rajailmiönä. Kuoleman (ja syntymän) tarkastelunäkökulma laajennetaan lopulta generatiivisissa analyyseissa historialliseksi ja intersubjektiiviseksi.

#### 4.3.2 Subjektiivisuuden paradoksi: kolme tasoa

Tässä pääluvussa olen käsitellyt minän tutkimuksen kolmea analyysitasoa: staattista, geneettistä ja generatiivista analyysia. Edellisissä alaluvuissa esittelin myös Husserlin minän tutkimuksen keskeiset käsitteet – puhtaan minän, persoonan ja monadin – ominaispiirteineen. Tältä pohjalta voi soveltaa sekä analyyseja että käsitteitä yhteen Husserlin minän tutkimuksen erityiskysymyksistä tai pikemminkin ongelmakohdista: subjektiivisuuden paradoksiin. Samalla selvitän lyhyesti puhtaan minän ja persoonan suhdetta transsendentaaliseen minään. Luvun mittaan on mahdollista kerrata myös yleisemmin tutkielmani argumenttilinjoja.

Edellä esitin, että puhdas minä paljastuu *epokhen* avulla. Sulkeistettaessa oletukset minän maailmallisesta luonteesta ja kokemuksesta riippumattomasta maailmasta päädytään tutkimaan kokemusten subjektia, jolla ei ole reaalaisia ominaisuuksia. Tämän negatiivisen tai puhdistavan menetelmällisen askeleen lisäksi *epokhe* valmistaa myös positiivista askelta, jota Husserl kutsuu luvussa 2.2.4 esittelemässäni merkityksessä transsendentaaliseksi reduktioksi. *Epokhen* tapaan

---

<sup>365</sup> Hua XV, 171; Steinbock 1995, 189–190.

transsendentaalinen reduktio muuttaa itseymmärrystä ja asennetta, jolla minää ja sen suhdetta todellisuuteen reflektoidaan. Itseä ei enää ymmärretä luonnollisena minänä, tiettyinä ihmisenä, joka yhtenä olevana muiden joukossa kuuluu maailmaan. Päinvastoin itse ymmärretään transsendentaalisena minänä, joka asettaa maailman ilmenemisen ennakkoehdot ja kokemuksissaan antaa maailmalle ja sen yksittäisillä objekteille merkityksen. Luonnollisen minän vastakäsitteenä on Husserlilla nimenomaan transsendentaalinen minä<sup>366</sup>.

Luonnollisen minän ja transsendentaalisen minän jaottelu herättää kuitenkin kysymyksen. Miten minä voi olla samaan aikaan maailman osa ja sen ennakkoehto? Husserl kutsuu tätä ristiriitaa *Krisiksessä* ”subjektiivisuuden paradoksiksi”. Husserlin muotoilua mukaillakseni: inhimillinen subjektiivisuus on yhtä aikaa subjekti maailmalle ja objekti maailmassa.<sup>367</sup>

David Carr tarjoaa teoksessaan *Paradox of Subjectivity* (1999) vaikutusvaltaisen tulkinnan subjektiivisuuden paradoksista. Hänen mukaansa paradoksissa tunnistetaan ja tunnustetaan, että transsendentaalinen ja empiirinen näkökulma minuuteen ovat kummatkin tarpeellisia mutta yhteensovittamattomia<sup>368</sup>. Toisin sanoen Carrin mielestä kuvaukset ”subjekti maailmalle” ja ”objekti maailmassa” viittaavat samaan kohteeseen eli minään, mutta kuvaukset ovat keskenään ristiriidassa. Luonnollisena minänä kukin meistä on osa maailmaa, kun taas transsendentaalinen minä on maailman ennakkoehto ja merkityksen lähde. Miten ristiriita pitäisi ratkaista tai tulkita?

Carrin mukaan subjektiivisuuden paradoksi viittaa ainoastaan kahteen minän eri *merkitykseen* ja kahteen erilaiseen reflektiotapaan. Carrin ratkaisuna on näin tunnustaa kuvausten ristiriitaisuus, mutta välttää tulkitsemasta, saati selittämästä, eroa metafyyysisesti. Toisin sanoen Carrin mielestä paradoksi ei osoita kahden metafyyysisesti *erillisen* minän olemassaoloa. Minää ei myöskään hänen mukaansa pidä ajatella dualistisesti kahden eri puolen, kuten ruumiin ja mielen, yhdistelmänä. Toisaalta naturalistinen tai materialistinen tulkinta, jonka mukaan minuuden transsendentaalinen ulottuvuus ei ole todellinen, ei ole sen uskottavampi katsantokanta kuin subjektiivinen idealismi,

---

<sup>366</sup> Toiset kommentaattorit käsittelevät minän kahden eri puolen jaottelua transsendentaalisen ja empiirisen minän (tai subjektiivisuuden) erotteluna (ks. esim. Sokolowski 2000, 112; Carr 1999; Moran 2000b, 168–174). Erottelu on olennaisesti sama, vaikka he käyttävätkin luonnollisesta minästä termiä empiirinen minä. Husserl itse puhui vaihdellen sekä luonnollisesta että empiirisestä minästä, joskin luonnollinen minä on käsitteenä yleisempi. Luonnollisen asenteen minäkäsitteistä ks. luku 4.1.1.

<sup>367</sup> Hua VI, 181–182: ”Die Paradoxie der menschlichen Subjektivität: das Subjektsein *für* die Welt und zugleich Objektsein *in* der Welt.”

