

Acta Philosophica Tampicensia

— Vol. 6 —

A black and white photograph of a classical building with a portico, partially obscured by a torn piece of paper. The building features several columns and a decorative archway. The paper is torn at the top and bottom edges, creating a layered effect. The background is a blurred grid pattern.

Muisti

Toimittaneet:

Jani Hakkarainen, Mirja Hartimo ja Jaana Virta

MUISTI

Acta Philosophica Tampicensis

Sarjassa julkaistaan suomen- ja englanninkielisiä vertaisarvioituja monografioita ja artikkelikokoelmia. Siinä julkaistavat teokset kuuluvat filosofian alaan tai ovat monitieteisiä tutkimuksia, joissa filosofia on mukana yhtenä tieteenalana. Arvioijat ovat koti- ja ulkomaisia tutkijoita, jotka eivät työskentele Tampereen yliopistossa.

Toimittaja: professori Leila Haaparanta, Tampereen yliopisto

Toimitussihteeri: dosentti Jani Hakkarainen, Tampereen yliopisto

Muut toimituskunnan jäsenet: professori Olli Koistinen, Turun yliopisto, professori Jussi Kotkavirta, Jyväskylän yliopisto, professori Sami Pihlström, Jyväskylän yliopisto, Helsingin yliopiston tutkijakollegium, tutkija Kristina Rolin, Helsingin yliopisto, professori Petri Ylikoski, Helsingin yliopisto

Jani Hakkarainen, Mirja Hartimo
ja Jaana Virta (toim.)

MUISTI

Acta Philosophica Tamperensia vol. 6
© TUP & tekijät

Kansi Mikko Reinikka

Graafinen suunnittelu ja taitto Sirpa Randell

Myynti:

kirjamyynti@juvenes.fi

<http://granum.uta.fi>

ISBN 978-951-44-9371-3

ISBN 978-951-44-9372-0 (pdf)

Suomen Yliopistopaino Oy – Juvenes Print
Tampere 2014



Lukijalle

Suomen Filosofinen Yhdistys järjesti 7.–8.1.2013 Tampereella kotimaisen ”yhden sanan” tutkijakollokvion. Vuoden 2013 teemasanan oli ”muisti”, ja sitä käsiteltiin niin filosofian, psykologian, historian kuin sosiologiankin näkökulmasta. Yhteensä esitelmiä pidettiin viitisenkymmentä, ja näistä esitelmistä 20 on artikkelimuodossa tässä kokoelmassa. Koska kollokvio perustui vain yhteen sanaan, sen aihetta lähestyttiin varsinkin filosofisesti eri suunnilta. Filosofian historiasta kiinnostuneet löytävät teoksesta luettavaa riippumatta siitä, onko kiinnostuksen kohde antiikissa, 1900-luvussa vai tällä välillä. Joissain artikkeleissa käsitellään taas juuri tällä hetkellä pinnalla olevia teemoja, kuten pohditaan muistelun merkitystä historiantutkimukselle tai miten kehomme muistaa traumaattiset kokemukset ja siirtää niitä sukupolvissa eteenpäin. Osassa artikkeleista käsitellään aina ajankohtaisia teemoja, ja käsittelynsä saavat niin kuolema ja kuolleiden muistaminen kuin myös itse muistamista pahtuman metafyyssinen luonne.

Kiitämme kirjoittajia, kollokvion esitelmöitsijöitä, Filosofisen Yhdistyksen puheenjohtajaa professori Ilkka Niiniluotoa ja sen sihteeriä, dosentti Risto Vilkkoa sekä professori Leila Haaparantaa hyvästä yhteistyöstä. Haluamme myös kiittää Tampereen yliopiston Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikköä kirjan julkaisemisen ja kollokvion tukemisesta. Erityiskiitoksen ansaitsee kaksi anonyymää arvioijaa, joiden kommentit auttoivat meitä tekemään kirjasta vielä paremman.

Tampereella joulukuussa 2013

Jani Hakkarainen, Mirja Hartimo ja Jaana Virta

Sisältö

Lukijalle	5
-----------------	---

JOHDATUS MUISTIIN

<i>Ilkka Niiniluoto</i> Muisti-kollokvion avaussanat	11
<i>Virpi Kalakoski</i> Miksi muisti pettää? Muistin rajoitukset kognitiivisen psykologian näkökulmasta	15
<i>Matti Hyvärinen</i> Muisti, kertomus ja kerronnallisuus	31

MUISTI FILOSOFIAN KLASSIKOISSA

<i>Eero Salmenkivi</i> Anamnēsis Platonin Menonissa	45
<i>Mika Perälä</i> Aristoteles muistin määrittelemisestä	57
<i>Markku Roinila</i> Unet ja muisti varhaismodernissa filosofiassa	71
<i>Ville Paukkonen</i> Locke muistista ja persoonan identiteetistä	83
<i>Ari Korhonen</i> Mekaaninen muisti ja ajattelu: Hegel kielestä ja muistista	95
<i>Ilmari Jaubainen</i> Muisti aistimusten ja ajatusten välittäjänä Hegelin filosofiassa	107

Janne Kurki

Tiedostamattoman muisti: Jacques Lacanin teoria tiedostamattomasta ja sen muistista 117

