



HELSINGIN YLIOPISTO  
HELSINGFORS UNIVERSITET  
UNIVERSITY OF HELSINKI

## Opiskelijakirjaston verkkojulkaisu 2009

### Ruumiin paikka estetiikassa

#### Pauline von Bonsdorff

Aisthesis ja poiesis.

Kirjoituksia estetiikasta ja kirjallisuudesta

Toim. Arto Haapala ja Jyrki Nummi

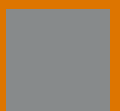
Helsinki: Helsingin yliopisto, Taiteiden tutkimuksen laitos,

Estetiikka ja yleinen kirjallisuustiede, 2000

s. 159-172

Tämä aineisto on julkaistu verkossa oikeudenhaltijoiden luvalla. Aineistoa ei saa kopioida, levittää tai saattaa muuten yleisön saataviin ilman oikeudenhaltijoiden lupaa. Aineiston verkko-osoitteeseen saa viitata vapaasti. Aineistoa saa opiskelua, opettamista ja tutkimusta varten tulostaa omaan käyttöön muutamia kappaleita.

[www.opiskelijakirjasto.lib.helsinki.fi](http://www.opiskelijakirjasto.lib.helsinki.fi)  
[opiskelijakirjasto-info@helsinki.fi](mailto:opiskelijakirjasto-info@helsinki.fi)



## Ruumiin paikka estetiikassa

"Ruumis on sielulle sen synnyintila"  
(Merleau-Ponty 1993/1964: 54)

Henkiolennolle kivi ei ole painava, tuli ei polttava, vesi ei vilvoittava. Ilman ruumista maailma ei olisi jännittävästi läpinäkymätön, tapahtumat eivät merkityksellisiä, toinen ihminen ei elämän ja kuoleman kysymys. Maailman ja ympäristön kokemisessa ruumis on kiistattomasti keskeinen: juuri ruumiillisina olentoina kykenemme havaitsemaan moniaistisesti ja tuntemaan ympäristön kvaliteetteja, liikkumaan ja vaihtamaan näkökulmaa. Ruumis on ensimmäinen paikkamme, se sijoittaa meidät maailmaan, ja ruumiin kautta paikat avautuvat meille ja tulevat merkityksellisiksi. (Vrt. Berleant 1992 ja 1997 sekä Casey 1993.)

Ihmisruumis on ollut filosofisen ja taiteeseen liittyvän keskustelun keskeinen aihe jo jonkin aikaa oltuaan sitä ennen pitkään paitsiossa tai marginaalissa ajattelun, luovuuden ja kulttuurin Toisena. Muun muassa fenomenologiseen perinteeseen nojaten on pohdittu eletyn ruumiin merkitystä havaitsemisen ja mielen filosofian perinteisten kysymysten kannalta; samat kysymykset ovat nousseet esiin esimerkiksi kognitiotieteessä ja psykologiassa. Ruumis elektronisessa ja teknotodellisuudessa tai suhteessa sukupuoliuuteen ovat niinkään keskeisiä keskustelun alueita. Visuaalisissa taiteissa ruumista on tematisoitu sekä representaatioiden että lihallisuuden kautta, eivätkä nämä näkökulmat sulje toisiaan pois, kuten Francis Baconin työt osoittavat. Ruumiiseen liittyvästä keskustelusta on tällä hetkellä lähinnä runsauden pula.

Lähtökohtani tässä artikkelissa on ruumis olemisemme perustana ja ehdollistajana. Siksi tarkastelen ruumista "sisältäpäin", ensimmäisen persoonan tai minän näkökulmasta, jolloin kysymys on ensisijaisesti siitä, mitä ruumiillisuus merkitsee kokijalle itse (ks. Searle 1992: 16-17). Kun puhun ruumiin meille asettamista rajoista ja siitä, miten maailma ei ole meille kokonaan avoin, nämä väitteet koskevat ketä tahansa yksilöä vaikka ne eivät pitäisi inhimillisen tietämyksen ja teknologian yhteenlaskettuihin mahdollisuuksiin. Mainittu lähtökohta pyrkii myös huomioimaan ja itse asiassa huomioi tahtomattaankin olemassaolomme monimutkaisen luonteen, jossa henkinen ja aineellinen ulottuvuus ovat mielekkäitä ja ilmenevät vain suhteessa toisiinsa (vrt. Merleau-Ponty 1991/1964). Pyrkimys tarkastella miten ruumis ilmenee meille annettuna ja muuntuvana elämismaailman osana sijoittaa pohdintani fenomenologiaan, ymmärrettynä filosofisena näkökulmana ja metodina (vrt. Heidegger 1953/1927: 27-31).

Tämän lisäksi korostan mielelläni fenomenologisen suuntauksen ja perinteen relevanssia kaikkea inhimillistä elämää ja sen merkityksiä pohtivalle ajattelulle.

Ruumis olemisen perustana tarkoittaa, että ruumis on ensisijaisesti paikka, josta havaitsemme ja jossa olemme, ei tarkasteltava ja muokattava kohde. En halua kuitenkaan väittää, että ensinmainittu näkökulma olisi tärkeämpi tai perustavampi kuin toinen; inhimillisessä kokemuksessa ne vaikuttavat toisiinsa ja olemisemme on yhtä kiinteästi olemuksemme muokkausta ja toisten tarkkailua kuin ruumiin kautta olemista (vrt. Naukkarinen 1998). Lisäksi ruumis olemisen perustana ja ruumis muokattuna objektina eivät ole erillisiä, eikä voi myöskään perustellusti sanoa, että suhteemme elettyyn ruumiiseen on välitön ja suora verrattuna ruumiiseen objektina ja representaationa, johon suhteemme olisi välttämättä etäännyneempi. Ruumiin eri tasot ja merkitykset vaikuttavat ja liittyvät toisiinsa niin konkreettisissa arkielämän tilanteissa kuin taideteoksissakin.

Jatkossa etsin ruumiin käsitteestä ja sen kokemuksesta asioita, jotka ovat ruumiille ominaisia ja myös esteettisesti merkittäviä. Olen kiinnostunut ruumiin ei-korvattavissa olevasta panoksesta inhimilliseen kokemukseen yleisesti ja sen merkityksestä esteettisessä kokemuksessa. Koska jälkimmäinen on riippuvainen edellisestä, aloitan keskustelulla ruumiin merkityksestä ihmisen kokemusmaailmassa: toisaalta ruumis voi ilmetä meille vastakkaisena, toisaalta se on huomaamattomasti kaiken olemisen ja toiminnan perusta. Tämän jälkeen siirryn selkeämmin estetiikan piiriin kuuluviin kysymyksiin, jotka koskevat ruumiin kontribuutiota esteettisessä kokemisessa. Ylevän käsitteen joidenkin kehittelyiden avulla pyrin osoittamaan, että ruumis nimenomaan meitä vastustavana - mykkänä, alhaisena, todellisena - aktualisoi olemassaolomme kannalta keskeisiä kysymyksiä<sup>1</sup>.

