

Vivian Bohl

**Ihulisusest kui keha ja vaimu
dualismi ületamisest Maurice Merleau-Ponty
teoses „Taju fenomenoloogia”**

Teadusmagistritöö

Juhendaja: Eduard Parhomenko (MA)

Tartu Ülikool 2008
Filosoofia ja semiootika instituut
Filosoofia ajaloo õppetool

SISUKORD

SISSEJUHATUS	3
I. MIS ON FENOMENOLOOGIA?	10
1. Fenomenoloogia, vaimufilosoofia ja kognitiivteadus	11
2. Fenomenoloogia ja erinevad vaatepunktid	13
3. Fenomenoloogia määratlus „Taju fenomenoloogia” sissejuhatuses	18
II. MERLEAU-PONTY SUHTED EMPIRISTLIKU, INTELLEKTUALISTLIKU JA TEADUSLIKU MÕTLEMISEGA	25
1. Kriitika empirismi ja intellektualismi aadressil	25
2. Merleau-Ponty ja teadus	31
3. Fenomenoloogia ja neuroteadus: Merleau-Ponty ihulisuse käsitus ja Libet’ paradoks	33
III. IHULISUS	36
1. Ihu kui objekt ja füsioloogia	36
2. Oma ihu uurimine ja psühholoogia	39
3. Oma ihu püsivus	41
4. Topeltaistingu käsitus Sartre’il ja Merleau-Ponty’l	43
5. Fantoomjäseme fenomen	49
6. Ihu erinevad kihid. Harjumuslik ihu.	55
7. Oma ihu ruumilisus	63
8. Haaramise ja osutamise (Greifen/Zeigen) eksistentsiaalne analüüs	68
9. Seksuaalne intentsionaalsus	80
KOKKUVÕTE	89
KASUTATUD KIRJANDUS	96
RESÜMEE	101
RÉSUMÉ	102
ABSTRACT	103

SISSEJUHATUS

Käesoleva teadusmagistritöö eesmärgiks on analüüsida Maurice Merleau-Ponty ihukäsitust ja –käsitlust tema mahukaima teose „Taju fenomenoloogia” põhjal ning näidata, kuidas eelnimetatud teoses ületatakse keha ja vaimu dualism pöördumata idealismi või materialismi. Vastustades dualistlikke keha ja vaimu teooriaid läbib käesolevat tööd ihulisuse mõiste.

Algne idee oli analüüsida Merleau-Ponty võtmemõisteid „elav ihu” (*corps vivant*) ja „oma ihu” (*corps propre*), kuid tööprotsessi käigus selgus, et klassikalise mõisteanalüüsiga ei jõua Merleau-Ponty filosoofiat uurides kuigi kaugele. Mõisted „elav ihu”, „oma ihu”, „kogetud ihu” (*corps vécu*), „fenomenaalne ihu” (*corps phénoménal*) jne osutavad kõik ühele ja samale – ihulisusele kui alusfenomenile. Ihulisus aga ei ole mõni isoleeritud valdkond, mõni selgepiiriline uurimisobjekt, vaid mitmekihiline probleemide väli, mis ei piirdu inimese bioloogilise kehaga, vaid puudutab kogu inimesena olemise problemaatikat: maailma konstitutsiooni, subjektiivsuse ja intersubjektiivsuse, eneseteadvuse, vabaduse, surelikkuse, ruumi ja aja küsimusi ning paljusid teisi. Merleau-Ponty üks põhiteese „Taju fenomenoloogias” on, et kogu meie maailmamõistmine põhineb ihulisusel, psühhofüüsilisel tervikul, mida objektiveerivad teooriad ning dualistlikud ja dualismil põhinevad käsitlused (nt empirism ja intellektualism) tundmatuseni väänavad. See ei tähenda, nagu taandaks Merleau-Ponty kõik ülejäänu, nt ratsionaalse mõtlemise ja refleksiooni, inimkeha füsioloogiale, vaid ta näitab, kuidas meie erinevad maailmaga suhestumise viisid põhinevad ihulisusel.

Ihufenomeni olulisus kasvab välja fenomenoloogilisest reduktsioonist, mis nõuab, et me loobuksime maailma liigitamisest erinevate teaduslike ja argiste kategooriate alla ja kirjeldaksime asju nii, nagu need meie vahetus kogemuses ilmnevad. Ihulisus ei ole lihtsalt üks fenomen teiste seas, vaid alusfenomen, sest see on mistahes muu fenomeni konstitueerumise aluseks¹. Meie suhe maailmaga, teistega ja ise-endaga on ihulisuses

¹ Bernhard Waldenfelsi sõnul ei ole ihu ainus alusfenomen ja alusfenomenideks võib lugeda veel näiteks aega ja keelt (Waldenfels 2000: 9). Merleau-Ponty jaoks on üheks oluliseks alusfenomeniks ka teine.

sügavalt juurdunud. Ihu fenomenoloogiline kirjeldamine ei seisne pelgalt ühe objekti vaatlemises, vaid milleski palju enamas – meie maailmas-olemise viiside, meie kogemuse struktuuride kirjeldamises, sest ihu ei ole pelk passiivne mehhanism, mis maailmas toimuvat registreerib, vaid ta vormib aktiivselt meie tunnetust ja maailma. „Taju fenomenoloogias” hägustab Merleau-Ponty teadlikult teravat piiri epistemoloogia ja ontoloogia vahel. Ihu fenomenist saab Merleau-Ponty hilisemates teostes tema uue ontoloogia võti: „maailm on tehtud samast ainekst kui ihu“ (Merleau-Ponty 1974a: 284).

Merleau-Ponty on suurim prantsuse fenomenoloogidest, nagu on öelnud Paul Ricoeur (Ricoeur 1973: 150), ja tema jaoks oli kõige olulisem jõuda sõnade juurest asjade endini. Loomulikult võttis ta kasutusele uusi mõisteid, et fenomenoloogilisi avastusi keeleliselt väljendada, kuid kindlasti ei olnud tema mõtlemises põhirõhk mõistetel ja nende defineerimisel-analüüsimisel, vaid eelkõige fenomenoloogilisel vaatlusel ja kirjeldusel. „Küsimus on kirjeldamises, mitte seletamises või analüüsimises”, ütleb Merleau-Ponty (PPf: 8). Tema keelekasutus on voolav ja mõisted pigem tiheda võrgustikuna laiuva tähendustevälja koondpunktid kui definitsioonidesse surutavad tähenduste klombid. Merleau-Ponty sõnul ei ole filosoofia ülesandeks ihu või mistahes muu fenomeni lõplik defineerimine, vaid elavas kogemuses esinevate fenomenide radikaalne – juurteni tungiv - kirjeldamine.

Fenomenoloogia lõpetamata loomus ja inhoatiivne liikumisviis ei ole ebaõnnestumise märgiks, need on vältimatud, sest fenomenoloogia ülesanne on paljastada maailma ja mõistuse saladus” (PPf: 21-22).

Ihulisus ja kehalisus on teemad, mis praegu filosoofias ja inimteadustes, aga ka erinevates kultuuri valdkondades, üha enam huvi äratavad ja üha rohkem poleemikat tekitavad. Siiski on õhtumaades üldpilt sajandeid olnud hoopis teistsugune: meie traditsioonilises filosoofias ja kristlikus kultuuris on keha olnud enamasti midagi sekundaarset ja taunitavat, midagi, mis ei vääri tõsist tähelepanu. Hoopis vaim või hing või teadvus on pälvinud suurema osa tähelepanust ning mida vähem oli see seotud kehaga, seda parem. Keha on ikka olnud kõigest hinge kest või koguni vangla ja pahede allikas, mida tuli ratsionaalsete vahenditega kontrolli all hoida ja üleni vaimule allutada.

Moodsa filosoofia isa Descartes määras filosoofia ja teaduse kursi terveks järgnevaiks

kolmeks sajandiks ning kartesiaanlik dualism on sügavalt juurdunud veel ka tänapäeva inimese maailmamõistmises. Descartes'i meetod seisnes tõe redutseerimises sellele, mida on võimalik selgelt ja selgepiirilisel mõistusega haarata ning seeläbi sai matemaatikast teaduse keel ja tõsikindla teadmise mõõt. Ta mitte üksnes ei kuulutanud inimest olemuslikult vaimuks ehk kehast sõltumatuks mõtlevaks olendiks, vaid taandas kõik kehalise matemaatilisel mõõdetavale ulatuvuslikule substantsile – objektiivsele ruumile. Inimkehast sai füsioloogiline mehhanism, puhas objekt. Et dualism ei suutnud rahuldavalt seletada, kuidas kaks täiesti erinevat substantsi – keha ja vaim - on üksteisega seotud, tekkisid mitmed uusaegsed idealismid ja materialismid, millest esimesed taandavad keha vaimule ja viimased vaimu kehale. Nii materialism kui idealism sisaldavad ühiseid kartesiaanlikke põhieeldusi.

21. sajandi alguseks elavnenud diskussioon ihulisuse üle võib esmapilgul jätta mulje, et sajandeid vaimu poole kaldu olnud mõtlemine on pöördunud oma vastandiks, asunud vaimu arvelt rõhutama keha või koguni vahetanud keha ja vaimu positsioonid, nii et varem vaimu diktaadi alla surutud keha on kuulutatud vaimu valitsejaks. Näiteks Nietzsche pööras kehalisuse ja mõistuslikkuse rollid pea peale ja seadis just ihu (*Leib*) maailmas orienteerumisel keskele kohale (Bermes, 2004: 70). Kuigi on hulgaliselt ilmnenu ka materialistlikke ja füsikalistlikke tendentse, näiteks me näeme vaimu kehale allutamist enamikes tänapäeva vaimu naturaliseerimise püüdlustes, ei tähenda ihulisuse tõus fenomenoloogia huviorbiiti siiski keha rolli suurendamist vaimu arvelt. Küsimus on kogu keha ja vaimu dihhotoomia ületamises, fundamentaalselt uues probleemipüstituses, mitte enam küsimises „kuidas vaim ja keha, subjekt ja objekt, teadvus ja aju on omavahel seotud?”, vaid hoopis „kuidas eelpredikatiivne ihuline teadvus on subjekti ja objekti aluseks?” või, kui soovite, „kuidas subjekt ja objekt teineteisest lahknevad?”. Antiikajast saadik on filosoofia keskendunud ratsionaalsele ja loogilisele kontseptuaalsele mõtlemisele, kuid ignoreerinud seejuures kogemust, mis algupäraselt ei ole predikatiivses vormis ehk subjekt-objekt suhtena struktureeritud ja mida Merleau-Ponty kutsub „algseks ratsionaalsuse kogemuseks” – viisi, kuidas mõtlemine ja kontseptualiseerimisvõime tekib primordiaalsest ja omal viisil artikuleeritud kogemuse vormist, mida Merleau-Ponty nimetab Husserlit järgides ka „teadvuse eelpredikatiivseks eluks” (*la vie antéprédicative de la conscience*, PPf: 16). Dualismi ei saa ignoreerida, sest me kohtame seda kõikjal – teaduslikus ja argises maailmapildis - , seda ei saa ka ületada samal tasandil, kus dualism asub. Tuleb tungida sügavamale ja uurida, mis üldse muudab dualistliku mõtlemise

võimalikuks. Merleau-Ponty näitab, et elavas kogemuses ei ole ihu kui subjekt ontoloogiliselt lahus ihust kui objektist, pigem ilmutab üks ja seesama elav ihu end erinevates rollides. Just seetõttu ma kasutan Merleau-Ponty mõistete „corps vivant” jt eesti keelde tõlkimiseks sõna „ihu”, mitte „keha” – et rõhutada Merleau-Ponty taotlust ületada keha ja vaimu dualism, seejuures pöördumata idealismi või materialismi.

Kuigi Merleau-Ponty ei arutle Husserli ihulisuse käsitlemise üle väga detailselt ega eksplitsiitselt, on üheks tema olulisimaks lähtepunktiks Edmund Husserli tollal veel ilmunud teos „Ideed puhta fenomenoloogia ja fenomenoloogilise filosoofia juurde. Teine osa.” (vt Husserl 1952), millega Merleau-Ponty tutvus 1940. aastate algul korduvalt Louvainis Husserli-arhiivi külastades. Eelnimetatud teoses Husserl eristab keha (*Körper*) ja ihu (*Leib*). Lihtsustatult võttes pidas Husserl keha all silmas objekteeritud, kolmanda-isiku vaatepunktist ilmnevat ja füüsilisele kirjeldusele alluvat keha kui objekti, ihu all aga elavat kehalist subjekti, elusat, kogevat kehalist olendit. Sõna „Leib” (ihu)² tuleneb etümoloogiliselt sõnast „leben” (elama), kuid kuna prantsuse keeles ihu kui elava keha jaoks eraldi sõna ei leidu, siis püüab Merleau-Ponty sõnale „corps” (keha) adjektiivide liitmise teel (*vivant/vécu/propres* jne) toonitada just keha elusust, ihulikkust, omasust. Hilisemates teostes ta võtab tarvitusele uue ontoloogilise mõiste – „l i h a” (*chair*), kuid käesolev töö piirdub „Taju fenomenoloogia” ja Merleau-Ponty ihulisuse käsitlemise uurimisega.

„Taju fenomenoloogia” on mahukas ja keeruline teos, kus Merleau-Ponty uurib taju fenomeni kui algset ja taandamatut maailmaga suhtlemise ja maailmas-olemise viisi, kritiseerides tulisealt empirismi ja intellektualismi kui kaasaegseid materialistlikke ja idealistlikke hoiakuid. Merleau-Ponty jaoks on traditsiooniline filosoofia vähemalt Aristotelesest Hume’ni taju rolli kogemuse ja teadlikkuse kujunemisel väärti mõistnud ja alahinnanud (Moran 2001: 421). Ta käsitleb põhjalikult oma ihu (*corps propre*) kogemist, ruumilisust, ajalisust, liikumisvõimet ja selle seost tajuga, õppimisvõimet, erinevate meelte sünteesi, seksuaalsuse fenomeni, väljenduse fenomeni ja keelt, esemelisust, teise-problemaatikat ja vabadust, et nimetada mõningaid olulisemaid teemasid. Kõige selle aluseks on meie ihuline olemine maailmas ja maailmast – meie ihu konstitueerib meie maailmas-olemist, kuid samas on ta osa maailmast, maailm konstitueerib meie ihulisust. Oma magistritöös ma keskendun „Taju fenomenoloogia” esimesele osale, kus Merleau-

² Mõiste „ihu” vasteks pakutakse nt Julius Mägiste „Eesti etümoloogilises sõnaraamatus” (Estrnisches etymologisches Wörterbuch, 1982) peamiselt saksakeelset mõistet „Leib”.

Ponty kõige vahetumalt käsitab ihu ennast: erinevaid, sealhulgas patoloogilisi, ihulisi fenomene ja ihu struktuuri kui eelpredikatiivset teadlikkust maailmast. Ma jätan käesolevast tööst peaaegu täielikult välja Merleau-Ponty teise-käsitluse - intersubjektiivsuse või ihudevahelisuse (*intercorporeité*) - mitte sellepärast, et see oleks väheoluline, vaid vastupidi, see on nii oluline ja põhjalik teema, et ma ei näe võimalust seda siinsesse töösse mahutada. Vaatluse alla tulevad ihu suhted maailma ja iseendaga, nii nagu need Merleau-Ponty käsitluses ilmnevad meie eelpredikatiivses kogemuses. Eelpredikatiivne kogemus ei ole Merleau-Ponty järgi haaratav transtsendentaalses refleksioonis, nagu arvas Husserl, vaid ilmneb selgemalt siis, kui jälgime oma ihu maailmas toimivana ning püüame teda tabada teatavas loomulikus enesetunnetusprotsessis. Üheks olulisemaks väiteks „Taju fenomenoloogias” on väide, et maailmas toimides on ihu iseendast implitsiitselt teadlik. Fenomenoloogia ülesandeks on seda implitsiitset ihulist teadlikkust keeleliselt eksplitseerida.³ Teiseks oluliseks allikaks ihulisuse fenomenoloogias on kõikvõimalikud tajupatoloogiaid, mille analüüsimisel, nagu Merleau-Ponty näitab, tõusevad esile need ihu funktsioonid, mis on tavaliselt varjatud, sest nad on meile liiga lähedal, et neid kõrvalt näha – need on meie ihulisse olemisse varjatult sisse kirjutatud. Merleau-Ponty näitab veenvalt, et just normaalse ihulisuse rikked toovad selgelt esile, kuidas meie ihu normaalselt funktsioneerib ja seetõttu on käesoleva töö kolmandas peatükis käsitletud mitmeid „Taju fenomenoloogias” kõne all olevaid tajuhäireid. Tavalised ihu funktsioonid ja harjumuslikud mustrid, mille kaudu me argiselt maailmas toimime, ei ole teadvuse jaoks läbipaistvad ning neid ei saa uurida pelgalt tugitoolimõtisklustes või introspektiivselt.

Minu väitekirj algab peatükiga, kus arutletakse selle üle, mis on fenomenoloogia. Kuna Merleau-Ponty ihulisuse käsit(l)ust ei ole võimalik mõista omamata ettekujutust fenomenoloogiast kui filosoofilisest meetodist ja fenomenoloogia eesmärkidest, siis heidan pilgu enamlevinud väärarusaamadele fenomenoloogia kohta ning toon välja fenomenoloogia olulisemad põhijooned. Seejärel teen kokkuvõtte sellest, milline on Merleau-Ponty nägemus fenomenoloogiast.

Töö teises peatükis tulevad käsitluse alla Merleau-Ponty suhted empiristliku, intellektualistliku ja teadusliku mõtlemisega, et laotada lugeja ette avaram mõtteajalooline kontekst, milles Merleau-Ponty fenomenoloogiline mõtlemine end lahti kerib. Analüüsin

³ Ihuliste ja teiste alusfenomenide eksplitseerimist nimetab Merleau-Ponty ka radikaalseks refleksiooniks. Vt ka väitekirja lk 20.

Merleau-Ponty kriitika põhipunkte empirismi ja intellektualismi aadressil ning vaatlen tema kriitilist, kuid mitte tõrjuvat hoiakut teadusliku mõtlemise suhtes, näidates kuidas Merleau-Ponty on tihedas dialoogis omaaegse teadusega.

Magistritöö kolmas ja mahukaim peatükk keskendub kitsamalt ihulisuse küsimusele. Vaatlen, kuidas Merleau-Ponty mõtestab füsioloogia, psühholoogia ja psühhiaatria panust ihu uurimisse ning kuidas ta käsitleb ihu kui o m a ihu ja viimase püsivust. Muuhulgas võrdlen Merleau-Ponty ihukäsitlust topeltaistingu fenomeni näitel Sartre'i ihukäsitlusega, selgitades Merleau-Ponty teesi, et intellektuaalsele eneserefleksioonile eelneb palju fundamentaalsem ihuline eelreflektiivne enesetunnetus.

Käesoleva uurimuse kõige olulisemateks osadeks võib lugeda peatükke, milles uurin, kuidas Merleau-Ponty analüüsib erinevaid patoloogiaid fantoomjäseme nähtusest patsient Schneideri eriskummaliste haigussümptomiteni – neis püüan tabada Merleau-Ponty fenomenoloogilist meetodit elava ja toimivana – mitte distantsilt analüüsides, vaid fenomenoloogiasse süüvides ja sellega kaasa liikudes. Patoloogiate analüüs ei ole Merleau-Ponty jaoks lihtsalt meditsiiniliste kurioosumite üle targutamine, vaid fenomenoloogia oluline osa, mille abil kirjeldada ihulise maailmas-olemise alusstruktuure. Töö viimases alapeatükis vaatlen Merleau-Ponty seksuaalsuse käsitlust, mille sügavam eesmärk on jõuda ühe spetsiifilisema ihulise eksistentsivormi juurest üldisemate ihulise olemise struktuurideni.

Käesoleva magistritöö näol on tegemist ennekõike ülevaatliku ja analüüsiva kokkuvõttega järjest enam kõlapinda leidvast i h u l i s u s e p r o b l e m a a t i k a s t Merleau-Ponty „Taju fenomenoloogia” põhjal. Väitekirja taotluseks on näidata, kuidas Merleau-Ponty ületab ihulisuse fenomenoloogia kaudu keha ja vaimu dualismi, mis on õhtumaises mõtlemises olnud erinevatel kujudel valdav vähemalt alates Aristotelesest. Täpsemalt öeldes Merleau-Ponty pelgalt ei ületa keha ja vaimu dualismi, vaid tungib fenomenoloogilise meetodi kaudu dualismi aluseks olevale fundamentaalsemale ihulisuse tasandile ning seeläbi ütleb dualismist jäädavalt lahti, olgugi, et tema hilisema mõtlemise horisondilt ei ole „Taju fenomenoloogia“ veel piisavalt radikaalne. Magistritöös ma ei polemiseeri läbivalt Merleau-Ponty ihulisuse-käsitusega, vaid annan aru sellest, et olen magistriõpingute vältel ühe olulise ning ihulisuse valdkonna tundmise seisukohalt määrava tähtsusega autori ja vastava temaatikaga end põhjalikult ning kriitiliselt kurssi viinud –

Bohl, Vivian

Ihulisusest kui keha ja vaimu dualismi ületamisest M. Merleau-Ponty teoses „Taju fenomenoloogia”

mitte sellest, kui põhjanevad ja originaalsed mõtted mul selles küsimuses endal varuks on. Kuivõrd fenomenoloogia määratleb end ennekõike kirjeldava, mitte seletava või konstrueeriva mõttesuunana, siis on väitekirja oluliseks ja läbivaks momendiks erinevate ihuliste fenomenide kirjeldav analüüsimine. Soovin käesoleva materjali pinnalt oma edasistes uurimustes liikuda juba selgelt edasi uute ja originaalsete teeside sõnastamise ja kaitsmiseni.

I. MIS ON FENOMENOLOOGIA?

„Taju fenomenoloogia“ sissejuhatuses küsib Merleau-Ponty: „Mis on fenomenoloogia?“ Ta lisab, et võib tunduda kummaline, et seda küsimust tuleb endiselt küsida pool sajandit pärast Husserli esimesi töid, kuid et see küsimus pole kaugeltki lahendatud. Nüüd, rohkem kui sada aastat pärast Husserli „Loogilisi uurimusi“, on see küsimus endiselt aktuaalne, kui mitte veelgi aktuaalsem, kuna fenomenoloogia ja eeskätt ihulisuse fenomenoloogiline uurimine on filosoofias muutunud moeasjaks, samas on fenomenoloogia väga mitmepalgeline ja raskesti määratletav distsipliin. Sageli jääb ebaselgeks, mida fenomenoloogia all silmas peetakse ning harvad pole juhud, kus mõistet „fenomenoloogiline“ kasutatakse vääriti, näiteks samastatakse fenomenoloogiat introspektsionismiga.

Fenomenoloogia ühendab väga erinevaid mõtlejaid, kellel on erisugused ja detailides kohati vastandlikudki arusaamad sellest, mis on fenomenoloogia ning milleks ja kuidas fenomenoloogiat teha. Näiteks Paul Ricoeur on tabavalt nimetanud fenomenoloogia ajalugu Husserli ketserluste ajalooks (vt Ricoeur 1987: 9). Fenomenoloogiale kui iseseisvale filosoofilisele distsipliinile pani aluse Edmund Husserl, kuid sellest ei kujunenud ühtset süstemaatilist doktriini. Kui ühelt poolt kujutab selline olukord endast fenomenoloogia liigse laialivalgumise ohtu, siis teiselt poolt iseloomustab see pigem fenomenoloogia elujõulisust, sest niivõrd kuivõrd üks filosoofiline distsipliin elab, peab see üha uuesti end määratlema, oma piire kompama ning uusi uurimissuundi rajama. Juba Husserl rõhutas, et fenomenoloogiasse kuulub ka fenomenoloogia fenomenoloogia ehk fenomenoloogilise filosoofia enese-refleksioon ja -kriitika (Rinofner-Kreidl 2005). Merleau-Ponty lausub: „[F]ilosoofia ise ei tohi end võtta endastmõistetavana, [...] ta on alati uuenev iseenese alustamise eksperiment, „ (PPf 14).

Käesolevas peatükis keskendungi küsimusele, mis on fenomenoloogia. Alustuseks vaatlen, kuidas fenomenoloogiat nähakse analüütilises filosoofias, mis on tänapäeval üks enim praktiseeritud filosoofiasuundi, ning osutan vajadusele korrigeerida mõningaid analüütilises filosoofias levinud arusaamu fenomenoloogia kohta. Ma ei esita fenomenoloogia arengust ajaloolist ülevaadet ega püüa leida ammendavat fenomenoloogia

määratlust, vaid taotlen avatud sissejuhatust teemasse, mis ühelt poolt võimaldaks näha fenomenoloogia positsiooni ja potentsiaali 21. sajandi filosoofias ja teiselt poolt muudaks lihtsamaks edasiliikumise Maurice Merleau-Ponty „Taju fenomenoloogia” juurde. Kuigi fenomenoloogiat ei saa lühidalt defineerida, on fundamentaalsete arusaamatuste vältimiseks siiski oluline näidata, mis fenomenoloogia ei ole, ning tuua fenomenoloogilisest traditsioonist esile momente, mis kehtivad fenomenoloogia kohta üldiselt ja mille tundmine aitab oluliselt kaasa ühe või teise fenomenoloogi töö mõistmisele.

Peatüki viimases osas analüüsin Merleau-Ponty fenomenoloogia käsitlust, mille ta esitab „Taju fenomenoloogia“ sissejuhatuses. Merleau-Ponty „Taju fenomenoloogia“ sissejuhatust võib pidada üheks kompaktseimaks sissejuhatuseks fenomenoloogiasse, mis ei anna ülevaadet üksnes sellest, millena ja kuidas fenomenoloogia tegeleb, vaid ka milleks fenomenoloogiat vaja on. Minu hinnangul ei ole Merleau-Ponty üldist fenomenoloogiakäsitlust tundmata võimalik mõista Merleau-Ponty fenomenoloogias väga olulisel kohal olevat ihulisuse küsimust, mis on mu magistritöös keskne.

1. Fenomenoloogia, vaimufilosoofia ja kognitiivteadus

21. sajandi alguses on filosoofias kaheks mõjukaimaks traditsiooniks fenomenoloogia ja analüütiline filosoofia. Kahjuks on nende omavahelist suhet siiani viljaka koostöö asemel iseloomustanud pigem võnkumine üksteise täielikust ignoreerimisest avaliku vaenulikkuseni. Üheks põhjuseks on kindlasti asjaolu, et mõlemad traditsioonid on arenenud suhteliselt iseseisvalt oma teemades, meetodites ja keerulises terminoloogias. Teiseks suureks takistuseks on olnud jätkuv stereotüüpsete karikatuuride levitamine üksteise kohta. (Zahavi 2007: 69-70)

Viimastel kümnenditel on jõudsalt arenenud kognitiivteadus, mille kohta võime Tartu Ülikooli filosoofia osakonna kodulehelt lugeda, et see uurib teaduslikult vaimu ja aju, inimese keelelist ja mittekeelelist käitumist ning töötab välja tehisintellektisüsteeme⁴. Niisiis tegeleb kognitiivteadus küsimustega, mis pakuvad huvi nii fenomenoloogiale kui analüütilisele vaimufilosoofiale. Kognitiivteadus on interdistsiplinaarne uurimissuund, kus

⁴ <http://www.fl.ut.ee/171153> 09.01.2008

erinevate erialade - psühholoogia, filosoofia, neuroteaduse, lingvistika, antropoloogia, arvutiteaduse, bioloogia, füüsika, matemaatika jt - esindajad teevad koostööd vaimsete protsesside ja esituste uurimisel.

Fenomenoloogia, vaimufilosoofia ja kognitiivteaduse huvid on 21. sajandi alguseks paljudes küsimustes lõikunud, mistõttu on ilmne, et need distsipliinid võiksid üksteist vastastikku rikastada. Vaimufilosoofias tunnistatakse üha enam, et teadvust ei saa rahuldavalt seletada üksnes intentsionaalse käitumise funktsionaalse analüüsi teel ja mõõndakse, et vettpidav vaimuteooria peab olema fenomenoloogiliselt adekvaatne (Zahavi 2007: 68). Et vaimufilosoofia ja kognitiivteadus on praegu fenomenoloogia suhtes vastuvõtlikumad, kui nad on seda olnud kaua aega (Zahavi 2007: 69), võib-olla vastuvõtlikumad kui kunagi varem, tasub fenomenoloogidel näha rohkem vaeva, et selgitada, mida fenomenoloogia endast kujutab, ning kummutada fenomenoloogia kohta levinud stereotüüpeid arusaamu, mis seisavad käeulatuses oleval dialoogil risti jalus. Millised need stereotüüpsed arusaamad on?

Tänapäeva analüütilises vaimufilosoofias piirduakse sageli arusaamaga fenomenoloogiast kui pelgalt meelelisi kvaliteete (nähtav, kuuldav jne) kirjeldavast distsipliinist, st distsipliinist, mis uurib seda, mis tunne on omada üht või teist laadi aistinguid (Smith, 2003). Kognitiivteadlased kasutavad mõistet „fenomenoloogia“ üha sagedamini osutamaks esimese isiku vaatepunktist lähtuvate „mis tunne on olla x“-tüüpi kogemuste kirjeldamisele (Zahavi 2007: 76), viidates Nageli kuulsale kirjutisele „Mis tunne on olla nahkhiir?“ (Nagel 1996). Sageli väidetakse, et fenomenoloogia on pöördumine introspektiivsesse filosoofiasse (Heinämaa 1999: 115).

„[S]ee on kindlasti nii, et analüütilised vaimufilosoofid on fenomenoloogiat pidanud introspektsionistlikuks ja nende vaatepunktist on introspektsioon kui meetod vaimu mõistmiseks, surnud.“ (Gallagher ja Zahavi, 2008)

Niisiis on analüütiliste filosoofide ja kognitiivteadlaste arvates fenomenoloogia midagi introspektsiooni laadset, midagi, mis tegeleb inimese subjektiivsete ja privaatsete kogemuste või aistingute kirjeldamisega esimese isiku vaatepunktist, isegi introspektsionism. Nt Daniel Dennett arvustab oma raamatus „Consciousness Explained“ fenomenoloogiat ebausaldusväärses introspektsionistlikus metodoloogias (Zahavi 2007: 76, vt ka Dennett 1991). Ta samastab fenomenoloogiat subjektiivse esimese-isiku vaatepunktiga (*first-person point of view*) ja vastandab selle teaduslikule objektiivsele

kolmanda-isiku vaatepunktile (*third-person point of view*) (vt Dennett 2001).

Thomas Metzinger kirjutas mõne aasta eest, et „fenomenoloogia on võimatu“ (Metzinger 2003: 84). Metzingeri arvates on fenomenoloogia probleemiks see, et ta tegeleb esimese-isiku andmetega isiku vaimuseisundite kohta, kuid sellised andmed ei ole usaldusväärsed ega vasta teaduslikele kriteeriumitele (Gallagher & Zahavi 2008: 20).

Sarnaseid näiteid võiks tuua palju, kuid piirdun siinkohal ülaltooduga. Seejuures ma ei väida, et kõik analüütilised filosoofid ja kognitiivteadlased samastavad fenomenoloogiat eelkirjeldatud stereotüüpse kuvandiga, pidades fenomenoloogilist meetodit introspeksionistlikuks. Kindlasti leidub analüütilisi filosoofe ja kognitiivteadlasi, kes on fenomenoloogiaga põhjalikumalt tuttavad. Paraku tuleb tunnistada, et arusaam fenomenoloogiast kui introspeksionismist või „mis tunne on olla x“-tüüpi kirjeldustega piirduvast distsipliinist on analüütilises maailmas siiski laialt levinud.

2. Fenomenoloogia ja erinevad vaatepunktid

On tõsi, et esimese isiku vaatepunkti taandamine kolmanda isiku vaatepunktile on see, millega fenomenoloogia ei nõustu. Kuid on väär arvata, nagu taotleks fenomenoloogia vastupidist – kolmanda isiku vaatepunkti taandamist esimese isiku omale - ning on väär pidada fenomenoloogiat mingit sorti subjektivismiks või introspeksionismiks. Minu arvates saab fenomenoloogiale tervikuna omistada vähemalt kolm põhjapanevat eeldust: 1) esimese isiku ehk vahetu teadvuse vaatepunkti ei saa taandada kolmanda isiku ehk objekti-kirjelduse vaatepunktile ega vastupidi 2) ka kolmanda isiku vaatepunkt ei ole midagi enesestmõistetavat ja probleemitut 3) mistahes vaatepunkt, nii esimese kui kolmanda isiku oma, on just nimelt vaatepunkt „kuskilt“, subjektiivsus on viimasel puhul ainult objektiivsuse taha varjatud.

On ekslik arvata, nagu tegeleks fenomenoloogia üksnes esimese isiku vaatepunktist lähtuvate privaatsete kogemuste kirjeldamisega. Fenomenoloogia samastamine introspeksiooniga on jäme arusaamatus, mis kõneleb pinnapealsest ja vähiklikust suhtumisest fenomenoloogiasse, sest fenomenoloogia huvi esimese isiku vaatepunkti ehk

kogemuse subjektiivse poole vastu on samavõrd kantud huvist objektiivse reaalsuse vastu kui huvist isiklike psüühiliste nähtuste vastu⁵. Küsimus ei ole mitte selles, et esimese isiku vaatepunkt tuleks taandada kolmanda isiku vaatepunktile või vastupidi, vaid selle uurimises, mis üldse võimaldab nii esimese, teise kui kolmanda isiku vaatepunkti ja mil moel erinevad vaatepunktid osalevad komplementaarses tervikus: tegelikkuses. Näiteks ütleb Merleau-Ponty järgnevat:

Me ei saa jääda dilemma juurde, kus me ei mõista üldse kas objekti või subjekti. On vaja, et me leiaksime objekti algupära meie kogemuse enda südamest, et me kirjeldaksime olemise ilmnemist ja et me mõistaksime, kuidas, paradoksaalsel viisil, *meie jaoks on olemas endas-olemine* (PPf: 100, Merleau-Ponty kursiiv)

Fenomenoloogia ei ole pelgalt teine nimi psühholoogilisele enesevaatlusele, vaid eelkõige transtsendentaalne filosoofia, mis uurib fenomenoloogilise meetodi kaudu kogemuse ja mõtlemise võimalikkuse tingimusi (Zahavi 2007: 76). „Transtsendentaalne” tähendab siinkohal seda, et ei keskenduta mitte objektidele või subjektidele, vaid sellele viisile, kuidas miski meie kogemuses on antud. See ei tähenda, et fenomenoloogia näol oleks tegemist transtsendentaalse idealismiga kantilikus tähenduses, olgugi, et Kant on fenomenoloogide, iseäranis Husserli, jaoks küllaltki oluline autor. Kuigi Husserl kaldus oma hilisel perioodil transtsendentaalsesse idealismi, on peaaegu kõik järgnevad fenomenoloogiad teda selle eest tugevalt kritiseerinud, sealhulgas Merleau-Ponty. Kuidas siis mõista Zahavi väidet, et fenomenoloogia on esmajoones transtsendentaalne filosoofia?

Fenomenoloogias tehakse vahet kahel erineval subjekti-kirjeldusel. Subjekti võib vaadelda: 1) kui objekti maailmas või 2) kui tarvilikku (ent mitte tingimata piisavat) tingimust selleks, et maailm, nii nagu see inimlikus kogemus ilmneb, ja mistahes objekt selles üldse saaksid konstitueeruda (Zahavi 2007: 78).⁶ Teadus uurib inimest, muutes inimese uurimisobjektiks, fenomenoloogias aga ei ole subjekt mingi üks maailma objekt teiste seas, mõni maailma väike lõpptükk (Husserli „*ein kleines Endchen der Welt*“, Husserl 1993: 1396), vaid fundamentaalne tingimus selleks, et mistahes entiteet saaks objektina ilmned. Seda võib nimetada subjektiivsuse paradoksiks (*Paradox der Subjektivität*, vt nt Husserl 1996: § 53 ja Carr 1999) see, kes kogeb, ei saa kunagi lõpuni

⁵ Zahavi, Gallagher, Heinämaa jt näivad oma artiklites kohati samastavat esimese isiku vaatepunkti ja introspektsiooni, kuid viimane on esimesest siiski oluliselt kitsam mõiste.

⁶ Kui subjekti pidada tarvilikuks ja p i s a v a k s maailma ilmnemise tingimuseks, nagu seda tegi hiline Husserl transtsendentaalse subjekti puhul, siis on tegu transtsendentaalse idealismiga. Oma hilisel perioodil asetas Husserl maailma transtsendentsi teadvuse immanentsi.

olla oma kogemuse objekt. Näiteks mõtleja, kes mõtleb, ei ole sel ajal, kui ta mõtleb, mõtlejana oma mõtlemise objekt. Mõtlejana ma võin küll mõelda oma mõtlemisest ehk muuta mõtlemisakti oma mõtlemise objektiks, kuid subjekti-poolus ei kao seejuures kuskile. Tekib kahetasandiline struktuur, kus teadvus, niivõrd kuivõrd ta võtab iseend objektina, on selle objektiks-muutmise akti subjekt (Vt nt Sartre 1981). Sama kehtib oma ihu tajumise kohta:

Niivõrd kuivõrd mu ihu näeb või puudutab maailma, ei saa ta olla nähtud ega puudutatud. See, mis takistab ihul iial olemast objekt, iial olemast „täielikult konstitueeritud“ on, et ta on see, kelle kaudu on olemas objektid. Ihu ei ole nähtav ega puudutatav niivõrd kuivõrd ta on see, mis näeb ja puudutab. (PPf : 121)

Fenomenoloogiat iseloomustab transsendentaalne hoiak selles mõttes, et subjekti ei mõisteta objektina, vaid objektide ilmumise eeldusena. Merleau-Ponty „Taju fenomenoloogia” panus fenomenoloogiasse seisneb subjekti ihuliste struktuuride uurimises, subjektsuse ja objektsuse lõimimises ning nendevahelise dihhotoomia ületamises. Juba Husserl tegeles ihu-problemaatikaga ja eristas keha (*Körper*) kui kogetavat asja ja objektiveeritud keha, ning ihu (*Leib*) kui kogejat ja elavat keha (Husserl 2002), Merleau-Ponty tõstis taju ja ihulisuse aga fenomenoloogilise uurimise keskmesse. Kokkuvõtvalt võib öelda, et erinevalt naiivteaduslikust vaatepunktist ei ole fenomenoloogi jaoks puhta subjektiivsuse ja puhta objektiivsuse eristamine ning objektiivse kirjelduse eelistamine midagi iseenesestmõistetavat.