Ari-Elmeri Hyvönen

Muisti, menneisyys ja ajallisuus: Arendt ja menneen elävöittäminen ajattelussa 123

NÄKÖKULMIA MUISTIIN JA MUISTOIHIIN

Bernt Österman

Matkakirjoituskone, kävelykeppi ja tähtikuvioinen nenäliina – muistoesineiden filosofiaa 137

Heikki J. Koskinen

Valokuva, muisti ja ontologia 149

Martin Gustafsson

Vad är en anakronism? 157

Katja-Maria Miettunen

Muistelu historiantutkimuksen haasteena ja mahdollisuutena 167

Jaana Parviainen

Kehomuisti: Traumaperäisistä stressihäiriöistä kollektiivisiin traumoihin . 179

Valtteri Arstila

Vaikuttaako muisti havaintoihin? 191

Ilkka Niiniluoto

Muistin logiikasta 201

Tuomo Aho

Muistamista pahtuman metafyyminen luonne 211

Sami Pihlström

Muisti ja kuolema 221

JOHDATUS MUISTIIN

Muisti-kollokvion avaussanat

Suomen Filosofinen Yhdistys on järjestänyt jo vuodesta 1980 lähtien vuosittain yhden sanan kollokvioita, joiden historiallinen sisältö on tallennettu yhteiseen muistiin niistä toimitettujen julkaisujen muodossa. Aiheet ovat kattaneet monipuolisesti filosofian kaikkien koulukuntien kannalta keskeisiä kysymyksiä, mutta yksi tärkeä teema näyttää kuitenkin unohtuneen, vaikka ilman sitä filosofit ajattelijoina ja heidän harjoittamansa viisaustiede eivät voisi olla olemassa. Niinpä vuoden 2013 teemaksi vihdoin ja viimein muistettiin valita MUISTI. Ikimuistoksen työn järjestelytoimikunnassa ovat tehneet professori Leila Haaparanta, dosentti Jani Hakkarainen ja dosentti Mirja Hartimo. Kollokvioon on lupautunut peruutusten jälkeen melkein puoli sataa esitelmöitsijää, jotka kukin vuorollaan pääsevät esiintymään, mikäli ovat muistaneet saapua Tampereelle.

Muisti on evoluution kautta kehittynyt ihmisen ajatteluun ja tietämiseen liittyvä kyky. Suomen kirjakielessä verbi ”muistaa” on esiintynyt jo Agricolan ajoista lähtien. Suomalais-ugrilainen kantavartalo on muotoa *muja*, jonka johdannaiset suomen sukukielissä ovat tarkoittaneet muun muassa maistamista, koettamista, löytämistä, osaamista ja ymmärtämistä.

Muinaisen Kreikan mytologiassa kuoleman valtakunnan Hadeksen läpi virtaa unohtuksen joki Lethe. Kreikan totuutta merkitsevä termi *aletheia* tarkoittaa siten etymologisesti ei-unohtettua, ei-enää-peitettyä tai paljastettua (vrt. englannin *disclose* ja *uncover*). Samantapaisen ajatuksen löytää Platonin dialogista *Menon*, joka pyrki todistamaan, että oppiminen on sielussa jo kätkeytyinä esiintyvien ideoiden mieleen palauttamista (kr. *anamnesis*, lat. *reminiscentia*).

Pienessä tutkielmassaan ”Muistista ja mieleen palauttamisesta” Aristoteles muotoili vaikutusvaltaisen käsityksen, jonka mukaan muisti (kr. *mneme*, lat. *memoria*) kohdistuu menneeseen, joka ei enää ole läsnä, aistimus nykyisyyteen ja ennakointi tulevaisuuteen. Ihmisillä ja joillakin eläimillä muisti kuuluu kuvittelukykyyn kanssa samaan sielun osaan, jonka elimenä on sydän. Muisti on kykyä säilyttää aistimuksen synnyttämä vaikutelma tai mielikuva (kr. *fantasma*), joka jäljittelee alkuperäistä aistimusta, ja kykyä palauttaa se myöhemmin mieleen ajattelun kohteeksi.

Uuden ajan empiristit seurasivat laajalti Aristoteleen näkemyksiä. John Locken mukaan muisti (engl. *memory*) on ideoiden ”varasto”, josta voimme tahtoessamme elävöittää alun perin aistimusten kautta saatuja mutta välillä syrjään asetettuja ideoita. David Hume yritti erottaa eloisuuden ja järjestyksen käsitteiden avulla aktuaaliset muistikuvat pelkistä mielikuvituksen tuotteista. Myös kartesiolaisessa traditiossa muistamiseen ja muuhunkin ajattelemiseen liittyy mielikuvien ”teatterin” katselu sielun silmillä.

Aristoteelisen teorian elinvoimaa osoittaa, että ensimmäisessä suomenkielisessä psykologian yleisesityksessä, Thiodolf Reinin *Sielutieteen oppikirjassa* (1884, 4. p. 1925), muisti määritellään ”uudistavana mielikuvituksen” erotuksena ”tuottavaan mielikuvitukseen” kuuluvista aktiivisesta fantasiasta ja passiivisesta unennäöstä. Reinin mukaan mielikuvitus on uudistava, kun ”se tajuntaan palauttaa kuvia, jotka ovat niitä alkujaan synnyttäneiden havaintojen kaltaiset”. Hän erottaa erilaisia muistin lajeja ja muistivirheitä sekä esittelee antiikista peräisin olevan ”muistitaidon” eli *mnemoniikan* perusajatuksia.