<sup>368</sup> Toinen perinteinen tapa tulkita subjektiivisuuden paradoksi on myöntää minän kahtalainen luonne mutta samalla osoittaa minän eri puolien välinen ristiiriita näennäiseksi. Ks. esim. Biemel 1976, 295, 297.

joka tulkitsee maailman ainoastaan subjektin tietoisuuden luomukseksi. Metafyysisen tulkinnan tilalle Carr ei esitä relativistista tai konstruktionistista tulkintaa. Carrin mukaan subjektiivisuuden paradoksi ei ole pelkästään kielenkäytön tai teoreettisen tarkastelutavan luoma konstruktio tai näennäisongelma. Päinvastoin se kuvaa aidosti kokemuksen kahtalaista rakennetta, jonka analyysiin fenomenologia (ja transsendentaalifilosofia) voi tarjota menetelmiä, käsitteitä ja kuvauksia.<sup>369</sup>

Tässä tutkielmassa esitetty systemaattinen kuva Husserlin reflektion menetelmästä ja minän analyysitasoista tukee monelta osin Carrin tulkintaa subjektiivisuuden paradoksista. Luvussa 2 esittelin fenomenologisen reflektion arkipsykologian ja empiiristen tieteiden ”luonnolliselle reflektiolle” vaihtoehtoisena kokemusten kuvailutapana. Fenomenologinen reflektio ja empiirinen tutkimus ovat kaksi menetelmällisesti, käsitteellisesti ja tiedolliselta asenteeltaan erilaista tapaa tulkita minä. Luvussa 4 olen puolestaan luonnehtinut Husserlin minän tutkimusta nimenomaan minän kokemuksellisten *ulottuvuuksien* reflektiona eri abstraktiotasoilla. Staattisissa, geneettisissä ja generatiivisissa analyyseissa esitetään fenomenologisia kuvauksia minän ominaispiirteistä. Puhdas minä, persoona ja monadi ovat käsitteellisesti, analyyttisesti ja menetelmällisesti eriteltävissä, mutta eivät *metafyysisesti* erillisiä puolia minuudesta – saati kolme eri minää.

Aivan kuten Carr esittää, metafyysinen tulkinta paradoksista ei saa tukea Husserlin teksteistä. Husserl nimittäin korostaa taajaan, että transsendentaalinen minä ja luonnollinen minä eivät ole toisistaan erillisiä. Päinvastoin Husserl kirjoittaa: ”Luonnollisena minänä olen aina myös transsendentaalinen minä, mutta tiedän siitä ensiksi fenomenologisen reduktion toimeenpanon avulla.”<sup>370</sup> Fenomenologisessa reflektiossa saavutetaan itseymmärrystä ja uutta tietoa minästä, eikä luonnolliselle minälle postuloida rinnakkaista toista minää. *Krisiksessä* Husserl täsmentääkin:

”Olenhan transsendentaalisena minänä sama, mitä inhimillinen minä on maailmallisuudessa. Transsendentaalinen tutkimus paljastaa sen, mitä minulta ihmisyyden alueella peittyi.”<sup>371</sup>

Jaan myös Carrin käsityksen, jonka mukaan Husserl kritisoi ja Husserlin pohjalta voidaan kritisoida monia filosofejä paradoksin ratkaisemisesta, ohittamisesta tai selittämisestä pois metafyysisin oletuksin. Luvuissa 4.1 ja 4.2 esitin, miten Husserl arvostelee Descartesin dualistista ja Humen

---

<sup>369</sup> Carr 1999, erit. 134–137.

<sup>370</sup> Hua I, 75: ”Ich als natürlich eingestelltes Ich bin auch und immer transzendentes Ich, aber ich weiß darum erst durch vollzug der phänomenologischen Reduktion.”

<sup>371</sup> *Kriisi*, 237; Hua VI, 267–268: ”Ich bin ja als transzendentes Ich dasselbe, das in der Weltlichkeit menschliches Ich ist. Was in der Menschlichkeit mir verdeckt war, enthülle ich in transzendentaler Forschung.”

fiktionalistista minäkäsitystä ontologisen neutraalisuuden periaatteen rikkomisesta. Samoin Dennettin reflektiokritiikki perustuu metodologisiin ja naturalistisiin oletuksiin, joiden takia hän kyseenalaistaa minuuden transsendentaalisen ulottuvuuden. Intentionaalisuuden käsittelyn yhteydessä luvussa 2.2.5 myös perustelin, miksi Husserl hylkää sekä realistiset että idealistiset *metafyysiset* tulkinnat minän ja maailman suhteesta.

Carrin lopputulemaa voi kuitenkin pitää pessimistisenä. Nähdäkseni Carr korostaa turhan vahvasti transsendentaalisen ja luonnollisen näkökulman yhteismitattomuutta sekä fenomenologisten ja empiiristen kuvausten ristiriitaisuutta. Subjektiivisuuden paradoksia on mahdollista selvittää ja havainnollistaa edelleen tässä luvussa esittelemilläni minän kolmella analyysitasolla. Paradoksi nimittäin ilmenee eri muodoissaan staattisella, geneettisellä ja generatiivisella analyysitasolla.

Subjektiivisuuden paradoksi esiintyy kaikkein pelkistetyimmillään staattisissa analyyseissa. Husserl korostaa taajaan, ettei puhtaalla minällä ole mitään reaalisia ominaisuuksia eikä maailmallista sisältöä. Näin se ei selvästikään ole maailman osa, toisin kuin luonnollinen minä. Lisäksi puhdas minä on kantilaisessa mielessä transsendentaalinen, koska se on kaiken kokemisen välttämätön ennakkoehto. Puhdas minä on rakenteellisesti kaikkien intentionaalisten kokemusten subjekti, ja toisaalta nimenomaan puhdas minä takaa kokemusten yhtenäisyyden. Kysymys puhtaan minän ja luonnollisen minän suhteesta jää kuitenkin staattisissa analyyseissa avoimeksi. Husserl selvästi esittää, että puhdas minä on numeerisesti identtinen sitä vastaavan ihmisen kanssa. Puhdas minä myös tavoitetaan menetelmällisesti reflektoidulla inhimillisen kokemuksen rakennetta. Mutta puhdas minä on sen verran abstrakti ja muodollinen kuvaus kokemusten subjektista, ettei sen yhteyttä luonnolliseen minään ole helppo hahmottaa. Staattisella tasolla Carrin luonnehdinta yhteismitattomista kuvauksista vaikuttaa siinä mielessä osuvalta, että luonnehdintoja puhtaasta minästä on hankala edes verrata arkiseen itseymmärrykseen tai empiirisiin väitteisiin itsestä.