Mis puutub introspeksiooni, siis kõik fenomenoloogia suurkujud on ühemõtteliselt eitanud, et fenomenoloogia kujutab endast introspeksionismi (Zahavi 2007: 77).

Fenomenaalne väli ei ole „sisemine maailm“, „fenomen“ ei ole „teadvuse seisund“ või „psüühiline fakt“ ja fenomenide kogemus ei ole introspeksioon või intuitsioon Bergsoni mõttes (PPf: 84).

Igäüks, kes on tuttav Husserli „Loogiliste uurimustega“ peaks olema kursis Husserli jõulise psühholoogismi-vastase argumentatsiooniga ning tõsiasjaga, et juba Husserl eitas kategooriliselt fenomenoloogilise kaemuse samastamist mingit sorti sisemise kogemuse või introspeksiooniga (Zahavi 2007: 76). Introspeksiooni mõiste toetub eeldusele, et teadvus on meie pea (või vaimu) sees, kuid maailm on sellest väljaspool, Husserl aga märgib, et selline kogemuse ja maailma lahutamine ning sisemiseks-välimiseks jaotamine kuulub naiivsesse argimetafüüsikasse ja on fenomenoloogias vastuvõetamatu (ibid.). Lisaks unustab introspeksionist, et oma „sisemiste“ kogemuste kirjeldamiseks ta kasutab

keelt, mis ei ole midagi privaatselt, vaid intersubjektiivne suhtlemisvahend. Seega on fenomenoloogide jaoks introspeksioon kui enda sisse vaatamine (*intro + spectio*) ehk puhas oma sisemiste psüühiliste protsesside kirjeldamine mitte ainult võõras, vaid võimatu.

Lähemal uurimisel ilmneb, et introspeksioonil ja fenomenoloogial ei ole sügavamas plaanis teineteisega midagi ühist. Introspeksionist käsitleb teadvust kui üht oleva valdkonda teiste seas ja püüab seda uurida samal viisil nagu füüsik uurib oma uurimisvaldkonda. Fenomenoloog aga eeldab, et teadvus ja maailm nõuavad transtsendentaalset selgitust, mis ulatub sügavamale argimetafüüsikast ja puudutab maailma konstitueerumise probleemi. (Merleau-Ponty 1945: 72) Selleni viib fenomenoloogiline meetod.

Fenomenoloogiline meetod seisneb Husserl'i uudses lähenemisviisis, mille aluseks on fenomenoloogiline reduktsioon ehk *epoché* (*εποχή* - vanakreeka „hoidumine”): kui me tahame midagi reaalsuse kohta teada saada, siis me peame hoiduma sildistamisest ja nõ astuma sammu tagasi selle juurest, mida me kogeme, selle juurde, kuidas me kogeme, ehk, nagu fenomenoloogid armastavad väljenduda, kuidas kogemus on meile antud. Fenomenoloogiline reduktsioon tähendab seda, et hüljatakse oma uskumused kogemuses ilmnevate esemete ja nähtuste tegeliku olemasolu või mitte-olemasolu kohta ja selle asemel keskendutakse kogemuse esinemise viiside vaatlemisele ja kirjeldamisele. Kõik, mis mingil viisil meie kogemuses ilmneb (taju-objektid, mõtted, ettekujutused, mälestused, fantaasiad jne) on kirjeldatavad fenomenidena. See „kõik, mis mingil viisil teadvuses ilmneb“ neelab endasse aga väga ulatusliku ala – kogu maailmaterviku, kuna ka need valdkonnad, mida inimesed on harjunud pidama iseseisva välismaailma osadeks (nt lauad, toolid, puud, Päike jne) või ideaalseteks objektideks (numbrid, geomeetrilised kujundid, sfinksid jne), eristades neid oma sisemistest teadvusseisunditest, on fenomenid. Fenomenoloogiline reduktsioon on üks neid kandvaid telgi, millega kõik fenomenoloogid suhestuvad, Husserli nägemust omaks võttes, tõlgendades või muundades⁷.

Husserl rõhutas, et teadvus on alati *m i l l e g i* teadvus ehk, et teadvus on *i n t e n t s i o n a a l s u s*. Intentionaalsus tähendab suunatust, pinguldumist millelegi⁸.

⁷ Nii Sartre'i kui Merleau-Ponty arvates on täielik reduktsioon võimatu.

⁸ Ld k *in+tendere* – välja või ette sirutama, küünitama, suunduma, tähelepanu juhtima, pühendumata, pinguldama jne.

Husserli järgi sõltub just intentsionaalsuse struktuurist see, et ja mil moel esemed konstitueeruvad ning fenomenoloogia ülesandeks ongi uurida teadvuse ehk intentsionaalsuse erinevaid struktuure. Husserl nimetab intentsionaalsuse erinevaid momente vastavalt *noemaks* ja *noesiseks*. *Noema* on see, mis teadvuses ilmneb ja see vastab kogemuse *t õ s i a s j a l e*, *noesis* aga see, kuidas see miski ilmneb ja see vastab kogemuse *o l e m u s e l e*. Niisiis sisaldab Husserli järgi iga intentsionaalne kogemus noetilist ja noemaatilist momenti.

Merleau-Ponty sõnul eristab Husserl

akti-intentsionaalsust (*Aktintentionalität*), mis on meie otsustuste ja tahtlike seisukohavõtude intentsionaalsus, ainus millest kõneles „Puhta mõistuse kriitika”, ja toimivat intentsionaalsust (*fungierende Intentionalität*), seda, mis ühendab loomulikult ja eelpredikatiivselt maailma ja meie elu, mis ilmneb meie ihades, meie hinnanguis, meie [poolt tajutud] maastikes palju selgemalt kui objektiivses teadvuses ja mis moodustab teksti, mida meie teadmised püüavad täpsesse keelde tõlkida. (PPf: 18)

Nagu me käesolevas hiljem näeme, muutub just toimiv intentsionaalsus Merleau-Ponty mõtlemises oluliseks, sest see on algupärane ja akti-intentsionaalsuse aluseks olev intentsionaalsus, mis iseloomustab ihulist olemist maailma poole (*être au monde*)⁹. Ta võtab fenomenoloogias tarvitusele intentsionaalse kaare (*arc intentionnel*) mõiste, millega ta tähistab ihu fundamentaalset funktsiooni tajuda enda ümber maailma mitte kui objekti, vaid kui kõigi objektide tausta, kui kõikehõlmavat situatsiooni (PPf: 170) ja uurib ihulist intentsionaalsust, mille vormideks on näiteks motoorne intentsionaalsus ja seksuaalne intentsionaalsus. Üheks olulisemaks väiteks Merleau-Ponty „Taju fenomenoloogias” ongi väide, et akti-intentsionaalsuse aluseks on eelpredikatiivne ihuline intentsionaalsus, mis mängib meie elus ja maailma konstitutsioonis palju suuremat rolli, kui esmapilgul võiksime arvata.

⁹ Merleau-Ponty mõistet „être au monde“ on raske üheselt tõlkida, mistõttu kasutan vaheldumisi väljendeid „maailmas-olemine”, „maailma poole olemine” ja „maailmale olemine”, mis annavad edasi selle väljendi erinevaid nüansse. Merleau-Ponty ei kasuta väljendit „être dans le monde”, mis on üheselt tõlgitav kui „maailma sees olemine” (Heideggeri *in-der-Welt-Sein*), sest rõhutab ihu aktiivset hoiakut maailma suhtes – me ei ole kunagi passiivselt maailma sees, vaid oleme alati, ka siis kui me seda ei teadvusta, juba maailma poole suunatud. Saksa keelde tõlgitakse Merleau-Ponty mõistet „être au monde“ sageli mõistega „Zur-Welt-Sein”.

3. Fenomenoloogia määratlus „Taju fenomenoloogia” sissejuhatuses

Tõeline filosoofia on maailma uuesti nägema õppimine

PPf: 21

Merleau-Ponty kirjutab, et ühelt poolt on fenomenoloogia olemuste uurimine (*l'étude des essences, Wesensforschung*), kuid teiselt poolt on see filosoofia, mis asetab olemused tagasi eksistentsi (PPf: 7). Olemust (*Wesen*) oli Husserl määratlenud kui seda, mis on „ühe indiviidi iseenese olemises eesleitav kui tema „Mis“¹⁰. Teisisõnu: asja, olendi või nähtuse olemus on see, mis seda määratleb just sellena, mis see on, keskendudes sellele, kuidas see miski on. Olemust iseloomustab teatav üldisus ja see vastandub singulaarsele olemasolu tõsiasi (Tatsache).¹¹ Merleau-Ponty rõhutab, et fenomenoloogia ülesandeks on küll defineerida olemusi, kuid samas jõuda inimese ja maailma mõistmiseni nende faktilisusest lähtudes. Ta ütleb, et fenomenoloogia põhiküsimus on kirjeldamises, mitte seletamises või analüüsimises. Mida see tähendab?

Merleau-Ponty järgi ei seisne fenomenoloogia mitte teoreetiliste konstruktsioonide loomises või tsitaatide kokku kuhjames, vaid fenomenoloogilise meetodi rakendamises. Näiteks Husserli ja Heideggeri töid lugedes jäävat meile pigem mulje millegi sellise äratundmisest, mida me oleme kaua aega oodanud, kui mulje mõnest uuest filosoofiast. Fenomenoloogia peab küll olema sama range kui teadus (Husserli „*als strange Wissenschaft*“), kuid samas kirjeldama ruumi, aega ja maailma nii, nagu me neid vahetult kogeme. See tähendab, et fenomenoloogiline uurimisviis on põhjalik ja meetodiline, kuid see erineb põhimõtteliselt mistahes teaduslikust uurimisviisist, mis elavast kogemusest kui tervikust kiiresti üle libiseb ja mõnele maailma aspektile keskendub.

Teaduslikud vaated, mille järgi ma olen üks maailma moment, on alati naiivsed ja ebaausad, sest need eeldavad, ilma seda mainimata, seda teist vaatepunkti, teadvuse oma, mille kaudu maailm üldse end minu ümber valmis seab ja minu jaoks eksisteerima hakkab. (PPf: 9)

Erinevalt teadusest eksplitseerib fenomenoloogia teadvuse vaatepunkti, mis on igasuguse kogemuse ja uurimise eelduseks. Merleau-Ponty jaoks on teaduse kriitika ja teaduse võimalikkuse uurimine tihedalt omavahel seotud: see, mis muudab teaduse võimalikuks,

10 „das im selbsteigenen Sein eines Individuum als sein Was Vorfindliche“ (Hua III/1, 13)

11 Siinkohal ei ole võimalik Husserli olemuse-käsitlust põhjalikumalt lahata. Hea ülevaate annab Mohatny 1959.

määrab samas ka ära teaduse piirid (Priest 2003: 27). Merleau-Ponty arvates ei saa teaduse võimalikkuse tingimusi kindlaks teha üksnes teaduslike vahenditega. Ta leiab, et ka teadus lähtub vahetust isiklikust maailmakogemusest, ilma milleta oleksid teaduse sümbolid tähenduseta - oma teaduse kriitikaga ta ei taha väita, et teadus on ebavajalik või valel teel, kuid ta väidab, et on väär arvata, nagu saaks teadus meile öelda, milline on maailm tegelikult. Ei ole võimalik oma maailmakogemusest täielikult distantseeruda, seda kõrvalt vaadata ning võrrelda „maailmaga, nagu see tegelikult on“. Fenomenoloog rõhutab, et teadust teevad teadlased – ihulised subjektid - ja et teaduslik vaatepunkt on alati vaatepunkt „kuskilt“.

Kogu teaduse universum on ehitatud vahetule maailmakogemusele. Kui me tahame teadust ennast asetada range uurimise alla, siis peame kõigepealt taasaratama algupärase ja fundamentaalse maailmakogemuse, mille sekundaarseks väljenduseks teadus on. Teadusel ei ole ega saa kunagi olema samasugust tähendust olemisvormina kui maailmal, mida me tajume, sel lihtsal põhjusel, et teadus on selle maailma seletus. (PPf: 9)

Merleau-Ponty arvates ei ole inimene ihulise subjektina samasugune tükike maailmast, nagu mistahes objekt, ainult et keerulisema ehitusega kui näiteks kivi või känd. Ta vastustab stsientismi, väites, et me ei tohiks end teaduse maailma sulgeda ja et inimene ei saa end mõista üksnes kui teadusliku uurimise objekti. Sellepärast seab ta fenomenoloogia ülesandeks

[...]minna tagasi selle maailma juurde, mis eelneb teaduslikule või argisele teadmisele, millest teadmine alati kõneleb ja mille suhtes iga teaduslik skeem on abstraktne ja tuletatud märgikeel, nii nagu geograafia on seda seoses maastikuga, kus me oleme eelnevalt õppinud, mis on mets, preeria või jõgi. (ibid.)

Just nii mõistab ta Husserli kuulsat üleskutset minna tagasi asjade eneste juurde (*zurück zu den Sachen selbst*). Ta tõlgendab reduktsiooni kui tagasiminekut eelpredikatiivse maailma ja ihulise kogemuse lätete juurde (Moran 2001: 419). Kuna me oleme oma suhetest maailmaga tihedalt läbi põimunud, siis tuleb selleks, et neist suhetest teadlikuks saada, loobuda oma loomulikust hoiakust maailma suhtes. Refleksiooni kaudu me lõdvendame oma intentsionaalseid sidemeid maailmaga, et võtta need sidemed vaatluse alla. Selles seisnebki *f e n o m e n o l o o g i l i n e r e d u k t s i o o n*, mis on fenomenoloogilise meetodi aluseks: hoidutakse otsustustest teadvuse eseme olemasolu kohta ja kirjeldatakse seda, mis ja kuidas teadvuses ilmneb. Merleau-Ponty arvates kuulub parim reduktsiooni määratlus Husserli assistendile Eugen Finkile, kes kõneles „imestusest“ maailma ees. Fenomenoloogia eesmärgiks ei ole purustada meie loomulikke sidemeid maailmaga - vastupidi, need on fenomenoloogia keskne uurimisteema - kuid just seetõttu,

et need sidemed on igasuguse mõtlemise aluseks, jäävad need enamasti märkamata ja neid peetakse vaikivalt iseenesestmõistetavaks. Selleks, et neid vaatluse alla võtta, tuleb loobuda nende enesestmõistetavaks pidamisest.

Nagu eelpool juba mainitud, erinevalt hilisest Husserlist ei jõua Merleau-Ponty fenomenoloogilise reduktsiooni kaudu transtsendentaalsesse idealismi. Tema ja mitmete teiste Husserlist inspireeritud mõtlejate (Heidegger, Sartre) arvates ei vii reduktsioon maailma kui objekti juurest transtsendentaalse subjekti juurde, mis oleks maailma alus. Merleau-Ponty arvates viib see hoopis eelobjektiivse maailma juurde, mis on subjekti ja objekti sündimise aluseks. „Reduktsiooni suurim õppetund on täieliku reduktsiooni võimatus,“ (PPf: 14) kirjutab Merleau-Ponty ja lisab, et just seetõttu, et täielik reduktsioon on võimatu, pöördus Husserl reduktsiooni-probleemaatika juurde üha uuesti tagasi, püüdes seda esitada pöördumisena transtsendentaalsesse subjektiivsusse. Kui oleks võimalik jõuda absoluutse ja läbipaistva transtsendentaalse subjektini, mis täielikult konstitueerib maailma, siis ei valmistaks reduktsioon mingit probleemi. Täielik fenomenoloogiline reduktsioon on Merleau-Ponty arvates problemaatiline, sest on alust mõelda, et kui täielik reduktsioon oleks võimalik, siis ei oleks enam mõtet reduktsioonist rääkida - reduktsiooni võimatuse tingimus on ühtlasi tema võimalikkuse tingimus.

Fenomenoloogia peaks Merleau-Ponty arvates olema radikaalne refleksioon (PPf: 14). Radikaalne refleksioon on mõtlemine, mis ulatub omaenda juurteni ehk teadvustab, et refleksioon sõltub reflekteerimata elust (*vie irréfléchie*), mis on igasuguse mõtlemise algsituatsioon. Kaugel sellest, et olla idealistlik protseduur, kuulub Merleau-Ponty jaoks fenomenoloogiline reduktsioon eksistentsiaalsesse filosoofiasse. Eksistents tähendab aga ihulist eksisteerimist maailmas, maailmas-olemist.

Merleau-Ponty kritiseerib transtsendentaalset idealismi¹², mis puhastab maailma selle opaaksusest ja transtsendentsist. Transtsendentaalne idealism ei ole tema arvates radikaalne refleksioon, vaid analüütiline: selle käigus libisetakse elava maailmakogemuse juurest transtsendentaalse subjekti kui kogemuse võimalikkuse tingimuste formaalse kompleksi juurde ning analüütilise tegevuse järgselt konstrueeritakse kõikehaarav süntees, mida peetakse maailma ilmlemise aluseks. Seda sünteesi ennast käsitletakse aprioorsena –

¹² Nii Kantil kui hilisel Husserlil, kuigi ta märgib, et Husserli transtsendentaalne filosoofia erineb Kanti omast põhjalikult (vt PPF: 14).

kogemuse eelsena, üksnes mõtteliselt rekonstrueeritavana. Transtsendentaalne idealism muudab maailma pelgaks vasteks *cogitole* ja kaugendab meid tegelikust maailmakogemusest, muutes transtsendentse maailma immanentseks subjektis. Selliselt kandub refleksioon Merleau-Ponty arvates endast eemale ja suubub steriilsesse ja viljatusse subjektiivsusse, mis on puutumata olemisest ja ajast. Merleau-Ponty soovib aga maailma transtsendentsuse säilitada – maailm on alati rohkem, kui see, mida meie tunnetus võimaldab. Ta lähtub eeldusest, et maailm on olemas enne igasugust filosoofilist analüüsi ja et seda ei tohi muuta pelgaks transtsendentaalse subjekti sünteesitegevuse tulemuseks (PPf: 10).

Sageli arvatakse, et Merleau-Ponty asendab transtsendentaalse subjekti mõiste elava ihu mõistega (Dillon 1991: xiv), kuid selline arusaam ei ole täpne. On tõsi, et Merleau-Ponty rõhutab ihulisuse olulisust ja omistab ihule teatava transtsendentaalse funktsiooni: ta kirjeldab inimihu struktuuri inimmaailma konstitueerumise alusena – tema püstist asendit, haaramisvõimelisi käsi, inimesele omaseid tajumise viise, liikumisvõimet, seksuaalsust jne. Kuid ihu ei funktsioneer Merleau-Ponty hinnangul samal viisil nagu transtsendentaalne subjekt Kantil või Husserlil. Suurim erinevus klassikalise transtsendentaalse subjekti ja ihulise subjekti vahel on asjaolu, et esimene „muudab maailma immanentseks subjektis, selle asemel, et tema üle *imestada* ja käsitleda subjekti kui transtsendentsi maailma suunas” (PPf: 14, Merleau-Ponty kursiiv), ihuline subjekt aga on korruga nii immanentne kui transtsendentne, kui kasutada traditsioonilise filosoofia mõisteid. Subjektina on ihu samas ka objekt, osa maailmast, mille kogemist ta võimaldab, ning tema objektsust käsitleb Merleau-Ponty kui subjektsuse tingimust (Dillon 1991: xv). Kui transtsendentaalne subjekt on kogemuse võimalikkuse ja samas ka maailma võimalikkuse tingimuste kompleks, mis ise ei ole kogetav, siis ihu just nimelt on kogetav ja seeläbi kirjeldatav, kuigi mitte kunagi lõpuni transparentne. Ihu osaleb maailma konstitutsioonis, kuid samas osaleb maailm ihu konstitutsioonis.

Merleau-Ponty ütleb, et refleksioon, mis kaotab silmist iseenda allika, on ebatäielik, kuid et fenomenoloogia taotluseks on kogemust võimalikult täielikult reflekteerida. Maailma all ei tule silmas pidada staatilist maailma, mis moodustuks distinktsetest objektidest, vaid dünaamilist eelobjektiivset suhete võrgustikku, mille sõlmpunktides objektid esile kerkivad. Maailm on Merleau-Ponty jaoks palju rohkem, kui objektiivne maailm: „Maailm ei ole objekt, mille moodustumise seadust ma valdan, ta on kõigi minu mõtete ja eksplitsiitsete tajude loomulik keskkond, väli“ (PPf: 11). Merleau-Ponty nimetab

tegelikkust tihedaks kangaks (*tissu solide*), mis ei oota meie otsustusi, et liita endasse kõige üllatavamaid fenomene või lükata tagasi meie kõige tõepärasemaid kujutlusi. Just seetõttu, et igasugune refleksioon lähtub reflekteerimata kogemusest, nõuab Merleau-Ponty, et reaalsust ennekõike kirjeldataks, mitte ei konstrueeritaks või konstitueeritaks (*le réel est à décrire, et non pas à construire ou à constituer* – PPF: 10). Mida võtta reaalsuse kirjeldamisel aluseks?

Merleau-Ponty argumenteerib, et vahetu ja algupärane kontakt maailmaga toimub läbi t a j u (*perception*). Samas ta kritiseerib tuliselt traditsioonilist aistingu (*sensation*) mõistet ja nii empiristlikke kui intellektualistlikke tunnetusteooriaid, mis kõik moonutavad taju fundamentaalset tähendust. See kriitika tuleb käesolevas lähema vaatluse alla (vt ptk II, alaptk 1). Merleau-Ponty näitab, et taju on alusfenomen, mida ei saa asetada samasse kategooriasse otsustuste, tegude või oletustega ning ta asendab taju representatiivse mudeli eksistentsiaalsega: taju mitte ei representeeri maailma, vaid on algupärane mitteobjektiveeriv kontakt maailmaga, mis alles võimaldab teistsuguseid suhteid, sealhulgas objektiveerivat. Merleau-Ponty väitel „[t]aju ei ole teadmine maailmast, ta ei ole isegi akt ega vaba seisukohavõtt, taju on taust, millelt kõik aktid eristuvad ja mida nad eeldavad” (PPF: 11).

Seejuures ei taanda Merleau-Ponty eksistentsi eksistentsi-teadvusele: me oleme alati rohkem, kui see, millest me teadlikud oleme. Nagu Martin Heidegger ja Gabriel Marcel, eelistab ka Merleau-Ponty kõneleda eraldiseisva subjekti või teadvuse asemel maailmas-olemisest või maailma poole olemisest (*être au monde*).

Tõeline *cogito* ei defineeri subjekti eksistentsi nende mõtete kaudu, mis tal eksisteerimise kohta on, ei pööra maailma kaheldamatust maailma kohta käiva mõtte kaheldamatuseks ega asenda maailma ennast maailma tähendusega (*signification*). Vastupidi, see tunnistab oma mõtet ennast võõrandamatu tõsiasjana ja lükkab ümber igat liiki idealismi, avastades minu kui „maailmale-olemise” (PPF: 13).

Merleau-Ponty kirjutab, et Husserli tekstide põhjal võib jääda mulje, nagu oleks fenomenoloogia lõppsihiks olemuste defineerimine. Selline arusaam on Merleau-Ponty arvates väär. Vajadus olemuste kehtestamise järele tulenevat juba Husserlil sellest, et me oleme maailmaga nii tihedalt seotud, et on vaja „lisapuhvrit“, mille abil maailmast nii palju distantseeruda, et oleks võimalik oma seoseid maailmaga kirjeldada ja uurida. Seetõttu liigubki fenomenoloogia eksistentsi tõsiasjade juurest nende olemuste juurde, *Tatsache* juurest *Weseni* juurde. Kuid olemused ei ole mitte fenomenoloogia lõppeesmärgiks, vaid vahendiks, sest meie aktiivne seotus maailmaga on just see, mida fenomenoloogia tahab

mõista ja mõistete abil arusaadavaks muuta muuhulgas seetõttu, et sellelt saavad tähenduse kõik meie mõistelised eristused. Ideaalsuste välja on tarvis selleks, et õppida tundma ja juhtima oma faktilisust.

Merleau-Ponty sõnul eksivad need, kelle arvates Husserl lahutab olemused olemisest. Olemused peaksid meid hoopis tagasi tooma elava kogemuse juurde, olemisest eraldatud olemused kuuluvad üksnes objektiveerivasse keelde. Merleau-Ponty ütleb, et teadvuse olemust otsides ma peaksin taasavastama oma tegeliku presentsi iseendale - see ei tähenda põgenemist eksistentsi juurest öeldud asjade valdkonda. Maailma olemuse otsimine ei tähenda, et ma uuriksin maailma kui ideed, vaid maailma vaatlemist nõnda, nagu see mulle veel enne selle mõistelist tematiseerimist ilmneb. Husserli eideetilise reduktsiooni eesmärk on kirjeldada maailma sellisena, nagu see on, enne seda, kui me iseendasse tagasi pöördume, see on püüd panna refleksioon matkima teadvuse reflekteerimata elu. „Otsida taju olemust tähendab kuulutada, et taju on, mitte eeldatud kui tõde, vaid meie jaoks defineeritud ligipääsuna tõe” (PPf: 17). Me saame juurelda tajutu ja unes nähtu, tegeliku ja illusoorse üle ainult tänu sellele, et see eristus on juba olemas, sest illusioonist saab kõnelda vaid niivõrd, kui võrd illusioon on identifitseeritud millegi tõelise taustal. Järelikult ei saa kahtlus või eksimise hirm meid kunagi lõpuni tõest eemale kiskuda: taju annab meile tausta, millel tegeliku ja illusoorse, tõese ja väära eristus saab tekkida. „Ei ole vaja endalt küsida, kas me tõepoolest tajume maailma, vastupidi, tuleb öelda: maailm on see, mida me tajume”(PPf: 16-17).

Keel loob illusiooni, nagu võiksid olemused eksisteerida iseseisvalt ja lahus olemisest, kuid see eraldatus on näiv. Keelelised eristused põhinevad teadvuse eelpredikatiivsel elul, kus olemused on eksistentsist lahutamatud. Kuid mida kujutab endast see teadvuse eelpredikatiivne elu? See viib meid alusfenomeni juurde, mida Merleau-Ponty kutsub elavaks ihuks (*corps vivant*) või oma ihuks (*corps propre*). Alusfenomeniks võime ihu nimetada seetõttu, et ta ei ole fenomen, mis võib ilmnedä või mitte, vaid fenomen, mida mistahes fenomenide ilmumine eeldab. Alusfenomen on fenomen, mis osaleb kõigi teiste fenomenide konstitutsioonis (Waldenfels 2000: 9). Elav ihu on mittedualistlik kehaline teadvus või teadvusega keha – mitte keha ja teadvuse kokkuliitmise tulemus, vaid üks ontoloogiline tervik. Olla ihu tähendab olla maailmas, olla ihuliselt maailma poole.

Kokkuvõtvalt saab öelda, et fenomenoloogia ei ole pelgalt teine nimi psühholoogilisele enesevaatlusele või irratsionaalsele poeesiale, vaid see on range ja elutruu

Bohl, Vivian

Ihulisusest kui keha ja vaimu dualismi ületamisest M. Merleau-Ponty teoses „Taju fenomenoloogia”

transsendentaalne filosoofia, mis kunagi valmis ei saa. Siiski ei ole fenomenoloogia kui distsipliin sündinud tühjalt kohalt ja sel on tihe seos kogu õhtumaise mõttelooga. Järgmine peatükk annab lühiülevaate sellest, milline on Merleau-Ponty käsitluses fenomenoloogia suhe empirismi, intellektualismi ja teadusega ihulisuse küsimuse valguses.

II. MERLEAU-PONTY SUHTED EMPIRISTLIKU, INTELEKTUALISTLIKU JA TEADUSLIKU MÕTLEMISEGA

1. *Kriitika empirismi ja intellektualismi aadressil*

Merleau-Ponty kritiseerib „Taju fenomenoloogias“ tugevalt nii empiristlikke kui intellektualistlikke tunnetusteoreetilisi positsioone, väites, et neil on ühine kartesiaanlik aluspind. Ta alustab probleemide lahkamist sageli empirismi ja intellektualismi kriitikaga ja liigub sealt edasi oma originaalsete seisukohtade juurde. Et Merleau-Ponty empirismi ja intellektualismi kriitika aitab paremini välja joonistada Merleau-Ponty enda positsiooni ning fenomenoloogia seost filosoofia ajalooa, siis vaatlen käesolevas peatükis seda pisut lähemalt.

Merleau-Ponty arvates põhinevad nii empirism kui intellektualism eelobjektiivse maailma ignoreerimisel objektiivse maailma arvelt ja sellest tuleneval vääral subjekt-objekt dihhotoomial. Ta leiab, et me võime teatud tasandil küll subjektist ja objektist kõnelda, kuid selleks on kõigepealt vaja mõista, kuidas subjekt ja objekt tekivad elava ihu algupärasest suhtest eelobjektiivse maailmaga. Elav ihu ja maailm ning sellest välja kasvav subjekt ja objekt on ühe ja sama fenomeni kaks külge, mitte kaks eraldiseisvat fenomeni. Uusaegses filosoofias on subjekti ja objekti suhet valesti mõistetud, mille tulemusel see on väärdunud abstraktse ja idealiseeritud subjekti ja objekti teineteist välistavaks dihhotoomiaks. Sealjuures on intellektualistid kreenis subjekti, empiristid aga objekti poole.

On oluline märkida, et oma kriitikas ei vaatle Merleau-Ponty niivõrd konkreetsete filosoofide konkreetseid teooriaid, kuigi ta mainib aeg-ajalt näiteks Descartes'i, Kanti, Hegelit jt, vaid kõneleb pigem tunnetusteooriate tüüpidest, mille mõju on laiemalt tuntav kogu õhtumaises mõtlemises nii argisel, teaduslikul kui filosoofilisel kujul. Empirism ja intellektualism, mida ta kritiseerib, on pigem teatud tüüpi kontseptuaalsed hoiakud, mis on tunginud näiteks nii psühholoogiasse kui füsioloogiasse, omamata otsust suhet mõne konkreetse filosoofi kirjutistega (Hadreas 1986: 53). Kuigi sageli Merleau-Ponty ei adresseeri oma kriitikat kindlatele autoritele, ei saa tema kriitikat lugeda laialivalguvaks

või arvata, et see puudutab vaid Merleau-Ponty enese meisterdatud õlgmehikesi. Tema eesmärgiks on näidata, kuidas teatud filosoofilised eeldused on kinnistunud ka väljaspool filosoofiat ja kuidas need on mõjutanud näiteks teaduse arengut ning kaasaegset üldlevinud maailmapilti.

Empiristliku¹³ hoiaku üheks põhieelduseks on arusaam, et igasuguse tunnetuse allikaks on meeleline kogemus. *Nihil est in intellectu quid non fuerit in sensu* – miski ei ole mõistuses, mida pole varem olnud meeltes. Kuigi see võib esmapilgul tunduda sarnane Merleau-Ponty enda väitele, et taju on meie ülejäänud tunnetusvormide aluseks, mõistavad empiristid ja Merleau-Ponty meelelist kogemust kardinaalselt erinevalt. Empirism käsitleb erinevalt Merleau-Ponty’st tajuvat subjekti nagu objekti – passiivse vastuvõtjana, meeleliste andmete „konteinerina“. Empiristlikke arusaamu iseloomustab atomistlik lähenemine, mille järgi koosnevad kõik komplekssemad tajud elementaarsetest aistingutest ning taju on lahutatav elementaartajudeks, ilma et sellise analüüsimise käigus midagi kaotsi läheks.¹⁴

Oma empirismi kriitikas analüüsib Merleau-Ponty selliseid empirismi alusmõisteid nagu „aisting”, „impressioon” ja „puhtad kvaliteedid”. Ta väidab, et aistingu-mõiste on üks neid visasid empiristlikke mõisteid, mis takistab tajufenomeni mõistmist. Aistingu all peetakse silmas meeleorganite stimuleerimise tagajärge, see on lineaarselt põhjuslik protsess. Empirism eeldab puhaste elementaaraistingute olemasolu (nt „punane“, „sile“), mille liitumisel tekivad keerukamad tajud (nt „tomat“)¹⁵. Merleau-Ponty arvates ei leia me oma tegelikust kogemusest midagi, mis vastaks puhta aistingu mõistele. Klassikaline empirism ei näe, et tegelik taju ei koosne atomaarsetest neutraalsetest tajuühikutest, vaid juba elementaarne sündmus on terviklik ja tähendusest (*sense*) laetud (PPf: 32). Fenomenoloogiline vaatepunkt eeldab loobumist empiristlikust aistingu mõistest ja võimaldab oma kogemusi vaadelda mitte enam privaatsete ja tummade reaktsioonidena puhastele stiimulitele, vaid fenomenidena, kus vahetu ei ole enam privaatne impressioon, vaid kogemuse eelobjektiivne tähendus, struktuur, osade spontaanne korraldus (PPf: 85).

Merleau-Ponty väidab, et meie kogemuses ei leidu ka midagi, mis vastaks sellistele empiristlikele mõistetele nagu „impressioon” või „puhtad kvaliteedid”. Puhta impressiooni mõisteni jõutakse siis, kui keskendutakse tajutavale objektile ja viiakse läbi

¹³ εμπειρία – kr. k „kogemus“

¹⁴ Psühholoogias vastandub atomismile geštalteooria, kus üheks põhipostulaadiks on printsiip, mille järgi tervik on rohkem kui osade summa. See tähendab, et terviku omadusi ei saa tuletada selle osade omadustest.

¹⁵ Minu näited - V.B.

abstraheerimine, sellel tegevusel ei ole elava tajuga aga midagi pistmist. Merleau-Ponty näitab, et kogemuses ei ole olemas puhtaid kvaliteete, vaid iga tegelikult tajutav kvaliteet kuulub juba fundamentaalsemasse tajutervikusse ja omab keele-eelset eelobjektiivset tähendust. Me ei taju puhast neutraalset punast, pigem näiteks punast vaiba pinda, mis ilmneb sooja, villase punasena (PPf: 27).

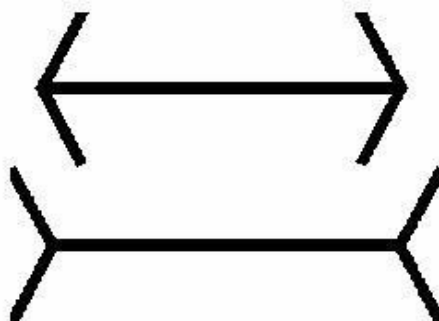
Merleau-Ponty süüdistab empirismi selles, et empiristlikud konstruktsioonid muudavad suurema osa algupäraseid tajufenomene arusaamatuks. Empirism muudab Merleau-Ponty arvates arusaamatuks terve kultuurilise maailma ehk inimliku maailma, milles peaaegu kogu meie elu aset leiab, sest tema jaoks on inimmaailm tähendusrikas vaid juhuslikult. Empirism ignoreerib peaaegu kõike inimlikku: meie eesmärke, tundeid, inimlikke suhteid jne ehk kõike seda, mis meie elu jaoks tähendust omab ja meie elule mõtte annab. Empirismi jaoks jääb tajumine vaid puhtaks tunnetusoperatsiooniks, kus tajusubjekti suhe maailmaga on sarnane teadlase suhtega oma eksperimenti. Taju on muudetud pelgaks ideeks. Merleau-Ponty nõustub pigem geštaltpsühholoogi Kurt Koffkaga, kes on öelnud, et „Ese paistab ligitõmbav või eemaletõukav veel enne, kui see paistab must või sinine, ümmargune või nurgeline“ (PPf: 47-48).

Merleau-Ponty leiab, et kultuuriline maailm pole ainus, mida empirism tundmatuseni moonutab - täpselt sama lugu on loodusega. Empiristi jaoks on loodus vaid stiimulite ja kvaliteetide summa. Selline „loodus“ ei vasta aga meie algupärasele tajule, see on konstruktsioon, mis on hilisem kui enamik kultuurilisi objekte. Merleau-Ponty leiab, et loodus ehedal kujul on midagi hoopis muud kui see hiljaaegu tekkinud teaduslik objekt - ka loodus tuleks taasavastada. (PPf: 48-49)

Intellektualismile – mõiste, millega Merleau-Ponty viitab nii ratsionalistlikele kui idealistlikele hoiakutele – on omane eeldus, et kogemust vormib meie aru või mõistus. Intellektualismi järgi on taju midagi otsustamisakti (*judgement*) laadset: „Otsustust käsitletakse sageli kui midagi, mis aistingute juurest on puudu, et moodustuks taju” (PPf: 56). Niisiis leiame ka intellektualismist aistingu mõiste: taju moodustub aistingutest, mis otsustuse jõul tajuks vormitakse. Intellektualismis mõistetakse tajumist nende märkide interpreteerimisena, mis on meile antud kehaliste stiimulitena. Kuna otsustusest saab taju seletav printsiip, siis kaotavad nägemine, kuulmine, puudutamine jne oma eriomase

tähenduse, sest igaüks neist liigitub pelgalt otsustamise kategooria alla.