Kriitikot ovat eri tavoin argumentoineet, että muistaminen toiminnallisena kykynä voidaan ymmärtää ilman oletusta mielikuvista ja niiden katselusta. Esimerkiksi muistaminen voi visuaalisen näkömuistin ohella tai sijasta perustua muihin aisteihin kuten kuuloon (mm. laulujen ja niiden sanojen ulkoa oppiminen), tuntoon (sokeilla) tai hajuun (eläimillä). Muistin kohteina on myös pidetty kielellisten väitelauseiden ilmaisemia propositioita, mikä saa tukea siitä havainnosta, että lapsella on pysyvästi säilyviä muistoja vasta kielen oppimisen jälkeen. Filosofisessa logiikassa muistamista onkin tarkasteltu propositionaalisen asenteena (*remember that*), jota voidaan verrata muihin vastaaviin asenteisiin kuten tietoon, uskoon, havaintoon ja kuvitteluun.

Erityisen merkittävän roolin muisti saa psykoanalyysissa, Sigmund Freudin kehittämässä terapiassa, jolla pyritään saamaan unien ja vapaan assosiaation kautta esiin mielestä aktiivisesti torjuttuja varhaisen lapsuuden muistoja.

Mielen filosofiassa ja kognitiivisessa psykologiassa on esitetty monenlaisia malleja sille, miten ihminen psykofyysisenä kokonaisuutena rakentuu niin, että kykenemme tallentamaan ja välittämään menneisyyttä koskevaa informaatiota ja toimimaan opitun pohjalta adekvaatilla tavalla. Vakiintuneisiin tuloksiin kuuluu erottelu pitkäaikaisen säilömuistin ja aktiivisen lyhytmuistin (työmuistin) välillä, mutta kiistaa käydään edelleen George Millerin 1956 esittämästä arviosta, jonka mukaan lyhytmuistiin mahtuu 7 ± 2 yksikköä kerrallaan. Uusia aineksia näille malleille ovat antaneet kokeellinen muistin tutkimus psykologiassa sekä tutkimus muistin häiriöistä (mm. *déjà vu* -ilmiö eli entiselämys ja muistinmenetys eli *amnesia*) ja muistisairauksista (mm. Korsakoffin syndrooma ja Alzheimerin tauti).

Kumouksellista vaihetta muistin tarkastelussa on merkinnyt tietokoneiden synty 1940-luvun lopulla. Tietokoneella (engl. *computer*) on oma muisti, johon voidaan tallentaa tiedostoja digitaalisessa muodossa. John von Neumannin idean mukaisesti muistiin voidaan tallentaa myös ohjelmia, jotka ohjaavat koneen lasku- ja päättelytoi-

mintoja. Tiedostojen varustaminen metatiedoilla auttaa niiden muistista esiin kaimisessa eli ”tiedon louhinnassa” (engl. *data mining*). 1990-luvulta lähtien Internet on muodostanut valtavan tiedostojen rihmaston, josta tehokkaiden ohjelmien (kuten Google) avulla voidaan hetkessä löytää hakusanoille ja tekstin pätkille miljoonia osuvia. Tekoälyn ja kognitiotieteen piirissä tietokonemetaforaa on käytetty kehitettäessä ihmismielelle ja sen muistille komputationaalisia ja konnektionistisia malleja (mm. oppivat hermoverkot).

Ihmisyhteisöjen kollektiivista muistia on kannatellut suullinen perintö. Sen tueksi on noin 5000 vuotta sitten kehitetty kirjoitustaito, jonka synnystä alkaa varsinainen historiallinen aika. Kirjapainotaito 1400-luvulta lähtien on antanut mahdollisuudet painaa ja tallentaa erilaisia ”memoaareja” eli muistelmia ja virkamiesten ”memoradumeja” eli ”memoja” eli muistioita. Tietokoneiden digitaalinen kumous 1900-luvun lopulla on luonut aivan uudenlaiset edellytykset ”muistiorganisaatioiksi” kutsutuille arkistoille, kirjastoille ja museoille menneisyyttä koskevien dokumenttien tallentamiseen ja esille asettamiseen. Dokumentit ovat historiallisten tapahtumien jälkiä nykyajassa, mutta niiden käyttö historian tutkimuksessa menneisyyttä koskevissa retroduktiivisissa päättelyissä edellyttää lähdekritiikin periaatteiden noudattamista.

Uudet ihmismielen mallit tai historiallista muistia koskevat tekniset ratkaisut eivät vielä sellaisinaan ratkaise filosofeja erityisesti kiinnostavaa tieto-opillista kysymystä siitä, millä edellytyksillä muistia voidaan pitää tiedon perustana. Käytännön merkitystä tällä kysymyksellä on silloin, kun silminnäkijöitä käytetään todistajina oikeudenkäynneissä. Useimmat muistin luotettavuutta koskevat teoriat sisältävät alkuperää koskevan ehdon (miten henkilö on menneisyydessä saanut mieleen tallennetun kokemuksen tai opin) ja välittymistä koskevan ehdon (millaisen kausaalisen prosessin kautta alkuperäinen kokemus on tuottanut nykyhetkessä esiintyvän mielen palautettavan muistijäljen).