## Ruumis, minä, maailma

Alkuun on syytä perustella käyttämäni avainsanaa, *ruumis*. Sen vaihtoehto olisi *keho*, jonka käyttöä puoltaa vastaavuus saksan Leib-sanaan, joka on fenomenologisen keho/ruumis-keskustelun tärkeä lähtökohta. Edmund Husserl erotti elävän kehon (*Leib*) ruumiista (*Körper*); jälkimmäinen sana voi viitata kuolleeseen ruumiiseen mutta myös ei-orgaanisiin kappaleisiin. Husserlin inspiroimana Maurice Merleau-Ponty tähdentää *Ruumiin fenomenologiassaan* elettyä ruumiista (*le corps vécu*). (Husserl 1997/1970: 107; Merleau-Ponty 1992/1945; vrt. myös Heinämaa 1996). Käsitteet "keho" ja "keholisuus" korostavat, että ruumis ei ole mikä tahansa kappale tai hallussamme oleva esine, vaan elimellisesti osa itseämme ja havaitsemisen lähtökohta.

Kehon käsite saattaa vapauttaa meidät siitä ruumiin aliarvioimisesta, josta nykyään jopa rutiininomaisesti syytetään länsimaista ajattelua. Sana tuo todennäköisesti mieleen aistivan, havaitsevan, liikkuvan, kasvavan, maailman kanssa vuorovaikutuksessa olevan hahmon. "Kehon kieli" kielii terveydestä ja vapaudesta. Tässä piileekin ongelma, sillä jos kehon käsite saa meidät unohtamaan ruumiiseen liitetyn aineellisuuden ja painon se ei laajenna ymmärrystämme ruumiista vaan muuttaa sitä. Kehon käsitteessä on sokeita pisteitä siinä missä ruumiin käsitteessäkin. Puhuessamme ke-

hosta saatamme unohtaa ruumiin prosessien omalakisuu­den ja tavan, jolla ruumis sekä vastustaa halumme ja toiveemme että tuottaa meille ansaitsematonta iloa tai tyydytystä, yhtä hyvin kuin kipua tai nälkää.

Kumpikin käsite, "keho" ja "ruumis", voidaan tietenkin laajentaa käsittämään koko kehollinen tai ruumiillinen olemisemme. Silti niissä korostuu erilaisia merkityksiä. Valitsen ruumiin avainkäsitteeksi, koska se palvelee paremmin tarkoituseriäni. Sen kautta korostuu luontevammin, että ruumiillistuneina olentoina meillä on puitteet, rajat, mutta myös lähtökohta suhteessa maailmaan yleensä, toisiin ihmisiin ja toimintamahdollisuuksiimme. Elämme ruumiin kautta ja kuolemme sen takia. Ruumis muodostaa ja luo näkökulmamme maailmaan eräässä perustavassa merkityksessä: jokaisella meistä on tietty pituus ja volyy­mi, tietyt voimat ja kyvyt, joita vastaan ilmiöt alituisesti arvioidaan. Se että voimme vaikuttaa näihin, ei tee niistä vähemmän annettuja.

Kuvatessani ruumiin merkitystä inhimillisessä elämässä en tässä pyri luomaan syn­teettistä kokonaiskuvaa ruumiillistuneesta maailmassa­olemisesta. Olen tehnyt sen muualla (von Bonsdorff 1998: 18-57); tärkeämpi syy on kuitenkin, että kokonaisvaltainen käsittely sulattaa ruumiillisuuden osaksi olemista ylipäätään (vrt. esim. Berleant 1992 ja 1997). Tämä voi olla oikein konkreettisia kokemuksia ajatellen mutta tarkoittaa myös, että ruumiillisuuden erityispiirteet eivät välttämättä erotu. Arkitilanteissa olemme toki aina jo ruumiillistuneita, emmekä ajattele olemisemme ehtoja tai tapojamme olla ja toimia erityisesti (osin) ruumiillisuudesta kumpuavina. Kokemuksessa ei yleensä ole läsnä erillistä elävää ihmisruumista, ruumista erotettuna esimerkiksi henkisyudesta tai minuudesta. Tässä suhteessa ruumiillisuuden tematisointi vastaa henkisyuden tai mielen tematisointia ja on altis vastaaville abstrahoinnin syytteille.

Edellinen ei kuitenkaan tarkoita, ettemme myös arjen tilanteissa joskus kokisi ruumista vieraana tai vastakkaisena. Tällaisia tilanteita on, eikä sen seikan myöntäminen väistämättä johda mielen ja ruumiin dualismiin, jota tässä yhteydessä on syytä lyhyesti kommentoida. Hengen ja aineen, mielen ja materian erottelun sijaan on nimittäin hedelmällisempää lähestyä ruumiin ja minän kysymystä intentionaalisuuden tai tahdon kautta. Ruumis, jonka koen vastustavan minua, ei vastusta abstraktia tai henkistä minää, eikä ruumis, joka tuottaa minulle iloa ja nautintoa, tuota sitä irralliselle henkiolennolle. Näin ollen kun tässä puhun ruumiin ilmenemisestä inhimillisessä kokemusmaailmassa en oleta, että ruumiin vastapari on henki, mieli tai tajunta. Ruumis, joka vastustaa minua tai tarjoaa minulle nautintoa, tekee tämän ruumiilliselle ja ruumiista erottamattomien kykyjen varassa kasvaneelle ja kehittyneelle henkilölle. Olen mitä olen historiani ja kokemusteni, haluni ja toiveideni kautta. Nämä kaikki liittyvät erottamattomasti, joskus välittömästi, joskus välillisesti, ruumiiseeni, ja asustavat siinä. Siksi on syytä epäillä ruumiin vaihtamista koskevan kysymyksen mielekkyyttä (ks. esim. Quinton 1975).

Ruumiilla tarkoitan lihallista, ympäristölle herkkää, toimivaa ja historiallista eli ajallisesti muuttuvaa kappaletta, jonka varassa olemme olemassa ja joka on osa meitä. Ruumiin kokeminen on kokemista, jossa olemme tietoisia ruumiistamme joko fokaa-

lisesti tai subsidiaarisesti, eli se on päähuomion kohteena tai vain osana kokemusta (vrt. Polanyi 1958: 55-57). Metsässä kävellessä päähuomio on ehkä kohdistettu maastoon mutta samalla voi nauttia omista liikkeistään, metsän hengittämisestä, maan tuoksuista nenässä, ilman kosteudesta ihoa vastaan. Ruumiillisuudella viittaa siihen, miten olemme olemassa ruumiin varassa niin nykyisten kykyjemme kuin oman historiamme osalta. Seuraavassa käyn läpi joitakin ruumiin ja ruumiillisuuden tuottamia ja ylläpitämiä inhimillisen olemisen aspekteja. Aloitan kokemuksista, joissa ruumis ilmenee minulle vastakkaisena tai yllättävänä. Tämän jälkeen siirryn kuvaamaan ruumiillisuutta huomaamattomana ja luontevana osana olemista.