Geneettisissä analyyseissa minän kahtalainen luonne konkretisoituu. Ensinnäkin kehon ja ruumiin jaottelu vastaa pitkälti subjektiivisuuden paradoksin kahta erilaista näkökulmaa minuuteen. Kuten edellä esitin, keholla on selviä transsendentaalisia funktioita: keho on esimerkiksi kaiken tilallisen jäsentymisen ennakkoehto. Mutta toisaalta kehokin on osa maailmaa. Minä toimii maailmassa nimenomaan välittömän kehosuhteensa välityksellä. Toisaalta esimerkiksi aistisuus perustuu sekä minän kykyyn hallita aistielimiään että kehon vastaanottavuuteen: kehon sisä- ja ulkopuolisten aistimusten paikantamiseen. Näyttääkin siltä, että minän kehollisuudessa yhdistyvät subjektiivisuuden paradoksin molemmat näkökulmat: transsendentaalinen ja empiirinen. Husserl

toteaakin, että keho on maailman kausaalisuuden ja kokemuksen sisäisten lainalaisuuksien yhtymäkohta<sup>372</sup>.

Toiseksi myös persoonan käsitteessä on piirteitä sekä minän transsendentaalisesta että empiirisestä ulottuvuudesta<sup>373</sup>. Husserl painottaa usein, että persoona on nimenomaan ihminen, ja toisin kuin puhtaalla minällä persoonalla on reaalisia ominaisuuksia<sup>374</sup>. Persoonan kyvyt, taipumukset, luonteenpiirteet ja tyyli viittaavat kuitenkin minän aktiiviseen ja passiiviseen syntyhistoriaan kokemusten subjektina eli todellisuutta muovaavana transsendentaalisena minänä. Aktiivisissa ja passiivisissa synteeseissä minä luo kokemusten kohteita, ja maailma hahmottuu aina tällaisten synteiesien jäsentämänä harmonisena kokonaisuutena. Persoonan ominaisuudet ovat tällaisten synteiesien ”jälkiä” tai ajallisia kerrostumia, jotka vaikuttavat aina tulevien kokemusten hahmottumiseen. Husserlin katsannossa edes persoonan vietit ja ”minun luontoni” eivät ole ensi sijassa kausaalisia, saati deterministisiä käsitteitä<sup>375</sup>. Näin persoonan käsitteessä minän transsendentaalinen vapaus yhdistyy materiaaliseen, empiiriseen perustaan luonnossa.

Generatiivinen analyysi avaa subjektiivisuuden paradoksiin uuden näkökulman. Nimittäin yksi mahdollinen lähestymistapa paradoksiin on ymmärtää subjektiivisuus yksilöllisen minän sijaan intersubjektiivisuutena. Filosofiansa myöhäisvaiheessa Husserl käsittelee minää enenevässä määrin osana omaa kulttuuriperinnettä, moraalista yhteisöä ja sukupolvien jatkumoa. *Krisiksessä* Husserl totaa: ”Subjektiivisuus on ainoastaan intersubjektiivisuudessa, mitä se on: konstitutiivisesti toimiva minä.”<sup>376</sup> Timo Miettinen onkin huomauttanut, että myöhäisfilosofiassaan Husserl jopa

---

<sup>372</sup> Hua IV, 159–161; vrt. myös Hua IV, 255.

<sup>373</sup> Tutkimuksessa ei ole yksimielisyyttä siitä, onko persoona Husserlille transsendentaalinen käsite. Vastaus saattaa myös hyvinkin riippua siitä, mitä vaihetta, yksittäistä teosta tai analyysia Husserlin filosofiassa tarkastellaan. Esimerkiksi Hiroshi Goto (2004) käsittelee persoonaa nimenomaan empiirisenä subjektina. Usein ajatellaankin, että 1910- ja 1920-luvuilla kirjoitetussa *Ideen II* -teoksessa persoonan käsittely jää vielä luonnollisen asenteen piiriin. Sebastian Luft (2005) myös huomauttaa, että persoonasta *tulee* Husserlille transsendentaalinen käsite, mutta vasta hänen myöhäisvaiheessaan 1930-luvun taitteessa ja otaksuttavasti Heideggerin kritiikin seurauksena. Luft perustaa väitteensä käsitteelliseen ja tekstuaaliseen evidenssiin: Husserl alkaa käyttää ’transsendentaalisen persoonan’ käsitettä vasta 1930-luvun käsikirjoituksissaan, ja silloinkin verrattain harvoin. Heinämaa (2010; vrt. 2004) ja Taipale (2005) ovat puolestaan argumentoineet Goton ja osin Luftin tulkintoja vastaan. Heidän mukaansa persoonan käsitteellä on 1910-luvulta lähtien transsendentaalinen ulottuvuus. Vaikka Husserl alkoikin *terminologisesti* puhua ’transsendentaalisesta persoonasta’ vasta 1930-luvulla, persoonan transsendentaalisia *funktioita* käsiteltiin jo *Ideen II* -teoksesta alkaen. Toisaalta Heinämaa (2010) huomauttaa, että Husserl erottaa luonnollisen asenteen sisälläkin persoonallisen ja naturalistisen tarkastelutavan. Näin minää voidaan kuvailla persoonan käsitteellä myös luonnollisessa asenteessa.

<sup>374</sup> Hua IV, 325. Husserl toteaa yksiselitteisesti: ”Persoonallisena minänä olen ihminen muiden joukossa.” (”Ich als persönliches Ich bin der Mensch unter Menschen.”) Hua IV, 249.

<sup>375</sup> Ks. erit. Smith 2003, 151–156.

<sup>376</sup> Hua VI: ”Subjektivität nur in der Intersubjektivität ist, was es ist: konstitutiv fungierende ich.”



ajattelee minää *abstraktiona* intersubjektiivisuudesta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Husserl pitäisi minää metafysisesti alisteisena tai epäitsenäisenä suhteessa kollektiiveihin tai maailmaan. Minä ei kuitenkaan ole maailman merkityksen ja olemassaolon pätevyyden *ainoa* perusta.<sup>377</sup> Päinvastoin generatiivisesti analysoituna minä näyttäytyy ”yhtenä” transsendentaalisena minänä muiden joukossa<sup>378</sup>. Generatiivisissa analyyseissa Husserl nostaa transsendentaalisen minän rinnalle myös intersubjektiivisia toimijoita. Esimerkiksi tiedeyhteisöä, kieliryhmää, puoluetta, maantieteellisesti jäsenyvää henkistä arvoyhteisöä, kuten eurooppalaisia, tai jopa ihmiskuntaa kokonaisuudessaan voi tulkita konstitutiivisena toimijana. Husserl puhuukin luovista kollektiivisista subjekteista minäkäsitteistölle analogisesti ”korkeamman asteen persoonallisuuksina”. Näin ”minän” ohella ”me” tulkitaan transsendentaalisesti.<sup>379</sup>