Muistin käsitteellä on ollut filosofian historiassa myös monia merkittäviä sovelluksia. Sen avulla on esimerkiksi Locken tapaan yritetty ratkaista kysymystä persoonan identiteetistä. Rudolf Carnap teoksessaan *Der logische Aufbau der Welt* (1928) teki huimapäisen yrityksen ”maailman loogiseksi rakentamiseksi” lähtien hetkellisistä ”elementaarista kokemuksista” ja niiden välisestä ”muistetun samankaltaisuuden” (saks. *Ähnlichkeitserinnerung*) suhteesta.

Muistamiseen liittyvillä käytännöillä on lisäksi tärkeä eettinen ja yhteiskuntafilosofinen ulottuvuus. Syntymäpäivälahjat ja joulukortit ovat osoituksia siitä, että ihmiset muistavat läheisiään ja välittävät heistä. Muistot ja kaipaus ovat kestoaiheita toisistaan eronneiden rakastavaisten viesteissä. ”Milloin muistelet minua? Milloin?”, kysyeele runoilija Kallio ystävältään. Suomen lemmikki-kukka tunnetaan eri kielissä vaativalla nimellä ”ne m’oubliez pas”, ”forget-me-not”, ”Das Vergissmeinnicht”. Kaiken menneen muistaminen olisi kohtuuton painolasti, joten unohtamisellakin on ihmisen eheyteen liittyvä tehtävä. Toisaalta menneisyydessä on paljon histo-

riantutkijoiden kiistelevien tulkintojen aiheita (esimerkiksi nuijasota ja sisällissota Suomen historiassa) sekä totuuskomissioissa selviteltäviä kipukohtia. Historiallisia vääryyksiä ja rikoksia, kuten kansamurhia ja holokaustia, ei saa unohtaa, etteivät ne toistuisi. Nostalgian tyyppillisiin tuntomerkkeihin puolestaan kuuluvat menneen kultaaminen, kotiinpaluun tunnelma ja ”vanhojen hyvien aikojen” haikea ihannointi. ”Mennyttä aikaa muistelen niin mielelläni vielä, niin moni armas tähtönen minulle viittaa sieltä”, toteaa J. L. Runeberg *Vänrikki Stoolin tarinoiden* avaussäkeessä. Marcel Proustin mestariteos kutsuu meitä ”kadonnutta aikaa etsimään”. Muistomerkit nostavat historiasta esiin kunnioituksen arvoisia henkilöitä. Eino Kailan kuuluisan luonnehdinnan mukaan sivistys on sitä, että ”menneisyys elää meissä”. Kulttuuriperinnön tallentaminen on kestävään kehitykseen liittyvä haastava tehtävä, joka säilyttää meille menneisyyttä elävänä. Unescon maailmanperintöluetteloon on vuodesta 1972 lähtien kirjattu jo melkein tuhat erityistä suojelua vaativaa kulttuuri- ja luontokohdetta.

Näissä avaussanoissa en varmaankaan ole muistanut tuoda esiin kaikkia muistin tärkeitä ulottuvuuksia. Vanhan suomalaisen sanonnan mukaan ”sitä tikulla silmään, joka vanhoja muistelee”. Uuden tulkinnan mukaan tässä tarkoitetaan muistitikkua, jonka avulla voidaan palauttaa silmiemme katsottaviksi ja aivojemme ajateltaviksi vaikkapa muistamista käsitteleviä esitelmiä. Olenkin varma, että kollokviomme tulee osoittamaan, että – historian, perinnetieteiden ja psykologian ohella – muisti on mitä mielenkiintoisin aihepiiri nimenomaan filosofialle. Näin Muisti-kollokviolla on edellytykset kohota unohtumattomaksi tapahtumaksi Suomen filosofisessa elämässä.

Miksi muisti pettää? Muistin rajoitukset kognitiivisen psykologian näkökulmasta

Johdanto

Muistia tarvitaan kaikessa ihmisen toiminnassa, joka perustuu tietojen, taitojen ja aiempien kokemusten hyödyntämiseen ja uuden oppimiseen. Ilman kykyä muistaa emme pärjäisi arkisissa tilanteissa, ja tarvitsemme muistia esimerkiksi kun menemme kauppaan, keskustelemme ystävien kanssa, pelaamme shakkia, ratkaisemme ongelmia tai kirjoitamme artikkeleita. Ei ihme, että ihmisen muistia koskevia kysymyksiä on tarkasteltu eri tieteenaloilla ja kirjallisuudessa useista eri näkökulmista koko kirjoitetun historiamme ajan. Psykologiassa muistitutkimus tavoittaa sekä subjektiivisesti koettuja ilmiöitä että muistitehtävissä objektiivisesti mitattua suoriutumista.