Toon paar näidet Merleau-Ponty intellektualismi-vastaste argumentide arsenalist. Ta küsib: kui otsustamine ja tajumine on üks ja sama, siis kuidas on võimalik otsustada, kas midagi tajuti adekvaatselt või mitte (PPf: 59)? Kas on siis võimalik öelda, et hallutsinatsioon nägev inimene usub end nägevat midagi, mida tegelikult näha ei ole? Mis vahe oleks siis nägemisel ja mõtlemisel, et nähakse? Kui sellele vastatakse, et normaalselt tajuv inimene otsustab ainult adekvaatsete märkide ja koherentse materjali põhjal, siis Merleau-Ponty leiab, et erinevus tõelise taju ja hallutsinatsiooni vahel ei seisne mitte otsustuse vormis, vaid meelelises „tekstis” endas. Intellektualism ei suuda mõista, et tajumine ei ole otsustamine, vaid meelelises kogemuses vahetu tähenduse haaramine enne mistahes otsustust. Seda illustreerib ta Müller-Lyeri illusiooni analüüsiga (joonis 1).



Joonis 1

Kuidas seletada asjaolu, et me tajume kaht joont, mis on matemaatiliselt ühepikkused, üht pikemana, teist lühemana? Intellektualism taandab Müller-Lyeri illusiooni pelgaks tajumise veaks ehk kogemust konstitueeriva intellektuaalse akti praagiks. Aga miks eksisteerib see viga endiselt ka pärast seda, kui me saame teada ehk otsustame, et jooned on matemaatiliselt võrdse pikkusega? Merleau-Ponty arvates on selline küsimus mõttekas üksnes objektiivses maailmas. Algupärase tajumaailmas ehk fenomenaaalsel väljal ei ole jooned ei võrdse ega ebavõrdse pikkusega. Igasugustele objektiivsetele suhetele eelneb tema sõnul teatav tajusüntaks: jooned moodustavad oma tippudes asuvate joontega ühtse terviku ja neid tajutakse kahe erineva kujundina, millel on erinev tajuline tähendus või

väärtus. “Tegelikus tajus selle sündimise seisundis, igasugusele keelele eelnevalt, ei ole meeleline märk ja tähendus isegi mitte ideaalselt lahutatavad“ (PPf: 64). Kui need jooned oleksid füüsilised esemed, mida ma saaksin kätte võtta, näiteks raudkangid, siis ma kohtleksin neid kindlasti erinevalt nii selles mõttes, kuidas ma neid haaraksin, kui selles mõttes, mida ma nendega teha saaksin - minu taju kirjutab need pragmaatilised aspektid minu visuaalsetesse hinnangutesse (Gallagher & Zahavi, 2008: 96).

Merleau-Ponty ütleb, et see, mille me avastame, kui asume teisele poole objektiivset maailma, ei ole mingi okultne siseilm, vaid elava kogemuse maailm, mis ei ole ka naiivsele argiteadvusele täiesti tundmatu. Fenomenoloogia toimib aga vastupidises suunas argisele tunnetusprotsessile, kus tajuprotsessid enese suhtes pimedalt oma eesmärgile – tajutavale esemele või sündmusele - suunduvad. Merleau-Ponty viitab Max Schelerile, kes on rääkinud taju peituvast "krüptomehhanismist", millest tuleb fenomenaalse olemiseni jõudmiseks läbi murda. Taju krüptomehhanism seisneb nn tajudialektikas, mille kaudu taju varjab end iseenda eest ja viibib teatavas eneseunustuses. Merleau-Ponty väitel on tajule omane iseenda fenomeni „unustamine“ selleks, et võimaldada asja konstitueerumist, kuid see unustamine ei ole pelk äraolek: see on millegi sellise äraolek, mille saab ka kohale tuua. Teadvus saab iseenda fenomeni unustada ainult niivõrd, kui võrd ta seda implitsiitselt alal hoiab ja ta ignoreerib seda seetõttu, et see on asjade varjatud hälliks. (PPf: 85)

Merleau-Ponty intellektualismi-kriitika oluliseks punktiks on väide, et intellektualism on küll empirismi vastand, kuid just seetõttu on see samavõrd ebaadekvaatne, sest mõlemad omavad ühesuguseid kartesiaanlikke aluseeldusi. Empirismi jaoks on tajuv subjekt vaid aistingute passiivne vastuvõtja, intellektualismi jaoks aga keskne konstitueeriv ego. Tajuväli on empiristi jaoks elementaaraistingute kogum, intellektualismi jaoks aga toore tajumaterjali tervikuks sünteesimise vaimne labor. Empirism alustab kontekstivabadest tajuühikutest, intellektualism aga psüühilistest kategooriatest, mis tajumaterjali korrastavad. Mõlemat positsiooni ühendab fundamentaalne objektiivse maailma eeldus ning eelobjektiivse maailma ignoreerimine. Nii empiristlikud kui intellektualistlikud tajuteooriad sooritavad Merleau-Ponty arvates selle, mida ta nimetab *k o g e m u s e v e a k s* (*experience error*, PPf: 27). See tähendab seda, et taju taandatakse tajutavale ja astutakse nõiaringi, kus taju seletatakse tajutava kaudu, tajutavat aga omakorda taju kaudu, mis viib selleni, et tegelikult ei mõisteta kumbagi – ei taju ega tajutavat. Katset ehitada taju üles tajutavatest maailmaosadest, nimetab Merleau-Ponty aga *m a a i l m a*

e e l a r v a m u s e k s (*préjugé du monde*). Ta väidab, et alustades objektiivsest maailmast, ei ole kuidagi võimalik mõista, mis on taju, sest objektiivne maailm on taju nõ lõpp-saadus, kuid ei iseloomusta tajuprotsessi ennast. Empirism ja intellektualism on suletud teooriad, mis mõlemad lähtuvad objektiivsest maailmast ja püüavad taju üles ehitada objektiivse maailma osadest. Merleau-Ponty soovib lähtuda arusaamast, mida võiks nimetada holistlikuks (kuigi ta ise seda mõistet ei kasuta): taju oma tervikkuses on midagi kvalitatiivselt teistsugust kui pelk üksikute stiimulite, meeleanndmete või meeleliste kvaliteetide summa.

Merleau-Ponty näitab, et nii empirism kui intellektualism käsitlevad mitmetähenduslikkust (*ambiguïté*) üksnes negatiivse nähtusena, mis tekib tajuaparaadi ebatäiuslikkusest, kuid ei kuulu olemuslikult selle juurde. Mitmetähenduslikkus on midagi, mida klassikalised filosoofilised teooriad püüavad iga hinna eest vältida vähemalt alates Aristotelesest¹⁶ ja iseäranis alates sellest, kui Descartes tuli lagedale oma selguse ja selgepiirilise nõudega. Kui miski paistab tajuobjektile ebaselge või mitmetähenduslikuna, siis peetakse seda üksnes inimliku tunnetusaparaadi nõrkuseks. Objekt ise ei olevat kunagi hägune või mitmetähenduslik, see vaid paistab sellisena subjekti jaoks. Kuna klassikalised tajuteooriad ehituvad üles kindlapiirilistele kvaliteetidele, siis konstrueeritakse neis igasugusest mitmetähenduslikkusest vabasid, puhtaid ja ühetähenduslikke objekte, mis on pigem tunnetuse ideaal kui tegelikkus ja sobib kokku vaid teadvuse hilise pealisstruktuuriga. Seetõttu ei märganud empirism ja intellektualism isegi seda, et igal tajuobjektil on taust, mis ise ei ole objekt. Üksnes abstraktses mõtlemises esineb midagi ühetähendusliku objekti idee lähedast. Vastustades sellist purismi, leiab Merleau-Ponty, et uurides taju „me peame tunnustama määratlematut kui positiivset fenomeni” (PPf: 28).

¹⁶ Aristotelese loogika e. teaduse Organoni kõige fundamentaalsem reegel – mittevasturääkivuse printsiip – nõuab, et ühes ja samas kohas ning ühes ja samas suhtes oleksid kõik korduvalt esinevad mõisted või väited iseendaga sisuliselt identsed. Ja kuna Aristoteles, erinevalt uusaegsest mõtlemisest, ei käsitlenud loogikat pelgalt meie ütlemise reeglistikuna, vaid levinud tõlgenduse järgi ta eeldas *logos aphopantikose* (λόγος ἀποφαντικός) ja o l e v a vahel selget vastavust, siis tema tööde kaudu kinnistus õhtumaisesse metafüüsikasse fundamentaalne arusaam, et maailmas ranges mõttes ei ole mitmetähenduslikkust, viimane saab tuleneda ainult tajujast (tunnetajast). (See väide ei pretendeeri Aristotelese ainuõigele tõlgendusele, mis ei ole niikuinii saavutatav, vaid kirjeldab mõtlemisajaloolist tendentsi, mis on olnud õhtumaades valdav alates Aristotelesest.)

2. Merleau-Ponty ja teadus

Merleau-Ponty leiab, et fenomenaalne maailm ei ole täiesti tundmatu ka teadusele, mis laenab oma mudelid elava kogemuse struktuuridest, kuid teadused reeglina lihtsalt ei tematiseeri oma kogemuslikku horisonti. Fenomenoloogia toob ilmsiks kogemuse eelteadusliku elu, mis annab teaduslikule tegevusele tähenduse ja millele teadus alati tagasi viitab. Fenomenaalsuse uurimine ei seisne pöördumises irratsionaalsusse, vaid algupärase intentsionaalsuse tematiseerimises.

Merleau-Ponty kritiseerib naiivteaduslikku lähenemist maailmale, mille järgi teaduste eesmärgiks on leida uurimise alla võetud nähtustele puhtobjektiivseid seletusi. Näiteks inimorganismi vaadeldakse teaduses füsioloogilise süsteemina, objektina, mis võtab väliskeskkonnast vastu stiimuleid, mida omakorda määratletakse füüsikalise-keemiliselt. Unustatakse, et objekti mõiste on subjekti mõistega komplementaarne ning et inimest kui subjekti ja maailma kui subjekti elukeskkonda ei saa ka põhimõtteliselt üksnes objektiivsetele seletustele taandada. See tähendab, et teaduslik-objektiivselt ei saa subjekti ja subjektile omast tajuprotsessi kunagi adekvaatselt ära seletada.

Olles kriitiline, ei olnud Merleau-Ponty siiski teaduse suhtes tõrjuval positsioonil. Tema seisukohaks oli, et teadus ja fenomenoloogia saavad olla ja peaksid olema omavahel tihedas kriitilises ja konstruktiivses dialoogis. Ta ise oli hästi kursis kaasaegse psühholoogia, psühhiaatria, sotsioloogia, füsioloogia ja bioloogiaga ning püüdis fenomenoloogia ja teaduste tihedama mõttevahetuse poole. Negatiivselt suhtus ta aga igasugusesse stsientismi – teadusliku maailmapildi despootiasse -, sest teadus seisab paratamatult silmitsi maailma kui terviku konstitueerumise probleemiga, mille lahendamine ei ole aga põhimõtteliselt üksnes teaduslike meetodite pädevuses. Igasugusel teadusel on omad filosoofilised eeldused, mis ise ei allu teaduslikele uurimisprintsipiidele.

Merleau-Ponty „Taju fenomenoloogiat” läbib diskussioon kaasaegse psühholoogia ja psühhiaatriaga. Ta kritiseerib kaasaegset naiivrealistlikku füsikalistlikku psühholoogiat, olles iseäranis kriitiline biheiviorismi suhtes, kus piltlikult võrreldi inimest musta kastiga, millel on sisend ja väljund. Samas huvitub ta geštaltpsühholoogiast ja käsitleb põhjalikult mitmeid geštaltpsühholoogide poolt kirjeldatud tajupatoloogiaid. Osaliselt on tema teadmised geštaltpsühholoogiast vahendatud Husserli õpilase Aron Gurwitsch'i kaudu, kes pidas 1930-ndail Sorbonne'is loenguid (Moran 2001: 411). Gurwitschi mõjul kombineerib

Merleau-Ponty fenomenoloogiat Saksa geštaltpsühholoogide Gelbi ja Goldsteini holistliku lähenemisega (ibid.).

Geštaltpsühholoogia tekkis 1920-1940 aastatel Saksamaal ja selle juured ulatuvad 19. sajandisse ning otsapidi ka Husserlini. Geštaltpsühholoogid huvitas, kuidas inimesed keerulisi situatsioone tajuvad ja nad uurisid näiteks seda, miks visuaalse taju korral on üks ese esiplaanil ja ülejäänud tagaplaanil. Miks ja kuidas me tajume asjade- ja sündmustevahelisi suhteid? Püüti leida seaduspärasusi, mille abil oleks võimalik mõista, miks mingi olukorra või pildi tajumisel tulevad lõpmatutest tõlgendusvõimalustest enamasti esile mingid kindlad tajumustrid, samal ajal kui paljud teised võimalused tunduvad kuidagi ebaloomulikud. Neid seaduspärasusi hakati nimetama organisatsiooni geštaltseadusteks (*Gestaltgesetze der Organisation*). Geštaltpsühholoogid ei püüdnud midagi täiesti uut leiutada, vaid pigem vaadelda ja täpselt kirjeldada harilikke ja igapäevaseid, aga ka patoloogilisi kogemusi ning formuleerida erinevaid kogemusi läbivaid seaduspärasid. Seejuures on oluline, et geštaltseadused ei ole otseselt seotud tajusisuga, vaid pigem taju struktuuriga ning väljendatavad abstraktsete mustrite ja printsiipidena. See, mida geštaltpsühholoogias nimetatakse geštaldiks, on Merleau-Ponty arvates otseselt seotud taju mõttekuse või tähenduslikkusega – tajutav organiseerub kogemuses sellisel viisil, et see on tajusubjekti jaoks tähendusrikas.

Geštaltpsühholoogia üheks printsiibiks on arusaam, et tervik on midagi enam, kui üksikute osade summa. See tähendab ka seda, et meie taju on midagi muud, kui lihtsalt üksikute tajuelementide kogum. Juba kõige lihtsamat taju iseloomustab kujund-taust struktuur ja see ei ole mingi juhuslik tajutava omadus, vaid kuulub olemuslikult taju juurde. Empirismi ja intellektualismi jaoks jääb taju kujund-taust struktuur nähtamatuks, sest nad taandavad taju üksnes selgetele ja selgepiirilistele meeleliste kvaliteetidele, taust aga ei ole midagi selgelt artikuleeritud. Kui taustale keskenduda, siis ei ilmne see enam taustana, vaid muutub kujundiks, millel omakorda on taust.

Kui psühholoogia muutis geštaldi oma refleksiooni objektiks, siis ütles ta Merleau-Ponty sõnul lahti psühhologismist ning tegi otsustava sammu fenomenoloogilise psühholoogia poole. Geštaltpsühholoogias ei tulene tajumuse tähendus, sidusus ja "tõelisus" enam aistingute kokkuliitmisest, vaid need on vahetult ja korraga antud kogemuse psühhofüüsilises loomuses. Fenomenoloogiline psühholoogia erineb põhimõtteliselt nii introspektiivsest psühholoogiast kui füsiologistlikust või biheivioristlikust psühholoogiast. Merleau-Ponty märgib, et psühholoogia seisab varem või hiljem silmitsi maailma

konstitutsiooni probleemiga ning peaks endale teadvustama, et mistahes psühholoogilisse kirjeldusse on juba kaasatud teatav filosoofiline hoiak. Ta leiab, et psühholoogia ja fenomenoloogia saavad üksteist vastastikku rikastada, mida ta ise elavalt tõestab analüüsides „Taju fenomenoloogias“ paljusid geštaltpsühholoogide uurimusi. Merleau-Ponty leiab, et geštaltpsühholoogilised kirjeldused on fenomenoloogiliselt iseäranis huvipakkuvad ning inspireerivad, kuid et geštaltpsühholoogia püüab end sobitada kaasaegsesse reaalteaduslikku raamistikku, soovides muutuda objektiivseks teaduseks - selline tendents pigem takistavat geštaltpsühholoogia arengut. Merleau-Ponty „Taju fenomenoloogiat” võib muuhulgas näha katsena õmmelda geštaltpsühholoogiale rätsepaülikond, mis sobib sellele tunduvalt paremini, kui reaalteadustelt laenatud valmisülikond. Geštaltpsühholoogia on arenev teadusharu, mis ei ole ka täna oma aktuaalsust kaotanud.

21. sajandi alguses, Merleau-Ponty sajandal sünniaastal, on rõõm tõdeda, et Merleau-Ponty nägemus teaduse ja fenomenoloogia koostööst on üha jõudsamalt realiseerumas. Näiteks on tekkinud uus interdistsiplinaarne uurimissuund neurofenomenoloogia, mis ühitab inimkogemuse uurimisel neuroteadust ja fenomenoloogiat. Järgmises alapeatükis illustreerin fenomenoloogia ja teaduse võimalikku koostööd ühe näitega sellest, kuidas neuroteadus ja ihulisuse fenomenoloogia saavad viljakat koostööd teha.

3. Fenomenoloogia ja neuroteadus: Merleau-Ponty ihulisuse käsitus ja Libet' paradoks

1979 aastal esitlesid neli neuroteadlast Libet, Wright, Feinstein ja Pearl eksperimendi tulemust, mida tuntakse Libet' paradoksina. Oma eksperimendis Libet jt mõtsid kognitiivseid vastuseid füüsikalistele stiimulitele. Katseisikutel paluti vastata stimulatsioonile nupule vajutamisega kohe, kui nad stiimulit tajuvad, samal ajal mõõdeti ajulainete aktiivsust selles aju osas, mis vastas stimuleeritavale kehapiirkonnale. Traditsioonilise lineaarse põhjuslikkuse paradigmas võiks oletada järgmist sündmuste ahelat:

1. Kehaosa stimuleerimine
2. Ajulainete aktiveerumine
3. Subjekti füüsiline vastus - nupule vajutamine

Teadlaste üllatuseks ilmnis eksperimendi käigus hoopis selline järgnevus:

1. Kehaosa stimuleerimine
2. Subjekti füüsiline vastus - nupule vajutamine
3. Ajulainete aktiveerumine

Niisiis näitasid Libet katsed, et kummalisel viisil olid katseisikud stimulatsioonist teadlikud ehk vastasid sellele veel enne ajulainete aktiveerumist, kuigi tavaliselt seostatakse teadvustamist just ajutegevuse intensiivistumisega. Libet eksperiment tõstatab küsimuse, kuidas saab isik olla teadlik mingist aistingust ja sellele reageerida, kui tema aju ei ole seda veel registreerinud.

Libet püüdis seda paradoksi lahendada tagurpidi põhjuslikkuse (*backward causation*) idee kaudu, mille järgi aktiivsuse tõus subjekti ajus on sellele aktiivsusele eelnev vastuse põhjus.

Teine viis seda paradoksaalset sündmuste järgnevust seletada on aga oletada, et isiku keha reageeris stiimulile veel enne, kui jõudis reageerida tema aju. Selline selgitus tundub mitterahuldav, sest see jätab kõrvale isiku kognitiivsete protsesside kausaalse rolli tegutsemisel, antud juhul nupule vajutamisel. Kuid see vastuväide kaotab oma jõu, kui oletada, et mitte üksnes aju/vaim, vaid kogu organism on võimeline „mõtleva” ja tegutsema. Selline käsitlus on implitsiitne Merleau-Ponty ütluses: „See ei ole teadvus, mis puudutab või kompab, vaid käsi, ja käsi on, nagu ütleb Kant, „inimese väline aju”” (PPf: 371-372). Mooney ja Norris väitel pakub Merleau-Ponty eelreflektiivse motoorse intentsionaalsuse ehk ihulise teadlikkuse käsitlus, mida ma vaatlen oma töö järgmises peatükis, koherentset ja veenvat seletust Libet paradoksile. On võimalik, et stiimulile vastas ihuline teadvus ilma reflektiivse teadvuse abita ja sellega seostatava ajulainete aktiveerumiseta, sest just ihu ja mitte üksnes aju või vaim, on teadlik oma ümbrusest selles toimimise kaudu.

Mooney ja Norris avaldavad lootust, et kunagi jõutakse nii kaugele, et neuroteadus

suudab luua alternatiivse keele Merleau-Ponty tunnetusteoreetiliste ja ontoloogiliste arutluse väljendamiseks (Mooney & Norris, 2007). Ma ei arva, et neuroloogia peaks muutuma ja saaks muutuda paralleelseks fenomenoloogiaga, kuid kui neuroloogia üheks ülesandeks on uurida meie kogemuse aluseid närvisüsteemi tasandil, siis suudab fenomenoloogia neuroloogiale kindlasti palju mõtlemisainet pakkuda. Selleks, et uurida, kuidas on omavahel seotud kogemus ja närvisüsteem, tuleb kogemust tunda. Merleau-Ponty vaated on muuhulgas inspireerinud 1990-ndatel formuleeritud enaktiivset teooriat (*enactivism*)¹⁷, kus rõhutatakse, et teadvus ja tegutsemisvõime kuuluvad ihu kui terviku juurde, mitte üksnes aju või vaimu juurde.

Oleme nüüdseks teinud sissevaate fenomenoloogia üldisloomustusse ja Merleau-Ponty fenomenoloogia suhetesse varasemate tunnetusteoreetiliste hoiakutega (empirism ja intellektualism) ning teadusega. Järgmises peatükis asume uurima ihulisust ennast.

¹⁷ „Enaktivism" on mõiste vaimufilosoofias, mida oma teooriate kohta kasutavad Gregory Bateson, Humberto Maturana, Eleonor Rosch, Evan Thompson, Francisco Varela jt. Enaktivismi arengut iseloomustab interdistsiplinaarne koostöö filosoofia, psühholoogia, bioloogia, küberneetika jt teaduste vahel. Üheks alusteesiks on arusaam, et tunnetusprotsess on lahutamatu tunnetajast ja tema maailmas toimimisest ning maailmast kui tervikust.

III. IHULISUS

1. *Ihu kui objekt ja füsioloogia*

Merleau-Ponty seab küsimuse alla, kas ja kuivõrd saab kõnelda ihust kui objektist, pidades objekti all silmas materiaalist objekti. Et sellele küsimusele vastata, tuleb määratleda, mis on objekt ja mis on ihu. Objekti defineerib Merleau-Ponty kui midagi, mis eksisteerib *partes extra partes*, ehk mille osad on üksteise suhtes välised ning mille osade vahelised ning objekti ja teiste objektide vahelised suhted on välised ja mehhaanilised (PPf: 101). Välised ja mehhaanilised suhted on üldises plaanis matemaatiliselt väljendatavad seostena funktsiooni ja muutuja vahel. Mis on ihu ja milles õigupoolest seisneb ihulisuse küsimus, see koorub välja „Taju fenomenoloogia” peatükkides järk-järgult ning kindlasti mitte lõplikult ja mõnes lühikeses definitsioonis edasiantavalt. Vaadeldes, kuidas Merleau-Ponty analüüsib ihu käsitlemist objektina, jõuame lähemale ka sellele, kuidas Merleau-Ponty käsitab ihu ennast.

Merleau-Ponty kirjeldab olukorda, mis tekkis filosoofias ja klassikalises füsioloogias siis, kui ihu koheldi objektina - see viis mehhanitsismini. Kui organismi taheti käsitleda objektina, siis tuli kehaline funktsioneerimine tõlkida endas-olemise (*en-soi*)¹⁸ keelde ja taandada käitumine stiimuli ja vastuvõtja lineaarsele suhtele. Sellega muudeti psühhofüüsilised ehk ihulised sündmused objektiivseteks nähtusteks ehk sama laadi sündmusteks, nagu on füüsikalised põhjuslikud sündmused. Selline käsitlus tõi endaga kaasa palju probleeme, mida püüti lahendada näiteks teooriaga erilisest närvienergiast, mis võimaldab elusorganismidel transformeerida füüsikalist maailma erinevateks meelelisteks kvaliteetideks, sõltuvalt sellest, millise organiga stiimulit vastu võetakse. (PPf: 101)

Merleau-Ponty märgib, et kaasaegne füsioloogia ei toetu enam sellistele

¹⁸ Endas-olemine ja enda-jaoks-olemine (*être-en-soi* ja *être-pour-soi*) on Sartre'i ontoloogia kesksed mõisted, mida kasutas juba Hegel (*an-sich/für-sich Sein*) ning mille ajalugu ulatub vanakreeka filosoofiasse. Endas-olemine tähendab iseendas olemist ehk mitesuhetumist oma või teistsuguse olemisega ja see iseloomustab teadvuseta asju. Enda-jaoks-olemine iseloomustab teadlik olemist ehk iseendaga suhetumist, Sartre'i ontoloogias iseloomustab enda-jaoks-olemist inimeseks olemist.

spekulatsioonidele. Rikkalike näidete varal demonstreerib ta, kuidas kaasaegses füsioloogias ei seostata erinevaid meelelisi kvaliteete enam üks-üheselt erinevate meeleorganitega. Empiirilised uuringud on näidanud, et meeleorganite või vastavate ajukeskuste vigastused ei pruugi avalduda mitte teatud meeleliste kvaliteetide kaos, vaid meelelise funktsiooni diferentseerimisvõime alanemises, mis toetab Merleau-Ponty arusaama, et närvisüsteemi põhiline funktsioon on ärrituste filtreerimine, koondamine ja eritlemine selleks, et moodustuksid tähenduslikud tajutervikud. Kõikide Merleau-Ponty näidete käsitlemine läheks siinkohal liiga pikale, kuid vaatleme neist siiski paari.

On juhtumeid, kus värvide nägemist mõjutavate ajuosade vigastuste korral toimub värvide nägemise funktsiooni järk-järguline lihtsustumine. Esmalt on kõik värvid mõjutatud: nende põhitoon jääb samaks, kuid värvide küllastus väheneb. Seejärel spekter lihtsustub ja alles jääb neli värvi: kollane, roheline, sinine ja purpurpunane. Kõik lühilainelised värvid hakkavad sarnanema sinisega ja pikalainelised kollasega. Värvide nägemise kvaliteet on muutlik, sõltudes väsimuse astmest. Lõpuks jõutakse monokroomsesse faasi, kus on vaid erineva hele-tumedusega hallid toonid, kuid teatud soodsatel tingimustel (tugev kontrast, pikk vaatlemisaeg) võib dikroomne nägemine ajuti taastuda.

Haiguskolde areng närvikoes ei hävita niisiis ühe kaupa valmis meelelisi sisusid, vaid muudab järjest ebakindlamaks aktiivse ärrituste eristamise, mis paistab olevat närvisüsteemi olemuslik funktsioon (PPf: 102)

Sarnaselt toimub mittekortikaalse vigastuse korral puuetundlikkuse järk-järguline lagunemine – näiteks temperatuuritundlikkus hävineb kergemini ja kaob esimesena. Selle põhjuseks ei ole asjaolu, et mingi kindel ajupiirkond, mis patsiendil on vigastatud, on spetsialiseerunud külma- ja kuumatundlikkusele, kuna temperatuuriaisting taastub, kui rakendada piisavalt laiaulatuslikku stiimulit. Tegemist on pigem sellega, et aisting võtab tüüpilise vormi, mida peetakse normaalseks, vaid tavalisest intensiivsema stiimuli mõjul. (ibid.)

Need näited tõestavad Merleau-Ponty arvates, et mingi tajuliigi kahjustumine ei pruugi tuleneda sellele tajuliigile spetsialiseerunud organite või tundekestade kahjustumisest – näiteks ei ole olemas organit, millega me tajuksime temperatuuri - vaid diferentseerimisfunktsiooni patoloogiast, mille tõttu ärritused ei organiseeru enam stabiilseteks rühmadeks, millest igapäev oleks organismi jaoks omaette tähendus, vaid taanduvad ühetaolisele ärritustasandile. Niisiis ei koge me erinevaid meelelisi ärritusi mitte

üksnes ühe või teise füsioloogilise meelegaorgani kaudu, vaid selle viisi tõttu, kuidas elementaarärritused tajus omavahel spontaanselt organiseeruvad. Just selle ja mitte mõne erilise närvienergia tõttu me tajume värvi-, puute- või termilisi aistinguid kvalitatiivselt erinevatena.

Merleau-Ponty väidab mehhanistsistliku käsitluse vastu, et „meelelised kvaliteedid“ ehk tajutava omadused ja isegi mingi konkreetse taju esinemine või puudumine ei ole organismist väljaspool asuva situatsiooni otsesed tagajärjed, vaid viisid, kuidas organism võtab stimulatsiooni vastu ja end sellega suhestab. Tajuprotsess ei ole passiivne ärrituste vastuvõtmine, nagu väidab empirism, vaid eeldab organismipoolset aktiivsust, mis siiski ei ole teadlik-tahtlik intellektuaalne tegevus, nagu väidab intellektualism. Kui ärritus tabab sellist organismi või organismi sellist meelegaorgani, mis ei ole antud ärritusele häälestatud ega suuda seda aktiivselt vastu võtta, siis vastava ärrituse tajumist ei toimu. (PPf: 103-104) Tajuvat organismi iseloomustab võime visandada ette ärrituse vorme, mille kaudu reaalseid ärritusi kogemusse haaratakse ning kogemuse pidevuslikkus luuakse retentsiooni ja protentsiooni funktsiooni kaudu. Retentsioon ja protentsioon on Husserlilt pärit mõisted, mis kirjeldavad kogemuse ajalist struktuuri kui ühtaegu tagasihaaravat (retentsioon) ja ettehaaravat (protentsioon).¹⁹ Psühhofüüsiline ehk ihuline sündmus ei ole lineaarne kausaalsete sündmuste ahel, vaid organism on kogemustele juba ette häälestatud, mis tähendab seda, et organismil on teatav ettehaarav valmisolek tajuda stiimuleid ühel või teisel viisil struktureerituna.

Merleau-Ponty näitab, et seda organismi häälestatust või taju visandamisfunktsiooni ei ole võimalik avastada kolmanda isiku positsioonilt. See on üks neid küsimusi, kus teadusel ei oleks ilma fenomenaaalse esimese-isiku kirjelduseta millestki kinni haarata. „Ma ei saa mõista elava ihu funktsiooni teisiti, kui ise seda ellu viies ja niivõrd kuivõrd ma olen ihu, mis sirutub maailma poole” (PPf: 104). Niivõrd kuivõrd me süveneme tajumisse, hülgame oma ihu kui objekti *partes extra partes* ja naaseme ihusse, mis ei ole objekt, vaid see, mis me ise oleme ja millega me kogeme antud hetkel, mistõttu ei piisa ihulisuse mõistmiseks üksnes anatoomia ja füsioloogia tundmisest. Sellepärast on loogiline liikuda füsioloogia juurest edasi ihulisuse uurimise seoste juurde psühholoogiaga, mida ma ka järgmises alapeatükis teen.

¹⁹ Retentsioon (retentio — peetus) on tajuakti funktsioon olla intentsionaalselt suunatud just-möödunule, protentsioon (protentio — välja e. ette sirutus) on esmane ootus või eelaimdus, mis konstitueerib seda, mis tunnetuses aset leiab. Husserl käsitleb retentsiooni ja protentsiooni põhjalikult 1928. aastal ilmunud teoses „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins” (vt Husserl 2000).

2. Oma ihu uurimine ja psühholoogia

Merleau-Ponty leiab, et juba klassikalises psühholoogias on kirjeldatud ihu selliseid omadusi, mis erinevad muude objektide omadustest. Tekib küsimus, miks ei teinud psühholoogid põhimõttelist eristust ihu ja muude objektide vahel? Igal juhul, leiab Merleau-Ponty, ei ole nad teinud vastavaid filosoofilisi järeldusi, mis sellest eristusest tulenevad. Põhjus on selles, et psühholoogid, soovides olla tõsiseltvõetavad teadlased, tegid enda jaoks väga loomuliku sammu ja valisid impersonaalse mõtlemise positsiooni, millele teadus on olnud pühendunud niikaua, kui ta on uskunud sellesse, et on võimalik vaatluses eraldada ühelt poolt seda, mis kuulub vaatleja olukorra juurde ja teiselt poolt seda, mis kuulub absoluutse objekti juurde. Elusolendi vahetus kogemuses võib tema ihu väga hästi olla erinev välistest objektidest, kuid on tõsiasi, et teadlase mõtlemises muutus elava subjekti kogemus ise objektiks. Selle tulemusena koheldi psüühilisi nähtusi sekundaarse tegelikkusena, mis suruti teadusliku uurimise objektina loodusteaduste raamidesse. Seejuures muutus ihuline kogemus vaid ihu representatsiooniks ja fenomenid pelkadeks psüühilisteks faktideks. Elavas visuaalses kogemuses sisaldab mu ihu suurt lünka pea kohas, kuid bioloogia täitis selle lünka, seletades seda silmade asukohaga ja õpetades, milline on mu keha „tegelikult”, näidates, et mul on võrkkest ja aju nagu teistel inimestel ja nagu laipadel, mida lahatakse. (PPf: 123-124)

Elavas kogemuses ma kogen oma ihu korraga kui subjekti ja objekti, kui tajujat ja tajutavat, kuid Merleau-Ponty sõnul kuulutati need „segased representatsioonid” psühholoogilisteks kurioosumiteks. Oma ihu mitmetähenduslik staatus tajuja ja tajutavana muudeti vaid teadvuse sisudeks, mis meie ihu representeerib, ega mõistetud, et tegemist on ihu enda struktuuriga. Psühholoogias märgati, et need teadvuse sisud on järjekindlad, afektiivsed ja kummalisel viisil dubleeritud „topeltaistingutes“, kuid sellele vaatamata käsitleti ihu representatsiooni samasugusena nagu iga teist representatsiooni ja leiti, et ihu on nagu iga teinegi objekt. (ibid.)

Merleau-Ponty kritiseerib klassikalist psühholoogiat, kus ei taibatud, et koheldes ihukogemust sellisel viisil loodusteadusliku lähenemise raamistikus, lihtsalt varjati tegelikku ihulisuse probleemi, mida aga ei saa lõpuni summutada. Oma taju „ebaadekvaatus” arvati *de facto* ebaadekvaatsuseks, mis tulenevat mu sensoorse aparadi

sattumuslikust ülesehitusest ja oma ihu tajumist peeti faktiks, mis tulenevat üksnes sellest, et mu ihu kui objekt mõjub pidevalt iseenda närvisüsteemi retseptoritele nagu välised objektid. Sel moel sai psühholoog matkida loodusteadlast ja näha oma ihu nii, nagu seda näevad teised ning näha teiste ihusid kui mehhaanilisi masinaid, mitte kui elavaid isikuid. Teiste ihude kirjeldused kanti üle oma ihu tajumisele ja kaotati kontakt iseendaga, muutudes ka teiste käitumise suhtes pimedaks. (PPf: 124-125)

Kuid Merleau-Ponty nendib kergendusega, et psühholoogia arengus ilmnevad ka teistsugused tendentsid. Psühholoog on seotud ülesandega, mis tõmbab teda tagasi iseenda kui subjekti juurde, mille suhtes ta ei saa täiesti ignorantseks jääda. Kui keemik ja füüsik ei ole omaenda uurimise objektid, siis psühholoog on ise osa sellest, mida ta uurib. Tänu sellele puutus psühholoog kokku eelobjektiivse suhtega, mis on mistahes objektiivsete suhete eelduseks. „Kui psüühika (*psychisme*), mis rääkis psüühikast, oli psühholoog ise kõik see, millest ta rääkis” (PPf: 125, Merleau-Ponty kursiiv). See psüühika, mida psühholoogid uurisid objektiivselt vaatepunktilt, oli miski, mis nad ise juba olid oma eksistentsis. Keha ja vaimu ühtsus taassünnib igal hetkel teispool psühholoogi mõtlemist kui paratamatus, mida psühholoog teadis olemas olevat oma olemise sügavustes, sel ajal, kui ta sellest järk-järgult teadlikuks sai. Seega ei olnud psüühika pelk üks objekt teiste seas, vaid see oli juba kõik see, mille kohta hakati midagi ütleva, veel enne, kui seda saadi öelda. Psühholoogias tekkis uus küsimuseasetus: milline on tajuv subjekt, kui ta suudab tajuda ihu kui enda oma? See tähistab geštaltpsühholoogia sündi.

Psühholoogiaga tegelemine tähendab kohata teispool objektiivset mõtlemist seda esmast avaust asjade jaoks, ilma milleta ei saaks olla ka objektiivset teadmist. Psühholoog ei saa mööda minna endast kui kogemusest ehk vahetust mineviku, maailma, ihu ja teiste kohalolust ka selsamal hetkel, kui ta püüab end näha objektina objektide seas. (PPf: 126)

Merleau-Ponty arvates ei saa rääkida psüühikast kui mingist iseseisvast ja kehast eraldiolevast valdkonnast, vaid tuleks uurida kogemust kui tervikut. Kogemus on vahetu kommunikatsioon maailma, iseenda ja teiste inimestega.

Järgnevalt liigume klassikalise psühholoogia juurest edasi ihu fenomenoloogilise kirjeldamise juurde ja näeme, et oma ihu püsivus on teiselaadne kui objektide püsivus.

3. Oma ihu püsivus

Merleau-Ponty näitab, kuidas juba klassikalises psühholoogias omistatakse oma ihule omadusi, mis ei ühti objekti omadustega. Näiteks leiti, et mu oma ihu erineb lambist või lauast selle poolest, et ma nende objektide juurest saan ära minna, oma ihu juurest aga mitte. Niisiis on mu ihu objekt, mis mind lakkamatult saadab. (PPf: 119) Aga kas mu ihu on sellisel juhul üldse objekt, selle seab Merleau-Ponty jätkuvalt küsimuse alla.