Näkökulmanvaihdos yksilösubjektista historiallisiin kollektiiviseen toimijoihin muuttaa myös minän tutkimuksen painopistettä. Staattisesti ja geneettisesti pelkääjän yksilön kokemuksesta käsin jäsenetyt ilmiöt näyttäytyvät nyt ylisukupolvisina ja yhteisöllisinä. Tällöin myös minää kuvaillaan osana historiallista intersubjektiivisuutta. Tutkimuksessa subjektiivisuuden paradoksi onkin muotoiltu uudelleen generatiivisesta näkökulmasta. Miettinen on esimerkiksi puhunut ”historiallisesta” subjektiivisuuden paradoksista, jonka mukaan olemme samaan aikaan sekä historian subjekteja ja objekteja. Toisin sanoen historia etenee yksittäisten ihmisten toiminnassa, mutta toisaalta historialla on ylisukupolvisena merkityksen rakentumisena teleologinen suuntansa ja omalakinen kehityksensä, Husserlin termin ”transsendentaalinen *genesis*”. Samoin voidaan Miettistä seuraten puhua ”kulttuurisesta”, ”eettisestä” ja ”käytännöllisen järjen” subjektiivisuuden paradoksista.<sup>380</sup>

Subjektiivisuuden paradoksi tulee vastaan myös edellisluvussa käsittelemissäni kuoleman analyyseissa. Erityisesti geneettisellä tasolla minän kahtalainen luonne aiheuttaa jännitteitä. Toisaalta minän kuolemassa ainoastaan yksi ihminen maailmassa menehtyy. Toisaalta kokijalle itselleen kuolema vaikuttaisi samalla myös ”maailman lopulta”, saahan maailma merkityksensä ja olemispätevyytensä nimenomaan transsendentaaliselta minältä.<sup>381</sup> Näin minän äärellisyyden

---

<sup>377</sup> Miettinen 2013, 199–200.

<sup>378</sup> *Kriisi*, 169; Hua VI, 188: ”[Ich] als ’ein’ transzendentes Ich unter den Anderen”.

<sup>379</sup> Miettinen (2013) käsittelee laajasti Husserlin generatiivisella analyysitasolla esittämiä näkemyksiä historiallisista, normatiivisista ja teleologisista kollektiivisista subjekteista.

<sup>380</sup> Ks. lisää Miettinen 2013, 222, 315, 341–343, 346.

<sup>381</sup> Taipale (2009) käsittelee kattavasti sekä kuoleman ilmiötä että subjektiivisuuden paradoksia generatiivisesta näkökulmasta, mutta ei vielä yhdistä teemoja kokonaisvaltaisesti.

tunnustaminen näyttäisi myös maailman rajallisessa valossa.<sup>382</sup> Tällaista *kuoleman paradoksia* voi pitää yhtenä subjektiivisuuden paradoksin muunnelmana. Kenties paradoksin välttääkseen Husserl korostaakin retorisesti puhtaan minän ikuisuutta, ”transsendentaalisen elämän” loppumattomuutta ja monadin kuolemattomuutta.

Generatiivisella tasolla kuoleman paradoksaalisuus kuitenkin hälvenee, tai pikemminkin muuttaa muotoaan. Kun minän kuolemaa ei enää tulkita kokemusten rajana vaan ainoastaan katkoksenä ylisukupolvisessa ketjussa, kysymys ”maailman lopusta” ei vaikuta enää ristiriitaiselta. Kuolema voidaan edelleenkin ymmärtää *minun* maailmani loppumisena, mutta intersubjektiivisesta näkökulmasta maailman olemassaolon pätevyyttä tai merkitysten rakentumista ei hetkauta minun – kenenkään minän – menehtyminen. Kuoleman paradoksi voidaan kuitenkin muotoilla uudestaan intersubjektiivisesta näkökulmasta. Ihmiskunnan tuhoutuminen on hyvinkin kuviteltavissa. Pitäisikö silloin puhua samalla maailman lopusta? Tuhoutuuko silloin vain osa maailmaa (ihmislaji, kaikki ihmisyksilöt), vai maailmalle kaiken mahdollisen merkityksen antava transsendentaalinen intersubjektiivisuus?

Subjektiivisuuden paradoksi ja kuolema ovat kaksi esimerkkiä minän tutkimukselle olennaisista ilmiöistä, joita voi tutkia staattisella, geneettisellä ja generatiivisella tasolla. Samalla ne havainnollistavat Husserlin fenomenologisen reflektion ja menetelmällisten apuvälineiden soveltamista käytännössä.

## 5. Yhteenveto

Tässä tutkielmassa olen esitellyt Edmund Husserlin reflektion menetelmän ja minän analyysien pääpiirteet. Tutkielmani painotus on ollut metodologisissa kysymyksissä. Selvitin reflektion menetelmän luonnetta ja havainnollistin sen käyttökelpoisuutta erityisesti minän tutkimuksessa. Historiallisen eksegeesin ja varsinaisen konstituutioanalyysin sijaan rekonstruoin ja tulkitsin, miten Husserl soveltaa reflektiota minän tutkimuksessa kolmella tasolla: staattisella, geneettisellä ja generatiivisella.

---

<sup>382</sup> Vastaavaan ongelmaan törmätään myös Ludwig Wittgensteinin transsendentaalisessa solipsismissa. *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921/1972) Wittgenstein esittää: ”Subjekti ei kuulu maailmaan, vaan on maailman raja.” (5.632) Tämän takia subjektin kuolema vaikuttaa myös koko maailman olemiseen: ”Kuolemassakaan maailma ei muutu, vaan lakkaa olemasta.” (5.431)

Tutkielmani tulokset asettuvat ajankohtaiseen tutkimuskeskusteluun kolmella rintamalla. Ensimmäiset johtopäätökset koskevat fenomenologista reflektiota filosofisena metodina ja kokemusten tutkimusvälineenä. Tutkielmassani osoitin, että fenomenologinen reflektio on kokemuksen kuvailun menetelmä, jonka lähtökohdat, periaatteet ja apuvälineet voidaan esittää systemaattisesti. Husserlin fenomenologiassa pyritään *epokhen*, eideettisen reduktion ja intersubjektiviivisen arvioinnin keinoin takaamaan reflektion ennakkoluulottomuus, riippumattomuus taustateoriasta ja kuvausten yleistettävyyden. Transsendentaalinen reduktio myös mahdollistaa reflektion käyttämisen transsendentaalifilosofisten ongelmien ratkaisussa.