Muistin tutkimus on keskeinen osa kognitiivista psykologiaa, jossa tarkastellaan ihmisen tiedonkäsittelyn luonnetta eli mentaalisia representaatioita sekä kognitiivisia mekanismeja ja prosesseja. Psykologiassa termi ”representaatio” käännetään yleisesti sanalla edustus ja muistitutkimuksessa puhutaan vastaavasti tieto- tai muistiedustuksista. Muistilla taas tarkoitetaan tietojen, taitojen ja kokemusten hetkellistä ja pitkäaikaista säilymistä mielessä sekä kertaamiseen, tallentamiseen, mieleen palauttamiseen ja muokkaamiseen liittyviä prosesseja. Muisti on vahvasti yhteydessä muihin tiedonkäsittelyn prosesseihin kuten havaitsemiseen, tarkkaavaisuuteen, ajatteluun ja kieleen (kognitiivisesta psykologiasta esim. Eysenck ja Keane 2000).

Ihmisen muistin toimintaan liittyy useita rajoituksia, mikä ilmenee muistamisen virheinä, unohtumisina ja oppimisen vaikeuksina. Muisti voi pettää pysyvien aivojen toimintakykyä heikentävien sairauksien ja tiedonkäsittelyn erityisrajoitusten vuoksi, kuten tapahtuu muistisairauksien ja oppimisen erityisvaikeuksien kohdalla (Erkinjuntti ym. 2006). Muistin toimintakyky voi heikentyä tilapäisesti yksilöllisten tilanetekijöiden vuoksi esimerkiksi univajeen ja stressin aikana (Kuikka ym. 2011). Myös ympäristön olosuhteet voivat vaikeuttaa muistamista. Esimerkiksi häly, liikkuvat kohteet ja keskeytykset heikentävät muistitehtävissä suoriutumista (Kalakoski 2007).

Muistamisen ongelmat ovat jokaiselle arkipäivää, ja muisti pettää usein myös ilman mitään erityisiä yksilöön tai ympäristöön liittyviä syitä. Inhimillinen tiedonkäsitteilykyky ja muistin toiminta ovat monin tavoin rajalliset. Tarkastelen kirjoituksessani normaalin, vaurioitumattoman muistijärjestelmän rajoituksia kognitiivisen psykologian kokeellisen muistitutkimuksen näkökulmasta: miksi muisti pettää ja mitä ovat ihmismuistin laajittamiset rajoitukset?ⁱ

Muistin tutkiminen kognitiivisessa psykologiassa

Psykologia omana tieteenalanaan syntyi 1800-luvulla, mutta muistiinkin liittyviä kysymyksiä oli tarkasteltu runsaasti jo sitä ennen muun muassa filosofian piirissä (muistitutkimuksen historiasta ks. esim. Anderson 1995, Neath ja Surprenant 2003). Kognitiivisessa psykologiassa kokeellisen muistitutkimuksen isänä pidetään Hermann Ebbinghausia, joka julkaisi vuonna 1885 kirjan muistia ja unohtamista koskevista tutkimustuloksistaan (Ebbinghaus [1885] 1964). Kognitiivisen psykologian kehittymisen kannalta merkittäviä käsityksiä kielestä, ongelmanratkaisusta ja tiedonkäsitteilyn rajoituksista esitettiin kuitenkin vasta 1950-luvulla. Sen jälkipuoliskolta lähtien moderni kognitiivinen ja kokeellinen muistitutkimus on kehittynyt voimakkaasti (Eysenck ja Keane 2000).

Kognitiivisen psykologian käsitys muistijärjestelmän toimintaperiaatteista perustuu kokeellisella menetelmällä toteutettuihin laboratoriokokeisiin, aivovammapotilaiden tapaustutkimuksiin, suurten ihmisjoukkojen muistitestejä hyödyntäviin korrelatiivisia yhteyksiä tarkasteleviin tutkimuksiin ja ihmismuistin mallintamiseen matemaattisesti ja tietokonesimulaatioilla. Behavioraalisten suoritusasteita (suoritustarkkuus, suoritus aika) koskevien kokeiden lisäksi muistin toimintaperiaatteita on selvitetty myös aivokuvantamismenetelmien ja subjektiivisten itsearvioiden avulla.

Kognitiivinen psykologia on vahvasti empiirinen ja pääasiassa kokeellista menetelmää hyödyntävä tieteenala. Hyvin toteutetussa kokeessa tarkastellaan järjestelmällisesti mitkä muutokset muistitehtävissä ja koetilanteissa vaikuttavat suoritusasteeseen. Yhdellä kokeella tai koesarjalla on kuitenkin mahdollista tutkia vain rajattua tilannetta ja toisinaan on epäselvää, missä määrin tutkimustuloksia voi yleistää eli pätevätkö ne muidenkin kuin tutkitun ihmisjoukon kohdalla ja kyseisen tilanteen ulkopuolella. Joitain sinänsä kiinnostavia tutkimusongelmia ei ole tarkasteltu, koska niitä ei ole onnistuttu vielä operationalisoimaan eli muuttamaan mitattavaan muotoon.