Ta defineerib objekti esemena, mis seisab minu ees tänu sellele, et see on nähtav ja puudutatav ning igal tajuhetkel tajutervikusse taasintegreeritud. Vastasel juhul ei oleks tegemist objekti, vaid ideega. Objekt saab olla objekt ainult niivõrd, kui võrd see saab olla mu tajumisulatuses, mis tähendab, et seda saab mu tajuulatuses ka välja viia. Teisisõnu: objekti kohalolek eeldab selle võimalikku eemalolekut. Selles punktis ilmneb põhjapanev erinevus oma ihu ja objektide vahel, mis ei ole minu ihu: oma ihu on minu jaoks *a l a t i* kohal, kuigi me seda kohalolu alati ei teadvusta. Merleau-Ponty ütleb, et oma ihu püsiv kohalolu ei ole juhuslik tõsiasi, miski, mis võib olla või mitte olla, vaid minu jaoks metafüüsiline paratamatus. „Selle püsivus ei ole püsivus maailmas, vaid minupoolne püsivus (*permenence de mon côté*) (PPf: 119). Mistahes esemete faktiline juuresolu eeldab juba mu enda ihulist püsivust. Selleks, et mulle saaks näiteks avaneda aknast vaade kirikule, peab mu ihu esmalt pakkuma mulle vaatepunkti maailmale. Vaade kirikule sellest aknast saab olla füüsiline fakt tänu sellele, et mu ihu olemasolu kui metafüüsiline eeldus on täidetud selleks, et ma üldse kuskilt midagi saaksin tajuda: ihu on kõikide vaatepunktide vaatepunkt. Ma saan olla faktilistes situatsioonides tänu sellele, et faktilised situatsioonid minu jaoks üldse eksisteerivad ja faktilised situatsioonid eksisteerivad minu jaoks vaid siis, kui ma olen ihuliselt olemas.

Merleau-Ponty osutab tähelepanu asjaolule, et mu oma ihu on mulle vahetult nähtav alati ühest ja samast küljest, samal ajal kui objekte ma saan vaadelda erinevatest külgedest. See, et mu ihu on kogu aeg minu juures, tähendab, et mu ihu ei ole kunagi tervenisti minu ees – ma ei saa end temast lahutada. On tõsi, et ka välised objektid ei ole mulle tervenisti nähtavad, aga ma saan vähemalt valida, mis kandi pealt ma neid vaatan. Kui vaatlemise all mõelda vaatepunkti muutmist samal ajal kui objekt jääb paigale, siis ma ei saa oma ihu vahetult vaadelda samal viisil nagu objekte. Ma vaatlen väliseid objekte oma ihu abil, mis ise jääb vaatluse alt välja. Selleks, et vaadelda oma ihu, peaks mul olema teine ihu, millega teda vaadelda ja mis ise omakorda jääks vaadeldamatuks. Niisiis kohtame ihukogemuses

subjektiivsuse paradoksi, mida ma juba kirjeldasin käesoleva töö esimeses osas (vt käesolevas ptk I, alaptk 2).

Merleau-Ponty teeb järelduse, et oma ihu kohalolu ei ole samasugust laadi nagu objektide faktiline juuresolu. See, et mu ihu on pidevalt minu juures, ei peegelda pelgalt statistikat, vaid tähendab, et mu ihu mittekohalolek on võimatu. Ma saan oma nähtavat ihu vaadelda objektina, mis puutub peast eemalasetsevatesse kehaosadesse, kuid mida lähemal silmadele, seda enam erineb mu ihu objektidest ja loob teatava kvaasiruumi, millesse objektidel ei ole ligipääsu. Kui ma püüan seda kvaasiruumi peegli abil vaadelda, siis osutab see tagasi algupärasele ihule, mis ei asu asjade seas, vaid "minu poolel", teispool mistahes nähtavat ja siinpool nägemist. See on fenomen, mis inspireeris Merleau-Ponty'd kogu tema eluaja – tema viimane, lõpetamata ja postuumselt ilmunud teos sai pealkirjaks „Nähtav ja nähtamatu”.

Samasugune fenomen ilmneb taktiilses kogemuses: kui ma puudutan ühe käega teist kätt, siis see käsi, mis tunnetab teist kätt objektina, ei ole ise samal ajal objekt.

Niivõrd kui võrd mu ihu näeb või puudutab maailma, ei ole ta ise nähtav ega puudutatav. See, mis takistab tal olemast objekt, olemast „täielikult konstitueeritud”, on asjaolu, et ta on see, mille kaudu on objektid. Ta ei ole puudutatav ega nähtav niivõrd kui võrd ta on see, mis näeb ja see, mis puudutab. [...] Minu ihu püsivus ei ole üksnes erijuhtum väliste objektide püsivusest maailmas, vaid viimane ei ole mõistetav ilma esimeseta. (PPf: 121)

Kui me Merleau-Ponty'ga nõustume, siis peame tunnistama, et oma ihu ei ole lihtsalt üks objekt teiste seas, mis on kummalisel kombel alati kohal, vaid et oma ihu püsivus on selles mõttes absoluutne, et see on objektide relatiivse kohalolu eelduseks. Näiteks ei saaks mu visuaalne väli organiseeruda perspektiiviseaduste kohaselt, kui mu oma ihu ei pakuks mulle püsivat vaatepunkti, mis liikudes keeldub perspektiivimuutustega kaasa minemast. Objektid ei saa mulle ilmnedagi kunagi teisiti kui vaid ühe küljega, sest ma ise olen teatavas kohas, k u s t ma neid näen ja m i d a ma ise ei näe.

Merleau-Ponty ütleb, et kui psühholoogia oleks omaihu püsivust lähemalt analüüsinud, siis ei oleks see jõudnud keha kui objekti mõisteni, vaid arusaamani ihust kui meie maailmaga suhtlemise vahendist (*comme moyen de notre communication avec le monde*). Samuti ei mõistaks psühholoogia maailma determineeritud objektide summana, vaid kogu meie kogemuse lakkamatult kohaloleva latentse horisondina. (PPf: 122)

Järgnevalt võrdleme kaht viisi tõlgendada topeltaistingu fenomeni: Jean-Paul Sartre'i ja Maurice Merleau-Ponty oma.

4. Topeltaistingu käsitus Sartre'il ja Merleau-Ponty'l

Kahe teineteist puudutava käe näide demonstreerib nähtust, mida psühholoogias kutsutakse topeltaistinguks (*sensation double*): kui ma oma ühe kehaosaga puudutan teist, siis mul tekib topeltaisting sellest, et ma puudutan ja olen puudutatud. Näiteks kui ma puudutan oma vasaku käega oma paremat kätt, siis mu paremal käel on omapärane võime samuti puudutust tunda. Seda nähtust oli enne Merleau-Ponty „Taju fenomenoloogiat” käsitlenud juba Husserl „Ideede” teises osas ja Sartre „Olemises ja olematuses”.

Sartre'i ja Merleau-Ponty filosoofias on topeltaistingu tõlgendamisel oluline osa. Mõlemad vastustavad traditsioonilise psühholoogia lähenemist sellele nähtusele ja kumbki ei taha õieti topeltaistingu mõistetki üle võtta. Kuid siinkohal nende üksmeel ka lõpeb: mitte üheski teises küsimuses ei vastandu nad teineteisele nii eksplitsiitselt. (Dillon 1997: 140) Seega sobib see küsimus väga hästi selleks, et analüüsida Merleau-Ponty ihukäsitluse erinevust Sartre'i omast ja näidata selle varal, kuidas Merleau-Ponty fenomenoloogia suhestub ka vähem klassikalise dualismiga.

Sartre'i topeltaistingu käsitluse leiame tema „Olemise ja olematuse” kolmanda osa teisest peatükist „Ihu” (*Le corps*). Seal ütleb Sartre:

Puudutada ja olla puudutatud, tunda, et ma puudutan ja tunda, et mind puudutatakse – need on kaks fenomenide liiki, mida asjata püütakse ühendada „topeltaistingu” nime all. Tegelikult on need radikaalselt erinevad ja eksisteerivad kahel omavahel mitteduhtlevat tasandil. (Sartre 1943: 343)

Need „kaks omavahel mitteduhtlevat tasandit“ on kaks kolmest ihu ontoloogilisest dimensioonist Sartre'i ihukäsitluses, mis konstitueerivad kolme eraldiseisvat tegelikkuse korraldust.

Ihu esimene ontoloogiline dimensioon on Sartre'il ihu kui enda-jaoks-olemine (*le corps comme être-pour-soi*) ehk faktilisus (*facticité*) ja selle all peab Sartre silmas ihu kui subjekti, ihu tajuja-poolt. (Vt Sartre 1943: 345-378)

Ihu teine ontoloogiline dimensioon on ihu-teiste-jaoks (*le corps-pour-autrui*) ja see mõiste tähistab ihu kui objekti, ihu kui seda, mida tajutakse. See on minu ihu teistele või teiste ihu minule, mis Sartre'i jaoks on põhimõtteliselt üks ja sama. (Vt Sartre 1943: 379-391)

Ihu kolmas ontoloogiline dimensioon on tegelikkuse korraldus, milles ma eksisteerin

iseenda jaoks teise poolt tunnetatud ihuna (*mon corps comme connu par autrui*) ja tunnen end teise subjektiivsuse poolt objekteerituna. (Vt Sartre 1943: 392-400)

On alust nõustuda Martin C. Dilloniga väitega, et kuigi Sartre'i poolt eristatud ihu dimensioonid pretendeerivad fenomenoloogilisusele, tulenevad need Sartre'i dualistlikest ontoloogilistest eeldustest. Sartre'i ontoloogia dualistlikud põhikategooriad on olemine-enda-jaoks (*être-pour-soi*) ehk teadvuse olemine ja olemine-endas (*être-en-soi*) ehk teadvuseta asjade olemine. Enda-jaoks-olemise ehk teadvuse suhet endas-olemisega käsitleb Sartre fundamentaalse negatsiooni-suhtena: teadvus, mis haarab mingit objekti, e i o l e ise see objekt. Teadvust iseloomustab mittereflektiivne suhe iseendaga: teadvuse kuulub mittetematiseeritud teadlikolu sellest, et ta ise ei ole ükski oma objektidest. Seda nimetab Sartre ka eelreflektiivseks *cogitoks*. (vt Dillon 1997: 140)

Selline teadvuse käsitlus viib Sartre'i kummalise ja vastuolulise ihukäsitluseni. Ta ei saa ihuküsimust ignoreerida, sest sellel on oluline osa tema maailmas-olemise filosoofias – nimelt Sartre'i käsitluses me oleme maailmas situeeritud tänu sellele, et me oleme ihulised olendid - ihulisuses väljendub meie faktiline eksistents. Sartre püüab klassikalisi keha ja vaimu dualismiga kaasnevaid probleeme lahendada sellega, et toob sisse ihu esimese ontoloogilise dimensiooni – ihu-enda-jaoks ehk ihulise tajuja, kes ise ei ole tajutav. See tähendab, et ihuline subjekt tajub objekte, kuid on endast teadlik vaid mittetematiseerivalt ehk, et ihuline subjekt teadvustab iseennast vaid niivõrd, kui võrd olles faktiline teadvus mõnest objektist, on ta samal ajal mitteeksplitsiitselt teadlik sellest, et ta ise ei ole objekt. Juba siin ümbritseb Sartre'i ihukäsitlust vastuolulisuse aura: ta väidab ühelt poolt, et subjektina on ihu tajutamatu ega ole objekt maailmas (ihu esimene dimensioon), ja teisalt, et ihu kui faktilisus asub maailmas (ihu teine dimensioon). (Dillon 1997: 141) Kui ihu erinevad dimensioonid asuvad „üksteisega mittediagnostilistel tasanditel”, siis on raske näha, kuidas sellise lahenduse läbi on võimalik dualismi kummitavatest probleemidest pääseda. Nimetades vaimu ümber „ihuks-enda-jaoks” ei pääse Sartre keha ja vaimu probleemist, vaid nimetab selle ümber keha ja ihu probleemiks.

Ihu on Sartre'il tarvis oma ontoloogiasse sisse tuua ka selleks, et vältida solipsismi, mis tema ontoloogiat ähvardab. Solipsismi kummutamiseks esitab ta pilgu (*regard*) käsitluse: ma saan teadlikuks teise subjektsusest läbi kogemuse, kus teine objekteerib mind oma pilguga. On raske mõelda pilgust, mis ei oleks ihuline, ning mida olekski vaadata, kui see, keda vaadatakse ei oleks lihast ja luust olend? Siiski ei pea teise- ehk pilgukogemuseks teine alati reaalselt isikuna kohal olema – nii Sartre kui Merleau-Ponty leiavad, et teine on

ontoloogiline alusfenomen, mille ilmumine ei sõltu sellest, kas keegi mind hetkel vaatab või mitte, küll aga sõltub viimane esimestest. Sartre'i jaoks ilmneb minu ihu teisele samamoodi, nagu teise ihu ilmneb mulle – teadvuse poolt tematiseeritud *o b j e k t i n a* – ja kui teine mind oma pilgu läbi objekteerib, siis ma Sartre'i järgi tajun seda objektivatsiooni ohuna oma vabale subjektiivsusele. Sartre'i jaoks on igasugune teine algupäraselt minu vaenlane - teise vaatepunkt on alati minu omaga konfliktis.²⁰ Sartre'i kolmas ontoloogiline dimensioon viitabki mu ihule kui teise pilgu kaudu objekteeritule. Sel tasandil on mu ihu võõrandunud, sest teine omistab mu ihule tähenduse, mis on mulle võõras, kuid mille eest ma olen ometi omal moel vastutama sunnitud. Miks ja kuidas, selle jätab Sartre võrdlemisi selgusetuks. Ta väidab, et me kogeme oma ihulisust teise pilgule avatuna ja haavatavana häbelikkuse, häbi ja piinlikkusega, sest me kogeme oma faktilisust teise pilgu kaudu objekteerituna.

Sartre'i pilgukäsitlus on problemaatiline, sest see on süntees kahest esimesest dimensioonist, mis tema definitsiooni järgi asuvad täiesti erinevatel ja omavahel mitesuhtlevatel ontoloogilistel tasanditel. Keha-minu-jaoks kuulub enda-jaoks-olemisse ja keha-teiste-jaoks kuulub endas-olemisse. Ihu esimene dimensioon on see, *m i d a* Sartre'i arvates ei ole võimalik tajuda, tajuda saab vaid ihu teist dimensiooni. Ihu teine dimensioon ei saa tajuda, seda saab üksnes esimene. Sartre'i järgi *m a o l e n* autentselt vaid ihu esimene dimensioon, sest olles teadvus ehk enda-jaoks-olemine ma ei ole objekt ehk endas-olemine. Õigupoolest peaks Sartre'i järgi ütlema, et ka ihu esimene dimensioon ma ei ole, sest see dimensioon ei ole ise miski, vaid kuulub olematuse kategooria alla. Olla keegi või olla miski tähendab Sartre'i jaoks seda, et on langetud halba usku (*mauvaise foi*) ehk enesepettusse. Inimene on Sartre'i käsituses ek-sistents, pidevalt endast väljas seisev – ta on see, mis ta ei ole ja ei ole see, mis ta on – seda kordab Sartre „Olemises ja eimiskis” sageli. Võiks ka öelda, et teadvus on teadvus niivõrd kuivõrd *t a e i o l e* see, mille teadvus ta on.

Kui inimene tõepoolest on eimiski, nagu Sartre väidab, siis miks peaks ihu, mida teine vaatab, kutsuma minus esile häbi? Kuna *m a j u e i o l e* see ihu, mida teise pilk objekteerib, siis ma ei peaks tundma häbi selle ihu paljastumise pärast teise pilgule: see ihu on minu suhtes teine. Iseasi, et häbi võib olla halva usu ehk usu, et ma olen miski (nt

²⁰ Sartre'i teise-käsitlus erineb põhjalikult Merleau-Ponty omast, millesse ma antud töös ei süvene. Ka Merleau-Ponty järgi me saame endast teadlikuks alles teise kaudu, „mina” tekib läbi „teise”, kuid just seetõttu oleks tema arvates kohatu teist oma fundamentaalseks vaenlaseks pidada. Merleau-Ponty järgi on teisesus kätketud juba minusse endasse – ma ei ole kunagi iseendaga lõpuni samane.

oma keha), tulemus, kuid Sartre presenteerib häbi fenomeni teatava ontoloogilise argumendina ihu kolmanda dimensiooni olemasolu toetuseks. Häbi fenomen eeldab, et ma olen ühtaegu oma kogemuse objekt ja subjekt, kuid just selle Sartre välistab, väites, et me võngume subjektsuse ja objektsuse vahel, kuid oleme korraga üks või teine. Küsimus, kuidas ihu kaks esimest dimensiooni ikkagi omavahel seotud on, jääb Sartre'il vastamata.

Siinkohal põrkuvad Merleau-Ponty fenomenoloogia ja Sartre'i ontoloogia. On selge, et häbi fenomen eksisteerib ja Sartre'i häbifenomeni kirjeldusega võiks Merleau-Ponty suures osas isegi nõustuda. Kuid sellisel juhul tundub mõistlik jõuda Sartre'i omast hoopis teistsugusele järeldusele: kuna ma tunnen häbi siis, kui teine vaatab minu ihu, siis ma pean olema oma ihuga väga intiimselt seotud. Minu ihu ei ole minust lahutatav, vaid ma olen oma ihu – see, mis eelneb keha ja teadvuse eristusele. Just sellisel seisukohal on Merleau-Ponty. Fundamentaalselt mitmetähendusliku ihulise subjektina ma olen korraga nii häbi objekt, mida ma teise pilgu läbi objektiveerituna tajun, kui häbi subjekt, kes on selle häbistava objektiveerimise tunnistajaks. Tõstmata muudest afektiivsetest seisunditest esile just häbi, leiab Merleau-Ponty, et kui teise pilk kutsub minus esile tundeid, siis seetõttu, et ma olen see, keda vaadatakse - ihu. Me ei järelda teist nähes, et seal kehalise asja „taga” on ka isik, subjekt, vaid ihu ise ongi isik.

Kokkuvõtlikult võib öelda, et Sartre'i ihukäsitus on tema ontoloogilistest kategooriatest lähtuva topeltaistingu käsitluse loogiline edasiarendus, mis jätab suure osa ihulistest fenomenidest mõistetamatuks. Tema fenomenoloogilised kirjeldused on küll huvitavad, kuid takerduvad tema ontoloogilistesse mõistetes. Merleau-Ponty on Sartre'i ihukäsitluse ja kogu tema ontoloogia suhtes ülimalt kriitiline:

Küsimus ei ole niisiis selles, kuidas hing toimib objektiivsele ihule, sest ta ei toimi mitte sellele, vaid fenomenaalsele ihule. Sellest vaatepunktist küsimuseasetus nihkub ja seisneb soovis teada, miks on olemas kaks vaatepunkti endale ja oma ihule: minu ihu minu jaoks ja minu ihu teiste jaoks, ning kuidas need kaks süsteemi on koos võimalikud. Ei piisa sellest, kui öelda, et objektiivne ihu kuulub „teiste-jaoks“ olemisse ja fenomenaalne ihu „minu-jaoks“ olemisse ning ei saa jätta kõrvale küsimust nende omavahelisest suhtest, sest „minu-jaoks“ ja „teiste-jaoks“ eksisteerivad koos samas maailmas [...] (PPf: 136)

Merleau-Ponty väidab, et ihu-minu-jaoks ja ihu-teiste-jaoks ei ole kaks ontoloogiliselt lahutatud valdkonda, vaid ühe fenomeni kaks ilmnemise viisi – minu ihu on korraga nii tunnetuse subjekt kui objekt.

Merleau-Ponty ihukäsitluse üks oluline punkt seisneb tema teesis, et ihule on omane teatav enesetunnetus. Eelpool oli juttu sellest, et Merleau-Ponty jaoks pole kaks kätt kunagi

üksteise suhtes korruga nii puudutaja kui puudutatav. Kuid sellest ta ei järelda, et tegu on kahe ontoloogiliselt erineva ja üksteisega mitteduutleva tegelikkuse korruga. Ta arendab üksteist puudutavate käte näidet edasi, öeldes

Kui ma surun kaks kätt teineteise vastu, siis ei ole tegemist kahe aistinguga, mida ma tunnetaksin koos nii, nagu tajutakse kaht kõrvuti asetsevat objekti, vaid ühe mitmetähendusliku süsteemiga, milles mõlemad käed võivad vaheldumisi muuta puudutaja ja puudutatava funktsiooni. Topeltaistingutest kõneldes taheti öelda seda, et liikudes ühest funktsioonist teise, saan ma puudutatud käe ära tunda selle samana, mis hetke pärast ise puudutab. Teisisõnu: selles luude ja lihaste kimbus, mis mu parem käsi on mu vasema käe jaoks, ma aiman hetkeks selle teistsuguse parema käe liikuvat ja elavat kesta või kehastust, mida ma sirutan objektide poole, et neid uurida. Ihu tabab iseennast väljastpoolt tegelemas teadvustamise protsessiga, ta püüab puudutada end puudutamata ja alustab „teatud sorti refleksiooni”²¹, millest piisab, et seda eristada objektidest, mille kohta ma saan öelda, et need puutuvad mu ihu, kuid üksnes inertsenä, ilma et nad ootamatult tabataksid ihu uurivas funktsioonis. (PPf: 122)

Selle näite varal arendab Merleau-Ponty edasi väidet, et refleksioon ei iseloomusta üksnes mõtlemist, vaid juba mõtlemise-eelset taju: tajudes maailma, tajub ihu alati vaikivalt ka iseennast. See muudab võimalikuks ihu tahtliku liigutamise ja õppimise: näiteks selleks, et väikelaps õpiks käima, peab ta olema võimeline end liigutama ja samas ka tajuma, kuidas ta end liigutab. Väga paljud igapäevased toimingud õpib laps ära veel enne, kui ta on omandanud keele – see toimub tänu ihulisele refleksioonile. Ka hiljem, siis kui keel on omandatud, toetume õppimisel ja uute oskuste omandamisel ihulisele refleksioonile. Mõtlemise sekkumine ehk sekundaarne refleksioon võib kehalist sooritust hoopis takistada. Näiteks võivad tantsusammud segamini minna, kui ma hakkam mõtlema, kuidas ma end liigutama pean. On tõestatud, et isiku teadlik mõtlemine sellest, mida ta teeb, häirib tema võimet seda teha, sest mõtlemine katkestab tegevuse „voolu” (Romdenh-Romluc, 2007: 45).

Selleks, et õppida näiteks kirjutama, ma pean olema võimeline liigutama pliiatsit oma käes ja samas tajuma, kuidas ma oma kätt liigutan, millist survet avaldab pliiats mu sõrmedele jne, kuid see ei tähenda, et ma manaksin oma silme ette oma tegevuse representatsiooni. Et väljendada ihu „vaikivat teadlikolu iseendast” tarvitab Merleau-Ponty k e h a s k e m i (*schéma corporel*) mõistet: see tähistab ihule omast eelpredikatiivset ja mitteobjektiveerivat eneseteadlikkust, mis kaasneb ihulise liikumisega, kuid ei ole ihu representatsioon. Ihu representatsiooni võiks nimetada hoopis kehapildiks (*body image*),

²¹ Merleau-Ponty viitab Husserli *Kartesiaanlikele meditatsioonidele* (Husserl 1931: 81).

nagu seda teeb Shaun Gallagher (Gallagher 2005)²². Merleau-Ponty kasutas järjekindlalt mõistet *schéma corporel*²³ märkimaks ihu funktsioneerimist oma ümbruses. Kehaskeem toimib dünaamiliste mootorsete ekvivalentide süsteemina, mis kuulub pigem harjumuste kui teadlike valikute valda (Gallagher 2005: 20). Gallagheri sõnul toimib Merleau-Ponty kehaskeem paralleelselt ihu marginaalse teadvustamisega, kuid Merleau-Ponty jättis kehaskeemi ja marginaalse teadvustamise omavahelise suhte selgitamata (ibid.). Viimasega ma täielikult ei nõustu, sest Merleau-Ponty seostab kehaskeemi otseselt ihulise refleksiooniga, iseasi, kas ihuline refleksioon on seesama, mida Gallagher nimetab marginaalseks teadvustamiseks – mulle teadaolevalt viimast väljendit Merleau-Ponty ise ei kasuta. Kehaskeem on elav teadlikkus oma ihust, mis ei ilmne eksplitsiitses keha tajumises, vaid ihulises toimimises endas, kus see väljendub pideva implitsiitse tagasisidena. Kehaskeemi iseloomustab teatav stabiilsus, kuid samas ka plastilisus - see taasstruktureerub pidevalt ja võib mingil määral ümber struktureeruda. Kehaskeem mängib olulist rolli ka teistega suhtlemisel, sest mitteverbaalsel suhtlustasandil toimib kehaskeem meie ihu ja teiste ihude ekvivalendina, võimaldades üksteise ihulisi väljendusi vahetult ja mitteverbaalselt mõista.²⁴

Kui minna tagasi topeltaistingu juurde, siis erinevalt Sartre'i arusaamast, Merleau-Ponty käsitluses me mingis mõttes saame tajuda end tajumas. Mulle peeglist vastu vaatavad silmad on minu kui nägija silmad ja sellistena need erinevad laiba surnud silmadest. Peegli abil saame tekitada visuaalse topeltaistingu: peegel võimaldab mul end näha korraka kui nähtavat ja nägijat. Topeltaisting esitab konkreetset ja elavat ihulise reflektiivsuse mudelit, mis toimib kõigis ihulistes kogemustes: ihu, mis tajub, peab ise olema tajutav, see ei saa olla tajumise subjekt olemata vaikivalt teadlik ka oma objekti staatusest ja vastupidi.

Lõppenud alapeatükk oli lühike sissevaade normaalse ihulisuse fenomenoloogiasse. Merleau-Ponty leidis, et pääsemaks ligemale ihulisuse süvastruktuuridele, tuleb vaatluse

²² Gallagheri järgi on kehaskeem (*body schema*) sensomotoorsete võimete süsteem, mis funktsioneerib ilma, et subjektil oleks vaja vastavaid protsesse teadvustada. Kehapilt (*body image*) aga koondab tajusid, hoiakuid ja uskumusi, mida subjekt omistab oma ihule. (Gallagher 2005:24)

²³ „Taju fenomenoloogia” ingliskeelse tõlke lugeja on asetatud keerulisse olukorda, kuna Merleau-Ponty mõiste *schéma corporel* (vt nt PPF: 130) on inglise keelde tõlgitud väljendiga *body image* ehk „kehapilt” (vt nt Merleau-Ponty 2005: 114). Saksa keeles ja saksa keelses „Taju fenomenoloogia” tõlkes kasutatakse väljendit *Körperschema* (vt nt PPF: 129, märkus nr 1 ja Merleau-Ponty 1974b: 125-126), mistõttu olen selle eesti keelde tõlkinud väljendiga „kehaskeem”, mitte väljendiga „ihuskeem”.

²⁴ Neurofenomenoloogide arvates on alust uskuda, et sellel nähtusel on neuroloogiline alus. Üheks viimase kümnendi enim kõneainet pakkuvamaks avastuseks neuroloogias on nn peegelneuronid (*mirror neurons*), mis aktiveeruvad nii siis, kui loom teeb midagi, kui ka siis, kui loom vaatleb teist (samast liigist) looma sama tegevust sooritamas. Niisiis „peegeldavad” need neuronid liigikaaslaste tegutsemist nii, nagu sooritaks loom ise neid tegevusi. Peegelneuronitel võib olla neuroloogiliselt kandev roll imiteerimisel ja õppimisel.

alla võtta ka ebanormaalseid ehk tavalisest erinevaid ihulisi fenomene, mis, nagu lugeja järgnevas näeb, pakuvad ihulisuse uurimiseks väga avaraid ja mitmekesiseid võimalusi ning mille analüüsimisel fenomenoloogia lõikub mitmete teiste uurimissuundadega. Käesoleva töö järgmine alapeatükk keskendub fantoomjäseme nähtuse fenomenoloogilisele analüüsile.

5. Fantoomjäseme fenomen

Fantoomjäse kujutab endast tajuhäiret, kus amputeeritud jäsemega inimesele tundub nagu oleks amputeeritud käsi või jalg tal mingil moel endiselt olemas. Fantoomaistinguid esineb viiekümnelt kuni kaheksakümnelt protsendil amputeeritustest ja sagedane on juhtum, kus inimese amputeeritud jäse “valutab” (Sherman, R. A., Sherman, C. J. & Parker, L. 1984). Kuigi termini “fantoomjäse” (*phantom limb*) võttis kasutusele Ameerika füüsik ja neuroloog Weir Mitchell alles 1872 aastal, on sellele nähtusele otsitud seletust juba ammu enne kaasaegsete eriteaduste - füsioloogia, neuroloogia, psühholoogia, psühhiaatria jpt - võidukäiku ning seda käsitles näiteks juba Descartes oma *Meditatsioonides*. Antud nähtusele ei ole tänapäevalgi ühest ja selget teaduslikku seletust.

Fantoomjäseme analüüs on heaks näiteks Merleau-Ponty arusaama kohta, et juhtumid, kus ihu lakkab normaalselt funktsioneerimast, annavad meile väärtuslikku informatsiooni selle kohta, kuidas ihu normaalolukorras funktsioneerib ja neid ei tohiks eriteaduste pädevusse üle andes (taju)filosoofiast kergekäeliselt välja visata. Ilmneb, et teaduslikel fantoomjäset seletavatel teooriatel on selgelt filosoofilised implikatsioonid, mis ulatuvad ihu ja taju üldiste ning rohkem või vähem eksplitsiitsete teooriateni. Analüüsides fantoomjäseme nähtust, kritiseerib Merleau-Ponty selle nähtuse füsioloogilisi ja psühholoogilisi seletusi ning esitab oma käsitluse. Rõhutan, et seejuures ei ole tegemist üksnes fantoomjäseme nähtuse analüüsimisega – fantoomjäseme näitel selgitab Merleau-Ponty oluliselt laiemalt üldistatavaid arusaamu ihust ja selle toimimisest maailmas. Sama kehtib ka teiste tajupatoloogiate kohta, mida Merleau-Ponty „Taju fenomenoloogias” käsitleb ja mis valikuliselt tulevad siinkohal vaatluse alla järgnevas.

Merleau-Ponty alustab fantoomjäseme fenomeni käsitlemist mõnede sellele tüüpiliste

sümptomite kirjeldamisega. Fantoomjäset tajutakse sageli samas seisundis olevana, milles tegelik jäse oli õnnetuse hetkel, mille tagajärjel jäse kaotati. Näiteks lahingus haavata saanud mees võib oma fantoomkäes tunda mürsukilde, mis tungisid tema tegelikku kätte. Kuigi kõige sagedamini tekib fantoomjäse amputeerimise järgselt, on juhtumeid, kus fantoomjäse tekib ilma amputeerimiseta üksnes ajukahjustuse tagajärjel. Tugev emotsioon, või sündmus, mis meenutab traumeerivat sündmust, kus jäseme kaotamiseni viinud õnnetus juhtus, võib aastaid hiljem fantoomjäseme esile kutsuda isikuil, kel seda varem ei esinenud. On juhtumeid, kus fantoomjäset tajutakse pärast operatsiooni hiigelsuurena ja see kahaneb ning tõmbub kokku reaalse kõndi mõõtmesse pärast seda, kui „patsient aktsepteerib oma puuet“. (PPf: 104-105) Need kõik on sümptomid, mille seletamisega jäävad hätta Merleau-Ponty kaasaegsed teaduslikud teooriad, mille Merleau-Ponty liigitab füsioloogilisteks ja psühholoogilisteks.

Fantoomjäseme füsioloogilised teooriad jagunevad omakorda perifeerseiks teooriaiks, kus arvatakse, et fantoomjäse tekib amputeerimise tagajärjel vigastatud perifeersetel närvidel tõttu, ja tsentraalseiks, kus fantoomjäset seletatakse muutuste kaudu kesknärvisüsteemis. Nende kombineerimisel saadakse füsioloogiline segateooria. Füsioloogilistele teooriatele on omane, et fantoomjäseme põhjuseks peetakse üksnes muutusi organismi füsioloogias. Merleau-Ponty leiab, et füsioloogilised teooriad ei suuda seletada keerulisi psühholoogilisi nähtusi, mis fantoomjäseme fenomeniga kaasnevad. Fantoomjäseme “iseloom” võib olla väga erinev, sõltuvalt patsiendi isiklikust eluloost, tema elukutsest, vanusest jne. Sageli kannatavad haritumad ja nn kultuuriinimesed selle sündroomi käes rohkem, nt klaverimängija fantoomjäse võib end ilmutada viisil, mis mitteklaverimängija puhul kõne alla ei tule (Waldenfels 2000: 26). Sellised asjaolud ei allu puhtfüsioloogilistele seletustele.

Kas tuleks eelistada hoopis psühholoogilisi seletusi? Psühholoogilised teooriad vaatlevad fantoomjäset kui mälestust, valeuskumust või tahtepatoloogiat. Näiteks käsitletakse fantoomjäset anosognoosiana²⁵ - seisundina, mille puhul haige ei teadvusta oma puuet (PPf: 105). Ometi ei ole siinkohal tegemist asjaoluga, et patsient pelgalt usuks või tahaks uskuda, et tal on käsi või jalg, mida tal enam ei ole. Patsiendid on täiesti teadlikud sellest, et nende jäse on amputeeritud, kuid vaatamata sellele ei jäta jäseme omamise tunne neid maha.

²⁵ Anosognoosia - vanakr k „d² - mitte, νόσος - haigus, γνώσις - teadmine

Bernhard Waldenfels, saksa fenomenoloog ja Merleau-Ponty uurija, kirjeldab Heidelbergi meediku Herbert Plüggesi kogemusi fantoomjäsemega patsientidega. Meedik on teinud katseid, kus ta on palunud oma patsientidel seista seinale võimalikult lähedale, nii ligidale, et see jäseme tegeliku olemasolu korral võimalik ei oleks. Küsimuse peale, kus asub nende fantoomjäse nüüd, ei vasta patsiendid sugugi midagi utoopilist, nagu “fantoomjäse on seinas” vms, vaid ütlevad hoopis, et küsimus on milleski muus, mis sellisel tasandil ei ilmne. Patsiendid t e a v a d, et neil ei ole enam kätt või jalga, probleem ei ole selles, et nad lihtsalt eksiksid oma jäseme olemasolu küsimuses. Kui fantoomjäse oleks pelk kognitiivne eksitus, siis peaks see ju kaduma niipea, kui inimene oma eksitust mõistab. (Waldenfels 2000: 27) Peale selle ei saa ükski psühholoogiline teooria ignoreerida fakti, et peaajju suunduvate närvide läbi lõikamise järgselt kaob fantoomjäse ära (PPf: 105) .

Merleau-Ponty arvates ei suuda ei puhtfüsioloogilised ega puhtpsühholoogilised teooriad fantoomjäseme sündroomi adekvaatselt mõista. Ta ei rahuldu kummagi teooriaga eraldi ega ka nende pelga liitmisega segateooriaks, vaid ütleb, et on vaja mõista, kuidas psüühilised tegurid ja füsioloogilised tingimused saavad lõimuda ja üksteiseks üle kanduda. Selleks, et need kaks tingimuste kogumit saaksid koos osaleda fantoomjäseme fenomenis, oleks vaja ühist kolmandat pinda. Kartesiaanlikult positsioonilt on raske näha, mis oleks see ühine pind füsioloogilistele faktidele, mis leiavad aset ruumis ja psühholoogilistele faktidele, mis ei ole ruumis, või siis objektiivsetel närviprotsessidel, mis kuuluvad endas-olemisse ja kognitiivsetel nähtustel, mis kuuluvad enda-jaoks-olemisse. Fantoomjäseme segateooria, mis jätab ruumi mõlemat sorti tingimustele, oleks küll sammuke edasi, sest tunnistaks ilmseid fakte, kuid jääks siiski obskurseks ja filosoofiliselt problemaatiliseks. Merleau-Ponty käsitluses ei ole fantoomjäse pelgalt objektiivse põhjuslikkuse tulemus ega ka mitte pelk *cogitatio*. See saaks olla nende kahe segu, kui leiduks vahend, mis seoks need kaks – füüsilise ja psühholoogilise, endas-olemise ja enda-jaoks-olemise - üheks liigendatud tervikuks, kus kolmanda isiku protsessid ja esimese isiku aktid oleksid lõimitud mingi ühise keskmõiste kaudu. (PPf: 105-106) Selleks keskmõisteks saab Merleau-Ponty’l m a a i l m a l e o l e m i n e (*être au monde*), mis on elava ihu sünonüüm. Peatugem siinkohal ühel bioloogiast pärineval näitel.

Merleau-Ponty võrdleb fantoomjäseme tekkimist juhtumiga, kus putukas asendab liikumisel oma äralõigatud jalga terve jalaga. Tegemist on refleksiga, mis aga ei ole mehhaaniline protsess, mis iga kord automaatselt käivituks, kui mõni jäse on rivist väljas.