Skeptiset ja naturalistiset kritiikit, joissa fenomenologinen reflektio samastetaan introspektioon tai valmistelemattomaan teoretisointiin, eivät tavoita Husserlin fenomenologisen reflektion erityispiirteitä ja metodologista luonnetta. Daniel Dennett onnistuu reflektiokritiikissään muistuttamaan kokemuksen kuvailun vinoumista, mutta hänen näkemyksensä Husserlin menetelmästä tyypillisenä ensimmäisen persoonan tutkimusvälineenä jää ylimalkaiseksi. Dan Zahavin huomiot ja Martin Heideggerin hermeneuttinen kritiikki sitä vastoin opettavat, että fenomenologisessa reflektiossakin on tulkinnallisia, historiallisia ja esireflektiivisistä itseymmärryksestä ammentavia piirteitä.

Toiseksi Husserl-tutkimuksen näkökulmasta tutkielmani tärkeimmät tulokset palautuvat fenomenologisten analyysien jäsenystapaan. Staattisen, geneettisen ja generatiivisen analyysitason jaottelu osoittautui käyttökelpoiseksi minän luonnehdintojen ja Husserlin argumenttien kokoamisessa. Kolmijako mahdollisti minän kuvausten luokittelun eri abstraktiotasolle. Staattisella tasolla minuus tulkitaan kokemusten rakenteellisenä minäkeskeisyytenä, joka säilyy muuttumattomana kokemusten vaihtuessa. Tätä muodollista kuvausta minästä voidaan täydentää geneettisillä analyyseillä, joissa huomio kiinnitetään minän kehollisiin, passiivisiin, muuttuviin ja ajassa kerrostuviin piirteisiin. Persoonan ja tyylin käsitteet mahdollistavat minän kuvailemisen ilmaisevana ja yksilöllisenä kokonaisuutena. Generatiivisella tasolla minuuden tutkimukseen voi sisällyttää myös syntymän ja kuoleman kaltaisia ihmiselämää määrittäviä rajailmiöitä. Subjektiviivisuuden paradoksin avulla myös havainnollistin, miten kolmijakoa voi käyttää tulkinnallisena apuvälineenä transsendentaalifilosofian alaan lukeutuissa kysymyksissä.

Sekä tutkielmani menetelmälliset että sisällölliset painopisteet nostivat esiin fenomenologian metodologiset rajaukset ja kokemuksen reunoilla olevat rajailmiöt. Jatkotutkimuksen otollisina

aiheina voikin mainita syntymän ja kuoleman ilmiöt, ihmisten ja eläinten suhteen, minän esireflektiiviset ja tiedostamattomat ulottuvuudet sekä fenomenologisen reflektion selitykselliset rajoitteet. Kaikissa näissä aihepiireissä staattisen, geneettisen ja generaativisen analyysitason erottelusta olisi tulkinnallista hyötyä. Juuri Husserlianassa ilmestynyt nide *Grenzprobleme der Phänomenologie* (2014) tarjoaa aihepiiristä myös ennen julkaisematonta tutkimusmateriaalia. Fenomenologian rajailmiöt ja fenomenologian rajojen kartoittaminen ovat lähitulevaisuudessakin Husserl-tutkimuksen ytimessä.

Kolmanneksi tutkielmani lähestyy niin temaattisesti kuin metodologisestikin itsen monialaista nykytutkimusta. Husserlin kuvailemista minän ominaispiirteistä esimerkiksi itsetietoisuuden, persoonan identiteetin, kehollisuuden ja toimijuuden teemat ovat esillä myös itsen tutkimuksessa. Alan keskusteluissa fenomenologinen näkökulma onkin vahvistanut asemiaan. Esimerkiksi psykiatriassa ja psykopatologiassa on sovellettu fenomenologista menetelmää ja analyyseja persoonallisuushäiriöiden tulkinnassa. Husserlilaista lähestymistapaa ei kuitenkaan ole perinteisesti yhdistetty itsen narratiiviseen, historialliseen ja yhteisöllis-eettiseen tutkimukseen, joita esimerkiksi Charles Taylorin ja Paul Ricœurin näkemykset edustavat. Osasyynä on epäilemättä Husserlin otaksuttu sitoutuminen yksilötietoisuuteen fenomenologisen tutkimuksen lähtökohtana. Tutkielmassa hahmottelemani generatiivinen näkökulma tuo kuitenkin myös fenomenologiseen minän tutkimukseen intersubjektiivisen, ylisukupolvisen ja normatiivisen ulottuvuuden. Yksi mahdollinen jatkotutkimuksen aihe on Husserlin reflektion menetelmän ja minän analyysien soveltuvuus itsen poikkitieteelliseen nykytutkimukseen.

## Lähdeluettelo

### Edmund Husserlin teokset ja niitä vastaavat lyhenteet

- Hua I *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana, nide 1. Toimittanut Stephan Strasser. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Hua II *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Husserliana, nide 2. Toimittanut Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Hua III/1 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana, nide 3. Toimittanut Karl Schuhmann. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.
- Hua IV *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana, nide 4. Toimittanut Marly Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952.
- Hua VI *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana, nide 6. Toimittanut Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.
- Hua VII *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Husserliana, nide 7. Toimittanut Rudolf Böhm. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1956.
- Hua VIII *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Husserliana, nide 8. Toimittanut Rudolph Boehm. Martinus Nijhoff, Den Haag 1959.
- Hua IX *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Husserliana, nide 9. Toimittanut Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1968.
- Hua X *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*. Husserliana, nide 10. Toimittanut Rudolf Böhm. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1969.
- Hua XI *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)*. Toimittanut Margot Fleischer. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.
- Hua XIII *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*. Husserliana, nide 13. Toimittanut Iso Kern. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Hua XIV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*. Husserliana, nide 14. Toimittanut Iso Kern. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Hua XV *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Husserliana, nide 15. Toimittanut Iso Kern. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.
- Hua XVI *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Husserliana, nide 16. Toimittanut Ulrich Claesges. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.