## Vastakkainen ruumis

Vaikka ruumis on länsimaisessa ajattelussa erilaisin perustein erotettu tietoisuudesta tai minuudesta on myös huomattu, että ruumiilla on ratkaiseva rooli minuuden synnyssä. Psykoanalyttinen ajatus peilivaiheesta, jonka mukaan lapsi noin 18 kuukauden ikäisenä havahtuu huomaamaan itsensä "toisena", peilikuvana, ja siten huomaamaan erillisyytensä äidistä ja maailmasta ylipäänsä, korostaa katsetta ja näköaistia. Silti sekä katseen kohde että sen lähtökohta on ruumis. Lapsi "on" peilissä ruumiinsa, ruumiiseen rajattu katseen kohde, ja peilin edessä hän on vastaavasti ruumiillistunut, ruumiissaan hämmentynyt ja ruumiillisuuttaan refleктоiva minä. On tosiaan vaikea ajatella, miten ihminen ilman ruumista voisi olla minä.

Teoriaa peilivaiheesta on kritisoitu muun muassa kehityspsykologian suunnalta: empiiriset tutkimukset viittaavat siihen, että jo vastasyntyneenä vauva on tietoinen olento, joka ei pelkästään reagoi ärsykkeisiin vaan aktiivisesti tutkii ympäristöään ja jolla on jo alkeellinen käsitys omasta erillisyydestään (ks. Meltzoff ja Moore 1998/1995, Butterworth 1998/1995). Myös Merleau-Ponty korostaa synnynäisten lähtökohtien sekä toiminnan ja tapojen vuorovaikutusta: ajattelevana, tuntevana ja havaitsevana olentona ihminen kehittyy jatkuvasti ja hiljalleen pikemminkin kuin hyppäyksittäin (Merleau-Ponty 1990/1942 ja 1992/1945). Tällaisessa perspektiivissä ihminen on toki olennaisesti ruumiillinen mutta, ja juuri siksi, ruumis ei erotu kokemuksessa erillisenä. On kuitenkin huomattava, että ajatus peiliin katsomisesta havahtumisena siihen, että minä olen erillinen, rajoittunut ja äärellinen osa maailmasta viittaa johonkin muuhun ja enempiin kuin operatiiviseen tietoisuuteen, jossa ruumiillisuuteni on lähtökohta maailmassa olemiselle ja toimimiselle. Jos jälkimmäistä ei täydennetä muilla näkökulmilla, se voi johtaa solipsismiin: rajoituksia sille mitä voin havaita ei ole, kaikki on ulottuvillani, maailma "on" minä (vrt. Merleau-Ponty 1991/1964: 207-216). Kuvauksessa peilivaiheesta havahtuminen on sen sijaan havahtumista yhtäaikaa sille, että olen jotakin, kuin sille, että en ole kaikkea.

Tuska, joka naulaa minut paikalle ja pitää minut siinä, on dramaattisempi esimerkki havahtumisesta minään ruumiin kautta. Michel Serres kuvaa tekstissään "Syntymä", kuinka hän nuorena laivaston sotilaana juuttui kiinni palavaan alukseen ja roik-

kui tovin hytin ikkunassa, pää ulkona jäämyrskyssä, alaruumis sisällä tulimyrskyn takaa-ajamana, kunnes laivan äkillinen liikahtus ravisti hänet irti ja hän pääsi ulos. Halutessaan ulos mutta ollessaan kiinni laivassa "minä" paikantui ennennäkemättömän tarkasti ruumiiseen, tavalla joka kumpusi siitä itsestään. Näin ollen Serresin mukaan "[r]uumis osaa sanoa minä aivan yksin. Se tietää missä kohdassa olen - - se tietää milloin olen ulkopuolella." Aluetta, johon minä paikantuu ruumiissa (ja joka hänellä on vatsan seutuvilla), Serres nimittää näiden kokemusten jälkeen sieluksi. (Serres 1985: 16-17.)

Edellä kuvatun kaltaisissa tilanteissa "minä" ei ole historiallinen, tietyn identiteetin omaava henkilö, vaan pistemäinen tietoisuus elämän riippuvuudesta ruumiista ruumiissa. Henkilö redusoituu eläväksi ja siksi haavoittuvaiseksi olenoksi, paljaaksi, alastomaksi, keneksi tahansa. Ruumis todistaa, että se ja maailma ovat vastaansanomattoman todellisia, jolloin "todellinen" tarkoittaa, että tilanne ei ole kokijan sepittä-mä ja tähän liittyen, että jokin vaikuttaa meihin. "Todellisuus on juuri se mikä vastustaa meitä", kuten Philippe Quéau sanoo (Quéau 1993: 42; vrt. Sartwell 1996). Eräs keskeinen ruumiin funktio on olla paikka tai instanssi, jonka kautta maailma vaikuttaa meihin, ja tuo vaikutus osoittaa asioiden kiistattoman todellisuuden. Funktio ei tarkoita, että ruumis palvelee jumalan sille antamaa tehtävää vaan yksinkertaisesti, että ruumiin kautta maailma on avoin meille tavalla, jolla se ei muuten sitä olisi.

Ruumiillisuudella on myös Emmanuel Lévinasin ajattelussa tärkeä asema. Levinasille etiikka on ensisijainen verrattuna epistemologiaan ja ontologiaan, koska ihminen muodostuu varsinaisessa mielessä subjektiksi vasta kohdatessaan toisen ihmisen. Kun ihminen kohtaa toisen kasvot - jotka sivumennen sanoen voivat viitata toisen ilmaisevaan, puhuttelevaan hahmoon (Lévinas 1993/1991: 244)- hän tuntee ja tajuaa olevansa vastuussa toisesta ja vastuussaan korvaamaton. Kukaan ei voi vapauttaa minut vastuustani tai ottaa sitä minulta: vastuuni ja minuuteni ovat tässä ja nyt, toisen edessä, toisten edessä, ja ne vaativat minua toimimaan. Nyt on huomattava, että vain koska olen itse ruumiillinen, siksi haavoittuvainen ja ravinnosta riippuvainen olento, voin tajuta toisen haavoittuvuuden ja riippuvuuden. Ruumis, joka toisaalta on onnellisen itsekkyyden sija, on näin samalla edellytys sille, että voimme suhtautua epäitsekkäästi toisiin ihmisiin ja jopa uhrautua heidän puolestaan. (Lévinas 1994/1971 ja 1996/1978.)<sup>2</sup>