Kuid samas ei ole tegu ka olendi teadliku püüdlusega oma jäsemeid liikumisvahenditena kasutada, sest sellisel juhul peaks asendamine toimuma iga kord, kui putukas tahab liikuda, kuid mõne tema jäseme kasutamine on takistatud. On teada, et asendamist ei toimu, kui jalga ei ole eemaldatud, vaid see on üksnes kinni seotud. Putukas kuulub oma maailma ja liigub selles kasutades kõiki oma bioloogilisi võimeid ning ta ei asenda kinni seotud jalga, sest see kuulub jätkuvalt tema maailma ja see „loeb” endiselt tema kehaskeemis. Kui Merleau-Ponty ütleb, et loom eksisteerib, et tal on maailm (*il a un monde*) või et ta on maailmas või maailmale (*il est à un monde*), siis ta ei mõtle, et loom teadvustab oma maailma objektiivselt. Samas ei ole situatsioon, milles vallanduvad instinktiivsed protsessid, täielikult bioloogiliste tegurite poolt ära määratud, vaid sel on avatud praktiline tähendus ja see ilmneb avatud situatsioonina, mis „ootab“ looma järgmisi samme. Maailmas-olemine tähendab seda, et loom on ankurdatud (*ancrer*) konkreetse ümbrusse ja toimib sellega dialektilises vastastikmõjus. Merleau-Ponty vaidleb vastu arusaamale, et refleksid on vaid pimedad, objektiivsed protsessid. Looduses kohalduvad refleksid vastavalt situatsiooni tähendusele ja väljendavad organismi suhet tema ümbrusega.²⁶ Juba eemalt „otsib” refleks tajuvälja sattunud objekti põhistruktuuri, ootamata üks-ühest stimulatsiooni ning just terviksituatsiooni globaalne kohalolek annab tähenduse osastiimulitele. Refleks ei teki objektiivsete stiimulite tagajärjel, vaid see haarab stiimuleid ette ja annab neile tähenduse, mida need ei oma üksikute teguritena, vaid üksnes terviksituatsioonina. (PPf: 106-108)

Refleks, niivõrd kuivõrd see avab situatsiooni tähenduse, ja taju, niivõrd kuivõrd see ei esita kõigepealt teadmise objekti, vaid on kogu meie olemise intentsioon, on *eelobjektiivse vaate (vue préobjective)* viisid, mida me kutsume maailmale olemiseks. (PPf: 108)

Putuka käitumine kinniseotud jala korral ja inimese fantoomjäseme fenomen on võrreldavad, kuna ka inimese maailma iseloomustab püsivus, mis on üksikutest stiimulitest suhteliselt sõltumatu. Merleau-Ponty toob näiteks, et mõned isikud võivad jääda peaaegu pimedaks, ilma et nende maailma struktuur muutuks. Nad võivad pidevalt asjade otsa komistada, kuid nad ei teadvusta endale, et nad ei ole enam avatud visuaalsetele kvaliteetidele ja nende käitumise struktuur jääb muutumatuks. Nende maailm jääb muutumatuks. Teised patsiendid aga kaotavad oma maailma niipea, kui visuaalsed kvaliteedid on ähmastunud, nad hülgavad veel enne oma harjumuspärase eluviisi, kui see

²⁶ Klassikalist refleksi käsitlust kritiseerib Merleau-Ponty juba „Käitumise struktuuris” (vt Merleau-Ponty 1942).

muutub võimatuks, tehes end enneaegseteks invaliidideks ja katkestades elava kontakti maailmaga veel enne, kui katkeb sensoorne kontakt. (PPf: 108-109)

Merleau-Ponty kirjeldab maailmas-olemist eksistentsi püsiva tükslemisena (*pulsation*), mis on suhteliselt sõltumatu meie tahtlikest mõtetest või üksikutest stiimulitest. Kuid tuleb meeles hoida, et maailma all ei pea Merleau-Ponty silmas objektide kogumit, vaid eelobjektiivset kõikehõlmavat tausta või välja, milles meie elu aset leiab. Maailmas-olemine ei ole psüühiline ega füsioloogiline fakt, vaid on nende suhtes primaarne, algupärane fenomen.

Pöördugem nüüd tagasi fantoomjäseme probleemi juurde. Fantoomjäse ei ole seletatav ei füsioloogiliste ega psühholoogiliste teooriatega ega ka mitte nende kahe seguga, olgugi et neid saab siduda mõlemat sorti tingimustega. Merleau-Ponty toonitab, et mõlema teooria ebaadekvaatsus algab sellest, et nii füsioloogiline kui psühholoogiline teooria on keskendunud küsimusele, kuidas seletada millegi sellise ilmumist, mida tegelikult ei ole. Või kui fantoomjäset käsitleda anosognoosia juhtumina: kuidas seletada millegi sellise (puude) puudumist, mis tegelikult esineb. Kuid sellisena on Merleau-Ponty arvates küsimus juba valesti püstitatud. Mõlemad teooriad on kinni objektiivse maailma kategooriates, mille puhul ei ole mingit vahepealset mõistet kohalolu ja puudumise vahel. Seetõttu arvatakse, et fantoomjäse on tegeliku jäseme pelk representatsioon või puude omamise representatsiooni puudumine ajus ja/või psüühikas. Küsimus ei ole aga mitte niivõrd selles, kas miski on olemas või mitte, vaid hoopis selles, kuidas see miski on. Siin on näha, et Merleau-Ponty lähtub fenomenide esmasuse põhimõttest ehk fenomenoloogilisest reduktsioonist. Fenomene ei tohiks konstrueerida tagantjärele, dedutseerides neid teaduslikest objektiivsetest kategooriatest. Selleks, et mingit nähtust mõista, on esmalt vaja seda nähtust adekvaatselt kirjeldada.

Merleau-Ponty toob esile asjaolu, et fantoomjäsemega isik arvestab fantoomjäsemega mitte kui oma jäseme representatsiooniga, vaid kohtleb fantoomjäset nagu reaalselt kätt või jalga. Selle põhjuseks on asjaolu, et nii nagu normaalsel isikul, ei ole ka fantoomjäsemega patsiendil vajadust kõndimisel või haaramisel oma ihu selgelt ja selgepiirilisel ette kujutada. Piisab sellest, et ihu on minu käsutuses ühtse võimelisusena maailmas toimida ja fantoomjäse on kuidagi sellesse tervikusse kätketud. Ettekujutus fantoomjäsemest on ähmane, domineerib püüd seda jäset kasutada. „Fantoomkäsi ei ole käe representatsioon, vaid käe ambivalentne kohalolu (*présence ambivalente*)” (PPf: 110). Jäseme puudumise

aitamine ei ole tahtlik otsus ega asu akti-intentsionaalsuse tasandil, kus isik võtab seisukoha pärast eksplitsiitselt erinevate võimaluste kaalumist; amputeeritud jäsme pidamine kohalolevaks ei ole mõtlemine, vaid olemise viis. Viidates Husserlile ütleb Merleau-Ponty, et „teadvus on algupäraselt mitte mõni „mina mõtlen, et” (*je pense, que*) vaid „mina võin” (*je peux/ich kann*) (PPf: 171).

Merleau-Ponty võrdleb kehaosa kaotust hea sõbra kaotusega. Me ei mõista oma sõbra kaotust täielikult enne, kui oleme situatsioonis, kus oleme harjunud temalt tagasisidet saama ja peame tõdema, et seda tagasisidet ei tule. Oma sõbra kaotusega peab harjuma, harjumine nõuab aega. Waldenfels jutustab sellega seoses loo Bachist. Kui Bachilt peale tema naise surma küsiti ühe või teise asja kohta, mille eest tavaliselt naine oli hoolitsenud, siis olevat Bach kulmu kergitamata vastanud, et küsitagu tema abikaasalt. Viimane oli aga äsja surnud. Mitte et Bach ei oleks teadnud oma naise surmast, kuid talle polnud see veel täielikult “kohale jõudnud”. (Waldenfels 2000: 29)

Fantoomjäseme fenomen, mida moonutab nii psühholoogiline kui füsioloogiline teooria, muutub mõistetavaks maailmale-olemise perspektiivilt. Fantoomkäe omamine tähendab, et jäädakse ihuliselt avatuks nendele toimingutele, milleks oma käega võimeline oldi, sest säilib praktiline väli, mis oli välja kujunenud enne käe kaotamist. Ihu on maailmas-olemise kandja ja ihu omamine (või ihu olemine, nagu Merleau-Ponty arvates on täpsem väljenduda) tähendab, et ollakse kindlatel harjumuspärastel viisidel seotud oma ümbrusega. Selles tuttavas maailmas, kus objektid ilmnevad endiselt käsitletatavana, „kutsudes” subjekti endiselt kõndima, kirjutama või klaverit mängima, leiab aset konflikt amputeeritud isiku reaalse kehalise seisundi ja tema toimiva intentsionaalsuse vahel. Paradoks seisneb selles, et

liikudes maailma poole, ma peidan oma tajulised ja praktilised intentsioonid objektidesse, mis lõpuks ilmnevad neile intentsioonidele eelnevatena ja nende välistena ja mis sellegipoolest eksisteerivad minu jaoks ainult niivõrd kuivõrd nad äratavad minus mõtteid ja tahtmisi. (PPf: 111)

Kus ja millisel kujul sünnivad ja arenevad need ihulised intentsioonid, ilma milleta me ei saaks tajuda ühtki objekti? Sellele küsimusele vastamiseks võtab Merleau-Ponty kasutusele ihu erinevate kihtide mõisted. Järgmine alapeatükk keskendubki harjumusliku ihu kihile, mis on üks ihu kihte aktuaalse ja virtuaalse ihukihi kõrval.

6. ***Ihu erinevad kihid. Harjumuslik ihu.***

Merleau-Ponty ütleb, et meie ihu koosneb justkui mitmest eraldiseisvast kihist (*couche*): habituaalse ehk harjumusliku ihu (*corps habituel*) ja aktuaalse ihu (*corps actuel*) omast (PPf: 111). Harjumuslikku ihukihti on vilumuslike mustritena lõimitud meie varasemad kogemused, aktuaalne ihukiht on aga meie ihu selliselt nagu see on käesoleval hetkel anatoomiliselt kirjeldatavana.

Merleau-Ponty leiab, et nende kahe ihu kihi eritlemise kaudu on võimalik paremini mõista ka fantoomjäseme nähtust.²⁷ Fantoomjäseme puhul on jäse funktsionaalselt säilinud harjumusliku ihu kihis, olgugi, et see on eemaldatud aktuaalsest kihist. Küsimus, kuidas mul saab olla tunne, et ma oman jäset, mida mul füüsiliselt enam ei ole, ulatub küsimuseni, kuidas harjumuslik ihukiht on seotud aktuaalse ihukihihiga. Kuidas mu ihu saab endiselt tajuda objekte käsitletavatena või maailma kõnnitavana, olgugi, et mul pole enam kätt, millega esemeid käsitseda või jalga, millega kõndida? Käsitletav peab olema lakanud olemast käsitletav minu jaoks (*maniable pour moi*) ja olema muutunud käsitletavaks iseendas (*maniable en soi*), olles sellisena ometi minu jaoks. Merleau-Ponty ütleb, et see on võimalik tänu sellele, et me tajume oma ihu mitte üksnes nii, nagu see on praegusel hetkel, vaid mingis üldisemas plaanis, impersonaalse olemisena, millesse on kätketud meie varasemad kogemused (PPf: 111-112).

Merleau-Ponty analüüsib seoses fantoomjäsemega nähtust, mida psühhoanalüütilises traditsioonis nimetatakse repressiooniks või väljatõrjumiseks (*refoulement*). Repressioon tekib mingit sorti sündmuse või protsessi – näiteks armuafääri, töö planeerimise või mingi ettevõtmise – käigus, kus subjekt kohtab takistust. Kui subjektile ei ole piisavalt jõudu ei takistuse ületamiseks ega oma püüdluste lõpetamiseks, siis ta jääb oma probleemi kinni ja kulutab kogu oma jõu selle pidevaks uuendamiseks – selline ongi lihtsustatult repressiooni mehhanism. Üks oleviku lõik teiste seast omandab elus erilise väärtuse ja hakkab painama teisi, rõõvides neilt autentse oleviku staatuse. Näiteks jätkab repressiooni all kannatav isik järjekindlalt samu toimimismustreid, mis käivituvad siis, kui see isik teismelisena õnnelt armus. Uued tajud ja uued emotsioonid küll asendavad vanu, kuid see uuendusprotsess

²⁷ Gallagher ja Meltzhoff on kritiseerinud Merleau-Ponty fantoomjäseme ja harjumusliku ihu käsitlust 1990-ndate arengu-uuringuile toetudes, omistades Merleau-Ponty'le arusaama, mille järgi harjumuslik ihukiht on midagi, mis tekib peale sündimist nn reaalsete kogemuste baasil (vt Gallagher ja Meltzhoff 1996). On tõsi, et empiirilised uurimused, mille kohaselt fantoomjäseme fenomeni esineb ka ilma jäsemeteta sündinuil, ei olnud Merleau-Ponty'le kättesaadavad, sest neid ei olnud veel tehtud. Kuid tema käsitlust on siiski võimalik tõlgendada avatumalt kui Gallagher ja Meltzhoff seda teevad – Merleau-Ponty ei välista, et juba loode võiks õppida ja et harjumuslikku ihukihti võimaldavad alusstruktuurid võiks olla kaasasündinud.

puudutab üksnes kogemuse sisusid, aga mitte selle struktuuri. Keeruliseks muudab olukorra see, et sageli ei ilmne oleviku tõkestamine mineviku poolt isiklikus mälus, vaid mälestused tõrjutakse sealt välja - mälestused laotuvad meie ees laiali, kuid meie tegelikuks olevikus saanud minevik jääb pidevalt peidetuks meie pilgu taha, selle asemel, et meie ees lahti rulluda. Traumaatiline kogemus ei säili representatsioonina kui teadvuse objekt ja dateeritud hetk, vaid selle loomuseks on säilida olemisviisina (*style d'être*), teatava üldisusena. Igasugune repressioon on niisiis esimese isiku eksistentsi muundumine teatud selle eksistentsi abstraktsiooniks, mis toitub mineviku kogemusest, kuni lõpuks jääb järele üksnes mingit sorti eksistentsi tüüpiline vorm (*forme typique*). Impersonaalsuse võimuletulemisena kujutab repressioon endast universaalset fenomeni, milles ilmneb meie ihuline olek ja mis on seotud maailmas-olemise temporaalsete struktuuridega. (PPf: 112) Kuigi repressiooni võib pidada patoloogiliseks fenomeniks, esineb seda sageli, kergemal või raskemal kujul, ja selle fenomeni kaudu on võimalik oma ihulist eksistentsi paremini mõista. Üldistades fantoomjäseme, repressiooni jt nähtuste fenomenoloogilise analüüsi tulemusi, jõuab Merleau-Ponty väiteni, et meie isikliku eksistentsi aluseks on see, mida ta nimetab „peaaegu impersonaalseks eksistentsiks” ja mida me peame enesestmõistetavaks ning millele me elus hakkama saamiseks pidevalt toetume. Ta ütleb:

Niisiis ilmneb meie personaalse eksistentsi ümber *peaaegu* impersonaalse eksistentsi sõõr (*marge d'existence p r e s q u e impersonnelle*), mis räägib enda eest ise ja millele ma toetun, et ellu jääda; inimlikku maailma, mille igaüks on endale loonud, ümbritseb maailm üldiselt, millesse tuleb kõigepealt kuuluda, et sulguda konkreetseesse armastuse või ambitsiooni keskkonda. (PPf: 113, Merleau-Ponty kursiiv)

Repressioon on üks viis, kuidas mineviku kogemused talletuvad sellesse peaaegu impersonaalsesse eksistentsi kihti, kuid normaalsel juhul on tegemist voolava protsessiga, milles toimub pidevalt uuenev iseeneslik kogemuste integreerimine oma ihulistesse toimimismustritesse. Nii nagu me saame rääkida repressioonist, mille puhul subjekti ihu hoiab ajas alal üht hetkelist maailma ja muudab selle kogu oma elu vormivaks elemendiks, nii saame Merleau-Ponty käsitluse põhjal ka rääkida laiemalt ihulisest eelpersonaalsest klammerdumisest maailma üldise vormi ehk anonüümse ja impersonaalse eksistentsi külge, mis on igasuguse personaalse eksistentsi aluseks. Spetsiifiliselt inimlik maailm, milles me tahtlikult-teadlikult osaleme, toetub „maailmale üldse” (*monde en général*), et konkreetset inimlikud situatsioonid oleksid võimalikud. Merleau-Ponty juhhib tähelepanu tõigale, et suuremal osal ajast surub meie personaalne eksistents meie organismi

impersonaalse eksistentsi tahaplaanile, ilma, et ta suudaks sellesse sekkuda või seda kuidagi tühistada, mistõttu me tavaliselt oma eksistentsi impersonaalset osa ei tematiseeri ega märka.

Fantoomjäse on nagu välja tõrjutud kogemus, endine olevik, mis ei suuda „otsustada” minevikku jäämise kasuks. Eelpool oli juttu sellest, et fantoomjäse võib tekkida tugeva emotsiooni tagajärjel, mis traumeerivat situatsiooni meenutab. Merleau-Ponty ütleb, et emotsioonid või mälestused võivad fantoomjäseme aktiveerida mitte nii, nagu assotsiatsioonismis üks pilt kutsub esile teise, vaid tänu sellele, et mälestus või emotsioon taasavab meile kaotatud aja ja kutsub meid taasäratatud situatsiooni. Ilmselt ei ole üllatav, et „Taasleitud aja” autor Marcel Proust oli üks Merleau-Ponty lemmikkirjanikke.

Merleau-Ponty kritiseerib psühholoogiat selle eest, et seal käsitletakse emotsioone eraldiseisva nähtuste klassina, justkui saaks emotsioone vaadelda elutervikust lahus. Kui loobuda emotsioone käsitlemast mingi iseseisva kategooriana ja asetada need tagasi maailmas-olemise konteksti, siis on võimalik ka mõista, kuidas emotsioon saab fantoomjäseme esile kutsuda. Merleau-Ponty viitab Sartre'i emotsioonidekäsitlusele 1938. aastal ilmunud teoses „Ühe emotsioonide teooria eskiis” (*Esquisse d'une théorie de l'emotion*, vt Sartre 1938) ja nõustub viimasega, et emotsioonid on alati seotud mingis situatsioonis olemisega. Näiteks olemisega sellises situatsioonis, millega isik ei soovi silmitsi seista, kuid millest ta sellegipoolest ei taha või ei suuda põgeneda. Selle asemel, et tunnistada oma nõrkust, lõhub eksistentsiaalsesse dilemmasse sattunud subjekt objektiivsed suhted maailmaga ja astub maailmaga maagilisse suhtesse, mida emotsioonid võimaldavad. Näiteks kui ma suurest hirmust minestan, siis minu jaoks lakkab maailm endisel kujul olemast - pole maailma, pole probleemi. Merleau-Ponty arvates me saame isiku mälestusi, emotsioone ja fantoomjäset tema maailmas-olemise kontekstis vaadelda ekvivalentidena, mis võivad üksteiseks üle kanduda.

Aga miks kaotab kõndist ajju viivate närvide läbilõikamine fantoomjäseme ära? Merleau-Ponty leiab, et kõndist lähtuvad bioloogilised impulsid hoiavad fantoomjäset eksisteerimisringluses. Närviimpulsid võimaldavad fantoomjäseme tekkimist ja püsimist, sest nad hoiavad vabana ala, mida „täidab” subjekti minevik. Just viimane ehitab üles fantoomi. (PPf: 116)

Merleau-Ponty näitab, et suur osa meie tegevustest ja tajudest, mis tegevusega kaasnevad, on harjumuspärased. Kuid see ei tähenda, nagu käsitleks Merleau-Ponty harjumusi tingitud refleksidena või automaatsete mehhaaniliste protsessidena, mida meie keha sooritab samal

ajal, kui meie vaim tegeleb muude asjadega. Ta väidab, et inimene on omandanud mentaalse ja praktilise välja, mis loob inimese ja tema ümbruse vahele teatava vabaduse riba ja võimaldab tal end ja oma ümbrust kõrvalt näha, osaliselt oma spontaansuse arvelt (PPf: 117). Just seetõttu on inimeksistentsil sisemine vajadus harjumusliku ihukihi järele, ilma milleta ta ei suudaks toime tulla. Seda Merleau-Ponty väidet on alust mõista nii, et harjumuslik ihukiht võimaldab meil sooritada paljusid toiminguid ilma, et me peaksime üleni neile keskenduma, andes meile vabaduse end oma tegelikest aktuaalsetest situatsioonidest distantseerida - hoida neid alal oma tajuvälja perifeerias samal ajal, kui me oma fenomenaalsel väljal ringi liigume ja sellesse uusi võimalikkusi loome. Seda viimast kutsub Merleau-Ponty ka virtuaalse ehk võimeliku ihu kihiks (*corps virtuel*). Merleau-Ponty väidab, et ihuline harjumus on alati korruga motoorne ja tajuline. See tähendab, et kui me õpime midagi tegema, siis me samal ajal õpime maailma pisut teistmoodi tajuma.

Merleau-Ponty harjumusliku ihu käsitus on ühtlasi filosoofiline õppimise teooria. Tema arvates ei ole filosoofias siiani õppimise fenomeni adekvaatselt käsitletud ega sellele piisavalt tähelepanu pööratud. Empirism ega intellektualism ei suuda õppimise fenomeni mõista, sest

[E]simesel juhul on teadvus liiga vaene ja teisel juhul liiga rikas, üks üksi fenomen võiks teda kõnetada (*solliciter*). Empirism ei näe, et meil on vaja otsitavat [juba] tunda (*savoir*) ja intellektualism ei näe, et meil on vaja otsitavat eirata, ilma selleta me uut ei otsiks. Nad [empirism ja intellektualism] on kooskõlas selle poolest, et ei üks ega teine taba teadvust *õppimas (en train d'apprendre)*,” (PPf: 52, Merleau-Ponty kursiiv)

Selle peamiseks põhjuseks on kartesiaanlik mudel, mille alusel ei ole võimalik mõista õppimist kui ihulist ehk psühhofüüsilist protsessi. Keha ja vaimu ühtsus ei ole kahe üksteise suhtes välise mõiste, subjekti ja objekti, juhuslik koosilmnemine. Psühholoogilised motiivid ja kehalised sündmused saavad ühtida, sest ükski elava ihu impulss ei ole seoses psüühiliste intentsioonidega täiesti juhuslik ja ükski vaimne akt pole täiesti sõltumatu füsioloogilistest protsessidest. Küsimus ei ole kahe kausaalsuse kummalises paralleelsuses ega ka mitte põhjuste ja tagajärgede lineaarses jadas. Bioloogiline protsess on kätkevad inimkäitumisse ja vastupidi, näiteks muutub inimese teadlik tegu aja jooksul teadvustamatuks ja jätkub refleksi või harjumuse vormis. Mõni esialgu üsna vaevarikas miimiline žest võib salvestuda isiku väljenduslikku repertuaari ning esineda ilma igasuguse teadliku pingutuseta. Kui kasutada termineid psüühiline ja füsioloogiline, siis tuleb Merleau-Ponty sõnul nentida, et nende vahel toimub pidev

suhtlus, mis enamasti takistab vaimse häire defineerimist psüühilise või somaatilisena. „Somaatilisena kirjeldatud häire kirjutab orgaanilise juhtumi teemasse psüühilisi kommentaare ja „psüühiline” häire piirdub inimliku tähenduse loomisega ihulisele sündmusele” (PPf: 118). Merleau-Ponty järgi ei ole elu pidev uudsus ega ka mitte pidev kordumine, vaid unikaalne liikumine, mis aina loob püsivaid vorme ja lõhub neid. Inimene kui konkreetne elav olend ei ole bioloogilise organismiga ühendatud vaim, vaid eksistents, mille ühel hetkel on rohkem esil tema bioloogiline vorm ja teisel hetkel isiklikud teod (PPf: 117).

Merleau-Ponty leiab, et traditsiooniline filosoofia jääb hätta õppimise ja harjumuse nähtuse mõistmisel, sest õppimist kui uute kogemuste sünteesi mõistetakse vaid intellektuaalse sünteesina ning harjumusi käsitletakse mehhanistlikult. Niisiis peetakse harjumust enamasti vaid kehaliseks automatismiks. Merleau-Ponty arvates takerduvad kõik mehhanistlikud teooriad tõsiasja juures, et õppimine on süstemaatiline protsess, mille käigus omandatakse võime teatud tüüpi probleemidele anda teatud tüüpi vastuseid (PPf: 177). Omalt poolt toaksin näiteks, et tavaliselt on inimese käekiri samasugune nii kirjutamisel pliiatsiga paberile kui kriidiga tahvlile, vaatamata sellele, et kummalgi puhul kasutatakse kirjutamiseks erinevaid lihaseid. Me oleme võimelised kirjutama kriidiga tahvlile, varbaga liivale jne ka siis, kui oleme õppinud kirjutama üksnes pliiatsiga paberile. Merleau-Ponty näitab, et harjumuse kujunemine seisneb kehaskeemi ümberkorraldumises põhimõttel, et igasugune elava kogemuse vorm püüdleb teatava üldisuse (*généralité*) poole. Ta räägib sageli ka kogemuste settimisest (*sédimentation*) – see ei tähenda kogemuste pelka kumuleerumist või mällu talletumist, vaid integreerumist ihu struktuuri, harjumusliku ihu kihti.

Eelpool kirjeldatud väideteni ei jõudnud Merleau-Ponty aprioorselt harjumuse mõiste üle arutledes, vaid konkreetseid harjumusi analüüsides. Alljärgnevalt ma kirjeldan näiteid, mis Merleau-Ponty harjumusliku ihu käsitlust kõnekalt avavad.

Kui pime tahab õppida kasutama pimedakeppi, siis ta harjutab sellega asjade kompimist, kuni ta on võimeline kepi abil vahetult „tabama“, kus ja millised on haardeulatuses olevad esemed ja maastik. Kui harjumus on omandatud, siis ei ole küsimus enam kepi objektiivse pikkuse võrdlemises vahemaaga kombatavate esemeteni või kepiotsa poolt esile kutsutud helide tõlgendamises. Pimedakepp ei ole pimedajaaks enam objekt ja pime ei taju enam keppi ennast, vaid see on muutunud meelelise tunnetuse alaks, mis avardab puudutuse raadiust, olles paralleeliks nägemisele. Asjade kompimisel ei ilmne pimedakepp enam

vahelülina: pime on pigem teadlik kehist asjade vahendusel, kui vastupidi. See on ilmeka näide sellest, kuidas pimedakepi kasutamine on korruga nii motoorne kui tajuline harjumus. Kui kepp on muutunud harjumuspäraseks vahendiks, siis tajutavate asjade maailm ei alga enam naha välisest kihist, vaid pimedakepi otsast. Intellektualistliku teooria kohaselt konstrueerib pime oma teadvuses tajutava objekti selle surve kaudu, mida kepp pimedale käele osutab. Kuid Merleau-Ponty näitab, et harjumus ei seisne kepi surve tõlgendamises, vaid hoopis vabastab sellise tõlgendamise vajadusest. Kepp ei ole enam objekt, mida pime tajub, vaid vahend, millega ta tajub. See on justkui uus ihuline meeleorgan, ihulise sünteesi laiendus. (PPf: 178-179, 189) Merleau-Ponty hindab ümber ka tajutava ruumi käsitlemise objektiivse ruumina - pimedakepiga kombatavad ruumipunktid ei ilmne objektiivsete asukohtadena homogeense ruumi koordinaadistikus, vaid need esitavad pimedale isiklike eesmärkidega haakuvaid kaugusi ja suundi.

Üks olulisi Merleau-Ponty väiteid, mis on intellektualismi ja empirismi seisukohalt täiesti uus, on tegevuse ja taju lahutamatus. Ta väidab, et harjumus on korruga nii motoorne kui tajuline: see paigutub taju ja liikumise „vahele” jäävasse põhifunktsiooni, mis piiritleb meie taju- ja tegevusvälja. See ei tähenda, et me ei saaks midagi tajuda, kui parajasti tegevusetult voodis lesime. Merleau-Ponty mõtleb pigem seda, et me õpime maailma tajuma ainult selles maailmas toimides. Maailmas toimides meie maailmataju settib harjumuslikku ihukihti ja on meile kättesaadav ka siis, kui me antud hetkel oleme motoorselt minimaalselt aktiivsed. On teada, et vastündinu taju on oluliselt vähem liigendatud kui väikelapse või täiskasvanu oma – maailmas toimimise kaudu tekivad tema tajusse uued struktuurid.

Merleau-Ponty ütleb, et harjumine kübara kandmise, auto juhtimise või pimedakepi kasutamisega tähendab nende esemete integreerimist oma maailma ja oma kehaskeemi. Harjumuse tekkimine väljendab meie üldist võimet muuta oma maailmas-olemise viisi uute instrumentide „inkorporeerimise” teel. On oluline tähele panna, et harjumused ei kuhju mehhaaniliselt, vaid uute harjumuste omandamine võib ümber struktureerida vanu. Eestis, võib-olla ka mujal, on kombeks öelda, et jalgrattasõit ei unune, kui see kord on selgeks õpitud. Ma arvan, et sellega tahetakse öelda, et ihuliselt õpitu on palju püsivam, kui pelgalt intellektuaalselt õpitu.

Tulles tagasi ihulise ja objektiivse ruumi eristuse juurde, siis see ilmneb näiteks trükimasina kasutamisel, mille Merleau-Ponty näiteks toob (PPf: 179), või, et siia kõrvale

tuua mõni tänapäevasem näide, pangakaartide PIN-koodide mäletamises. On võimalik osata masinakirja ilma, et osataks öelda, kus asub üks või teine täht klaviatuuril. PIN-koode mäletatakse sageli teatud sõrmeliigutuste kombinatsioonina, oskamata samas öelda üksikuid tähti ja numbreid, millele sõrmeliigutused vastavad. Trükkimisoskus ei ole sama, mis iga tähe asukoha teadmine objektiivses ruumis ja vastupidi. See ei ole ka tingitud refleksi, mis hakkab tööle, kui me vastavad tähed oma silme ette maname, sest trükkimiseks me ei pea trükitavaid tähti eelnevalt ette kujutama.

Tekib küsimus, et kui harjumus ei ole teadmise vorm ega automaatne mehhaaniline protsess, siis mis see on? Merleau-Ponty ütleb, et harjumus on ihuline teadmine. „See on teadmine, mis asub kätes ja mis ilmneb üksnes ihulises pingutuses ning ei ole tõlgitav objektiivseks määratluseks” (PPf: 179). Masinakirjutaja teab vahetult, kus asuvad vajalikud tähed klaviatuuril samamoodi, nagu igaüks teab, kus asub tema käsi või jalg, ilma, et ta peaks seda „otsima” - need ei asu objektiivses ruumis, vaid on kätketud ihulise ruumi intiimsesse tsooni. Sõrmede liikumine klahvidel ei ole trükkijale niivõrd mehhaaniline operatsioon objektiivses ruumis, mida saaks mõõta ja kirjeldada, kuivõrd ihuliste liigutuste meloodiline kulg. Võiks arvata, et täht paberil loob subjekti teadvuses selle tähe representatsiooni, mis omakorda äratavastava liigutuse representatsiooni, mida veel omakorda on vaja selleks, et sooritada tegelik liigutus. Sellist väljendusviisi nimetab Merleau-Ponty mütoloogiliseks keeleks. Kui ma asun trükkima, siis moodustuvad tüüpilise ja tuttava füsionoomiaga motoorsed mustrid, kus ei ole ruumi representatsioonidele. Kui ma näiteks trükin ümber käsikirjalist teksti, siis istudes klaviatuuri taha avaneb mu käte ees motoorne ruum, milles ma „mängin“ teksti, mida ma käsikirjast loen. Sõna kirjalikult on nähtava ruumi modulatsioon, mille mu taju tõlgib vahetult liigutuse manuaalseks modulatsiooniks. Kogu küsimus on selles, kuidas visuaalsed mustrid saavad äratada motoorseid mustreid, kuidas „visuaalne“ struktuur omandab motoorse olemuse, ilma et oleks tarvis sõna või liigutust tähthaaval veerida selleks, et tõlkida üht teiseks. (PPf: 179 – 180)

Merleau-Ponty leiab, et harjumuste omandamise võime tuleneb üldisest ihulisest võimest, mida me pidevalt rakendame: näiteks kui mul palutakse käega puudutada oma kõrva või põlve, siis ma viin oma käe kõrva või põlve juurde kõige optimaalsemat teed pidi, ilma, et ma peaks vastavate kehaosade asukoha peale mõtlema või oma liigutust eelnevalt ettekujutuses läbi mängima. Siin on ihu see, kes „mõistab“, ilma et oleks tarvis teadlike ettekujutuste abi. Öelda, et ihu mõistab, oleks absurdne, kui mõistmine tähendaks üksnes

meeleandmete koondamist mingi idee alla, millele vastavalt me kehaosi liigutame. Merleau-Ponty näitab, et harjumuse fenomen on filosoofiliselt oluline, sest „see kutsub meid korrigeerima meie mõistmise mõistet ja meie ihu (*corps*) mõistet” (PPf: 180). Harjumuse eluase ei ole mitte mõtlemine või objektiivne keha kui mehhanism, vaid ihu kui maailma vahendaja. Mõistmine ei ole üksnes intellektuaalne nähtus, vaid tähendab eelkõige kooskõla kogemist selle vahel, mida me püüdleme ja selle vahel, mis on praegu, ehk kooskõla intentsiooni ja soorituse vahel. Kui ma näiteks asetan oma käe oma põlvele, siis ma kogen igas liigutuse faasis intentsiooni täitumist, mis ei olnud suunatud mu põlvele kui objektile, vaid minu elava ihu osale. See on üks moment minu lakkamatus suundumises maailma poole.

On teada, et näiteks kogenud orelimängija on võimeline mängima orelil, mida ta näeb esimest korda ja mis erineb orelist, millel ta on harjunud mängima, pärast kõigest tunni pikkust harjutamist. Orel on ometi väga keeruline instrument ja lühike harjutamise aeg välistab seletuse, mille järgi „ümberõpe“ toimuks instrumendi mõistelise haaramise vahendusel. Selle lühikese harjutamise aja jooksul ei käitu orelimängija nii, nagu ta õpiks pähe uue instrumendi plaani. Ta istub, suhtleb pedaalide ja klahvidega ja „mõõdab“ instrumenti oma ihuga, inkorporeerib oma ihusse vajalikud suunad ja dimensioonid ning justkui asub orelisse elama nii, nagu asutakse elama majja. Ta ei õpi iga klahvi ja pedaali objektiivset asukohta ega talleta seda mällu. Kontserdi andmise ajal on pedaalid ja klahvid tema jaoks teatud emotsionaalsete ja auditiiivsete väärtuste võimalikkused ja nende asukoht on lihtsalt paik, mille kaudu need väärtused maailma tulevad. Professionaalse organisti jaoks on noodikirja salvestatud muusika olemuse ja tegelikult kõlavate helide vahel väga tihe side ning orelimängija ihu ja orel on kõigest selle sideme vahendajateks. Siin ei ole kohta klahvide ja pedaalide asukoha mäletamisele, orelimängija ei mängi objektiivses ruumis. Tema liigutused on justkui pühad žestid: need tõmbavad afektiivseid niite ja avavad emotsionaalseid välju, luues väljenduslikke kõlaruume. Kogu harjumuse probleem seisneb siin küsimuses, kuidas liigutuse muusikaline tähendus saab ruumis kontsentreeruda nii, et organist, kes on täielikult pühendunud muusikale, tabab just täpselt neid klahve ja pedaale, mida on vaja mingi heli esile kutsumiseks. Merleau-Ponty vastab, et see saab teoks tänu sellele, et elav ihu ise ei ole mitte materiaalne tükk objektiivsest maailmast, vaid olemuslikult väljenduslik ruum (*espace expressif*). (PPf: 180-181)

Aga meie ihu ei ole kõigest üks väljenduslik ruum teiste seas. See ei ole kohal konstitueeritud kehana. Meie ihu on kõigi teiste [väljenduste] allikas, väljenduslik liikumine ise, see, mis visandab tähendusi väljapoole ja mis paneb asjad eksisteerima

täenduslikena meie käte ja silmade all. (PPf: 182)

Merleau-Ponty näitab, et ihuline maailmale-olemine on aluseks ka kultuurimaailma tekkimisele, kuid see on omaette mahukas teema, mis väljub minu magistritöö raamidest. Kokkuvõtvalt võib öelda, et vaatamata sellele, et meie ihu ei suru meile sünnipäraselt peale kindlaid instinkte, nagu see on loomade puhul, annab see meie elule teatava üldise vormi ja arendab meie isiklikud kogemused ja teod välja rohkem või vähem püsivateks kalduvusteks. See kehtib näiteks tegevuste kohta, mis on hädavajalikud ellujäämiseks, tuues mõnikord esiplaanile bioloogilise maailma, kuid see kehtib ka kultuuriliste fenomenide kohta, mille puhul luuakse vanade tähenduste alusel uusi. Kõigil tasandil täidab ihu sama funktsiooni: annab hetkelisele spontaansuse väljendusele iseseisva ja kestva eksistentsi. Harjumus on selle fundamentaalse funktsiooni universaalne vorm (PPf: 182). Me saame rääkida ihulisest mõistmisest (nt „ma mõistan autot juhtida”) ja harjumuse tekkimisest, kui mingitele liikumistele on kinnistunud uued motoorsed tähendused. Ei mootorsete ega tajuliste võimete süsteemina ole ihu mõni „mina mõtlen, et“ objekt, vaid läbielatud kogemuste pinnal tekkinud võimalike liikumiste potentsiaal, mis püüdleb tasakaalu poole. Aegamööda vormuvad uute tähenduste kimbud ja meie varasemad kogemused integreeritakse värsketeks mootorseteks ja tajulisteks muustriteks.

Erinevatele ihu kihtidele vastab erinevat laadi ihuline ruumilisus. Järgmine alapeatükk keskendubki ruumilisuse küsimusele.

7. Oma ihu ruumilisus

Merleau-Ponty seab fenomenoloogia üheks ülesandeks uurida lähemalt, kuidas oma ihu ilmneb ning kuidas on võimalik, et me tajume oma ihu nii, nagu me teda tajume. Ta märgib, et oma ihu erineb välistest objektidest selle poolest, et me tajume teda vahetult ja me ei pea teda otsima, vaid ta on alati juba koos meiega. Me liigutame väliseid objekte oma ihu vahendusel, mis näiteks haarab neist ühes kohas kinni ja liigutab nad teisale, aga oma ihu me liigutame vahetult. Me ei leia oma ihu objektiivse ruumi ühest punktist, et teda seejärel teise punkti transportida, meil pole vaja teda otsida, ihu on juba meiega. Meil ei ole vaja teda juhtida liigutuse sooritamiseks, sest ta on liigutusega kontaktis algusest lõpuni. (PPf: 123).