Tämänhetkinen kognitiivinen kokeellinen muistitutkimus on teoriavetoista, ja kokeilla pyritään falsifioimaan hyvinkin tarkkoja hypoteeseja. Luotettavien johtopäätösten tekeminen koetulosten pohjalta edellyttää, että tutkimuksissa on var-

ⁱ Kirjoitus perustuu osittain kirjaani Kalakoski 2007, jossa olen tarkastellut muistitutkimusta laajemmin.

mistettu mittausten, koeasetelmien ja analyysien luotettavuus ja tutkimuskäytännön liittyvät virhelähteet on mahdollisimman hyvin poissuljettu. Psykologiassa on parhaillaan käynnissä laaja keskustelu siitä, kuinka luotettavia ovat psykologian ja muiden ihmistieteiden tuottamat tutkimustulokset ja samalla myös niiden pohjalta tehdyt päätelmät (ks. teemanumero lehdessä ”Perspectives on Psychological Science” marraskuu 2012 vol. 7 no. 6).

Suurin osa ensimmäisistäkin tieteellisen psykologian tutkimustuloksista pätee myös tänä päivänä, koska ihmisen muistijärjestelmä ei ole muuttunut viimeisen vuosisadan eikä oletettavasti edes viimeisten vuosikymmenten aikana. Ihmisen laajittamiset tietoa käsittelevät järjestelmät ovat nykyisinkin samanlaiset kuin kymmeniä vuosia sitten. Tutkimustulosten tulintoja on kuitenkin jouduttu korjaamaan uuden tiedon valossa. Muistitutkimuksessa samoin kuin muilla tieteenaloilla teorit ovat vain enemmän tai vähemmän osuvia malleja ja metaforia muistin toiminnasta. Muistin perusmekanismeja koskevat teorit tarkentuvat jatkuvasti, ja pitkäänkin vallinneet käsitykset voivat osoittautua puutteellisiksi tai vääriksi. Keskityn omassa kirjoituksessani muistamisen ilmiöihin, joista on kertynyt jo runsaasti aineistoa ja joiden kohdalla ollaan verrattain yksimielisiä muistin toimintaperiaatteista.

Muisti koostuu useista osajärjestelmistä

Käsitys muistin jakaantumisesta ajalliselta kestoltaan ja kapasiteetiltaan erilaisiin ja erillisiin järjestelmiin vakiintui empiirisen muistitutkimuksen myötä 1950- ja 1960-luvuilla. Niin kutsuttu monivarastomalli (Atkinson ja Shiffrin 1968) koostuu sensorisista varastoista, lyhytkestoisesta muistista ja pitkäkestoisesta muistista. Sensorisilla varastoilla on hyvin lyhyt, sekunnin murto-osien kesto, mutta ne ovat kapasiteetiltaan laajoja eli säilyttävät tuon hetken lähes kaiken havaintotiedon.

Muistamisen kannalta kiinnostavimpia ovat ilmiöt, jotka liittyvät tiedon lyhyt- ja pitkäkestoisiin tietoeiduksiin sekä niiden prosessointiin. Nykytutkimus on laajentunut tarkastelemaan tiedon lyhytkestoisen varastoinnin lisäksi sitä, miten tietoa säilytetään hetkellisesti silloin kun suoritetaan jotakin tehtävää, kuten luetaan, laskeetaan, päätellään tai opiskellaan. Tällaisissa tehtävissä ihminen joutuu paitsi pitämään asioita mielessään, myös kertaamaan ja muokkaamaan aktiivisesti tietoa. Tällaisen tiedon prosessoinnin ajatellaan tapahtuvan lyhytkestoisessa työmuistijärjestelmässä (Baddeley 2000 ja Baddeley ja Hitch 1974). Työmuistin on kuvattu sisältävän kaikki ne mekanismit, joiden avulla päästään valikoidusti käsiksi informaatioon ja toimintoihin, jotka ovat välttämättömiä yhden tai useamman tämänhetkisen tietyn tehtävän suorittamisessa (Ericsson ja Delaney 1999, 260).

Säilömuistitutkimus tarkastelee miten tiedot, taidot ja tapahtumat ovat edustettuina säilömuistissa ja millaisia muistiprosesseja liittyy pidempiaikaiseen säilyttämi-

seen. Säilömuistitutkimuksissa tarkastellaan deklaratiivista eli tosiasioita koskevaa muistia ja proseduraalista eli toimintoja ja taitoja koskevaa muistia. Asiamuistin kohdalla tutkitaan merkityksiä koskevaa semanttista tietomuistia eli sitä, miten asiat jäsentyvät ja mitkä asiat kytkeytyvät toisiinsa. Lisäksi asiamuistin ajatellaan käsittävän episodisen tapahtumia ja koettuja hetkiä koskevan muistamisen. (Anderson 1983.)

Säilömuistiin liittyviä kysymyksiä tarkastellaan tutkimuksissa myös sen osalta, kuinka tietoisia tai lausumattomia muistot ovat (Bowers ja Marsolek 2003). Eksplisiittinen muisti on lausuttavissa olevaa ja usein tiedon alkuperä pystytään palauttamaan mieleen. Muistamme esimerkiksi, että kuulimme äsken sanoja ja pystymme palauttamaan niistä osan mieleen. Implisiittinen muisti sen sijaan on lausumatonta ja ilmenee toiminnassa: esimerkiksi suoriutuminen sanatäydennystehtävissä voi nopeutua, vaikkei henkilöllä olisi tietoista muistikuvaa siitä, että kyseiset sanat ovat toistuneet aikaisemmin ja hän on ne oppinut.