Lévinasin kuvaus toisen kohtaamisesta on idealisaatio. Hän ei kerro miten ihmiset todellisuudessa kohtaavat ja kohtelevat toisiaan, vaan hän kuvaa erästä inhimillisen elämän mahdollisuutta joka on todellinen sikäli, että se voi toteutua ja on toteutunut eri historiallisissa tilanteissa. Se että kuvaus toisen kohtaamisen ihannetapauksesta on svytä ottaa vakavasti tulee näytetyksi toisesta perspektiivistä, jossa ruumis ja suhde muihin ihmisiin ovat avainasemassa, mutta nyt kollektiivisella, kulttuurin ja yhteiskunnan tasolla. Kirjassaan kärsivästä ruumiista, *The Body in Pain*, Elaine Scarry kasittelee ruumiin ja aineellisen kulttuurin merkitystä uskomustemme ja maailmankuvani-me kannalta ensin kidutuksen ja sodan, sitten kulttuuria ylläpitävien ja tuottavien luovien käytäntöjen, kuten taiteen, kautta. (Scarry 1985.) Scarryn mukaan luomisessa on

aina kaksi vaihetta, kuvittelu (*making up*) ja toteuttaminen tai todelliseksi tekeminen (*making real*). Jälkimmäisessä on olennaista vaikuttaa aineelliseen todellisuuteen, mikä voi tapahtua luomalla artefakteja tai tuhoamalla niitä, tai tappamalla ihmisiä tai muita eläviä olentoja. Ruumiilla on tässä avainasema, koska se on "todellisuuden alkuperäinen sija"; ruumiin kautta välittyvä todellisuus on "pakottava ja elävä" (*vivid*) (Scarry 1985:121). Scarry myös katsoo, että artefaktien luominen on korvannut elävien olentojen uhraamisen todeksitekemisen keskeisenä käytäntönä.

Aineellisen luomisen pimeä puoli on, että tuottamalla toiselle ihmiselle, ryhmälle tai kansakunnalle tarpeeksi kipua ja tuskaa toisen osapuolen maailman voi tuhota. Kidutustilanteessa subjektin maailma pienenee, kutistuu huoneeksi, jossa hän on ja joka on monella tavalla kodinomainen, mutta joka silti jatkuvasti pettää kidutettua ja näin vahvistaa kiduttajien sanoman: meidän maailmamme on tosi ja todellinen, sinun maailmasi on mitätöity, heikko, olematon. (Scarry 1985: 27-59.) Kidutetun maailma häviää, hän menettää jalansijansa ja jopa hänen oma ruumiinsa kääntyy häntä vastaan (mt: 52). Näin ollen ei yksinomaan miten maailma on vaan myös sen olemassaolo ylipäänsä hälvenee. Ainoa mikä edelleen on, on kipu, tuska, ja valta sen takana.

Ruumiin vastakkaisuus suhteessa minään voi olla havahtumista tietoisuuteen minästä mutta myös havahtumista jonkin todellisen ja tuntemattoman tai odottamattoman olemassaoloon. Yhteistä edellä kuvatuille tapauksille on kuitenkin pakottavuus: ruumiin kautta ilmenevän minän, aineellisen todellisuuden tai toisen ihmisen kohtaamisessa meillä ei ole valinnanvaraa. Ruumis, joka vastustaa minua tai yllättää minut, näyttäytyy säännönmukaisesti todellisuuden todistajana; todellisuuden, joka usein on tuntematon, mutta sitäkin kouriintuntuvampi.

## Ruumis olemisen perustana

Toinen tapa, jolla ruumis on meille merkittävä, on luontevana ja huomaamattomana olemisen perustana, jonka varassa elämme ja toimimme. Tässä ruumis lähenee luontoa, jos jälkimmäinen, kuten Merleau-Ponty esittää, "on maaperämme, ei edessämme, vaan meitä kantava" (Merleau-Ponty 1995: 20). Ruumiin kautta luonto ilmenee meitä koskettavana, osana itseämme, eikä pelkästään ulkoisena ympäristönä. Ruumiillinen olemassaolomme on luonnon ja kulttuurin, myötäsyntyisen ja opitun muuntuva yhdistelmä (ks. Merleau-Ponty: 379-380; vrt. Böhme 1989:19-37 ja 1992: 77-93). Menevä yksityiskohtiin voi huomata, että havaitseva ja toimiva ruumis, joka on eittävä luontoa, on samalla toista luontoa eli tapoja ja omaksuttuja käyttäytymiskaavoja. Eletty ruumis on erottamattomasti luonnollinen ja kulttuurinen ja vielä niin, että luonnollisuuden kriteerit ovat kulttuurin vahvistamia.

Havaitsemisen suhteen on totta, että ruumis ei aina anna meille varmaa tietoa siitä, miten asiat ovat. Varman tietämisen kannalta aistimme ovat epäluotettavia, ja tässä suhteessa kartesiolainen epäileminen on perusteltua. Toisaalta vaikka jokainen

yksittäinen havainto voi olla pettävä, havaitseminen on lopulta sekä ainoa että varsin luotettava tapa oppia tuntemaan maailmaa. Havainnot ja aistimukset ovat korjattavissa, ja ajatus erehdyksestä edellyttää, että palattuamme tilanteeseen tai asiaan, joka oli havaitsemisen kohteena, voimme korjata havaintomme. Voin epäillä, ja epäileminen maksaa vaivan, koska oletan tiettyjen asioiden olemassaolon tässä mielessä epäilyttävänä (Merleau-Ponty 1992/1945:439).

Ruumiilla on maailmalle avoinna olevana ja ympäristölle alttiina kokonaisuutena merkitystä maailman kokemisessa ja sen havaitsemisessa, jota ei voida redusoida erillisten aistien välittämään tietoon (ks. myös Gibson 1966). Koska olemme käsinkoskeltavasti ja ruumiillisesti sijoittuneet maailmaan ja osa sitä, emme vain tarkastele ja arvioi ympäristöä ikään kuin ulkopäin tai vain aistiemme kautta, vaan tunnemme ympäristön ominaisuudet itsessämme. Arviomme ympäristöstä perustuvat usein ympäristön ja ruumiin suhteelle. Sanon että on kylmä, koska palelen, että aita on korkea, koska joudun kurkottelemaan, tai että matka on pitkä, koska minua väsyttää. Tällaiset mittakaavan tai intensiteetin arvioinnit ovat mielekkäitä vain suhteessa ruumiiseen. Koettu kylmyys, joka on muuta kuin lämpömittarin osoittama luku, ei esimerkiksi ole paikannettavissa joko huoneeseen tai minuun; se on meidän välisessä suhteessa. (Vrt. esim. Böhme 1995 ja 1998; Heidegger 1953/1927:106.)