Oma ihule on iseloomulik ka afektiivsus. Tundeid me tajume oma ihus ja mitte mõnes objektis väljaspool oma ihu. Kui ma ütlen, et mu jalg teeb valu, siis me ei mõtle selle all seda, et jalg oleks mu valu põhjus samamoodi, nagu nael, mis jalga tungib, olles üksnes naelast lähemal. Me ei pea silmas seda, et mu ihu on viimane objekt välismaailmast, millele järgneks sisemist sorti valu ehk lokaliseerimatu valuteadvus, mis on jalaga seotud mingi põhjusliku ahela kaudu. Me peame silmas seda, et valu ilmneb teatud paigas, et see konstitueerib valuga täidetud ruumi minus. „Mu jalg valutab“ ei tähenda „ma arvan, et mu jalg on mu valu põhjus“, vaid „mu valu tuleb mu jalast“ või „mu jalal on valu“. (PPf: 122-123) On selge, et meie oma ihu kui afektiivne ruum ei ilmne meie kogemuses samamoodi nagu välised ruumilised objektid.

Küsimusega, miks ja kuidas me oma ihu tajume, tegelevad muuhulgas nii psühholoogia kui füsioloogia. Merleau-Ponty kaasajal on psühholoogias käibel mõiste „kinesteetilised aistingud“, mille all peetakse silmas aistinguid, mis informeerivad meid meie ihu liigutustest ja asenditest. Umbes sarnases tähenduses võeti 20. sajandi algul füsioloogias kasutusele mõiste „proprioitsepsioon“²⁸, millega tähistatakse organismi võimet tajuda oma kehaosade paiknemist üksteise suhtes. See, mida kinesteetilise aistingu mõistega püütakse seletada, olgugi et Merleau-Ponty hinnangul mitte eriti õnnestunult, on Merleau-Ponty arvates meie ihuliste liigutuste aluseks olev võime visandada kehaskeemi kaudu liikumise eelseisvat situatsiooni. Meie ihu alustab liikumist ruumis selleks, et saavutada midagi, mis on intentsionaalselt juba ette visandatud. See ei tähenda, et liikumiseks on vaja teadlikku kavatsust, kuigi sama kehtib ka teadlikult kavatsetud liigutuse sooritamise kohta. Intentsionaalsuse all peab Merleau-Ponty silmas Husserli toimivat intentsionaalsust, mida ta ise sageli nimetab ihuliseks intentsionaalsuseks – intentsionaalsust, mis on meie eelobjektiivse maailmataju ja ka akti-intentsionaalsuse aluseks.

Husserli originaalsus on teisel pool [akti-]intentsionaalsuse mõistet; see seisneb selle mõiste edasiarendamises ja representatsioonide intentsionaalsuse all palju sügavama intentsionaalsuse avastamises, mida teised on kutsunud eksistentsiks. (PPf: 153)

Merleau-Ponty kasutab toimiva intentsionaalsuse sünonüümina ka psühhiaater F. Fischeri mõistet „intentsionaalne kaar“ (*arc intentionnel*).

Teadvuse elu – teadlikku elu, iha elu või taju elu - ümbritseb „intentsionaalne kaar“, mis visandab meie ümber meie mineviku, meie tuleviku, meie inimliku maailma, meie

²⁸ Ld k „proprius“ – omaenda + „perceptio“ - tunnetus

füüsilise situatsiooni, meie ideoloogilise situatsiooni, meie moraalse situatsiooni või pigem, tänu millele me oleme situeeritud kõigi nende suhtes” (PPf: 170)

Me suudame maailmas toimida tänu sellele, et meie ja maailma vahel toimib pidev tagasiside: suhted organismi ja tema ümbruse vahel ei ole lineaarselt põhjuslikud, vaid on tsirkulaarsed (Dreyfus, 2005: 132). Oskused, mille me oleme omandanud maailmas toimides, hakkavad omakorda mõjutama seda, kuidas me maailma tajume. See, kuidas me tajume maailma, on aga vahetult seotud meie eelreflektiivse enesetajuga. Normaalse isiku liigutused ei ole kunagi pimedad ja automaatsed, vaid eelreflektiivselt maailma ja iseenda poole suunatud. Motoorne intentsionaalsus ei tähenda seda, et liikumiseks peaksime mingit eesmärki ette kujutama, vaid seda, et me liigume vastavalt oma ihulisele situatsioonitunnetusele (Dreyfus 2005: 137-138). Füsioloogias kirjeldatakse sarnaselt füüsikaga liikumist objektiivse ruumi parameetrites, kuid see ei anna edasi liikumise algupärast suunatust, tähenduslikkust²⁹, liikumise olemuslikku situatiivsust. Merleau-Ponty ütleb, et ihulise intentsionaalsuse näol on tegemist justkui liikumise algega, mis alles sekundaarselt võib areneda objektiivseks vahemaa läbimiseks (PPf: 123).

Kui mu käsi lebab laual, siis ma ei mõtle, et see asub tuhatosi k ö r v a l samamoodi nagu tuhatos asub telefoni kõrval. „Minu ihu kontuuri täidab piiriala, mida harilikud ruumilised suhted ei läbista” (PPf: 127). See on nii sellepärast, et nagu Merleau-Ponty näitab, ihu osad on omapärasel viisil üksteisesse kätketud. See üksteisesse kätketus tuleb selgelt esile mõnede patoloogiate, näiteks allokeeria³⁰ korral. Allokeeria on tajuhäire, kus ühele käele rakendatud stiimuleid tajutakse teises käes. Asjaolu, et nt erinevad punktid vasakul käel on tervikuna kandunud üle paremasse kätte, justkui oleks terve vasak käsi tajus muutunud paremaks käeks, viitab kehaskeemi (*schéma corporel*) häirele. See tähendab ühtlasi seda, et normaalse subjekti jaoks ei ole tema ihu pelk kogum liikmeid ja organeid, mis on ruumis üksteise kõrvale asetatud, vaid ta valdab oma ihu kui jagamatut tervikut ja teab, millises asendis ta ihu on ja kus asub iga jäse kehaskeemi kaudu, mis ihu liigendab.

Psühholoogid ütlevad sageli, et kehaskeem on *dünaamiline*. Kui olla täpsem, siis see väljend tähendab, et mu ihu ilmneb mulle kui hoiak teatud tegeliku või võimaliku ülesande suhtes. Ja tõepoolest, ihu ruumilisus ei ole selline nagu välistel objektidel või nagu „ruumilistel aistingutel” – *asendi ruumilisus (spatialité de position)*, vaid [see on] *situatsiooni ruumilisus (spatialité de situation)*. (PPf: 129, Merleau-Ponty kursiiv)

²⁹ Pr k „sens” tähendab nii tähendust, mõtet, kui suunda.

³⁰ Allokeeria – teiskäetõbi (kr k *αλλός* e teine + *χείρ* e käsi, pr k *allochirie*).

[...] Kehaskeemi mõiste on lõpuks üks viis väljendada seda, et mu ihu on maailma poole (*mon corps est au monde*).” (PPf: 130)

See tähendab, et mu ihu ilmneb mulle mitte kui asi, vaid kui hoiak, mis on suunatud mingile situatsioonile. Merleau-Ponty esitab värvika kirjelduse olukorrast, kus laua ees seistes ja sirgete kätega laua peale toetudes tajutakse käsi rõhutatult ja ülejäänud ihu järgneb neile nagu komeedi saba. Mitte, et me ei oleks teadlikud oma ülejäänud kehaosadest, kuid need on neeldunud käte asendisse ja kogu asend on kätketud sellesse survesse, mida me lauale osutame. (PPf: 129) Kui ma seisan ja hoian käes piipu, siis mu käe asend ei ole minu jaoks määratletud mu ihu teiste osade omavaheliste kauguste ja nurkade kaudu või ihu suhte kaudu väliste esemetega. Ma tean eksimatult, kus mu piip, mu käsi ja teised ihu osad asuvad, kui mul on vaja neid liigutada. Merleau-Ponty ütleb, et kui me kasutame sõna „siin“ oma ihu kohta, siis me ei viita oma ihu paiknemisele seoses väliste koordinaatidega, vaid esmaste koordinaatide kehtestamisele, ihu situatsioonile oma ülesannete ees. (PPf: 130) Ruumi perspektiiviline ilmnemine eeldab, et ihuline tajuja on ise kogemuse null-punkt, indeksikaalne „siin”, mille suhtes iga tajutav objekt on orienteeritud (Gallagher & Zahavi, 2008: 142). Ihuline ruum erineb välisest ruumist selle poolest, et meil on võime oma ihu osi tajus kokku pakkida või lahti liigendada, sest ihu on nagu „pimedus saalis, mis on vajalik selleks, et etendus oleks selge” (PPf: 130). See tähendab, et tavaliselt on meie tähelepanu suunatud väljapoole, mingile objektile või ülesandele, ja selle käigus me ei taju oma ihu nagu objekti, vaid me oleme oma ihu. Kuigi meil ei ole objektiivset taju oma ihust, oleme temast siiski teadlikud mitte-objektiveerival viisil, propriotseptiivselt. See ei muutu ka siis, kui suuname oma tähelepanu oma ihule ja püüame teda objektiveerida. Teatud määral me saame muidugi oma ihu objektiveerida, kuid mitte kunagi viimseni – mitteobjektiivne propriotseptiivne oma ihu taju jääb objektiveeriva tajuakti all viimase võimalikkuse tingimusena alles.

Merleau-Ponty ruumikäsitluse põhjal saame laias laastus eristada kolme sorti ruumilisust: objektiivset ruumilisust, välist ja sisemist ihulist ruumilisust. Objektiivne ruum on homogeenne, matemaatiliselt mõõdetav ruum, mis on elava ruumikogemuse abstraktsioon ja klassikalise füüsika ideaal. Sellist ruumi me ei koge, kuid me saame mõelda ruumist kui objektiivsest ruumist ja teha sellega matemaatilisi tehteid. Väline ihuline ruum on see, mida Merleau-Ponty nimetab ka situatsiooni ruumilisuseks – see on egotsentriline ruum, mis moodustub tajuja ümber vastavalt tajuja tajumise ja liikumise võimelisusele ja

intentsioonidele. Näiteks paremal, vasakul, ees, taga, kaugel, lähedal jne saavad oma tähenduse vastavalt tajujale, kelle suhtes erinevad esemed või suunad asuvad. Me saame küll rääkida sellest, et üks ese asub teisest esemest paremal või vasakul, kaugel või lähedal, kuid sellisel juhul asetame end vaimselt vaatluse all asuvasse esemesse ja kirjeldame selle põhjal eseme ruumilist suhet teise esemega. Merleau-Ponty näitab, et ihuline ruum ehk ruum, mida me kogeme, on ennekõike praktiline ruum, mis ei ole meile sünnist saadik valmiskujul ette antud, vaid mida me õpime tajuma kasutades oma ihu maailmas liikudes. Kaugel ja lähedal, kättesaadav ja kättesaamatu jne saavad oma tähenduse ihuliselt liikumisvõimelt, mida iseloomustavad nii ihu füüsilised võimed ja piirangud kui ihu endaga rahulolemine või rahulolematuse mingi ülesande sooritamisel (Dillon 1997: 135). Kuid meie oma ihu ehk sisemise ihulise ruumi kohta ütleb Merleau-Ponty, et harilikud ruumilised suhted seda ei läbista, mistõttu Merleau-Ponty nimetab seda ka kvaasiruumiks. Me tajume asju asuvana meist kaugel või lähedal, vasakul või paremal, kuid meie oma ihu on meie jaoks korraga kohal. Oleks veider öelda, et mu jalg asub minust kaugemal kui mu käsi, sest ma olen korraga nii oma käsi kui jalg.³¹ Paremal, vasakul, keskel, eemal jne on ruumilised parameetrid, mis sõltuvad egotsentrilisest ruumitajust. Kui ma pöoran end 180 kraadi, siis see, mis enne asus minu suhtes paremal, asub nüüd minu suhtes vasakul, kuid minu parem käsi jääb alati minu paremaks käeks, asugu ma välise objektide suhtes ükskõik millise küljega (Gallagher & Zahavi, 2008: 144).

Mis puutub objektide tajumisse, siis Merleau-Ponty väidab, et me saame eristada kujundeid taustal tänu maailma polariseerumisele oma ihu intentsioonide valguses ehk tänu ihu eksistentsile objektide p o o l e. Merleau-Ponty täiendab geštalteoorias tajuseadusena postuleeritud kujund-taust struktuuri kolmanda tingimuse, ihuga, mida geštalteooria vaikivalt eeldab - kujund tõuseb esile välise ja seesmise ihulise ruumi topelthorisondil. (PPf: 130) Võidakse arvata, et hoopis kujund-taust struktuur eeldab objektiivse ruumi olemasolu, nii et see struktuur ise muutub juhuslikuks ruumi universaalse vormi sisuks. Merleau-Ponty arvates lükkab selle mõtte ümber juba tõsiasi, et me kasutame iga päev ruumilisi väljendeid, mille tähendust ei ole võimalik tuletada homogeensest objektiivsest ruumist. Mis tähendus saaks olla sõnal „peal“ isikule, kes ei ole oma ihu läbi maailmas situeeritud? Öeldes, et ese on laua peal, ma lokaliseerin laua või eseme rakendades neile

³¹ Seda mõistagi mitte anatoomilise kirjelduse võtmes, sest kui mul nt käsi või jalg edukalt amputeerida, siis mina jään ikka alles. See, kas on võimalik amputeerida kogu minu keha nii, et ma alles jääksin, on kaheldav. Võib mõelda, et paljud Zenoni paradoksid tulenevad ihulise ja objektiivse ruumi segijamisest.

kategooriat, mis määratleb minu ja objektide vahelisi suhteid.³² Kui see antropoloogiline tähendus kõrvale jätta, siis ei oleks sõna „peal“ tähendus eristatav sõnade „all“ või „kõrval“ tähendustest. Merleau-Ponty leiab, et isegi kui ruumi universaalne vorm on see, ilma milleta ei oleks meie jaoks olemas ihulist ruumi, ei ole esimene see, mille k a u d u me tajume teist. Ta väidab, et homogeenne ehk objektiivne ruum saab oma tähenduse orienteeritud ehk ihuliselt ruumilt. Merleau-Ponty nõustub geštaltpsühholoogide väitega taju struktuuri kohta, mille järgi ruumitajul on kujundi ja tausta (teisisõnu punkti ja horisondi) struktuur. Kuid kujundi ja tausta ilmlemise eelduseks on tema arvates tajujapoolse varjatud ihulisuse ala – selle ala, kust nähakse – teatav stabiilsus. Kust midagi nähakse, on komplementaarne sellega, mida nähakse. Oma ihu ei ole kõigest üks ruumi fragment, vaid tajuja jaoks ei oleks olemas mingit ruumi, kui tal puuduks ihu. (PPf: 131-132)

Merleau-Ponty vaidleb vastu arusaamale, nagu oleks ruum meile valmis kujul ette antud. Ta näitab, et liikumise kaudu ihu loob ruumi. Analüüsides liikumist jõuab Merleau-Ponty järeldusele, et ihu mitte lihtsalt ei asu ruumis, vaid asustab, liigendab, elab ruumi (*habite l'espace*), sest liikumine ei piirdu passiivse ruumile ja ajale alistumisega, vaid osaleb aktiivselt ruumi ja aja loomises. Liikumises avaldub aja ja ruumi fundamentaalne tähenduslikkus, mis normaalse taju ja argisituatsioonide korral tunduvad iseendastmõistetavad. Seetõttu võtab Merleau-Ponty taas appi patoloogilise nähtuse, mille analüüsimisel tulevad ihu ja ruumi fundamentaalsed suhted reljeefsemalt esile. Järgmises peatükis vaatleme, kuidas Merleau-Ponty käsitleb patsient Schneideri näitel konkreetse ja abstraktse ruumi erinevust.

8. Haaramise ja osutamise (Greifen/Zeigen) eksistentsiaalne analüüs

Haiguslike fenomenide eksistentsiaalseks analüüsiks nimetab Merleau-Ponty patoloogiliste fenomenide eksistentsiaalse tähenduse uurimist ja haiguste käsitlemist subjekti olemise variatsioonide ja modaalsustena. Patoloogiate analüüsimine võimaldab

³² Eesti keeles on see isegi keelde sisse kirjutatud – „peal“ viitab peale, „kõrval“ kõrvadele jne. See vihjab asjaolule, et eesti keeles on säilinud arhailised elemendid, mis on mõnedes indoeuroopa keeltes hääbunud.

uurida ka normaalse eksistentsi sügavamaid kihte, mis tavalises taju aredalt välja ei joonistu. Merleau-Ponty näitab, et patoloogia ei ole lihtsalt olukord, kus mõni organismi osa on rikki läinud, samal ajal kui ülejäänud organism töötab endiselt. Elav ihu ja mehhaanilised masinad on fenomenaaalselt ühismõõdutud. Haigus võib muuta põhjalikult haige kogu olemise viisi, mis oma patoloogilisel kujul on samavõrd täielik (*complète*) eksistentsi vorm nagu näiteks lapsepõlv. Protseduurid, millega haige asendab hävinud normaalseid funktsioone, on fundamentaalselt patoloogilised fenomenid. See tähendab, et asendusi tuleb mõista kui vihjeid mingile fundamentaalsele ihulisele funktsioonile, mida haige püüab taastada, kuid mida me ei saa otseselt vaadelda. (PPf: 138) Merleau-Ponty’st mõjutatud ning Goldsteini töödega kursis olev neuroloog Oliver Sacks kirjutab:

[H]aigus ei ole kunagi üksnes millegi puudumine või ülemäärasus – haigusest tabatud organism, indiviid reageerib sellele alati, püüdes olukorda taastada, asendada, kompenseerida, oma identiteeti ükskõik kui veidrategi abinõudega säilitada: meie kui arstide oluline roll ongi uurida ja mõjutada neid abinõusid mitte vähem kui nende taga olevat närvisüsteemi kahjustust. (Sacks, 2003: 22)

Merleau-Ponty arutleb haaramise ja osutamise erinevuse üle patsient Schneideri juhtumi põhjal „Taju fenomenoloogia” peatükis „Oma ihu ruumilisus ja liikumisvõime” (*La spatialité du corps propre et la motricité*, PPf: 127-183), võttes aluseks geštaltpsühholoogide Gelbi ja Goldsteini tööd. Ta on tuttav ka Heideggeri *Zeigens* käsitlusega *Olemises ja ajas* (Dillon 1997: 132, vt Heidegger 2001). Haaramist ja osutamist analüüsid jõeab Merleau-Ponty universaalsema fenomenini - konkreetse ja abstraktse käitumiseni ning nende aluseks olevate ihu ja ruumi struktuurideni.

Schneiderina on tuntud sõjaveteran, keda esimeses maailmasõjas tabas mürsukild kuklasse, põhjustades kuklasagara kahjustuse ning kes kannatab psühhiaatrilise diagnoosi põhjal psüühilise pimeduse all. Üks tema probleeme väljendub selles, et ta ei suuda suletud silmadega sooritada abstraktseid liigutusi ehk liigutusi, mis ei ole relevantset ühegi tegeliku situatsiooni jaoks – nt jalgade korrapärane liigutamine, sõrme kõverdamine ja sirutamine. Ta ei suuda kirjeldada oma keha ja pea asendit ega oma jäsemete liigutusi. Kui teda puudutada, ei suuda ta puudutatud kohta lokaliseerida. Schneideril õnnestub sooritada abstraktseid liigutusi vaid siis, kui ta võib liigutuste sooritamise ajal oma jäsemeid vaadata (niivõrd kuivõrd tema kahjustunud nägemine seda võimaldab) või teha ettevalmistavaid liigutusi, mis haaravad kogu tema keha. Samas sooritab Schneider ka suletud silmadega

kiiresti ja vilunult mitmesuguseid harjumuspäraseid argieluks vajalikke toiminguid, eeldusel, et ta on vastavas tavaelu situatsioonis. Schneider ei suuda näiteks osutada oma ninale, kui tal seda teha palutakse, kuid ta lööb suurema vaevata maha oma ninale maandunud sääse. Tekib küsimus: miks on konkreetsed liigutused selle patsiendi puhul privilegeeritud? Kui Schneider teab, kus ta nina asub, kui sellelt on tarvis vereimeja maha lüüa, siis kuidas ta ei tea, kus ta nina asub, kui ta peab sellele osutama? Väliselt on liigutused ju sarnased. (PPf: 133)

Merleau-Ponty oletab, et haaramine on liigutus, millel on kehaskeemis teistsugune tähendus kui osutamisel: see saab alata pidades silmas ainult konkreetset eesmärki, mis tekib mingist konkreetsest vajadusest. Niisiis on mistahes punkt ihul Schneideri jaoks olemas küll sellena, mille järele saab vajadusel haarata, ilma, et see oleks antud punktina, millele saab suvalisel hetkel osutada. Teadmist sellest, kus miski asub, saab mõista mitmeti, kuid traditsioonilisel psühholoogial ei ole mõisteid koha-teadvustamise mitmekesisuse jaoks, sest koha teadvustamist samastatakse ettekujutuse või representatsiooniga (*Vorstellung*) mõnest objektiivse ruumi punktist. Ettekujutus kas on või ei ole antud, aga kui see kord juba ilmneb, siis üheselt mõistetavana. (PPf: 134)

Empirism püüab Schneideri juhtumile leida füsioloogilist ja põhjuslikku seletust. Kuid see on ülimalt problemaatiline, sest küsimus hõlmab liigutuste tähendust, mitte üksnes füsioloogiat. Antud juhtudel on võimetus teatud liigutusi sooritada küll seotud Schneideri kehalise düsfunktsiooniga (kuklasagara kahjustus), kuid seda puuet ei saa kehalisele vigastusele taandada ignoreerimata otsustavaid erinevusi liigutuse sooritamise kontekstis (praktiline vastandina formaalsele situatsioonile). Ükski puhtalt mehhaaniline või füsioloogiline teooria ei suuda kirjeldatud fenomeni seletada.

Intellektualism on pisut paremas seisus, sest seal on võimalik osutamist ja haaramist eristada ja nende erinevust seletada kategooriaalse hoiaku kaudu, mis on vajalik abstraktse, aga mitte konkreetse liigutuse sooritamiseks. Teadvust käsitletakse intentsionaalsusena, kuid viimane on määratletud üksnes representatsiooni-funktsioonina, mille kaudu kogemuse meelelisele sisule antakse vorm ja tähendus. Intellektualism käsitleb normaalse käitumise ja Schneideri käitumise erinevust intentsionaalsuse olemasolu või puudumisena. Haige, kel puudub intentsionaalsus ehk tähenduse-andmise võime, mida on vaja abstraktseks liikumiseks, on intellektualistliku arusaama kohaselt võimeline vastama vaid stiimulitele, mis vallandavad tingitud reflekse. Schneideri käitumist käsitletakse üksnes automaatsete ja pimedate refleksidena. (Dillon 1997:133-134)

Abstraktset liigutust saab tõepoolest mõista kategooriaalse hoiaku kaudu, ometi näitab Merleau-Ponty, et Schneideri taolise patsiendi ja terve isiku erinevus ei seisne intentsionaalsuse olemasolus või puudumises. Konkreetseid liigutusi sooritab Schneider koordineeritult ja voolavalt, ilmutades eesmärgipärasust. Ta on oma tegevuses tõepoolest piiratud konkreetsete ja praktiliste ülesannetega, kuid praktiline on praktiline vaid tänu oma eesmärgipärasuse teleoloogilisele struktuurile ja eesmärgipärasus ei sobi kokku intentsionaalsuse puudumisega. Seega peaks rääkima pigem intentsionaalsuse erinevast määrast või erinevatest kujudest kui intentsionaalsuse olemasolust/puudumisest. Intellektualismi jaoks aga ei ole teadvusel astmeid, teadvus on intellektualismi jaoks kõik- või-mitte-midagi küsimus. Selles seisnebki intellektualismi kitsaskoht: teadvuse samastamine puhta tähendust-andva funktsiooniga jätab intellektualismile vaid kaks üksteist välistavat võimalust Schneideri ja teiste sarnaste juhtumite seletamiseks - liigutus on kas liigutus iseenda-jaoks, mille korral stiimul ei ole selle põhjus, vaid intentsionaalne objekt, või pihustub liigutus iseendas-olemiseks ja muutub objektiivseks kehaliseks protsessiks, mille faasid on järjestikused, kuid üksteisele tundmatud. Nende kahe võimaliku selgitusega ei saa intellektualism mõista erinevust terve inimese ja Schneideri käitumise vahel, sest intentsionaalsus, mis on kindlasti olemas tervel inimesel, ei puudu täielikult ka Schneideril. (Dillon 1997: 134)

Tegelikult ilmutab Schneider oma käitumises eesmärgipärasust vägagi selgelt. Ta ei lähe näiteks kunagi välja lihtsalt niisama jalutama, vaid alati mingit kindlat ülesannet täitma. Kuid möödudes teel kuskile mujale doktor Goldsteini majast ei suuda ta seda ära tunda, „sest ta ei läinud välja intentsiooniga sinna minna” (PPf: 168).

Merleau-Ponty otsib seisukohta, mis suudaks ühendada nii empirismi kui intellektualismi paikapidavaid aspekte, kuid ei käsitleks neid vastandlike ja üksteist välistavatena. Et mõista osutamise ja haaramise, konkreetse ja abstraktse käitumise erinevust, tuleb Merleau-Ponty järgi esmalt mõista, et oma ihu eneseteadlikkust ei saa samastada keha representatsiooni ehk kehapildiga. Schneider tajub oma ihulist ruumi kui oma habituaalse tegutsemise võimalikkust, kuid mitte kui objektiivset ruumi. Tema ihu on tema käsutuses kui vahend tuttavalt viisil tuttava ümbrusega läbikäimiseks, aga mitte kui vahend abstraktse ruumilise mõtlemise tarvis. Kui tal palutakse teha harjumuspäraseid liigutusi, siis ta kõigepealt kordab korraldust küsival toonil ja õõtsutab oma ihu, kuni jõuab ülesande alustamiseks sobivasse asendisse ning lõpuks sooritab selle liigutuse. Merleau-Ponty järgi on märkimisväärne, kuidas kogu patsiendi ihu on tervikuna ülesandele pühendunud - ta ei

minimeeri oma liigutusi kunagi, nagu on omane normaalsetele isikutele olukorras, kus neil palutakse kujutleda end käitumas mingis situatsioonis, milles nad realselt ei viibi. Schneider suudab korraldusi täita üksnes siis, kui ta võtab iga korraldust täie tõsidusega ja asetab end vaimselt tegelikku situatsiooni, millele korraldus vastab. Näiteks kui tal palutakse näidata ette sõjaväeline tervitus, siis ta ei piirdu liigutuse kõige olulisemate elementidega, nagu oleks tavaline normaalse isiku puhul, kes on asetatud eksperimentaalsesse situatsiooni. Erinevalt normaalsetest isikutest samastab Schneider kujutletavad olukorrad tegelikega. Ta ütleb, et kogeb liigutusi kui situatsiooni tulemust või sündmuste endi järgnevust, kus ta ise on vaid üks protsessi lüli, olles vaevu teadlik tahtlikust initsiatiivist. Kõik toimuks justkui temast olenemata. Kui tema sooritus poole pealt katkestada ja talle meenub, et tegu on eksperimendi, mitte tegeliku situatsiooniga, siis kaob kogu motoorne osavus. Kineetiline initsiatiiv muutub taas võimatuks, patsient peab kõigepealt „leidma“ oma käe, „leidma“ oma ettevalmistavad liigutused ja tema liikumine kaotab meloodilise iseloomu, mis iseloomustab tema argitoiminguid, muutudes hakitud liigutuste kogumiks.³³ (PPf: 134-135)

Merleau-Ponty näitab, et Schneider on oma harjumuspäraste tegevuste allikaks ilma, et sellega kaasneks ettekujutust oma ihust kui objektist. Schneider ei pea otsima kohta, kust sääsk teda hammustas, ta leiab selle silmapilkselt, sest küsimus ei ole selle koha lokaliseerimises objektiivse ruumi koordinaadistikus, vaid ulatumises oma fenomenaalse käega valuliku täpini oma fenomenaalses ihus. Käe kui kratsimise võimelisuse ja hammustada saanud koha kui kratsimise vajaduse vahel on vahetu side. Kogu see toiming leiab aset fenomenaalses väljas, ilma, et see läbistaks objektiivset maailma. Üksnes vaatleja, kes projitseerib oma ihu objektiivse representatsiooni toimivale subjektile, võib uskuda, et subjekt tajub hammustust ja liigutab oma kätt objektiivses ruumis ning imestada selle üle, kuidas üks ja sama isik võib mitte suuta osutada kohale oma kehal, millele ta reageerib, kui sääsk teda sealt hammustab. Merleau-Ponty teeb olulise üldistuse:

Me ei liiguta kunagi oma objektiivset keha, vaid fenomenaalset ihu, ja selles pole midagi müstilist, sest meie ihu kui ühe või teise maailmaosa võimalikkus tungib objektide poole, et neid haarata ja tajuda. (PPf: 136)

Niisiis ei ole teadvuse ja keha filosoofiline probleem mitte selles, kuidas teadvus toimib objektiivsele kehale, sest see ei toimi mitte objektiivsele kehale, vaid fenomenaalsele ihule.

³³ Mis puutub meloodilisusesse, siis see ei ole teatud juhtumitel pelk metafoor. Üks Oliver Sacksi nägemiskeskuse kahjustusega patsient suutis argitoiminguid sooritada, näiteks riietuda, üksnes endamisi laulu ümisedes, kuid niipea kui teda segati, kaotas ta järje ega teadnud enam, kus on ta rõivad ega sedagi, kus on ta keha. Iga toimingu jaoks oli tal oma meloodia. (Sacks 2003: 35, 37)

Küsimus tuleb ümber formuleerida küsimuseks: miks on olemas erinevad viisid tajuda oma ihu ja kuidas need erinevad viisid eksisteerivad ühes ja samas maailmas?

Kui anda Schneiderile, kes töötas rahakottide valmistajana, pihku niit ja nõel, siis ta ei pea otsima oma käsi, sel ajal, kui ta töötab, sest ta käed ei ole tema jaoks objektid objektiivses ruumis. Ruum on talle antud konkreetse situatsioonina kui nahatükk, mida lõigata või riidetükk, mida õmmelda. Konkreetsetes toimingutes ei ole patsient eksplitsiitselt teadlik stiimulist ja oma reaktsioonist, vaid ta on oma ihulisse olemisse neeldunud ja tema ihu on teatud maailma võimelisus (*puissance*). (PPf: 136-137)

Kui Schneider on ihuliselt passiivses situatsioonis, siis ta ei ole vahetult teadlik oma ihu asendist. Kui talt selle kohta küsitakse, siis ta j ä r e l d a b, et lamab, vastavalt madratsi survele oma keha alumisel küljel. Ta j ä r e l d a b, et seisab, vastavalt raskustundele oma jalgades.³⁴ Ta püüab ettevalmistavate liigutuste kaudu muuta oma keha oma tajumise objektiks. See ei tähenda, et normaalne isik toimib põhimõtteliselt samamoodi: intellektuaalne järeldamine ja ettevalmistavad liigutused on Schneideri patoloogilised asendustegevused, mida ta kasutab üksnes selleks, et korvata kahjustunud suhet ihu ja maailma vahel, mis kuulub normaalsesse kogemusse. (PPf: 137)

Ka normaalne isik tajub oma ihu ja sellega kontaktis olevaid objekte ebamääraselt, kui puudub liikumine, kuid ta suudab alati eristada stiimulit, mis on rakendatud tema peale, stiimulit, mis on suunatud kerele. Normaalne isik tajub oma ihu vahetult ja kasutab oma ihu mitte üksnes seoses konkreetse ümbruse ja ülesannetega, mis lähtuvad mingist kindlast ettevõtmisest, vaid ta on avatud ka kujutletavatele situatsioonidele, mida ta saab valida ja mille poole teda saab eksperimendi käigus suunata. Kui puudutada normaalset isikut, siis ta teab, kust teda puudutatakse ilma, et ta peaks oma keha ette kujutama geomeetrilise kujundina, milles iga stiimul hõivab kindla koha. Schneideri häire seisnebki selles, et saamaks teada, kust teda puudutatakse, ta peab oma ihu kujundina ette kujutama. (PPf:

³⁴ Sarnaselt Schneideri käitumisele kirjeldab neuroloog Oliver Sacks patsiendi käitumist, kellel oli Schneideriga võrreldes pealtnäha vastupidine probleem. Nimelt oli see patsient kaotanud võime tajuda konkreetseid olukordi ja elas üksnes abstraktses maailmas, luues endale maailmast pildi nii, nagu seda teeb arvuti – oluliste tunnuste ja loogiliste suhete alusel: „Teel olin põiganud lilleärisse ja ostnud endale nõõpauku ekstravagantse punase roosi. Võtsin nüüd roosi rinnast ja ulatasin talle (patsiendile). Ta ei võtnud seda vastu nagu inimene võtab lille, vaid nagu botaanik või morfoloog käsitseb uuritavat eksemplari.

„Pikkus umbes 15 cm,” ütles ta, „punane, rulja vormiga, pikerguste roheliste lisanditega.”

„Väga õige,” sõnasin julgustavalt, „ja mis te arvate, dr. P., mis see võiks olla?”

„Seda polegi nii lihtne öelda.” Ta näis olevat kimbatuses. „Sel ajal puudub hulk tahukate lihtne sümmeetria, aga tal võib muidugi olla omaenda kõrgemat järku sümmeetria... Ma arvan, et tegemist võib olla õisiku või lillega.”” (Sacks, 2003: 31)

138-139)

Kuid iga ihuline stiimul, mis on suunatud normaalsele isikule, äratab tegeliku liikumise asemel teatud sorti „virtuaalse liikumise“ (*movement virtuel*), küsimuse all olev kehaosa tõuseb anonüümsusest esile, ta ilmneb teatava pinge kohaloleku kaudu kui teatav tegutsemise võimelisus anatoomilise aparraadi raamistikus. Normaalse isiku ihu ei ole võimeline liikuma mitte üksnes tegelike situatsioonid kaudu, millesse ta on tõmmatud, ta võib maailmast eemale pöörduda, rakendada aktiivsust stiimulitele, mida tema sensoorsed pinnad registreerivad ja laenata end katsetustele ning üldisemalt öeldes asetada end virtuaalsesse (*dans le virtuel*). (PPf: 139)

Seeläbi moodustub lisaks aktuaalsele ja harjumuslikule ihu kihile veel ka virtuaalne ehk võimeline ihukiht, millele vastab virtuaalne ruum ja mis Schneideril on kahjustunud. Oluline on mõista, et see enese asetamine virtuaalsesse ei tähenda kujutlemist või mingit muud representatiivset tegevust, vaid see toimub vahetult ihulise intentsionaalsuse tasandil ilma, et sellesse sekkuks predikatiivne või pildiline refleksioon. Schneideri probleem seisnebki selles, et ta on vangistatud aktuaalsesse tegelikkusesse ja väga jäika eesmärgipärasusse - tema virtuaalne ihu ehk võime aduda võimalikkusi, mis ei ole otseselt seotud konkreetse situatsiooniga, on kahjustada saanud. Just selle tõttu kutsub puudutus temas esile tegelikke liigutusi stiimuli lokaliseerimiseks ja patsient asendab vahetu taktiilse taju vaearikka stiimulite desifreerimisega. See on ka põhjus, miks ta ei tunne ära doktor Goldsteini maja, kui tal parajasti ei ole eesmärki minna doktorit külastama.

Merleau-Ponty ütleb, et mingi objekti ära tundmiseks on vaja tajuvälja, milles lokaalsed muljed saaksid koonduda tähenduslikuks kujundiks nagu noodid meloodiaks. Kui normaalse isiku puhul kutsub iga liikumise või puutemeelega seotud sündmus esile rea intentsioone, mis lähtuvad ihust kui võimaliku tegutsemise keskusest ja suunduvad nii ihu enda kui maailma poole, siis Schneideri puhul jäävad taktiilsed muljed opaakseiks ja suletuiks. Normaalne isik arvestab võimalikuga, mis seeläbi, ilma et see kaotaks oma positsiooni võimalikkusena, omandab teatud mõttes tegelikkuse. Schneideri tajuväli on piiratud sellega, millega ta on suutnud kontakteeruda kui tegelikuga, ta ei suuda ühe ja sama situatsiooni raames vahetada eesmärke ega nihutada oma taju ja tegevuse fookust. Tema jaoks on tema ihu vaid amorfne mass, millesse üksnes tegelik liikumine loob teatavaid liigutusi. Ta on nagu kõneleja, kes ei suuda lausuda ühtki sõna ilma, et see oleks eelnevalt kirja pandud. Kui tal palutakse käega sooritada mõni abstraktne liigutus, siis ta on algul justkui halvatud. Seejärel ta õõtsutab kogu keha, et „leida” oma käsi. Kui tal palutakse käed üles tõsta, siis ta peab „leidma” ka oma pea, mis sümboliseerib talle mõistet „üles”. Ta ei juhi liigutusi ise, vaid õõtsutab end seni, kuni liigutus saabub. Kuid

korraldused ei ole tema jaoks arusaamatud, sest ta tunneb ära oma esimeste katsete sobimatuse ja kui „õige“ liigutus juhuslikult ilmub, siis ta haarab sellest kinni. Füsioloogiliselt on Schneider võimeline liikuma ja ta on võimeline ka mõtlema ja ette kujutama, ometi ei suuda ta tahtlikult sooritada abstraktseid liigutusi.