- Hua XIX/1 *Logischen Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Husserliana, nide 19. Toimittanut Ursula Panzer. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984.
- Hua XXV *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)* Husserliana, nide 25. Toimittanut Thomas Nenon & Hans Rainer Sepp. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1986.
- Hua XXIX *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937.* Husserliana, nide 29. Toimittanut Reinhold N. Smid. Kluwer Academic Publishers, Den Haag, 1992
- Hua XXXIII *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18).* Husserliana, nide 33. Toimittanut Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.
- Hua XXXIX *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937).* Husserliana, nide 39. Toimittanut Rochus Sowa. Springer, New York, 2008.
- Kriisi* *Eurooppalaisten tieteidien kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia* (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1976). Suomentanut Markku Lehtinen. Gaudeamus, Helsinki, 2011.

## **Martin Heideggerin teokset ja niitä vastaavat lyhenteet**

- HGA 2 *Sein und Zeit.* Toimittanut F. W. von Herrmann. Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1977.
- HGA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.* Toimittanut Petra Jaeger. Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1979.
- HGA 21 *Logik. Die Frage nach der Freiheit.* Toimittanut Walter Biemel. Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1976.
- HGA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* Toimittanut F. W. von Herrmann. Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1975.
- HGA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie.* Toimittanut Bernd Heimbüchel. Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1987.
- HGA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie.* Toimittanut Hans-Helmuth Gander. Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1993.
- HGA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* Toimittanut Käte Bröcker-Oltmanns. Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1985.
- OA *Olemisen ja aika* (Sein und Zeit, 1928). Suomentanut Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere, 2000.

## Muut lähteet

- Andler, Daniel** (2006), "Phenomenology and Artificial Intelligence". Teoksessa *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Toimittaneet Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall. Blackwell, Oxford, 377–393.
- Anscombe, Elisabeth A. A.** (1975), "The First Person". Teoksessa *Mind and Language*. Clarendon Press, Oxford, 45–65.
- Barber, Michael** (2010), "Somatic Apprehension and Imaginative Abstraction: Cairns's Criticisms of Schutz's Criticisms of Husserl's Fifth Meditation". *Human Studies*. Vol. 33, No. 1, 2010, 1–21.
- Barnes, Hazel E.** (1992), "Sartre's Ontology: The Revealing and Making of Being". Teoksessa *Cambridge Companion to Sartre*. Toimittanut Christina Howells. Cambridge University Press, Cambridge.
- Beaney, Michael** (2007), "Conceptions of Analysis in the Early Analytic and Phenomenological Traditions: Some Comparisons and Relationships". Teoksessa *The Analytic Turn. Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*. Toimittanut Michael Beaney. Routledge, New York/London, 257–269.
- Bernet, Rudolph, Kern, Iso & Marbach, Eduard** (1993), *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens, 1989). Kääntänyt Lester Embree. Northwestern University Press, Evanston.
- Biemel, Walter** (1976), "Husserl's *Encyclopaedia Britannica* Article and Heidegger's Remarks Thereon". Kääntäneet F. Elliston & P. McCormick. Teoksessa *Husserl Shorter Works*. Toimittaneet F. Elliston & P. McCormick. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981.
- Boedeker, Edgar C. Jr.** (2005), "Phenomenology". Teoksessa *A Companion to Heidegger*. Toimittaneet Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall. Blackwell, Oxford, 156–172.
- Brentano, Franz** (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Duncker & Humblot, Leipzig.
- Bruzina, Ronald** (1995), "Translator's Introduction". Teoksessa Eugen Fink, *Sixth Cartesian Meditation*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, vii–xcii.
- Carnap, Rudolf** (1931), "Überwindung der Metaphysik durch der Logische Analyse der Sprache". *Erkenntnis*. Vol. 2, No. 1, 1931, 219–241.
- Carr, David** (1970), "Translator's Introduction". Teoksessa Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*. Northwestern University Press, Evanston, xv–xliii.
- Carr, David** (1999), *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford University Press, New York.
- Cobb-Stevens, Richard** (1990), *Husserl and Analytic Philosophy*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

**Crowell, Steven Galt** (2001), *Heidegger, Husserl, and the Space of Meaning*. Northwestern University Press, Evanston.

**Damasio, Antonio** (1999), *The Feeling of What Happens*. Harcourt Brace, New York.

**Dennett, Daniel** (1987), *Intentional Stance*. MIT Press, Cambridge, Mass.

**Dennett, Daniel** (1991), *Consciousness Explained*. Back Bay Books, New York.

**Dennett, Daniel** (1992), "The Self as a Center of Narrative Gravity". Teoksessa *Self and Consciousness. Multiple Perspectives*. Toimittaneet F. Kessel, P. Cole & D. Johnson. Erlbaum, New York.

**Dennett, Daniel** (2001), "The Phantasy of First-Person Science". Julkaisematon käsikirjoitus. Verkossa: <http://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/chalmersdeb3dft.htm> (Tarkistettu 6.5.2014)

**Dennett, Daniel** (2003), "Who's on First? Heterophenomenology Explained". *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 10, No. 9, 2003, 19–30.

**Dennett, Daniel** (2007), "Heterophenomenology Reconsidered". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Vol. 6, No. 1–2, 2007, 247–270.

**Descartes, René** (2002), *Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta* (Meditationes de Prima Philosophia, 1640). Suomentaneet Tuomo Aho & Mikko Yrjönsuuri. *Teokset II*. Gaudeamus, Helsinki.

**Drummond, John** (1990), *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism. Noema and Object*. Kluwer Academic Publishers, Boston.

**Drummond, John** (2007), "Neither Auto- nor Hetero- Be". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Vol. 6, No. 1–2, 2007, 57–74.

**Fasching, Wolfgang** (1999), "The Mineness of Experience". *Continental Philosophical Review*. Vol. 42, No. 2, 1999, 131–148.

**Fink, Eugen** (1988), *IV. cartesianische Mediationen. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Husserliana Dokumente. Band II/1. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

**Fuchs, Thomas** (2009), "Phenomenology and Psychopathology". Teoksessa *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Toimittaneet Shaun Gallagher & Daniel Schmicking. Springer, Dordrecht, 547–573.

**Gallagher, Shaun** (1997), "Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science". *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 4, No. 3, 1997, 195–214.