Kun arkielämässä miellämme ja tunnemme maailman ruumis on itsestäänselvästi ja annettuna, kyselemättä, kaiken mitta. Tällainen tunteminen on subjektiivista, mikä ei kuitenkaan viittaa yksityiseen, vaan ruumiin kautta annettuihin kokemisen ehtoihin. Nämä ovat luonteeltaan samanlaisia eri ihmisillä vaikka yksilöllinen kyky sietää kylmää tai kuumaa vaihtelee, kuten myös esimerkiksi pituus tai ruumiin voimat. Juuri siksi että ruumis on rajallinen, se avaa maailman, jossa elämme, tietynlaisena. Meidän havaitessa maailmaa ihminen on kaiken mitta - muille lajeille näin ei ole. Ruumis asettaa ensimmäiset kehykset ympäristölle. Kun lisäämme ruumiillisia voimiamme polkupyörän, suksien tai sukelluspuvun avulla, emme todennäköisesti pohdi asiaa perustavan oman ruumiimme riittämättömyyden tai rajoittuneisuuden kannalta. Silti vauhdin huuma syntyy ainakin osittain tunteesta vatsassa, jonka kautta ruumiimme ilmoittaa, että liikkumisen vauhti ylittää sen, mihin omin voimin yltäisimme ja mikä on ruumiille itsessään normaalin rajoissa.

Olla avoin ympäristölle on enemmän kuin tiettyihin ominaisuuksiin suuntautuvaa tarkkailua. Se on myös enemmän ja muuta kuin havaitsemista, jos tämä ymmärretään havaitsijan projisoinnin kaltaisena olemisena maailmaa kohti, ympäristön tutkimisena ja tulkitsemisena. Kun Martin Heidegger kuvaa ihmistä maailmaan sijoittuneena<sup>3</sup> olentona hän korostaa maailman tai ympäristön vaikutusta meihin. Tämä pitää ymmärtää paitsi havaittavien ominaisuuksien myös tunnesisältöjen kautta. Tunnelma ei ole ihmisen sisäinen sen enempää kuin ulkoinen asia, vaan on olemassa suhteessamme maailmaan, ja tunnelman sävyttämä sijoittuneisuutemme on eräs olemisemme perusehdoista (Heidegger 1953/1927: 134-42; vrt. Böhme 1995 ja 1998.) Vastaavasti Merleau-Pontyn mukaan tunneulottuvuus, joka liittyy läheisesti ruumiillisuu-



teen, on ajattelun ja toiminnan rinnalla meille perustava tapa olla maailmassa (Merleau-Ponty 1992/1945: 180-202).

Ruumiillisina ja sijoittuneina olentoina olemme alttiita maailmalle ja tunnemme sitä tavalla, jossa subjektin ja objektin ehdoton erillisyys häviää. On kuitenkin korostettava, että tämä ei pakota meitä ajattelemaan itseämme ympäröivien tunnelmien passiivisina vastaanottajina. Vaikka hyväksyisimmekin, että tunnelma on siinä mielessä objektiivinen, että se on annettu tietynlaisena (vrt. Lingis 1998: 119-122), tunnelman kokemisessa on hyväksyttävä yksilöllisiä nyansseja. Muussa tapauksessa ajatus subjektin ja objektin välisen suhteen ja vuorovaikutuksen merkityksestä vesittyy merkitykseltään olemattomaksi. Toisin sanoen ihmiset voivat olla yhtä mieltä siitä, että metsä on jylhä, vaikka heidän kokemuksensa siitä ja asennoitumisensa siihen eivät ole identtisiä. Toiselle metsä on tuttu ja vaaroistaan huolimattakin turvallinen, toiselle se on tuntematon ja pelottava. Molemmille se voi olla ihmettelyn ja kunnioituksen kohde.

Jos hyväksymme, että mielessämme voi olla monta asiaa yhtäikaa, olisi syytä hyväksyä ja myöntää myös tunnelman moninaisuus. Tunnelma ei ole kuin tasaisesti yksivärinen kangas vaan täynnä hahmoja, tapahtumia, liikettä. Ihminen voi yhtäikaa sijaita omasta elämäntilanteestaan kumpuavassa masentuneessa mielentilassa ja surullisessa musiikissa, joka virtaa huoneessa; silti hän voi katseellaan siirtyä aurinkoiseen vaahteraan ikkunan alla tai ajatuksillaan valoisimpiin muistoihin ja toiveisiin. Tämän tapaisissa tilanteissa olemme erilaisten tuntemusten ja vaikutteiden kanssa; kokonais-tunnelma koostuu eri osasista eikä ole välttämättä homogeeninen. Osittain siksi se voi myös olla hankala nimetä.

Ruumiin kokemista, elämämme ruumiillisen luonteen huomaamista ja huomioimista, luonnehtii huomattava monipuolisuus ja rikkaus. Se mitä ruumis meille on ja mihin se johtaa ajatuksemme, ei voida kerätä yhden nimekkeen alle. Siksi ei tunnu kaukaa haetulta ajatella, että ruumis-sielu -keskustelun taustalla on juuri koetun ruumiin moninaisuus. Ruumiiseen sidottu olomuotomme on lähtökohta, josta ajatukset kuolemattomasta sielusta ja tahdon vapaudesta kumpuavat, ja nämä ajatukset ovat merkittäviä ja houkuttelevia nimenomaan ruumiin ja ruumiillisuuden taustoja vasten. Mutta ruumis on myös spesifimpien ja konkreettisempien merkitysten pohja ja edellytys. Joitakin näistä käsittelen seuraavassa jaksossa esteettisestä kokemisesta<sup>4</sup>.

## Estetiikka, ruumis, ylevä

Moniaistisuus, havaitsijan ja havainnon kohteen muuttuva suhde ja kokijan oleminen monessakin mielessä osana ympäristöä ovat ympäristöestetiikan vakiintuneita perushuomioita. Näihin liittyviä kysymyksiä voi hedelmällisellä tavalla lähestyä myös aistillisuudesta käsin - ruumiin korostamista ei siis välttämättä tarvita. Silti jos ruumiillisuus jätetään sivuun, monet merkittävät asiat jäävät helposti huomaamatta ja saatamme päätyä solipsistiseen illuusioon, jonka mukaan maailmassa mikään ei ole meidän

ulottumattomissamme. Minuuden rajojen häivyttäminen eli minun ja maailman välisestä rajasta luopuminen tarkoittaa, että sallimme omien ennakkoluulojemme koskea koko maailmaa minkäänlaisten epäilysten niitä häiritsemättä. Ruumiin kautta sen sijaan huomaamme äärellisyytemme, rajallisuutemme ja sen, että maailma on muuta kuin minä, välillä vieras ja käsittämätön, mutta käsinkosketeltavan todellinen.