Asian muistaminen ei aina tarkoita sen palauttamista mieleen, vaan myös tunnistaminen tai asian tuntuminen tutulta on muistamista. Nämä lukuisat muistamisen eri osa-alueet kuvastavat paitsi muistiin liittyvien ilmiöiden moninaisuutta, myös sitä, että muistia empiirisesti tutkittaessa yhden kokeen tutkimuskysymys koskee yleensä vain yhtä muistijärjestelmää ja yhtä muisti-ilmiötä. Vaikka yksittäisissä tutkimuksissa voidaan käytännön syistä tarkastella vain tiettyä ilmiötä ja tiettyä muistin osa-aluetta, on selvää, että muistamisen eri osa-alueet kytkeytyvät vahvasti toisiinsa.

Monivarastomalli on muistitutkimuksessa standardimalli, jonka esittämä jako erillisiin varastoihin ja niihin liittyviin tiedon ylläpitämisen, tallentamisen, säilyttämisen ja palauttamisen/tunnistamisen prosesseihin auttavat jäsentämään tutkittuja ilmiöitä ja tutkimusmenetelmiä. Monivarastomallia ei voi nykytiedon perusteella pitää täsmällisesti oikeaan osuvana kuvauksena muistin toimintaperiaatteista (Nairne 2002). Vaikka monet alkuperäiseen malliin liittyvät oletukset ovat osoittautuneet puutteellisiksi tai vääriksi, muistin rajoituksiin liittyvät ilmiöt ovat edelleen ajankohdattaisia, ja niitä on selkiyttävää jäsentää muistin standardimallin avulla.

Muisti on monin tavoin rajallinen

Ihmismuistin toimintaan liittyy useita lajityypillisiä rajoituksia. Keskeiset rajoitukset liittyvät muistiedustusten kestoon, tiedonkäsittelyn kapasiteettirajoituksiin ja muistojen luotettavuuteen. Lyhytkestoisissa muistivarastoissa muistiedustuksen kesto on noin 30 sekuntia, jollei sitä kerrata (Brown 1958 ja Peterson ja Peterson 1959). Säilömuistissa muistiedustukset voivat säilyä vuosikymmeniä (Bahrick 1984), mutta ne voivat myös hiipua muistista ja tällöin asiat pääsevät unohtumaan.

Tiedonkäsittelyn kapasiteettirajoitus on keskeinen erityisesti lyhytkestoisen työmuistin kohdalla. Nykytutkimuksen mukaan ihminen voi pitää aktiivisena työmuis-

tin piirissä (mielessään) vain noin 3–4 tietoyksikköä kerrallaan (Cowan 2001). Säilömuisti sen sijaan ei voi täyttyä siten, ettei muistiin mahtuisi enää uusia tietoja, taitoja tai kokemuksia.

Säilömuistin rajallisuudessa kyse on erityisesti siitä, että ihminen oppii verrattain hitaasti eli vahvojen ja säilyvien muistiedustusten syntyminen säilömuistiin vaatii aikaa, toistoa ja tiedon työstämistä (Anderson 1995). Myös pääsy säilömuistinedustuksiin saattaa tilapäisesti tai pysyvästi vaikeutua, jolloin mieleen on vaikea palauttaa asioita. Säilömuistin rajallisuuteen liittyen tutkimuskirjallisuudessa on tarkasteltu erityisesti valemuistoja. Vaikka kokemus muiston todenperäisyydestä olisi voimakas, muisto ei välttämättä ole luotettava (Loftus ja Palmer 1974 ja Neisser 1981).

Valtaosa havaintoinformaatiosta unohtuu saman tien

Ihmissubjektiiivinen kokemus ympäröivästä maailmasta antaa ymmärtää, että havaitsisimme ja huomaisimme asioita ympäristöstä tarkasti. Näkö- ja kuuloärsykkeet säilyvät kyllä hetken aikaan hermojärjestelmässä (*stimulus persistence*), mutta kaiken kaikkiaan havaintojen sisältämän informaation säilyminen (*information persistence*) sensorisissa muistivaroissa on kestoaltaan sekunnin murto-osien luokkaa. Emme yleensä tule edes tietoiseksi sensorisista muisteista ja kaikesta siitä unohtamisesta, mikä tapahtuu jo ennen tiedon valikointia tarkemman tiedonkäsittelyn piiriin. (Neath ja Surprenant 2003.)

Sensoristen muistien ajateltiin aikaisemmin käsittelevän esikategorista eli luokittelematonta tietoa (Crowder ja Morton 1969). Uudemmat tutkimukset kuitenkin osoittavat, että ihminen kykenee analysoimaan aistimusten merkityksen hämmästyttävän nopeasti. Mikäli sekunnin murto-osien ajan esitetty materiaali pystytään välittömästi tulkitsemaan, se on mahdollista tallentaa muistiin pysyvämmiin, vaikka asiayhteyden kuulumaton materiaali unohtetaan saman tien (Potter 1993). Ilmiötä on tutkittu muun muassa nopean sarjallisen esittämisen RSVP-menetelmällä (*rapid serial visual presentation*). Siinä henkilölle esitetään visuaalisesti esimerkiksi sanoja samalle kohtaa tietokoneen näyttöä erittäin nopeasti, kuten 12 sanaa sekunnissa. Tulokset osoittavat, että toisiinsa liittymättömiä sanoja on mahdollista muistaa 2–3, kun taas yksinkertaisista merkityksellisistä lauseista muistetaan jopa 14 sanaa, joista kukin on ollut näkyvillä alle 90 millisekuntia. Irralliset sanat, jotka eivät sovi asiayhteyteen, unohtuvat siis lähes saman tien toisin kuin materiaali, jonka pystyy tulkitsemaan merkityksellisenä.