**Gallagher, Shaun & Shear, Jonathan** (1999), "Introduction". Teoksessa *Models of the Self*. Toimittaneet Shaun Gallagher & Jonathan Shear. Imprint Academic, Exeter, ix–xvii.



**Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan** (2008), *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Routledge, New York.

**Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan** (2010), "Phenomenological Approaches to Self-Consciousness". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition). Verkossa: <http://stanford.library.usyd.edu.au/entries/self-consciousness-phenomenological/>

**Goto, Hiroshi** (2004), *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls. Ein Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*. Königshausen und Neumann, Würzburg.

**Haaparanta, Leila** (2006), "Husserl's Argument Against Naturalism and His Own Foundation of Pure Philosophy". Teoksessa *Foundations of the Formal Sciences. The History of the Concept of the Formal Sciences, Studies in Logic*. Toimittaneet B. Löwe, V. Peckhaus & T. Rasch. College Publications, London, 69–79.

**Haaparanta, Leila** (2007), "The Method of Analysis and the Idea of Pure Philosophy in Husserl's Transcendental Phenomenology". Teoksessa *The Analytic Turn. Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*. Toimittanut Michael Beaney. Routledge, New York/London, 257–269.

**Hart, James. G.** (2007), *Who One Is. Book 1. Meontology of the "I": A Transcendental Phenomenology*. Springer, Dordrecht.

**Heinämaa, Sara** (1996), *Ele, tyylä ja sukupuoli. Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikäytökselle*. Gaudeamus, Tampere.

**Heinämaa, Sara** (2003), *Towards a Phenomenology of Sexual Difference*. Rowman & Littlefield Publishers, Oxford.

**Heinämaa, Sara** (2004), "Sielusta, ruumiista ja hengen elämästä. Husserlin (ennakko)vastaus Heideggerin huomaautuksiin". *Ajatus* 61, 167–208.

**Heinämaa, Sara** (2010), "Minä, tietoisuus, ruumiillisuus". Teoksessa *Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Toimittaneet Timo Miettinen, Simo Pulkkinen ja Joonas Taipale. Gaudeamus, Helsinki 2010, 99–117.

**Held, Klaus** (1966), *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Martinus Nijhoff, Den Haag.

**Himanka, Juha** (2000), *Phenomenology and Reduction*. Helsingin yliopisto, Helsinki.

**Himanka, Juha** (2003), "Ilmeisyydestä Husserlilla". *Ajatus* 60, 173–211.

**Hopkins, Burt** (1993), *Intentionality in Husserl and Heidegger. The Problem of the Original Method and Phenomenon of Phenomenology*. Springer, Dordrecht.

**Hume, David** (2007), *A Treatise of Human Nature. A Critical Edition. Vol. 1*. Clarendon Press, Oxford 2007.

**Kant, Immanuel** (1974), *Kritik der reinen Vernunft*. Werkausgabe, Bd. III. Toimittanut Wilhelm Weichsedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

**Kern, Iso** (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Martinus Nijhoff, Den Haag.

**Kern, Iso** (1977), "The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl" (Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls, 1962). Kääntäneet F. Elliston & P. McCormick. Teoksessa *Husserl. Expositions and Appraisals*. Toimittaneet Elliston, F. & McCormick, P. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977.

*Kielitoimiston sanakirja* (2012). 3. uudistettu painos. Kotus, Helsinki.

**Kockelmans, Joseph J.** (1977), "Husserl and Kant on the Pure Ego". Teoksessa *Husserl. Expositions and Appraisals*. Toimittaneet F. Elliston & P. McCormick. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977.

**Koestenbaum, Peter** (1961), "Introduction". Teoksessa Edmund Husserl, *The Paris Lectures*. Martinus Nijhoff, Den Haag.

**Koistinen, Olli** (2008), *Kant ja Puhtaan järjen kritiikki*. Areopagus, Turku 2008.

**Lafont, Christina** (2005), "Hermeneutics". Teoksessa *A Companion to Heidegger*. Toimittaneet Hubert Dreyfus & Mark Wrathall. Blackwell, Oxford, 265–284.

**Lakoff, George & Johnson, Mark** (1999), *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Basic Books, New York.

**Luft, Sebastian** (2005), "Husserl's Concept of the 'Transcendental Person': Another Look at the Husserl–Heidegger Relationship". *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 13, No. 2, 141–177.

**Lutz, Antoine** (2002), "Toward a neurophenomenology as an account of generative passages: A first empirical case study". *Phenomenology and the Cognitive Science*. Vol. 1, 2002, 133–167.

**Lyons, William** (1986), *The Disappearance of Introspection*. MIT Press, Cambridge, Mass.

**Marbach, Eduard** (1974), *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Martinus Nijhoff, Den Haag.

**Metzinger, Thomas** (2010), *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*. Basic Books, New York.

**Miettinen, Timo** (2013), *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity*. University of Helsinki, Helsinki.

**Miettinen, Timo, Pulkkinen, Simo & Taipale, Joonas** (2010), "Johdanto". Teoksessa *Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Toimittaneet Timo Miettinen, Simo Pulkkinen ja Joonas Taipale. Gaudeamus, Helsinki 2010, 9–22.

**Mohanty, J. N.** (2008), *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*. Yale University Press, New Haven.

**Moran, Dermot** (2000a), Heidegger's Critique of Husserl's and Brentano's Accounts of Intentionality. *Inquiry*. Vol. 43, No. 1, 39–65,

**Moran, Dermot** (2000b), *Introduction to Phenomenology*. Routledge, New York.

**Moran, Dermot** (2012), *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction*. Cambridge University Press, New York.

**Moran, Dermot & Cohen, Joseph** (2012), *The Husserl Dictionary*. Bloomsbury, New York.

**Nagel, Thomas** (1974), "What is it Like to be a Bat?". *Philosophical Review*. No. 83, 1974, 435–450.

**Natorp, Paul** (1912), *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. J. C. B. Mohr, Tübingen.

**Nam-In, Lee** (2002), "Static-Phenomenological and Genetic-Phenomenological Concept of Primordiality in Husserl's Fifth Cartesian Meditation". *Husserl Studies* Vol. 18, No. 3, 2002, 165–183.

**Nisbet, Richard E. & Wilson, Timothy DeCamp** (1977), "Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes". *Psychological Review*. Vol. 11, No. 3, 231–259.