[M]e oleme kutsunud tunnistama liikumise kui kolmanda-isiku protsessi ja mõtte kui liikumise representatsiooni vahel midagi tulemuse ootuse või haaramise sarnast, mida sooritab ihu ise kui liikumisvõime - „liikumisvisandit” (*projet moteur; Bewegungsentwurf*) või „motoorset intentsionaalsust” (*intentionnalité motrice*), ilma milleta jääb korraldus tummaks. (PPf: 141)

Sellest lõigust ilmneb, et algselt ei jagune liikumine kaheks eraldiseisvaks teadvuse aktiks, kus liigutus järgneks tajule või ettekujutusele, vaid mitte-objektiveeriv taju on juba liikumisse kätketud. Kuid Merleau-Ponty ütleb ühtlasi, et igal liigutusel on taust (*fonde*), mis moodustab koos liigutusega ühtse terviku. Liigutuse taust ei ole välise ruumi representatsioon, mis oleks liigutusega kuidagi väliselt ühendatud, vaid see on liikumise enda immanentne struktuur, mis võimaldab ühel või teisel viisil kogeda välismaailma. Konkreetse liikumise tausta moodustab reaalne maailm, abstraktse liikumise tausta aga virtuaalne maailm, mis eeldab ihupoolset võimet seda virtuaalsust luua ja alal hoida. Et eelnevaid väiteid selgitada, toob Merleau-Ponty näite viipamise erinevatest viisidest. Kui ma viipan spontaanselt sõbrale kutsumaks teda lähemale, siis mu viibe ei järgne valmis mõttele, vaid on see mõte ise. Kui ma aga lihtsalt kõverdan oma kätt, sooritamaks viipesarnast liigutust ilma, et ma oleksin tegelikus suhtlussituatsioonis, siis mu käsi, mis eelmisel puhul oli liigutuse kandja, muutub liigutuse eesmärgiks, intentsioon ei ole enam suunatud kellelegi maailmas, vaid minu käele, niivõrd kuivõrd ma olen võimeline seiskama oma suhte antud maailmaga ja andma kuju kujutletavale maailmale minu ümber ja kujutletavale situatsioonile kuni selleni välja, et ka olenemata kujutletavast partnerist ma suudan uudishimulikult jälgida ja liigutada oma ihu kui tähendusi loovat masinavärki. Merleau-Ponty järeldab, et abstraktset liikumist võimaldab eriline motoorne visandamise (*projeter*) või „esilemanamise“ (*evocation*) funktsioon – liikuv ihu visandab virtuaalse ruumi, milles see, mis aktuaalselt ei eksisteeri, omandab eksistentsi näivuse. Schneideri sarnaste patsientide jaoks eksisteerib maailm üksnes kui valmis (*tout fait*) ja fikseeritud maailm, normaalse isiku jaoks aga liigendavad tema visandid maailma, tuues esile lugematuid nüansse, mis võimaldavad väga erineva tähendusega tegutsemist. Selleks, et tajuda ja liigutada oma ihu sõltumata mingist tungivast vajadusest, peab muutuma

loomulik suhe ihu ja tema ümbruse vahel. (PPf: 143)

Otsustav punkt Merleau-Ponty ihulisuse käsitluses on väide, et ihul on oma intentsionaalsus, mis eelneb mistahes sümboolsele funktsioonile, kategoriaalsele hoiakule või representeerimisvõimele. Sellises raamistikus on võimalik mõista ihulist liikumist kui vahetut (selles mõttes, et liigutused ei ole vahendatud reflektiivse teadvuse aktide poolt) ja samal ajal eesmärgipärast ehk intentsionaalset. Näiteks silma momentaanne sulgumine hetkel, kui mingi osake ähvardab sellesse tungida, toimub palju kiiremini kui juhtunu eksplitsiitne teadvustamine. Merleau-Ponty mõistab osutamise ja haaramise erinevust erinevuse kaudu teoreetilis-abstraktse ruumi ja praktilis-konkreetses ruumi vahel. Haige, kes suudab vaevata oma nina sügada, kuid ei suuda sellele osutada, elab üksnes vahetute vajaduste poolt liigendatud ruumis. Ruum, milles ta suudab edukalt toimida, on määratletud heterogeensete kvalitatiivselt erinevate asukohtade kaudu (nt: see, kus sügeleb; see, kus valutab jne), aga mitte kvantitatiivselt määratletud koordinaatide kaudu homogeensete ruumipunktide kontinuumis (nt: sellest ja tollest objektist nii ja nii palju ühikuid). (Dillon 1997: 135)

Empirismil on õigus selles, et kehalisi liigutusi ajendavad transtsendentsed sündmused, mitte puhtalt subjekti poolt loodud tegevusprintsipiidid, kuid seal ei suudeta näha, et püüd seletada ihulisi liigutusi pelgalt reaktsioonidena füsioloogilistele stiimulitele on ebaadekvaatselt reduktsionistlik. Objektiivses ruumis aset leidvaid protsesse ei saa vaadelda stiimulitena, sest stiimul omab organismi jaoks tähendust. Ainult praktilises kontekstis omandavad sündmused tähenduse, mida on vaja konkreetse liigutuse esile kutsumiseks. Empirismis postuleeritud objektiivsel ruumil puudub praktiline struktuur ja sellele tuleb teleoloogiline dimensioon kunstlikult juurde liita. Kuid selle sama objektiivse ruumi esikohale tõstmine takistab ruumi praktilise liigendatuse mõistmist. Ihulised liigutused taandatakse eesmärgipäratuteks mehhaanilisteks liigutamisteks, sest mehhanistlikust füsioloogiast ei saa tuletada eesmärgipärasuse intentsionaalseid struktuure. Seega ei ilmne empirismis mingit erinevust osutamise ja haaramise vahel: mõlemad on mehhaanilised reaktsioonid objektiivsetele füüsilistele stiimulitele. (Dillon 1997:135-136)

Kuigi intellektualism suudab ihulise liikumise eesmärgipärasust seletada ruumi intentsionaalsete struktuuride kaudu, ei mõisteta intellektualismis, et praktilise ruumi struktuure ei saa taandada puhta kehatu teadvuse kategooriateks. Kui tunnetuse intentsionaalset struktureerimist pidada teadvuse kategoriaalse tegevuse tulemuseks, siis kaob alus eristamiseks praktilist ja teoreetilist ruumikorraldust ega ole võimalik seletada,

kuidas üks võib kaotsi minna, samal ajal kui teine säilib. Igasuguseid eesmärgipäraseid ihulisi liigutusi saab seletada üksnes teadlike representatsioonide esinemise kaudu. Nii nagu empirismi, nii ka intellektualismi seisukohalt on ruum objektiivne ja ihu vajadustest ning vaatepunktist sõltumatu. (ibid.)

Kui nõustume Merleau-Ponty implikatsiooniga, et ihuline intentsionaalsus on algupärane intentsionaalsus, siis tekib küsimus, kuidas sellest algupärasest toimivast intentsionaalsusest jõutakse akti-intentsionaalsuseni, teadvuse kategoriaalsete funktsioonideni ja vastavate teoreetilise ruumi struktuurideni, sest viimased on ju ometi formuleeritult olemas. Hubert Dreyfus sõnastab Merleau-Ponty ihulise intentsionaalsuse käsitlese üle arutledes kaks küsimust, mille ma selguse huvides siinkohal pisut ümber sõnastan:

1. Kui meie algupärane suhe maailmaga on täielikult haaratud toimimine (*totally absorbed coping*), siis kuidas meil õnnestub lülituda ühelt ülesandelt teisele?
2. Eeldades, et meie põhiline maailmas-olemise viis on olla tegutsemisse haaratud, kuidas on distantseeritud refleksioon võimalik? (Dreyfus 2007: 59)

Magistritöö maht ei võimalda eelnimetatud küsimuste mahukamasse analüüsimisse siinkohal süüvida, kuid Dreyfusi vastuse esimesele küsimusele võib võtta kokku järgmiselt:

1. Ihulised toimivad olendid (isegi Schneider) on haaratud oma ülesannetesse tänu oma minimaalsele motoorsele intentsionaalsusele.
2. Normaalsed inimesed, kõrgemad loomad ja väikelapsed, kuid mitte Schneider, on võimelised vahetama ülesandeid olles haaratud situatsiooni, mille horisondil on teisi ülesandeid, tänu täielikule motoorsele intentsionaalsusele.
3. Kõik tavapäraselt normaalsetena käsitletavad ihulised olendid on avatud situatsioonidele oma käesoleva situatsiooni horisondil, sest nad on haaratud maailma. (Dreyfus 2007: 69)

Pangem tähele, et Dreyfus mainib võrdluses Schneideriga loomi ja väikelapsi. Tõepoolest, Merleau-Ponty omistab intentsionaalsuse mitte üksnes inimestele, vaid ka loomadele, väites, et igal loomal on oma maailm (*monde*) või eluilm (*milieu*), ja mitte üksnes kõrgematel loomadel, vaid isegi näiteks putukatel (PPf: 107). Loomadel puudub küll

inimesele omane akti-intentsionaalsus, kuid see ei tähenda, et loomad oleksid pelgalt bioloogilised masinad, kelle käitumine on kausaalselt ära määratud. Sellega hülgab Merleau-Ponty radikaalselt traditsioonilises filosoofias dogmana eksisteerinud piiritõmbamise inimese ja loomade vahel, millele jäid kindlaks veel paljud fenomenoloogidki (nt Husserl, Heidegger, Sartre). Ta ei püüa väita, et inimene ei erine loomadest, kuid ta oletab, et see erinevus ei seisne selles, et inimestel on intentsionaalsus, mis loomadel puudub, vaid selles, et inimese ja loomade intentsionaalsused on erinevad. Loomade, näiteks inimahvide, intentsionaalsust käsitles Merleau-Ponty lähemalt oma varasemas teoses „Käitumise struktuur” (Merleau-Ponty 1942). Merleau-Ponty fenomenoloogia võimaldab muuhulgas mõista, kuidas vastsündinu suhteliselt lihtne ja paindlik intentsionaalsus areneb keerulisemaks, struktureeritumaks ja fikseeritumaks – inimene ei sünni valmis intentsionaalsuse struktuuridega, vaid need kujunevad elu käigus.

Mis puutub küsimusse, kuidas jõutakse ihulise ruumi juurest abstraktse ruumini, siis Dillon väidab, et Merleau-Ponty ihuline ruum sisaldab juba pinget - iga „seal“ on võimalik „siin“ - ning ihu tematiseerib ja reflekteerib selles pinges sisalduvaid võimalikkusi võimaldades viimase muutumist universaalseks, objektiivseks ja teoreetiliseks ruumiks. See on „mina suudan“ areng (võimalikkused, mida ma suudan teostada) ja annab aluse uuele ruumilisele korraldusele, kus ruum ilmneb võimalike liikumiste, väljenduste, plaanide jne paljususe horisondina. Tänu võimalikkustele, mis avanevad selle „mina suudan“ kaudu, vabaneb ihu konkreetsetes kontekstis esinevate konkreetsete ihuliste vastuste vahetusest ja on võimeline looma visandeid ja astuma samme inimlikus võimalikkuste ruumis (vastaspoolusena füüsikalisele ruumile või aktuaalsusele). Normaalse isiku elu ruumilises kontekstis, mis on struktureeritud ühtlasi nii praktiliste vajaduste kui teoreetiliste võimalikkuste poolt ja tavaliselt me ei koge neid teineteisest lahus olevatena. (Dillon 1997: 136 -137)

Oluliseks saab *settimise* (*sédimentation*, PPF: 163) mõiste, millega Merleau-Ponty selgitab selliseid fenomene nagu tingitud refleks ja harjumus. Schneideri probleem ei olegi niivõrd selles, et ta ei suudaks võimalikkusi intellektuaalselt mõista, vaid pigem selles, et need võimalikkused ei setti tema ruumilisse horisonti ihuliste võimalikkustena. Intellektuaalse mõistmise üle kandmine ihulisele sooritusele, mis normaalse isiku puhul toimib vahetult ja ilma vaevata, on tema puhul takistatud mitte sellepärast, et ta ei oleks nendeks liigutusteks füüsiliselt võimeline, vaid sellepärast, et kahjustunud on virtuaalse ihu

funktsioon - temas saab liigutust esile kutsuda üksnes konkreetne keskkonna poolt tingitud vajadus. Et korraldusi täita, pöördub ta asenduskäitumise juurde: ta kujutleb end olukorda, milles soovitud žest on olemas settinuna. Antud juhtumi puhul väärrib esile toomist kaks peamist patoloogiale viitavat nähtust. Esiteks on haige jaoks vaja tahtlikult tegeleda ülesannetega, millega normaalne isik saab hakkama ilma teadliku pingutuseta. Teiseks peab ta erinevalt normaalsest isikust samastama kujutletava konteksti tegeliku kontekstiga. (ibid.)

Sellistel haigetel nagu Schneider on olemas nii intellektuaalne arusaamine nendest ülesannetest, mida neile antakse, kui ka võime vastavateks kehalisteks liigutusteks. Puudu on vastavuslikkuse raamistik, milles need kaks üksteisega kooskõlastuksid. Niisiis ei saa öelda, et haige kannataks puhtfüüsilise puude all (nagu väidaks empirism), sest ta suudab füüsilisi liigutusi sooritada. Samas ei saa ka öelda, et tema puue oleks puhtpsühholoogiline (nagu väidaks intellektualism), sest ta saab aru korraldustest, mis talle antakse. Tema võimetus vastavaid korraldusi täita tuleneb sellise raamistiku puudumisest, milles liikumine ja mõte kui liikumise representatsioon võiksid funktsioneerida ühtse tervikuna.

Merleau-Ponty näitab, et kahjustada ei ole saanud mitte üksnes Schneideri aju, nagu arvaks empirist, vaid tema elav maailm. Selleks, et mõista Schneideri haigust, ei piisa vaid tema vigastuse füsioloogilisest kirjeldamisest, vaid tuleb mõista tema haavataasaamise mõju tema maailmale kui tähenduslikule elukeskkonnale. Samamoodi ei piisa Schneideri probleemi mõistmiseks üksnes psühholoogilistest kirjeldustest, sest lõppude lõpuks algasid tema probleemid pärast seda, kui tema organism sai vigastada. Nende asemele pakub Merleau-Ponty käsitust, milles ihu omamine on samane maailma omamisega: olla ihuline tähendab olla maailmas ja maailmast, olla osa sellest alast, mida tajutakse. Merleau-Ponty näitab, et ihu on loomupäraselt intentsionaalne ja et tema intentsioonide aluseks on vajadused, mis tekivad suhtluses maailmaga, kuid mis normaalse arengu korral ületavad neid vajadusi, luues võimalikkuste struktuure.

Põhjused, miks filosoofia varem ei avastanud ihulist intentsionaalsust, seisnevad selles, et dualistlikud ontoloogilised eeldused löid väära dihhotoomia, kus tuli valida mehhaanilise seletuse ja teleoloogilise seletuse vahel, millest esimene kuulub füsioloogilisse ja teine intentsionaalsesse raami, kuid milles neid kaht ei ole võimalik omavahel lõimida. Näidates, et teadvus ja keha on lahutamatud, kummutab Merleau-Ponty dualistlikud eeldused, mis käsitlevad keha ja vaimu vastastikku välistavate diskreetsete kategooriatena.

Järgmises ja viimases alapeatükis tuleb kogu eelnenud materjalile toetudes vaatluse alla üks ihulise intentsionaalsuse liike – seksuaalne intentsionaalsus. Selle fenomeni käsitlemisele on Merleau-Ponty „Taju fenomenoloogias” pühendanud eraldi alapeatüki ning käesolevasse töösse on see valitud seetõttu, et seksuaalsuse temaatika on õhtumaises kultuuriruumis üks ambivalentsemaid, olles sajandeid kristlikus maailmas alla surutud ja vähemalt viimase sajandi vältel valdavalt esil. Siiski ei ole seksuaalsuse uurimine ja selle võimalik määratlemine Merleau-Ponty’l ega ka käesolevas töös omaette eesmärgiks, vaid seksuaalsust käsitleb Merleau-Ponty kui üht elavat fenomeni, mille kaudu on võimalik fenomenoloogiliselt eksplitseerida üldist ihulist olemist maailmas.

9. Seksuaalne intentsionaalsus

Merleau-Ponty peamiseks eesmärgiks „Taju fenomenoloogias” on uurida, kuidas meie jaoks tekivad ruum, objektid, instrumendid, teised jne, ning milline on meie ihu roll selles protsessis. Ta ütleb, et seni kuni me keskendume ruumile või tajutud asjadele, on võrdlemisi keeruline taasavastada ja kirjeldada algupärast suhet ihulise subjekti ja maailma vahel, sest see suhe on muundunud epistemoloogilise subjekti ja objekti vahekorraks. Tavakogemuses tundub meile, et loomulik maailm eksisteerib iseendas, teispool maailma eksistentsi meie jaoks. Transtsendentsi akt, mille kaudu subjekt end maailmale avab, jääb varjatuks ja me leiame endid loodusest, mis ei pea olema tajutud selleks, et olla. (PPf: 191)

Selleks, et uurida, kuidas tekib olemine-meie-jaoks, me peame Merleau-Ponty arvates uurima oma kogemuse seda ala, mis eksisteeribki selgeimalt üksnes meie jaoks: oma tundeelu. Käesolevas peatükis ma keskendun Merleau-Ponty seksuaalsuse käsitlemisele, mille ta esitab „Taju fenomenoloogia” peatükis „Ihu kui seksuaalne olemine” (*Le corps comme être sexué*, PPf: 191 - 212) et vaadata, kuidas Merleau-Ponty käsitluses asjad või olendid hakkavad meie jaoks eksisteerima seksuaalse iha või armastuse kaudu. Kui nõustuda Merleau-Ponty’ga, siis peaks seksuaalsuse uurimine aitama paremini mõista, kuidas asjad ja olendid saavad üldiselt eksisteerida.

Nagu sageli varemgi, alustab Merleau-Ponty ka seksuaalsuse käsitlemist traditsiooniliste teooriate kriitikaga. Seekord ta pöörab tähelepanu dualistliku taustaga emotsioonide teooriatele, milles tunded taandatakse bioloogiliselt määratletud valu ja mõnu seisunditele. Kui mõõndakse, et inimese emotsionaalsetes seisundites osaleb ka intelligents, siis

mõeldakse selle all Merleau-Ponty arvates seda, et bioloogilised valu ja mõnu stiimulid tõrjutakse kõrvale teadvuse representatsioonide poolt. Eraldi bioloogilise valu ja mõnu kogemusest, mille kohta ei olevat filosoofial midagi pädevat öelda, sest tegu olevat puhtalt bioloogiliste protsessidega, paistab inimene silma oma representatsioonivõime poolest. Representatsioonid esinevad assotsiatsioonireeglite või tingitud refleksi seaduspärade kohaselt ja need tekitavad teistsuguseid teise, kolmanda või neljanda astme väärtusi, millel ei ole otsest seost meie bioloogilise valu- ja mõnutundega. Merleau-Ponty leiab, et kui selline arusaamine oleks õige, siis peaks igasugune seksuaalne võimetus olema tingitud kas teatud representatsioonide kaotamisest või bioloogilise rahulduse tundmise võime nõrgenemisest. Ta näitab, et nii see siiski ei ole.

Merleau-Ponty käsitleb taas Schneideri juhtumit, seekord Steinfeldi analüüsi põhjal (vt Goldstein & Steinfeld 1927), milles ilmneb, et Schneideril on muuhulgas tugevalt häiritud ka seksuaalne funktsioon. Sümptomitena on kirjeldatud, et patsient ei otsi enam omal initsiatiivil seksuaalseid kogemusi ning miski ei tekita temas iha. Ta ei suudle peaaegu kunagi ning suudlusel ei ole tema jaoks mingit seksuaalset väärtust. Seksuaalne erutus on rangelt lokaalne ega esine ilma otsese füüsilise kontaktita. Seksuaalkäitumises ei esine ühtki aktiivset momenti, välja arvatud paar orgasmile eelnevat hetke, mis on väga üürikesed. Öiseid pollutsioone esineb väga harva ja nendega ei kaasne seksuaalse sisuga unenägusid.

Eelnimetatud uurimuse põhjal oletab Merleau-Ponty, et Schneider ei suuda enam seksuaalsesse situatsiooni asetuda, nagu ka mitte afektiivsesse või ideoloogilisse situatsiooni. Inimeste näod pole tema jaoks ei meeldivad ega ebameeldivad. Päike ja vihm ei ole rõõmustavad ega kurvastavad, tema huumor sõltub elementaarsetest bioloogilistest funktsioonidest ning kogu Schneideri maailm on emotsionaalselt neutraalne. Ta laiendab oma inimsuhete sfääri väga harva ja kui ta sõlmibki uue tutvuse, siis vahel see lõpeb õnnetult, kuna ta ei tee seda kunagi spontaanselt, vaid eelneva otsuse põhjal.

Kuna, nagu me juba teame, Schneideril on füsioloogiliselt kahjustunud nägemiskeskus, siis traditsioonilise psühholoogia järgi tuleks tema seksuaalset ja afektiivset inertsust seletada visuaalsete representatsioonide kadumisega. Sellist seletust peab Merleau-Ponty ebarahuldavaks, kuna Schneideri puhul on kaotanud suure osa oma seksuaalsest tähendusest mitte üksnes visuaalne taju, vaid ka puutetaju. Merleau-Ponty kaalub võimalust, et Schneiderit vaevab mingi üldine representatsiooni-häire, mis hõlmaks nii puute- kui nägemismeelt, kuid leiab, et ka see ei seletaks selle täiesti formaalse häire

konkreetselt seksuaalsusega seonduvaid aspekte. Näiteks öiste pollutsioonide harva esinemist on raske seletada representatsioonide puudumisega, sest viimased on pigem esimese tagajärg kui põhjus.

Teiseks võimaluseks Schneideri seksuaalfunktsiooni häiret seletada on oletada, et Schneideri puhul on tegemist normaalsete seksuaalreflekside või bioloogilise naudingu tundmise võime kahjustumisega. Kuid Merleau-Ponty tuletab meelde, et kõigi Schneideri probleemide bioloogiliseks põhjuseks on tema kuklasagara kahjustus. Kui inimese seksuaalsus oleks autonoomne refleksi-aparaat ja kui seksuaalse iha objekt mõjutaks mingeid anotoomiliselt määratletud naudingu-organeid, mitte isikut tervikuna, siis võiks arvata, et ajukahjustuse järgselt need automaatsed reaktsioonid vallanduvad ja isiku käitumine muutub rõhutatult seksuaalseks. Kuna Schneideri puhul on tegemist hoopis seksuaalsuse kängumisega, siis ei ole selline bioloogistlik seletus vettpidav.

Merleau-Ponty oletab Schneideri patoloogia põhjal hoopis, et kuskil keha automaatse reaktsiooni ja teadvuse representatsiooni „vahel” asub vitaalne ala isiku seksuaalsete võimalikkuste jaoks, mis annab põhjust rääkida seksuaalsest intentsionaalsusest. Ta leiab, et seksuaalne intentsionaalsus on üks algupärase ihulise intentsionaalsuse liike ning seetõttu see ei taandu predikatiivsele teadvusele.

Peab olemas olema Eros või Libiido, mis annab elu algupärasele maailmale, annab seksuaalse väärtuse või tähenduse välistele stiimulitele ja joonistab iga subjekti jaoks välja viisi, kuidas ta võiks oma objektiivset ihu kasutada. Just see taju või erootilise kogemuse struktuur ise on Schneideril muutunud. (PPf: 193)

Merleau-Ponty naaseb oma väite juurde, et normaalne isik ei koge oma ihu kui pelka objekti, vaid tema objektiivsesse tajusse on kätketud palju intiimsem taju. Sellesse intiimsesse tajusse kuulub ka seksuaalne skeem, mis toob välja seksuaalse füsionoomia ja on väga individuaalsel viisil integreeritud iga isiku emotsionaalsesse tervikusse. Schneideri jaoks ei ole naise kehal mingit eriomast tähendust, tema jaoks muudab naise heal juhul veetlevaks iseloom, kuid füüsiliselt on kõik naised ühesugused. Füüsiline kontakt tekitab üksnes „ebamäärase tunde“, „teadmise millestki määratlematust“, millest ei piisa selleks, et inspireerida seksuaalset lähenemist. See tähendab, et Schneideri taju on kaotanud oma erootilise struktuuri. Haige on kaotanud võime visandada (*projeter*) seksuaalset maailma ja elada sisse erootilisse situatsiooni. Sõnad „iha” või „rahuldus“ on tema jaoks kaotanud tähenduse, kuna tal puudub igasugune seksuaalne intentsioon ja initsiatiiv. Kuivõrd taktiilsed stiimulid, mida Schneider teatud praktilistes olukordades suudab vägagi hästi ära kasutada, on kaotanud seksuaalse tähenduse, on need lakanud tema ihuga kõnelemast ega

asetu tema jaoks seksuaalsesse konteksti. Schneider „on lõpetanud oma ümbrusele selle vaikiva ja lakkamatu küsimuse esitamise, mis on normaalse seksuaalsuse aluseks” (PPf: 194). Merleau-Ponty arvates Schneider ja suurem osa impotentseid mehi ei suuda püsida selles, mida nad teevad, vaid jälgivad end pidevalt kõrvalt. Schneideril on selleks neuroloogilised põhjused, kuid võib oletada, et täiesti normaalse füsioloogiaga meestel areneb impotentsus sageli lumepalli efektina välja emotsionaalsetel põhjustel – näiteks kardetakse ebaõnnestuda, kuid just see ebaõnnestumise hirm takistab protsessi nautimast ja sunnib seda kõrvaltvaataja pilguga jälgima ning kutsubki esile ebaõnnestumise, mis omakorda suurendab ebaõnnestumise hirmu ja viib veel suurema distantseerumiseni kogemusest. Niivõrd kuivõrd isik ei suuda end situatsioonis püsivalt ja plastiliselt sisse seada, ei ela ta situatsiooni läbi ega ole sellesse haaratud.

Merleau-Ponty seksuaalsuse analüüs näitab, et on olemas taju, mis erineb objektiivsest tajust ja tähendus, mis erineb intellektuaalsest tähendusest ehk, et leidub intentsionaalsus, mis ei ole puhas „teadvus millestki“. „Erootiline taju ei ole *cogitatio*, mis on suunatud *cogitatumile*, see suundub ühe ihu kaudu teisele ihule ja see leiab aset maailmas, mitte teadvuses.” (PPf: 194) Visuaalne kogemus saab omada seksuaalset tähendust mitte seetõttu, et ma kaalun selle võimalikku seost oma genitaalide või mõnuseisunditega, vaid seetõttu, et see eksisteerib mu ihu kui võime jaoks, mis koondab nähtava kokku erootilisse situatsiooni. Nii nagu väliselt sama liigutus on ühel juhul osutamine, teisel juhul haaramine, saab väliselt üks ja sama puudutus või pilk olla ühel juhul erootiline, teisel juhul lihtsalt sõbralik žest. Merleau-Ponty kõneleb erootilisest mõistmisest, mida ei tohi samastada intellektuaalse arusaamisega, kus kogemus paigutatakse mingi idee alla: „iha mõistab pimesi, sidudes üht ihu teisega” (PPf: 194). Seksuaalsuse puhul, mida bioloogilised teooriad on käsitlenud mingit tüüpi kehalise funktsioonina, on tegemist mitte kehalise automatismiga, vaid erilise intentsionaalsusega, mis sulandub eksistentsi üldisse voolu. Kui me nõustume Merleau-Ponty väitega, et seksuaalsus on algupärase intentsionaalsuse vorm, siis ei ole seksuaalsus mingi autonoomne füsioloogiline tsükkel, vaid see on seesmiselt seotud isiku elu kõigi tahkudega.

Seksuaalsus on teema, millele õhtumaises kultuuriruumis hakkas senisest märkimisväärselt enam tähelepanu pöörama psühhoanalüüs. Merleau-Ponty peab psühhoanalüüsi olulisimaks panuseks sellist inimesekäsitlust, kus on loobutud seksuaalsuse seletamisest mingi eraldiseisva füsioloogilise nähtusena. Psühhoanalüüs ei muutnud

psühholoogiat bioloogiliseks, vaid integreeris varem puhtalt kehalisteks funktsioonideks peetavad protsessid dialektiliselt inimolemise tervikusse. Merleau-Ponty toob esile, et psühhoanalüütikud on näidanud frigiidsuse tulenemist anatoomilistest või füsioloogilistest tingimustest vaid harvadel juhtudel. Sageli seisneb frigiidsus oma naiselikkuse või seksuaalsuse eitamises, mis omakorda väljendab äraütlemist seksuaalpartnerist ja sellest saatuses, mida partner esindab. Kuigi Merleau-Ponty on kriitiline paljude Freudi seisukohtade suhtes, ta leiab, et psühhoanalüüs on fenomenoloogia arengule kaasa aidanud, kuulutades, et igal inimese teol on tähendus ja püüdes sündmusi mõista selle asemel, et otsida sündmuste põhjuslikke tingimusi.

Küsimus seksuaalsuse kohta ei ole küsimus, kas inimelu põhineb seksuaalsusel või mitte, vaid hoopis küsimus, mida seksuaalsuse all mõista. Siinkohal lähevad klassikalise psühhoanalüüsi ja Merleau-Ponty arusaamad lahku, sest Freudi mõtlemine jäi valdavalt dualistlikuks, seisnedes arusaamas, et kehalistel sündmustel on psüühilised tähendused. Selline väide sobib küll kausaalse mõtlemise ajutiseks tõrjumiseks, kuid võib viia arusaamani, et keha on pelk hinge kest, koosnegu hing siis egost, idist ja superegost või millestki muust. Klassikalise psühhoanalüüsi asemel laenab Merleau-Ponty Sartre'ilt eksistentsiaalse psühhoanalüüsi mõiste, mille ta kohandab vastavaks oma fenomenoloogilisele hoiakule. Eksistentsiaalne psühhoanalüüs seisneb juhtumite analüüsimises põhimõttel, et isiku psüühikat ei saa käsitleda lahus tema terviklikust eksistentsist - tema ihulisusest, tema olemisest maailmas.

Ühe eksistentsiaalse psühhoanalüüsi näitena toob Merleau-Ponty ära järgmise juhtumi. Ema oli tütarlapsel keelanud kohtumise noormehega, kellesse tütarlaps oli sügavalt armunud. Keelu tagajärjel tüdruk ei maganud ega söönud ja kaotas kõnevõime. Kõnevõime kaotust oli tütarlapsel esinenud ka varem: esimest korda toimus see lapsepõlves pärast maavärinat ja hiljem pärast tõsist ehmatust. Rangelt freudistlik tõlgendus taandaks kõnevõime kaotuse seksuaalse arengu peetumisele oraalses faasis. Kuid Merleau-Ponty käsitluses viitab see üldisemalt suhetele teistega, mis on üks meie maailmas-olemise fundamentaalseid dimensioone. Tüdruku tugevad emotsioonid noormehe suhtes, keda ta näha ihaldab, ja oma vanemate vastu, kes noormehega kohtumise on võimatuks muutnud, väljenduvad tema kõnevõime kaotuses, sest kõigist ihulistest funktsioonidest on rääkimine kõige tihedamalt seotud inimliku koeksistentsiga. Võimetus toitu alla neelata väljendab tüdruku võimetus alla neelata oma vanemate keeldu. Kõnevõime kaotus, mida oli esinenud juba lapsepõlves, taasilmneb, kuna ema keeld taastab metafoorselt lapsepõlves

maavärina ajal kogetud emotsionaalse olukorra ning sulgedes tüdruku jaoks tuleviku, viib teda tagasi varasemate käitumisviiside juurde. Merleau-Ponty mõnab, et on võimalik, et need sümptomid on seotud seksuaalsuse oraalse faasiga, kuid nende üldisem tähendus seondub isiku mineviku ja tuleviku, enda ja teistega ehk eksistentsi fundamentaalsete dimensioonidega. Meie ihu ei väljenda eksistentsi modaalsusi samamoodi, nagu vöödid auastet või majanumber maja. Ihu ei ole märk, mis üksnes vahendab tähendust, vaid ta on ise see, mida ta tähistab. Haige tüdruk ei etenda oma kehaga draamat, mis on eelnevalt lavastatud tema teadvuses. Kõnevõime kaotusega ta ei esita oma sisemise seisundi avalikku versiooni, ta ei tee žesti nii, nagu solvunud sõber väldib minuga rääkimist. Tüdruku kõnevõime kaotus ei ole vaikimine, sest vaikida saab vaid siis, kui ollakse võimeline rääkima. Samas ei ole kõnevõime kaotus ka puhtfüsioloogiline häire, sest kui tüdrukul lubatakse oma armastatut näha, siis tema kõnevõime taastub.

Merleau-Ponty väidab, et tüdruku afoonia ei ole vabalt valitud või tahtlik vaikimine. Tahe eeldab võimalikkuste välja, kus ma saan valida: siin on isik X, ma kas räägin temaga või mitte. Aga kui ma kaotan kõnevõime, siis isik X ei eksisteeri enam minu jaoks kui vestluskaaslane, vaid kogu võimalikkuste väli kukub kokku. Ma olen ära lõigatud isegi sellest suhtlemisviisist ja tähenduslikkusest, mida pakub vaikimine. Viidates Sartre'ile ütleb Merleau-Ponty, et kui rääkida silmakirjalikkusest või halvast usust (*mauvaise foi*), siis tuleks eristada psühholoogilist ja metafüüsilist silmakirjalikkust. Esimesel juhul petetakse teisi, varjates oma tegelikke mõtteid ja motiive. Teine on aga „enesepettus” üldisuse kaudu, viies olukorda, mis ei ole küll vältimatu, kuid mis ei ole ka tahtlikult tekitatud. See võib toimuda ka siira ja autentse inimesega. Kui närvivapustus on jõudnud kõrgpunkti, siis isegi, kui isik on ise seda teadlikult taotlenud kui äärmuslikku situatsioonist põgenemise viisi, kuuleb ja näeb ta vaevalt veel midagi ja on peaaegu üleni muutunud hingeldavaks ja spasmoodiliseks eksistentsiks, mis viskleb voodil. Iga hetkega tema vabadus kahaneb ja muutub üha vähem võimalikuks. Seda, et tegemist ei ole vabalt valitud ehk predikatiivset teadvust puudutava hälbega, näitab juba see, et ravi ei õnnestu mitte seeläbi, et haige pannakse oma haiguse põhjuseid teadvustama, vaid seeläbi, et kutsutakse esile muutus haige eelpredikatiivses ihulises teadvuses. Vahel piisab puudutusest, et spasm lõppeks ja kõnevõime taastuks. Ei haigus ega selle ravi toimi objektiivse teadvuse tasandil, vaid sellest fundamentaalsemal tasandil (mis ei tähenda, et pealistasanditega ei oleks teraapia käigus mõtet tegeleda).

Merleau-Ponty võrdleb tüdruku kõnevõime kaotust magama jäämisega: me heidame

pikali, sulgeme silmad, tõmbame end teki all kerra, kuid siin meie teadvuse võim ka lõpeb. Me meelitame und endale ligi imiteerides magamist, nagu dionüüslikes müsteeriumites usklik imiteerib jumalat. Jumal on kohal, kui usklik ei suuda enam eristada iseennast ja osa, mida ta mängib. Ühel hetkel uni „tuleb“ ja asub sellesse iseenda imitatsiooni elama ning me muutume peaaegu mittemõtlevaks massiks, mis hulbib aegruumis vaid meelte anonüümse tähelepanelikkuse kaudu. See viimane muudab võimalikuks taasärkamise. Merleau-Ponty leiab, et umbes samamoodi on katkenud selle haige tüdruku kooseksistents. Magaja ei ole maailmast kunagi täiesti isoleeritud ja haige ei ole täielikult intersubjektiivsest maailmast ära lõigatud, ta ei ole täielikult haige. Kuid magaja ja haige tagasipöördumist tegelikkusse võimaldavad veel vaid ebaisikulised funktsioonid, tema meeled ja keel, mis ei allu isiku tahtele, vaid on igasuguse tahte aluseks.³⁵ Uni ja ärkvelolu, haigus ja tervis ei ole teadvuse või tahte modaalsused, vaid eksistentsiaalsed seisundid. Seetõttu saab Merleau-Ponty öelda, et kõnevõime kaotus ei esinda keeldumist kõnelemisest ja anoreksia ei esinda keeldumist elust, vaid need ongi see keeldumine ise. Ihu roll on eksistentsi metamorfoosi toetada: ta muudab une matkimise uneks endaks. Kõnevõimest ilma jäänud tüdruku puhul on liikumine tulevikku, elavasse olevikku või minevikku, õppimisvõime, küpsemine ja teistega suhtlemine tardunud ihulises sümptomis - tema eksistents on justkui kinni külmunud ja ihu muutunud „kohaks, kus elu end ära peidab“.

Merleau-Ponty leiab, et igaühel meist on võimalik teatud määral maailmast eemale tõmbuda. Igal hetkel, mil me elame maailmas, oma plaanides, asjaajamistes, mälestustes, suhetes jne, võime heita pikali, sulgeda silmad, kuulata vere huugamist oma kõrvus, unustada end valusse või naudingusse ja sulguda sellesse anonüümse ellu, mis ümbritseb meie isiklikku elu. „Anonüümne” ei tähenda Merleau-Ponty kõnepruugis mitte ebateadlikku või tundmatut, vaid, nagu selle sõna vanakreeka etümoloogia osutab, „nimetut”, „seda, mida ei saa nimetada”. Merleau-Ponty kutsub anonüümseks midagi, mis ei ilmne nimetamise akti ehk refleksiooni kaudu (Stoller 2000: 182, märkus nr 7). Just seetõttu, et ihu võib end mingil määral maailma eest sulgeda, on ta ka see, mis meid maailmale avab ja meid selles situatsioonesse asetab. Teiste, tuleviku ja maailma poole olemise saab taasäratada, nagu kevad sulatab külmunud jõe. Isegi siis, kui me oleme oma

³⁵ Tüdruku kõnevõime taastub, kui tal lubatakse noormehega kohtuda. Seda võib vaadelda sarnaselt juhtumile, kus lapsevanem virgub öösel lapse häälsuse peale, kuigi sama tugevusega teistsugune heli teda ei ärataks (vt Romadenh-Romluc, 2007: 48)

ihu kogemisse täielikult haaratud, me ei suuda ära kaotada kõiki viiteid maailmale, sest meis tärkab pidevalt uusi intentsioone.