Esteettisesti ruumis on monella tavalla relevantti: ruumiin kautta esteettisillä objekteilla on mittakaava ja ne ovat havaittavia ja joko saavutettavia tai saavuttamattomia. Tässä en kuitenkaan aio käydä läpi, miten ruumis välittää meille, minkälainen tarkasteltava objekti on (suhteessa meihin), koska tässä mielessä ruumis kontribuoi kaikkeen kokemiseen. Keskityn sen sijaan tapauksiin ja tapoihin, joilla ruumis hätkähdyttää, yllättää ja erottuu olemisen kokonaisuudesta. Keho, jonka alussa antamani luonnehdinnan mukaisesti voi liittää kauneuden kokemiseen, joskin myös ajatukseen ruumiista perustana, jää siis sivuun. Ruumis sen sijaan näyttäytyy erityisen merkittävänä ylevän kokemisen kannalta.

Aloitan yksinkertaisista esimerkeistä. Polttava tai kirkas auringonvalo tai hyytävä viima voivat koskettaa meitä intensiivisyydellä, joka tuntuu ruumiissa ja tuottaa kipua. Lumihankien heijastama varhaiskevään aurinko sattuu silmään voimalla ja tekee maisemasta suuren: ilman sinänsä yksinkertaista ärsykettä emme kokisi maisemaa samalla tavalla henkeäsalpaavana, emme tuntisi kevätkäyttöä ruumiissamme lähes museravana, ylivoimaisena mutta samalla voimaa antavana. Vastaavalla tavalla myös taiteessa ärsykkeen yksinkertainen voimakkuus voi olla merkittävä, kuten Yves Kleinin koboltinsinisissä maalauksissa, musiikin tai elokuvien rytmistä ja värinästä puhumattakaan. Voimakkuus ei välttämättä lisää teoksen arvoa, mutta se on merkityksiä tuottavaa, ei pelkästään fysiologista vaikutuksiltaan. Melko välitön vaikutus kokijaan ei sulje syvempiä merkityksiä pois, vaan voi päinvastoin avata niitä.

Ylevän 1700-luvun klassikolle Edmund Burkelle ylevä liittyy ennen kaikkea kauhuun ja sellaisten asioiden kohtaamiseen, joita koemme periaatteessa vaarallisina ja uhkaavina, vaikka ne eivät tällä hetkellä tuota meille vahinkoa (Burke 1990/1757 erit. osa II, myös I: 7, 13-15). Liian suuri tai liian voimakas ovat myös Immanuel Kantille objektin ominaisuuksia ylevän kokemuksessa, joka viime kädessä paikantuu kokijaan eli subjektiin (Kant 1990/1790: 87-113). Näin ollen ylevän tunteen herättämien ilmiöiden liiallisuus on liiallisuutta suhteessa minuun. Ylevä ei kauniin tavoin pysy edessäni vaan ikään kuin hyökkää päälle, kyseenalaistaen kykyäni selviytyä tilanteista tai käsittää ilmiöitä.

Burkella ylevä liittyy läheisemmin itsesäilytysviettiin ja perustaviin, ruumiillisiin tunteuksiin ja tunteisiin kuin ajatteluun<sup>5</sup>. Siksi ylevän kokemuksessa ruumis on avainasemassa, ja vaikka tämä pätee myös kauniin kokemukseen, ylevän kokemuksessa kohtaamamme maailman vastakkaisuus on olemassaolomme kannalta eri tavalla perustava ja painava. Uhan poistuminen tai sen tajuaminen, että olemme itse turvassa vaaralta, tuottaa meille iloa. Tämä ylevään liittyvä positiivinen tunne on olemassaolon kannalta aivan toisella tavalla vakava kuin kauniin objektin tuottama mielihyvä. Ylevä

liittyy elämän välttämättömyyksiin ja koskettaa syvällisesti olemassaoloamme, kaunis sen sijaan liittyy miellyttämiseen ja mukavuuteen.

Jean-Francois Lyotard (1989) tukeutuu ylevän kehittelyssään "Ylevä ja avantgarde" osittain Burkeen. Keskeistä ylevässä on jonkin asian pidättäminen tai estäminen (*privation*), jonka ääritapaus on kuolema. Ylevä järkyttää meitä, se on sokki, mutta sokki, joka voi saapua ilman suurta melua ja pienten asioiden kautta. (Lyotard 1989.) Jos Burkella ylevä vaikuttaa tuntemuksena ja melko suorasti ruumiin kautta, Lyotardilla ylevään liittyvä ruumiillisuus kulkee ymmärryksen kautta ja on luonteeltaan käsitteellisempää. On esimerkiksi kauhistuttavaa ajatella, ettei olisi valoa, toisia ihmisiä, kieltä, objekteja, elämää; siksi pelkäämme pimeyttä, yksinäisyyttä, hiljaisuutta, tyhjyyttä, kuolemaa. "Kauheaa ylevässä on, että *Tapahtuu että* ei tapahdu, että se lakkaa tapahtumasta." (Lyotard: 204.)

Lyotardin mukaan ylevä voi kohdata meidät minimalistisessa taiteessa. Esimerkki voi tuntua kaukaiselta niin klassisiin ylevän kuvauksiin kuin tässä aiemmin kuvattuihin ruumiillisiin kokemuksiin verrattuna. Mutta on muistettava että kuolemanpelko, joka Lyotardilla on ylevässä keskeinen, voi ottaa melko hienovaraisia muotoja. Esimerkiksi vaaratilanteiden välttäminen liikenteessä tai huolestuminen omasta vanhenemisesta voi nähdä ilmentävän konkreettisesti ruumiiseen liittyviä tai ruumiin tuottamia pelkotiloja. Toisaalta siinä, että "*Tapahtuu että* ei tapahdu", että lakkaa tapahtumasta ja olemme tilanteessa, jossa maailmalla ei ole mieltä, merkitystä, kieltä, on jotain jonka voimme tunnistaa ja tuntea juuri siksi, että olemme ruumiillisia olentoja. Maailman mykkyys tai mielekkyyden häviäminen voivat olla tuttuja meille kivun, puoliunen tai horroksen muistumien kautta (vrt. Lévinas 1993/1963). Maailman mykkyys ei olisi niin kauhistuttava ja vaikuttava, jos emme tuntisi sitä todellisena, meitä itseämme koskevana mahdollisuutena ja näkymänä, joka lopullisena on tosin meille kuuluvan tulevaisuuden tuolla puolen.