**Overgaard, Morten** (2004), "On the Naturalizing of Phenomenology". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Vol. 3, 2004, 365–379.

**Overgaard, Søren** (2002), "Epoché and Solipsistic Reduction". *Husserl Studies*. Vol. 18, No. 3, 209–22.

**Overgaard, Søren** (2003), "Heidegger's Early Critique of Husserl". *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 11, No. 2, 157–175.

**Overgaard, Morten, Gallagher Shaun & Ramsøy, Thomas Zoëga** (2008), "An Integration of First-Person Methodologies in Cognitive Sciences". *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 15, No. 5, 100–120.

**Ricœur, Paul** (1967/2007), *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*. Koonneet ja kääntäneet Edward G Ballard & Lester Embree. Northwestern University Press, Evanston.

**Parnas, Josef, Sass, Loius, & Zahavi, Dan** (2008), "Recent developments in philosophy of psychopathology." *Current Opinions in Psychiatry*. Vol. 21, 2008, 578–584.

**Pulkkinen, Simo** (2010), "Husserlin fenomenologinen menetelmä". Teoksessa *Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Toimittaneet Timo Miettinen, Simo Pulkkinen ja Joonas Taipale. Gaudeamus, Helsinki 2010, 25–59.

- Roy, Jean-Michel** (2007), "Heterophenomenology and Phenomenological Scepticism". *Phenomenology and Cognitive Sciences*. Vol. 6, 1–20.
- Ryle, Gilbert** (1949), *The Concept of Mind*. Hutchinson's University Library, London/New York.
- Sakakibara, Tetsuya** (1997), "Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl". *Husserl Studies*. Vol. 14, No. 1, 21–39.
- Sartre, Jean-Paul** (2004), *Minän ulkoisuus* (La transcendence de l'ego, 1936). Suomentanut Antti Kauppinen. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Sartre, Jean-Paul** (1943), *L'Être et le Néant*. Paris, Gallimard.
- Schmicking, Daniel** (2009), "A Toolbox of Phenomenological Methods". Teoksessa *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Toimittaneet Shaun Gallagher & Daniel Schmicking. Springer, Dordrecht, 35–56.
- Schooler, Jonathan & Schreiber, Charles A.** (2004), "Experience, Meta-consciousness, and the Paradox of Introspection". *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 11. No. 7–8. 2004, 17–39.
- Schwitzgebel, Eric** (2007), "No Unchallengeable Epistemic Authority, of Any Sort, Regarding Our Own Conscious Experience – Contra Dennett?" *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Vol. 6. No. 1–2. 107–113.
- Schwitzgebel, Eric** (2008), "The Unreliability of Naive Introspection". *Philosophical Review*. Vol. 117, No. 2, 245–273.
- Schwitzgebel, Eric** (2010), "Introspection". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition). Toimittanut Edward N. Zalta. Verkossa: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/introspection/>
- Smith, A. D.** (2003) *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*. Routledge, New York.
- Sokolowski, Robert** (1974), *Husserlian Meditations. How Words Present Things*. Northwestern University Press, Evanston.
- Sokolowski, Robert** (2000), *Introduction to Phenomenology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sokolowski, Robert** (2008a), "Husserl's Discovery of Philosophical Discourse". *Husserl Studies*. Vol. 24, No. 3, 2008, 167–175.
- Sokolowski, Robert** (2008b), *Phenomenology of Human Person*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Steinbock, Anthony J.** (1995), *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl*. Northwestern University Press, Evanston.

- Steinbock, Anthony J.** (1998), "Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to Two Essays". *Continental Philosophical Review*. Vol. 31, No. 2, 127–134.
- Steinbock, Anthony J.** (2003), "Generativity and the Scope of Generative Phenomenology". Teoksessa *The New Husserl. A Critical Reader*. Toimittanut Donn Welton. Indiana University Press, Bloomington 2003, 289–325.
- Strawson, Galen** (1999), "'The Self'". Teoksessa *Models of the Self*. Toimittaneet Shaun Gallagher & Jonathan Shear. Imprint Academic, Exeter, 1–24.
- Taipale, Joonas** (2004), *Henkilö ja vieraus. Tutkimus transsendentaalisen henkilön konstituutiosta Husserlin ajattelussa*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- Taipale, Joonas** (2005), "Transsendentaalinen henkilö ja vieraus: Minän käsite Husserlin geneettisessä fenomenologiassa". *Ajatus* 62, 2005, 69–88.
- Taipale, Joonas** (2006), "Identiteetin fenomenologia: Husserl ja Merleau-Ponty persoonan yhtenäisyydestä". *Ajatus* 63, 161–186.
- Taipale, Joonas** (2009), *Incarnate Subjectivity. The Constitutive Significance of Embodiment in Husserlian Phenomenology*. Helsinki University Print, Helsinki.
- Taguchi, Shigeru** (2006), *Das Problem des 'Ur-Ich', bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen 'Nähe' des Selbst*. Springer, Dordrecht.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm** (2000), *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm** (1998), "Fenomenologian käsite Heideggerilla ja Husserlilla" (Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, 1981). Suomentanut Miika Luoto. Teoksessa *Heidegger. Ristiriitojen filosofi*. Toimittanut Arto Haapala. Gaudeamus, Helsinki.
- Welton, Donn** (2000), *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Indiana University Press, Bloomington.
- Welton, Donn** (2003), "The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy. From Static to Genetic Method". Teoksessa *The New Husserl. A Critical Reader*. Toimittanut Donn Welton. Indiana University Press, Bloomington, 255–288.
- Wittgenstein, Ludwig** (1972), *Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma* (Logisch-philosophische Abhandlung, 1921). WSOY, Porvoo.
- Zahavi, Dan** (1999), *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Northwestern University Press, Evanston.
- Zahavi, Dan** (2003a), *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press, Stanford, California.
- Zahavi, Dan** (2003b), "How to Investigate Subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection". *Continental Philosophy Review*. Vol. 36, No. 2, 2003, 155-176.

**Zahavi, Dan** (2005), *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First Person Perspective*. MIT Press, Cambridge, Mass.

**Zahavi, Dan**, (2007), "Killing the Strawman: Dennett and Phenomenology". Vol. 6, No. 1–2, 2007, 21–43.