Merleau-Ponty näitab, et anonüümne ihuline eksistents läbib meid meie tahtest sõltumata. Ihuline eksistents on maailmas-olemise toores materjal, millest tekib meie algne kooskõla maailmaga. Me võime küll inimmaailmast ja isiklikust eksistentsist eemale tõmbuda, kuid samas me avastame oma ihus sellesama nimetu võime, mille kaudu me oleme määratud maailmas-olemisse. „Kuna me oleme maailmas, oleme tähendusse määratud,” (PPf: 20) ütleb Merleau-Ponty, mõeldes selle all seda, et meie maailmakogemus on alati juba tähenduslik, ilma, et me oleksime selle tähenduslikkuse autorid. Eelnevana verbaalsetele suhtlusvahenditele, millega me väljendame oma mõtteid tänu sellele, et iga märgi külge on kinnistunud kindlad tähendused, avastab Merleau-Ponty esmase väljenduse protsessi, milles väljendatav ei eksisteeri väljendusest lahus. Ihu väljendab eksistentsi mitte seetõttu, et see oleks eksistentsi väline märk, vaid sellepärast, et eksistents teostub ihuliselt. Kuid väljenduse fenomen on teema, mis kahjuks käesolevasse töösse ei mahu ja mis vääraks omaette põhjalikku uurimustööd. Sama kehtib Merleau-Ponty teise-käsitluse kohta. Piirdun siinkohal tõtliku vahekokkuvõttega, et kui nõustuda Merleau-Ponty seksuaalsuse käsitlusega, siis tuleb tunnistada, et seksuaalsusel ja ihal on üldisem tähendus, mida ei saa mõista, kui inimest koheldakse bioloogilise masinana, mis allub looduseadustele või puhta ratsionaalse olendina, kes elab enda kehtestatud seaduste maailmas. Seksuaalse naudingu füsioloogiline intensiivsus ei ole piisav seletamiseks erootiliste intentsioonide suurt rolli inimeste elus: „Seksuaalsus ei ole inimelus ületatud ega figureeri selle keskmis mitteteadlike representatsioonide kaudu. See on seal pidevalt kohal kui atmosfäär.” (PPf: 206).

Seksuaalsuse fenomenis me kohtame taas seda üldist ja vaikivat ihulist eneseteadvust, mida Merleau-Ponty käsitles juba kehaskeemi mõiste juures. Ta võrdleb seksuaalset taju olukorraga, kus me sirutame käe välja millegi poole ja meie ihu teab implitsiitselt, kuidas meie käsi sirutub. Kui liigutame oma silmi, mida me vahet pidamata teeme, siis arvestame nende liikumisega, ilma et oleksime sellest tõsiasiast eksplitsiitselt teadlikud, ja seeläbi arvestame kaasnevate muutustega oma nägemisväljas. Sarnaselt saab seksuaalsus, ilma et see oleks meie teadvusaktide objektiks, olla hõlmatud meie ellu ja käitumisse. Selliselt eksistentsi transformeerununa, on seksuaalsus omandanud üldise tähenduse.

Feministid on Merleau-Ponty'le ette heitnud, et ta esitab oma seksuaalsuse käsitluse

neutraalselt (loe: maskuliinselt) positsioonilt, jätmata ruumi naiselikule kogemusele (vt. Moran 2001: 425). On tõsi, et Merleau-Ponty ei seo seksuaalsust otseselt sooga (*gender*), kuid ta kindlasti ei välista seksuaalses ja erootilises maailmakogemises ei bioloogilise ega sotsiaalse soo rolli. Ta vastustab ratsionalistlikku mõtteviisi, kus inimese keha peetakse vaid sattumuslikuks moodustiseks ja leitakse, et on võimalik mõelda inimesest, kellel puuduksid käed, jalad, pea või sugu ja seksuaalsus, ilma, et inimene seejuures midagi olemuslikku kaotaks. Selliselt on Merleau-Ponty sõnul võimalik mõelda üksnes siis, kui inimese käsi, jalgu, pead või tema seksuaalsust vaadeldakse abstraktselt kui materia tükke või eraldiseisvaid abstraktseid omadusi ja ignoreeritakse nende elavat ja ellu lõimuvat funktsiooni. Kui aga vaatleme inimest tema kogemuste kaudu ehk tema eriomase viisi kaudu maailma liigendada ja kui asetame „organid“ ja “omadused“ sellesse funktsionaalsesse tervikusse, milles nad oma osa mängivad, siis on kätetu või seksuaalsuseta inimene sama mõeldamatu kui mõtlemisvõimeta inimene. Merleau-Ponty ennetab vastulauset, et tema väide on vastuoludeta vaid siis, kui see on tautoloogiline, ehk kui ta ütleb, et kui inimene oleks teistsugune, kui ta on, siis ta ei oleks inimene. See vastulause süüdistaks Merleau-Ponty'd selles, et ta peab inimeseks üksnes empiirilist inimest. Sellele vastab Merleau-Ponty, et teda ei huvita olemuslik paratamatus, vaid eksistentsiaalsed suhted. Kuna, nagu ta Schneideri puhul näitas, kõik inimlikud funktsioonid seksuaalsusest kuni liikumisvõime ja intelligentsuseni, on tihedalt läbi põimunud ühes sünteesis, siis on võimatu kogu inimolemises eristada ihulist korraldust kui pelka fakti ja mingeid olemuslikke omadusi. Merleau-Ponty väidab, et ühelt poolt on kõik inimeses paratamatu, näiteks ei ole see juhuslik, et mõistuslik olend käib püsti ja et tal haaramisvõimelised esijäsemed. Teisest küljest on inimeses kõik juhuslik, sest inimlik eksisteerimisviis ei ole igale inimlapsele tagatud mingi valmis olemuse kaudu, mille nad sünniga kaasa saavad – inimene peab end pidevalt taaslooma nende juhuste kaudu, mida ta maailmas kohtab. Merleau-Ponty ütleb, et inimese mõiste on ajalooline idee ja mitte loomulik liik. Teisisõnu: Merleau-Ponty inimeksistentsi analüüs sunnib meid traditsioonilisi paratamatuse ja juhuslikkuse mõisteid ümber hindama, kuna inimeksistents on juhuslikkuse paratamatuseks muundumise protsess. Lõpetan käesoleva peatüki Merleau-Ponty sõnadega:

Meie ihu on meie jaoks meie olemise peegel, sest ta on *loomulik mina* (*moi naturel*, Merleau-Ponty kursiiv), eksistentsi kandja, mille kohta me ei tea kunagi, kas need jõud, mida me kanname, kuuluvad temale või meile – või pigem, et nad ei ole kunagi täielikult tema ega meie omad. (PPf: 210)

KOKKUVÕTE

Käesolev väitekiri uurib ihulisust³⁶ Maurice Merleau-Ponty mahukaima teose „Taju fenomenoloogia” põhjal ja analüüsib Merleau-Ponty otsustavat lahti ütlemist keha ja vaimu dualismist. Kuigi filosoofia ajalugu tunneb paljusid dualismi ületamise katseid, on valdav osa neist dualismiprobleemi lahendanud materialismi või idealismi kasuks. Merleau-Ponty dualismi ületamise protsessi teeb originaalseks selle aluseks olev fenomenoloogiline lähenemisviis ning suund väljumaks nii dualismist kui igasugusest materialismist ja idealismist.

Kuna Merleau-Ponty ihulisusele suunatud probleemiasetust ei saa mõista tundmata fenomenoloogilist meetodit ja fenomenoloogia aluspõhimõtteid, on töö esimene osa pühendatud üldisemale fenomenoloogia määratlusele. Fenomenoloogia on tänaseks muutunud üheks mõjukamaks mõttevooluks analüütilise filosoofia kõrval, kuid fenomenoloogia retseptioon analüütilises vaimufilosoofias ja kognitiivteaduses on jäänud äärmiselt puudulikuks, piirdudes fenomenoloogia tembeldamisega introspeksionismiks. See on kahetsusväärne, sest nimetatud kolm distsipliini tegelevad küsimustega, mis omavahel üha tihedamalt põimuvad ja neil on potentsiaali moodustada üha uusi ja interdistsiplinaarseid probleemi- ning lahendusvälju.

Töö esimene osa väidab mitmete argumentide alusel, et fenomenoloogia ei ole introspeksionism ega ole seda kunagi olnud ja et fenomenoloogia ei seisne üksnes esimese isiku vaatepunktilt esitatud isiklike kogemuste kirjeldamises ning kolmanda isiku vaatepunkti ignoreerimises, vaid nii esimese kui kolmanda isiku vaatepunktide võimalikkuse uurimises kasutades avatud fenomenoloogilist meetodit. Sellisena on fenomenoloogia eelkõige selline transtsendentaalne filosoofia, mis kunagi lõplikult valmis ei saa ja mis viibib kehtvalt valmimises.

Üldisemalt fenomenoloogia käsitluselt Merleau-Ponty fenomenoloogia-määratlusse süvenemisel ilmneb antud töös, et transtsendentaalse filosoofiana ei ole Merleau-Ponty fenomenoloogia näol tegemist transtsendentaalse idealismiga. Merleau-Ponty

³⁶ Eesti keeles on käesolevaga tarvitatud ihu- ja ihulisuse-mõistet tõlkimaks mitmeid Merleau-Ponty mõisteid (*corps vivant*, *corps propre*, *corporeité* jt), millega Merleau-Ponty viitab ühele ja samale alusfenomenile, mis ei ole surutav ühessegi dualistlikku (st keha/vaimu) raami. Saksakeelne mõiste, mis vastab eestikeelsele mõistele „ihulisus”, oleks *Leiblichkeit*. Vt ka Husserl 1952 ja käesoleva töö sissejuhatust.

fenomenoloogiline meetod toetub põhimõttele, et fenomenoloogia on küll filosoofia, mis tegeleb nähtuste olemustega, kuid samal ajal on tema ülesandeks asetada olemused tagasi olemisse. See tähendab, et fenomenoloogia ülesandeks on radikaalselt kirjeldada inimese olemist maailmas (*être au monde*) ehk tema taandamatut ihulist eksistentsi. Maailm ei ole Merleau-Ponty jaoks transtsendentaalse subjekti sünnitus ega mõni lõpuni objekteeritav valdkond - meie tunnetusvõime ei suuda maailma iialgi ammendada. Maailma ilmneviisid sõltuvad meie kogemuse struktuuridest, millele ei pääse objekteerivate uurimismeetoditega piisavalt ligidale. Meie kogemuse struktuurid on ühte põimitud maailmaga, mis ei ole objekt, vaid sellest palju mitmekesisem eelobjektiivne fenomenaalne väli.

Enne ihulisuse problemaatika detailsemat käsitlemist peatub dissertatsioon Merleau-Ponty suhtel empiristliku, intellektualistliku ja teadusliku mõtlemisega, et anda aimu fenomenoloogia ja „Taju fenomenoloogia” mõtteajaloolisest taustast ja tihedatest seostest Merleau-Ponty kaasaegse ning meie tänapäeva filosoofia ja teadusega. Empirism ja intellektualism on mõisted, millega Merleau-Ponty tähistab kaasajal levinud materialistlikke ja idealistlikke hoiakuid, mida kritiseerides ta arendab välja oma originaalsed epistemoloogilised ja ontoloogilised vaated. Üheks käesolevat tööd läbivaks teesiks on Merleau-Ponty väide, et nii empirismi kui intellektualismi aluseks on kartesiaanlikud eeldused, millest suurimat rolli mängib objektiivse maailma eelarvamus ja sellest tulenev subjekt-objekt dihhotoomia. Nii empirism kui intellektualism lähtuvad abstraktsetest konstruktsioonidest, seevastu fenomenoloogia püüab jälgida ja kirjeldada kogemust nii, nagu see tegelikult elavas tajus ilmneb.

Lahates Merleau-Ponty kriitikat teaduse aadressil tuleb siinse töö vastavas peatükis ilmsiks, et Merleau-Ponty suhtumine teadusse ei ole tõrjuv, küll aga ettevaatlik. Ta väidab, et teaduslik mõtlemine eeldab elavat kogemust, ise seda tematiseerimata, ning olgugi, et teadus ei saa lõpuni ära seletada kogemuse võimalikkust, saab fenomenoloogia kui elavat kogemust eksplitseeriv keeleliselt väljenduv praktika näidata, kuidas on teadus võimalik. Merleau-Ponty leiab ühtlasi, et fenomenoloogial on dialoogist teaduste ja teiste distsipliinidega palju enam võita kui kaotada. Vastustades stsientismi ehk teadusliku maailmapildi ainuvõimu, on Merleau-Ponty tihedas dialoogis omaaegse teadusega. Dialoog fenomenoloogia ja teaduste vahel on üha enam tuure üles võtmas just praegu, 21. sajandi algul, sajand pärast Maurice Merleau-Ponty sündimist ja pool sajandit peale tema

isiklikku surma. Merleau-Ponty mõtted on aga jätkuvalt elus, mistõttu on käesolevas töös valdavalt kasutusel grammatiline olevikuvorm.

Magistritöös on keskne Merleau-Ponty poolt filosoofia ajaloos esmakordselt põhjalikku käsitlemist leidev ihulisuse probleem, sest ihu on alusfenomen, mis ilmneb transtsendentaalses funktsioonis kui see, mille kaudu maailm ilmneb, kuid samas see, mis ise ilmneb maailmas. Merleau-Ponty pelgalt ei vaheta välja Husserli transtsendentaalse subjekti mõistet ihulise subjekti mõiste vastu, vaid väljub igasugusest idealismist ja materialismist.

Süvenedes Merleau-Ponty lähenemisse ihulisuse küsimuses liigub sinne tekst ihulisust seirates interdistsiplinaarselt läbi Merleau-Ponty kaasaegse füsioloogia, psühholoogia, tajupatoloogia ja psühhoanalüüsi, näidates, et klassikalises teaduses käsitletakse ihu peamiselt kui uurimisobjekti, mis on viinud Descartes'i jälgedes mehhanistliku inimkeha- ning matemaatilise ruumikäsitluse ja intellektualistliku vaimufilosoofiani. Merleau-Ponty „Taju fenomenoloogia” üheks läbivaks ja seal pidevalt uutes võtmetes tõendust leidvaks teesiks on väide, et ihu ei ole üksnes objekt, vaid objektide ilmnemise eeldus. Kuigi juba klassikalistes inimteadustes märgati oma ihu erinevust teistest objektidest, ei ole sellest tehtud kaugemaleulatuvaid järeldusi, sest inimteadused on püüdnud sobitada loodusteaduslikku raamistikku ja seetõttu vaadelnud inimest mitte lähtuvalt elavast kogemusest, vaid kolmanda isiku positsioonilt. Merleau-Ponty näitab, et elavas kogemuses ei ilmne oma ihu mitte objektina, vaid kogejana, objektide ilmnemise alusena, fenomenaalse väljana. Ta näitab veenvalt, et oma ihu püsiv kohalolu kogemuses ei ole sama laadi juuresolu, mis iseloomustab objekte - ihu ei ole üks objekt maailmas, vaid maailmaga suhtlemise vahend, olemine maailma poole, mida mistahes objekti ilmnemine eeldab.

Magistritöö kõigisse peatükkidesse on sisse kirjutatud Merleau-Ponty nägemus, mille kohaselt eelneb subjekt-objekt suhtele algupärasem eelobjektiivne ja eelreflektiivne ihu ja maailma vaheline suhe, kus subjekt ja objekt ei ole veel teineteisest lahutatavad. Sedasama nägemust kirjutan ühtlasi lahti ja selle lahtikirjutamise käigus ilmneb, et fundamentaalsel tasandil me ei leia keha ja vaimu dualismi, vaid leiame ihulisuse kui tervikliku fenomeni. Demonstreerimaks Merleau-Ponty seisukohtade erinevust ka vähem klassikalisest dualismist näitan, et erinevalt Sartre'ist ei käsitle Merleau-Ponty topeltaistingu fenomeni, milles ihu on korruga nii puudutaja kui puudutatav, dihhotoomses võtmes, vaid väidab, et

ihu on olemuslikult ja taandamatult ambivalentne, subjektsuse ja objektsuse vahel võnkuv ning nende vahelist ala mitmekesiselt hõlmav. Näitan, kuidas Sartre'i fenomenoloogilisusele pretendeeriv ihukäsitus on Sartre'i ontoloogiliste eelduste ehk endas-olemise ja enda-jaoks-olemise dihhotoomia loogiline edasiarendus, mis muudab ihulisuse fenomeni sügavalt arusaamatuks.

Merleau-Ponty ihulisuse käsitluse olulise momendina rõhutan ihu eelpredikatiivse eneseteadvuse teesi. Merleau-Ponty eksplitseerib ihule omast vaikivat teadlikkust iseendast, mis ei seisne predikatiivses teadlikkuses või ettekujutuses oma ihust, vaid tavaliselt väljendub pideva tagasisidena, mida Merleau-Ponty nimetab intentsionaalseks kaareks. Viimane tagab, et liikumiseks ja maailmas toimimiseks me ei pea oma ihu taga otsima või ette kujutama, vaid normaalsel juhul me ka kinnisilmi teame implitsiitselt, kus üks või teine meie ihuliige parajasti asub. Seda ihu vaikivat teadlikkust iseendast maailmas toimimisel nimetab Merleau-Ponty ka kehaskeemiks (*schéma corporel*).

Kuna Merleau-Ponty näitab veenvalt, et ihulisuse uurimisel on tajupatoloogiate analüüsimine fenomenoloogia jaoks asendamatu ja ammendamatu uurimisallikas, siis on siinses väitekirjas võetud vaatluse alla mitmed „Taju fenomenoloogias” käsitletud tajuhäired. Kehaskeemi häiretena leiavad käsitlemist nt fantoomjäseme nähtus, tuntud Schneideri-juhtumi erinevad aspektid ja mitmed teised haigusjuhtumid, millele ei suuda adekvaatset seletust anda füsioloogilised ega psühholoogilised teooriad. Selgitamiseks patoloogiate eksistentsiaalse analüüsi varal ihulisuse alusstruktuure, on kõne all Merleau-Ponty mõisted „aktuaalne ihu” (*corps actuel*), „habituaalne ihu” (*corps habituel*) ja „virtuaalne ihu” (*corps virtuel*). Kokkuvõtvalt ja lihtsustatult lasevad need mõisted end tõlgendada järgmiselt: aktuaalne ihu on ihu antud momendil anatoomiliselt kirjeldatavana, harjumuslik ihu on funktsionaalse tervik, millesse harjumuslike mustritena settivad isiku varasemad kogemused, virtuaalne ihu on fenomenaalse välja modulatsioon, mis võimaldab tajuda mittetegelikkust mitmekesiste võimalikkustena.

Harjumuslikkuse fenomenil on Merleau-Ponty ihulisuse käsitluses oluline roll. Tema väitel ei ole kartesiaanlik filosoofia ja sellele toetuv psühholoogia harjumuste tekkimise fenomeni ja selle olulisust mõistnud, sest harjumusi käsitatakse pelkade mehhaaniliste protsessidena. Samuti pole klassikalised teooriad mõistnud taju ja liikumise omavahelist tihedat seost. Merleau-Ponty harjumuste teooriat on alust ühtlasi tõlgendada õppimise teooriana, milles õppimine ilmneb maailmas-olemisega pidevalt kaasas käiva psühhofüüsilise protsessina, mitte puhta teadvuse intellektuaalse sünteesi või tingitud

refleksina. Puhas teadvus ega puhas keha ei suudaks õppida, seda suudab üksnes ihu maailmas.

Harjumusliku ihu käsitlese juurest süüvib magistritöö Merleau-Ponty kannul ihulise ruumi analüüsimisse. Merleau-Ponty näitab, et oma ihu ruumilisus erineb põhjalikult homogeenselt objekteeritud ruumist. Ta väidab, et ihuline ruumilisus ei ole asendi ruumilisus, vaid situatsiooni ruumilisus. See tähendab, et ihu suhe ruumiga on intentsionaalne: ihu mitte lihtsalt ei registreeri valmiskujul eestleitava ruumi parameetreid, vaid osaleb aktiivselt ruumi konstitutsioonis. Ihu mitte pelgalt ei paikne ruumis, vaid elab/asustab (*habite*) ruumi. Ihuline ruum jaotub omakorda sisemiseks ja väliseks: tavalised ruumilised mõõtmised ei läbista oma ihu sisemist ala, mis on kõigi ruumiliste mõõdetega allikas, vaid kõik ruumilised suhted lähtuvad oma ihust, mis on igasuguse ruumi ilmlemise varjatud eelduseks. Näiteks mingi ese on kas minu ees või taga, minust vasakul või paremal, kaugemal või lähemal, kuid ei ole eriti mõttekas öelda, et minu naba on minust kaugemal kui minu nina – sest nad ei ole minu suhtes kaugel ega lähedal, vaid selles intiimses tsoonis, mis ma ise olen ja millest ma ei saa välja astuda. Ihuline ruum on läbistav – selle osad on üksteisesse kätketud, mis tagab selle, et ihu toimib tervikuna, mitte mehhaanilise osade summana.

Merleau-Ponty ihulisuse- ja ruumilisuse fenomenoloogia detaile aitab mitmetes aspektides selgitada kuuluis Schneideri juhtum. Merleau-Ponty näitab, et sõjaveteran Schneideri võimetus sooritada abstraktseid liigutusi (nt osutada oma ninale), samas, kui viimane saab hakkama väliselt samade liigutustega konkreetsetes kontekstis (nt haarab oma ninast, kui sääsk teda sealt hammustab), tuleneb viimase aheldatusest aktuaalsetesse ja konkreetsetesse situatsioonidesse. Schneideri patoloogiat analüüsid jõeab Merleau-Ponty järeldusele, et normaalse inimese maailmataju ja käitumine toetub võimele end konkreetsetest vajadustest ja situatsioonidest distantseerida ja ihuliselt visandada virtuaalset tegelikkust. Virtuaalne tegelikkus loob avarama konteksti, mis võimaldab meil oma eesmärgi muuta ja situatsioone pidevalt vahetada. Kuigi see esmane visandamisfunktsioon on aluseks ka kujutlusvõimele, ei ole tegemist vaimse representeerimisega, vaid motoorse intentsionaalsusega (*intentionnalité motrice*), mis on algupärane intentsionaalsuse vorm, kus liikumine ja taju ei ole teineteisest lahutatavad.

Merleau-Ponty jaoks on ülioluline Husserli eristus akti-intentsionaalsuse ja toimiva intentsionaalsuse vahel, millest viimane on Merleau-Ponty käsitleluses algupärasem ja põhimisem. Väitekiri selgitab, kuidas Merleau-Ponty käsitleluses intentsionaalsus ilmneb eri

tasandeil erinevatel kujudel ja et intentsionaalsus ei ole puhas transtsendentaalsete vormelite kompleks, vaid mitmekesine, muunduv ja haiguste poolt haavatav suhe ihu ja maailma vahel. Kuigi „Taju fenomenoloogia” keskendub inimlikule tajule ja teisi olendeid põhjalikult ei käsitle (küll aga teeb viimast tema varasem teos „Käitumise struktuur”) lubab Merleau-Ponty käsitus omistada intentsionaalsuse ka teistele organismidele peale inimese, näiteks selgroogsetele, aga ka isegi putukatele. „Taju fenomenoloogia” kontekstis on lõpuks ometi filosoofiliselt mõttekas arutleda intentsionaalsuse genealoogia üle - akti-intentsionaalsus ei ole tekkinud müstiliselt korraga ja eimillestki, vaid kestva arengu käigus, mille alguse suunas „Taju fenomenoloogia” siiski väga kaugele ajas tagasi ei liigu. Merleau-Ponty fenomenoloogia võimaldab mõista, kuidas väikelapse suhteliselt lihtne ja paindlik intentsionaalsus areneb keerulisemaks, struktureeritumaks ja fikseeritumaks – inimene ei sünni valmis intentsionaalsuse struktuuridega, vaid need kujunevad elu käigus. Selliselt väljub Merleau-Ponty otsustavalt traditsioonilise metafüüsika maailmapildist, milles teadvust ehk intentsionaalsust loetakse vaid (täiskasvanud) inimese valmis kujul esinevaks privileegiks.

Merleau-Ponty näitab, et tajupatoloogiaid ei tuleks vaadelda mitte kui empiirilisi rikkeid sattumuslikus kehalises masinavärgis, vaid tuleks lähtuda arusaamast, et ihu on maailmas-olemise sünonüüm. Tajuhäirete korral muundub patsiendi terve maailmastruktuur, kuid tajupatoloogiaid uurides avaneb võimalus artikuleerida normaalse kogemuse ja maailma aluseks olevaid struktuure, mida üksnes normaalset taju uurides on raske avastada.

Magistritööd jääb lõpetama alapeatükk Merleau-Ponty seksuaalse intentsionaalsuse käsitlusest. Seksuaalsus on valdkond, kus isegi dualistlikel teooriatel on keeruline tõmmata selget piiri kehalise ja vaimse komponendi vahele, mistõttu valdavalt on mindud lihtsamat teed ja kuulutatud seksuaalsus üksnes füsioloogiliseks nähtuseks ehk objektiivse keha juurde kuuluvaks bioloogiliseks funktsiooniks. Vähe sellest, et enne Freudi oli seksuaalsus kristlikus maailmas taunitav teema, kui see teaduses lõpuks üles kerkis, käsitleti seksuaalsust eraldiseisva paljunemisfunktsiooni juurde kuuluva nähtusena, mis isoleeriti isiku elu muudest tahkudest. Sellele aitas kaasa aastasadade pikkune filosoofilise ja kristliku dualismi viljelemine, milles parimal juhul inimkeha käsitletakse selgelt hingest ja vaimust lahus seisvana, halvemal aga kõigi pahede allikana. Merleau-Ponty näitab, et seksuaalsus on inimeste elus pidevalt kohal atmosfäärina, mis sulandub eksistentsi üldisse voolu ja seda ei saa taandada üksnes seksuaalorganite bioloogilisele funktsioonile. Schneideri ja kõnevõime kaotanud tütarlapse näidetel väidab Merleau-Ponty, et

Bohl, Vivian

Ihulisusest kui keha ja vaimu dualismi ületamisest M. Merleau-Ponty teoses „Taju fenomenoloogia”

seksuaalsuse aluseks on eelpredikatiivne seksuaalne intentsionaalsus ehk võime tajuda või pigem kaasa luua seksuaalse tähendusega situatsioone. Seksuaalset intentsionaalsust ei juhi teadlik-tahtlik planeerimine, vaid see kuulub eksistentsi anonüümsesse, nimetusse kihti, mis asub teadvuse pealisstruktuuridest sügavamal. Seksuaalses situatsioonis on üks ihu suunatud teisele ihule mitte kui objektile, vaid kui teisele elavale lihast ja luust olendile. Teise pilk, puudutus või sõna äratab meis tundeid tänu sellele, et me oleme ühtaegu nii need, keda vaadatakse, puudutatakse ja kõnetatakse, kui need, kes vaatavad, puudutavad ja kõnelevad. Ihu ei ole üksnes hinge kest, vaid eksistentsi väljendus, kus tähendus ja tähenduse kandja ei ole teineteisest lahutatavad.

KASUTATUD KIRJANDUS

Bermes, Christian (2004). *Merleau-Ponty zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

Carr, David (1999). *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. New York ; Oxford : Oxford Univ. Press: Oxford University Press.

Dennett, Daniel (2001). The Fantasy of First-Person Science

<http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3dft.htm>

11.01.2008.

Dennett, Daniel (1991). *Consciousness Explained*. London : Penguin Books.

Dillon, Martin C. (ed.) (1991). *Merleau-Ponty Vivant*. Albany, NY : State Univ. of New York.

Dillon, Martin C. (1997). *Merleau-Ponty's Ontology*. Evanston: Northwestern University Press.

Dreyfus, Hubert (2005). „Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science”. - *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Ed. by Carman, Taylor; Hansen, Mark B. Cambridge: Cambridge University Press.

Dreyfus, Hubert (2007). „Reply to Romdenh-Romluc” - *Reading Merleau-Ponty*. Ed. by Baldwin, Thomas, London: Routledge, 59-69.

Gallagher, Shaun; Meltzoff, Andrew N. (1996). „The earliest sense of others: Merleau-Ponty and recent developmental studies”. - *Philosophical Psychology*, **9**: 2.

Gallagher, Shaun (2005) *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Clarendon Press.

Bohl, Vivian

Thuliseest kui keha ja vaimu dualismi ületamisest M. Merleau-Ponty teoses „Taju fenomenoloogia”

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

Goldstein, Kurt; Steinfeld, Julius E. (1927). „Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion”. - *Zeitschrift für gesamte Neurologie und Psychiatrie*.

Hadreas, Peter J. (1986). *In Place of the Flawed Diamond. An Investigation of Merleau-Ponty's Philosophy*. New York: P. Lang.

Heinämaa, Sara (1999). „Simone de Beauvoir's phenomenology of sexual difference”. - *Hypatia*, Fall 99, **14**: 4, 114-132.

Heidegger, Martin (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Husserl (1931). *Méditations cartésiennes*. Paris: Colin.

Husserl, Edmund (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*. Husserliana, Gesammelte Werke, Band IV, Haag: M. Nijhoff.

Husserl, Edmund (1993). *Pariisi ettekanded*. Tõlkinud Ülo Matjus - *Akadeemia* 1993, nr 7, 1389-1424.

Husserl, Edmund (1996). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Meiner.

Husserl, Edmund (2000). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Tübingen: Niemeyer Verlag, esmaväljaanne 1928.

Husserl, Edmund (2002). *Ideas Pertaining to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Bohl, Vivian

Ihulisusest kui keha ja vaimu dualismi ületamisest M. Merleau-Ponty teoses „Taju fenomenoloogia”

Maier, Willi (1964). *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Merleau-Ponty, Maurice (1942). *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France.

Merleau-Ponty, Maurice (1945). *La phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard. (= PPF)

Merleau-Ponty, Maurice (1966). *The Structure of Behavior*. Boston: Beacon Press.

Merleau-Ponty, Maurice (1974a). „Eye and Mind”. - *Phenomenology, language and Sociology. Selected essays of Maurice Merleau-Ponty*. Ed. By O'Neill, John Heineman, London, 280-311.

Merleau-Ponty, Maurice (1974b). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter Studienbuch.

Merleau-Ponty, Maurice (2005). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.

Metzinger, Thomas (2003). *Being No One*. Cambridge: MIT Press.

Mohanty, Jitendranath (1959). „Individual Fact and Essence in Edmund Husserl's Philosophy” - *Philosophy and Phenomenological Research* **20**: 2, 222-230.

Mooney, Brian T.; Norris Damien (2007). „Merleau-Ponty on Human Motility and Libet's Paradox” - *The Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Vol 7, Ed 1.

Moran, Dermot (2001). „Maurice Merleau-Ponty. The phenomenology of perception” - *Introduction to Phenomenology*. London; New York: Routledge, 391-434.

Nagel, Thomas (1996). „Mis tunne on olla nahkhiir?” - *Akadeemia*, nr 10, Tartu: Perioodika, 2090-2108.

Bohl, Vivian

Ihulisusest kui keha ja vaimu dualismi ületamisest M. Merleau-Ponty teoses „Taju fenomenoloogia”

Priest, Stephen (2003). *Merleau-Ponty*. London & New York: Routledge.

Ricoeur, Paul (1973). „*Hermeneutik und Strukturalismus*”. Der Konflikt der Interpretationen. München: Kösel Verlag.

Ricoeur, Paul (1987). *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.

Rinofner-Kreidl, Sonja (2005). *What I Consider Phenomenology to Be*.

<http://www.newschool.edu/gf/phil/husserl/Future/Part%20Two/Rinofner-Kreidl.html>
11.01.2008.

Romdenh-Romluc, Komarine (2007). „Merleau-Ponty and the Power to Reckon with the Possible” - *Reading Merleau-Ponty*, Ed. by Baldwin, Thomas, Routledge 2007, 44-58.

Sacks, Oliver (2003). *Mees, kes pidas oma naist kübaraks*. Tallinn: Tänapäev.

Sartre, Jean Paul (1939). *Esquisse d'une théorie de l'emotion*. Paris : Hermann.

Sartre , Jean Paul (1981). *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Sartre, Jean Paul (2001). *L'être et le neant*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm Sartre. Saint -Amand: Éditions Gallimard.

Sartre , Jean Paul (2001). *Being and Nothingness*. London: Routledge.

Sherman, R. A., Sherman, C. J. & Parker, L. (1984). „Chronic phantom and stump pain among American veterans: results of a survey”. - *Pain*, **18**, 83-95.

Stoller, Silvia (2000). „Reflections on Feminist Merleau-Ponty Skepticism”. – *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, **15**: 1, 175–182.

Bohl, Vivian

Ihulisusest kui keha ja vaimu dualismi ületamisest M. Merleau-Ponty teoses „Taju fenomenoloogia”

Smith, David Woodruff (2003). *Phenomenology*.

<http://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>

30.09.2007.

Waldenfels, Bernhard (1983). *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2000). *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Zahavi, Dan (2007). „Subjectivity and the First-Person Perspective” - *The Southern Journal of Philosophy*, Vol XLV.

Zahavi, Dan. *Does (Husserlian) Phenomenology have a Future?*

<http://www.newschool.edu/gf/phil/husserl/Future/Part%20Two/Zahavi.html#fn1>

20.01.2008.

RESÜMEE

Pealkiri: Ihulisusest kui keha ja vaimu dualismi ületamisest Maurice Merleau-Ponty teoses „Taju fenomenoloogia”

Väitekiri uurib oma ihu (*corps propre*) kui alusfenomeni Maurice Merleau-Ponty teoses „Taju fenomenoloogia”, näidates, kuidas Merleau-Ponty ütleb lahti keha ja vaimu dualismist langemata idealismi või materialismi. Ihulisuse küsimus ei ole taandatav dualistlikule küsimusele “kuidas keha ja vaim on teineteisega seotud?”, vaid tegemist on fundamentaalselt uue küsimusega “kuidas eelpredikatiivne ihuline teadvus on subjekti ja objekti konstitueerumise aluseks?”. Analüüsi tulemusel selgub, et Merleau-Ponty fenomenoloogia on empirismi ja intellektualismi kritiseeriv originaalne transtsendentaalne filosoofia, olemata transtsendentaalne idealism, mis rajab teed fenomenoloogia viljakaks koostööks mitmete eriteadustega. Magistritöös lahatakse Merleau-Ponty dialoogi omaaegse füsioloogia, psühholoogia, psühhopatoloogia ja psühhoanalüüsiga ning uuritakse nii normaalseid kui patoloogilisi ihulisi fenomene. Oluliseks “Taju fenomenoloogiat” ja käesolevat väitekirja läbivaks väiteks on tees, et subjekt-objekt suhte ja predikatiivse teadvuse ehk akti-intentsionaalsuse aluseks on eelpredikatiivne ihuline teadvus ehk toimiv intentsionaalsus, mis iseloomustab ihulisust. Ihu ei ole mõni maailmast ja teistest lahus seisev materiatükk, vaid samane maailmas-olemisega (*être au monde*).

RÉSUMÉ

Titre: „Corporalité dans la « Phénoménologie de la perception » de Maurice Merleau-Ponty en tant que surpasement du dualisme du corps-esprit”

Le sujet de mon mémoire de DEA est le corps propre en tant que phénomène fondamentale dans la « Phénoménologie de la perception » de Maurice Merleau-Ponty. Je entends montrer comment Merleau-Ponty évite le dualisme du corps et de l'esprit, sans pourtant tomber dans l'idéalisme ou dans le matérialisme. La question de la corporalité ne se laisse pas réduire à la question dualiste: comment le corps et l'esprit sont-ils liés? Elle se présente comme une question foncièrement nouvelle: comment la conscience corporelle antéprédicative constitue le fondement de l'apparition du sujet et de l'objet? Le développement proposé dans le mémoire montre la phénoménologie de Merleau-Ponty comme une philosophie transcendantale originelle qui critique aussi bien l'empirisme que l'intellectualisme, sans pourtant être une idéalisme transcendantale, ce qui ouvre la possibilité d'une collaboration fructueuse entre la phénoménologie et les divers sciences. Le mémoire analyse le dialogue de Merleau-Ponty avec la physiologie, la psychologie, la psychopathologie et la psychanalyse de son temps, en décrivant des phénomènes corporels aussi bien normaux que pathologiques. L'affirmation principale, dans la « Phénoménologie de la perception » que dans ma thèse, est que le fondement de la relation sujet-objet et de la conscience prédicative ou de l'intentionnalité d'acte est la conscience corporelle antéprédicative ou l'intentionnalité opérante, ce qui définit le corps propre. Le corps propre n'est pas une partie de la matière, distincte du monde et des autres étants, mais il est le synonyme d'être au monde.

ABSTRACT

Title: On the Corporeality as the Overcoming of the Mind-Body Dualism in Maurice Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*

The dissertation examines one's own body (*corps propre*) as the basic phenomenon in Maurice Merleau-Ponty's major work *Phenomenology of Perception* and shows how Merleau-Ponty overcomes the dualism of mind and body without succumbing into idealism or materialism. The issue of corporeality does not reduce to the dualist question concerning the relation between mind and body. Instead, it leads to a fundamentally new question „How does the pre-predicative corporeal consciousness constitute the basis for the occurrence of the subject and the object?“. It appears that Merleau-Ponty's phenomenology is an original transcendental philosophy that is critical of empiricism and intellectualism. Being far from transcendental idealism, it rather paves the way for a fruitful cooperation of phenomenology with several scientific disciplines. The thesis analyses Merleau-Ponty's dialogue with his contemporary physiology, psychology, psychopathology and psychoanalysis and explores both normal and abnormal corporeal phenomena. The leading idea in *Phenomenology of perception* and in the present thesis is the claim that the subject-object relationship and the predicative consciousness or the act-intentionality is based on the pre-predicative corporeal consciousness or the operative intentionality which defines the corporeality. The body is not just a piece of matter apart from the world and the others, it is the same as being in the world (*être au monde*).