Lyotardilaisen ylevän voi ajatella toteutuvan myös objektien kulumisen kautta. Tässä olemme luonnollisen, ihmisen panoksesta riippumattoman, annetun ympäristön ja luodun, artefaktuaalisen ympäristön jaetuilla rajamailla. Paitsi olemalla konkreettisesti osa arkimaailmaa myös puhutellessaan mielikuvitusta, rakennettu ympäristö on todellista myös aineellisella tavalla: se kuluu, muuttuu ja vanhenee sään, ilmaston ja erilaisten kemiallisten ja fysikaalisten, itsestään tapahtuvien prosessien ansiosta. Rakennukset eroavat monista muista kulttuurituotteista siinä, että ne ovat luonnon armoilla. Vaikka tämä seikka usein peittyi ahkeran korjaamisen alle, voimme raunioissa kohdata kulumisen kauhistuttavuuden ja samalla kiehtovuuden: ikääntymisen ja rappeutumisen prosessin, joka lopulta on riisuva meidätkin aseista. Jos ylevän kokemuksesta Lyotardin mukaan tunne ajan pysähtymisestä on keskeinen, on raunioissa nimenomaan historiallinen ja kulttuurisen luomisen aika pysähtynyt (vrt. von Bonsdorff 1998:109-111). Raunioitua kohde ei heijasta elävää inhimillistä kulttuuria vaan sen kuolemaa. Luonto syö ja peittää sitä, mitä ihminen loi. (Vrt. Simmel 1923.)

Ympäristöestetiikassa ylevän keskustelua on dominoinut Kantin dynaaminen ylevä, ajatus luonnonvoimista, jotka ovat meihin nähden ylivoimaisia ja tietomme tavoittamattomissa. Kant ajatteli, että tiedostaessamme fyysinen rajallisuutemme tiedostamme samalla moraalisen ylemmyytemme; myöhemmin on pikemminkin korostettu, että rajallisuutemme tiedostaminen synnyttää luonnon kunnioittamisen. Dynaamisesta ylevästä ammentavalle ajattelulle luonteenomaista on luonnon ymmärtäminen meille vieraana, toisena. Mutta on olemassa toinen tulkinta, jonka mukaan fyysisen rajallisuutemme tiedostaminen tuo meidät lähemmäksi luontoa. Kantin matemaattiseen ylevään tukeutuen - jossa kohteen mahdottoman suuri koko sinänsä tuottaa ylevän tunteen - Dudley Knowles esittää, että kokiessamme luonnon ylevänä havahdumme kokonaisuuteen, jonka osana itse olemme (Knowles 1993: 45-49). Kun esiinnyimme hahmoina maisemassa - viitatakseni Knowlesin artikkelin otsikkoon - olemme osa sitä. Tämä ei tarkoita, että se olisi osa meitä.

Kantilla ylevän kokemuksen elimellisenä osana on reflektio. Havaitsemamme kohde tai ilmiö peilautuu ja suhteutuu meihin niin, että näemme itsemme laajemmassa viitekehysessä. Siksi Serresin kuvaus myrskystä ja haaksirikkoutuvasta laivasta tarjoaa erinomaisen esimerkin ylevästä, mutta vain muistelijalle ja lukijalle. Kun ihminen on aktuaalisesti kuolemanvaarassa ylevän kokemus ei toteudu, sillä ylevän kokemus ei ole vain jonkun asian suoraa tai välitöntä kokemista. Sen elimellisenä osana on kohteeseen liittyvien mahdollisuuksien kuvittelua. Jokin ilmenee meille, ja syntyy ajatuksia tilanteen ympärillä.

Tässä voi palata ajatukseen ruumiista luontona ja toisena luontona. Ruumis vaikuttaa ylevän kokemukseen myös toisena, ei pelkästään ensimmäisenä luontona, eli aistivana ja konkreettisesti lihallisena organismina. Mutta nyt on huomattava, että nämä ovat kokemuksessa toisistaan erottamattomia: edes ajattelevina ja kuvittelevina olentoina emme ole ruumiista erillisiä, vaan olemme sisäistäneet ruumiimme, sen antamat mahdollisuudet ja rajat, osaksi itseämme.

## Lopuksi

Ruumiilliset lähtökohdat vaikuttavat kaikkeen havaitsemiseen; vain ruumiillisina olentoina meillä on kyky arvioida maailmaa. Ruumiin kautta määrittyy mitä on suurta tai pientä, pimeää tai valoisaa, kylmää tai kuumaa, tasaista tai rosoista. Merleau-Ponty osoitti useissa teksteissään, että näkökyky sisältää ruumiillisuutta ja perustuu sille (esim. Merleau-Ponty 1993/1964). Olemisen perspektiivisyys ei tarkoita vain, että katsomme aina väistämättä asioita tietyistä näkökulmista, vaan myös, että havaitsemme maailmassa asioiden tai sijaintien välisiä suhteita ja näkökulmia ja tämän kautta tilallisuutta. Myös kykymme ymmärtää pelkoa tai iloa perustuu ruumiiseen, olematta rajoittunut siihen. Päinvastoin ruumis perustana ja lähtökohtana antaa meille ymmärrystä siitä, miten muut ihmiset, ja laajemmin elävät olennot yleensä, kokevat maailman.

Tuoko ruumiillisuus myös lisänsä siihen, miten me esteettisessä kokemuksessa joudumme vastaamaan kohteelle ja olemaan vastuussa omasta arviostamme?<sup>6</sup> Uskoisin, että vastaus on kyllä. Esteettisen objektin aistillisuus ei tarkoita vain, että se kykenee puhuttelemaan aistejamme rikkaasti ja nyanssoidusti; objektin aistillisuutta on myös sen oleminen käsinkosketeltavasti läsnä<sup>7</sup>. Koska kohde jakaa tilan kanssamme, se on enemmän ja muuta kuin älyllinen haaste tai periaatteessa kiinnostava kysymys. Kokemistilanteessa voimme toki sulkea silmämme tai korvamme tai kääntyä pois, mutta tämä vaatii ponnistuksen. Perustilanne on että esteettinen objekti kysyy meiltä jotakin, hiljaa tai äänekkäästi, kysyy tulkintaa, kysymyksiä, näkökulmaa. Me kuulemme sen kysymykset, koska olemme sen edessä, tilanteessa, joka on sille omistettu, jossa omistaudumme sille.

## VIITTEET

- 1 Tässä avautuu vertailun mahdollisuus Georges Bataillen ajatteluun, jossa pyhä ja saastainen liittyvät läheisesti toisiinsa. Tästä huomiosta olen velkaa Tapani Kilpeläiselle, joka selvittää asiaa tutkimuksessaan "Pyhät alkuperät. Taiteen ja uskonnon kohtaamisia Georges Bataillen ajattelussa" (julkaisematon).
- 2 Levinasin mukaan kohtaamisen kautta syntyvä suhde toiseen ihmiseen on olennaisesti toisen kunnioittamista hänen erilaisuudessaan. En voi tuntea toista, en voi pohjimmitaan tietää minkälainen hän on. Hänen toiseutensa radikaalius ei ole sitä, että hän on erilainen *verrattuna* minuun, jolloin epäsuorasti väittäisin tuntevani hänet. Toinen on omanlaisensa, silti lähimmäinen ja monella tavalla kaltaiseni.
- 3 Alkukielinen termi on *Befindlichkeit*. "Sijoittuneisuus" ei välitä sen kaikkia vivahteita, mutta palvelee tarpeeksi hyvin tarkoitustaan tässä yhteydessä.
- 4 Tilanpuutteen vuoksi joudun sivuuttamaan monia taiteen kokemiseen liittyviä kysymyksiä.
- 5 Ruumiilla, vieteillä ja tunteilla on perustava asema Burken estetiikassa, joka sellaisenaan tarjoaisi pohjan "ruumiin estetiikalle". Tämä edellyttäisi kuitenkin Burken lähtökohtien hyväksymistä suuremmissa määrin kuin mihin todennäköisesti tänään ollaan valmiita. Silmiinpistävä piirre, joka saattaa olla merkittävä lähinnä oireena tietynlaisesta essentialismista, on ylevän ja kauniin sukupuolittuminen. Burke liittää ylevään "miehisiä", voimakkaita ominaisuuksia, kauniiseen "naisellisia", pehmeitä ja heikkoja ominaisuuksia.
- 6 Tämä edellyttäen, että esteettisiä ilmiöitä ei voi arvioida vetoamalla sääntöihin tai soveltamalla yleiskäsitteitä. Vrt. Kant 1990/1790: 39-77; von Bonsdorff 1998: 88-92.
- 7 Korostaessani esteettisen objektin olemassaoloa konkreettisenä ja tässä mielessä todellisenä objektina poikkean tietoisesti Kantista. Hän liittää pyyteettömyyden vaatimukseen ajatuksen, että esteettisessä kokemuksessa on tärkeää vain miten objekti ilmenee, ei mitä se on; vrt. Crowther 1996.

## KIRJALLISUUS

- BERLEANT, ARNOLD 1992: *The Aesthetics of Environment*. Philadelphia: Temple University Press.
- BERLEANT, ARNOLD 1997: *Living in the Landscape. Toward an Aesthetics of Environment*. Lawrence: University Press of Kansas.
- von BONSDORFF, PAULINE 1998: *The Human Habitat. Aesthetic and Axiological Perspectives*. Lahti: International Institute of Applied Aesthetics.
- BUTTERWORTH, GEORGE 1998/1995: An Ecological Perspective on the Origins of Self. Bermúdez, Jose Luis, Marcel, Anthony, ja Eilan, Naomi, toim., *The Body and the Self*. Cambridge and London: The MIT Press, 87-105.
- BURKE, EDMUND 1990/1757:4 *Philosophical Enquiry into the Origin of our ideas of the Sublime and Beautiful*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- BÖHME, GERNOT 1989: *Für eine ökologische Naturästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BÖHME, GERNOT 1992: *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BÖHME, GERNOT 1995: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BÖHME, GERNOT 1998: *Anmutungen. Über das Atmosphärische*. Ostfildern vor Stuttgart: Edition Tertium.
- CASEY, EDWARD C. 1993: *Getting Back Into Place. Towards a Renewed Understanding of the Place-World*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- CROWTHER, PAUL, 1996: The Significance of Kant's Pure Aesthetic Judgement. *British Journal of Aesthetics* 36:2,109-121.
- GIBSON, JAMES J. 1966: *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- HEINÄMAA, SARA 1996: *Ele, tyylit ja sukupuoli. Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiin fenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle*. Helsinki: Gaudeamus.
- HEIDEGGER, MARTIN 1953/1927: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HUSSERL, EDMUND 1997/1970 *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans. David Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- KANT, IMMANUEL 1990/1790: *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- KNOWLES, DUDLEY 1993: Figures in a Landscape, Dudley Knowles ja John Skorupski, toim., *Virtue and Taste. Essays on Politics, Ethics and Aesthetics. In Memory of Flint Schier*. Oxford and Cambridge: Basil Blackwell, 35-51.

- LÉVINAS, EMMANUEL 1993/1963: *De l'existence à l'existant*. Seconde édition augmentée. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- LÉVINAS, EMMANUEL 1994/1971: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Kluwer Academic/Le Livre de Poche.
- LÉVINAS, EMMANUEL 1996/1978: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic/Le Livre de Poche.
- LÉVINAS, EMMANUEL 1993/1991: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- LINGIS, ALPHONSO 1998: *The Imperative*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- LYOTARD, JEAN-FRANCOIS 1989: "The Sublime and the Avant-Garde", Andrew Benjamin, ed., *The Lyotard Reader*. Oxford and Cambridge: Basil Blackwell, 196-211.
- MELTZOFF, ANDREW N. ja MOORE, M. KEITH 1998/1995: "Infants' Understanding of People and Things: From Body Imitation to Folk Psychology". Bermúdez, José Luis, Marcel, Anthony, ja Eilan, Naomi, toim., *The Body and the Self*. Cambridge and London: The MIT Press, 43-69.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE 1990/1942: *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE 1992/1945: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE 1993/1964: *L'Oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE 1991/1964: *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE 1995: *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Établi et annoté par Dominique Séglard. Paris: Éditions du Seuil.
- NAUKKARINEN, OSSSI 1998: *Aesthetics of the Unavoidable*. Lahti: International Institute of Applied Aesthetics
- POLANYI, MICHAEL, 1958: *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- QUÉAU, PHILIPPE 1993: *Le virtuel. Vertus et vertiges*. Seyssel: Champ Vallon/INA.
- QUINTON, ANTHONY 1975: "The Soul". Perry, John, toim., *Personal Identity*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 53-72. Alunperin ilmestynyt aikakauslehdessä *The Journal of Philosophy* 59:15 (1962).
- SARTWELL, CRISPIN 1996: *Anarchy, Obscenity, Reality*. Albany: SUNY Press.
- SEARLE, JOHN R. 1992: *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge and London: The MIT Press.
- SCARRY, ELAINE 1985: *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York and Oxford: Oxford University Press,
- SERRES, MICHEL 1985: *Les cinq sens. Philosophie des corps mêlés 1*. Paris: Grasset.
- SIMMEL, GEORG 1924: "Die Ruine", *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Potsdam: Gustav Kiepenhauer Verlag, 135-143.