RSVP-tutkimusten tulokset ovat teoreettisesti kiinnostavia, koska niitä on vaikea selittää perinteisillä muistimalleilla, joiden mukaan sensorinen muisti ei pysty käsittelemään merkityksiä ja säilömuistiin tallentuminen edellyttää kertailua ja kestää useita sekunteja. Teoria hyvin lyhytkestoisesta käsitteellisestä muistista esittää, että

tunnistetulla havaintotiedolla on suora yhteys säilömuistitietoon ja että materiaalia on mahdollista muistaa pidempikestoisesti, vaikkei sitä olisi kerrattu työmuistijärjestelmässä. (Potter 1993.)

Hiipuvatko muistiedustukset ajan myötä?

Useiden tutkimustulosten on tulkittu kertovan tiedon hiipumisesta muistista eli unohtumisesta ajan myötä. Tämä tulee esiin niin lyhyt- kuin pitkäkestoisenkin muistamisen kohdalla. Esimerkiksi kolmen kirjaimen sarjaa ei pystytä muistamaan, jos kirjainsarjan palauttamista mieleen viivästetään yli 15 sekuntia ja jos henkilön tulee samalla tehdä toista lyhytkestoista muistamista vaativaa tehtävää, kuten luetella lukuja alaspäin kolmen numeron välein tietystä luvusta lähtien (764, 761, 758...) (Peterson ja Peterson 1959). Tulosten perusteella on päätelty, että tietuedustukset hiipuvat muistista jo 20 sekunnin kuluttua, ellei niitä aktiivisesti ylläpidetä huomion kohteena esimerkiksi kertailamalla.

Säilömuistiedustusten kesto vaihtelee hyvin paljon. Muistiedustusten aktivaatio voi olla hetkellistä ja kokemukset voivat hävitä nopeasti, jopa sekunnin murto-osissa, jos tulkitut havainnot eivät sovi asiayhteyteen, kuten aikaisemmin mainittiin. Toisaalta muistot voivat säilyä päiviä, kuukausia tai kestää koko eliniän. Tavalliset arjen tapahtumat unohtuvat yleensä nopeasti, ja vain erityisiä asioita muistetaan edes seuraavana päivänä puhumattakaan viikkojen ja vuosien kuluttua. Ebbinghausin esiin tuoma unohtamiskäyrä osoittaa, että asian oppimisen jälkeen unohtaminen on aluksi hyvin nopeaa, mutta sitten unohtamisen vauhti hidastuu. Esimerkiksi Ebbinghausin tutkimien yksinkertaisten merkityksettömien kirjainlistojen kohdalla parin ensimmäisen päivän jälkeen unohtaminen on huomattavasti hitaampaa seuraavat tulkitut 30 päivää (Ebbinghaus [1885] 1964 ja Neath ja Surprenant 2003, 16–18). Ihmisen unohtamiskäyrä on vastaavan muotoinen myös merkityksellisen materiaalin kuten vieraan kielen oppimisen yhteydessä ja yli vuosien tarkasteltuna (Bahrick 1984).

Opittu ei kuitenkaan unohtu muistista systemaattisesti aikajärjestyksessä, eivätkä aikaisemmin opitut tiedot ja taidot välttämättä unohtu ennen kuin myöhemmin opitut. Voimme muistaa vuosi sitten tapahtuneen asian, vaikka eilinen sattumus olisi unohtunut. Tulkintaa, jonka mukaan tiedon häviäminen muistista ajan myötä johtuisi ajan kulumisesta sinänsä, on kritisoitu voimakkaasti (Nairne 2002). Vertauskohtana on käytetty raudan ruostumista: ajan kuluminen itsessään ei saa aikaan ruostumista, vaan ajan kuluessa rauta ehtii hapettua eli ruostua. Ruostumisenkaan perimmäinen syy ei siis ole aika vaan hapettuminen. Myös muistitutkimuksen tulee kyetä selittämään, miksi muistiedustukset vaimenevat ja asiat unohtuvat ajan myötä.

Aikaisemmat ja uudet asiat häiritsevät muistamista

Muistin standardimallin mukaiset teoriat eivät ole kyenneet selittämään, miksi aika vaikuttaa työmuistitehtävissä suoriutumiseen. Unohtamisen kohdalla on epäselvää, missä määrin kyse on muistiedustusten hiipumisesta ajan myötä ja missä määrin väliin tulevan (häiritsevän) tiedon aikaansaamasta muistiedustuksen vääristymisestä (esim. Nairne 2002). Muistia testatessa ja tutkittaessa koetilanne muuttuu väkisinkin ajan myötä. Esimerkiksi muistikokeen edetessä muistettavia listoja tulee ajan myötä lisää, mikä saa aikaan interferenssiä eli muistamisen häiriintymistä ja muistiaineksen sekoittumista. Tämän vuoksi kokeen ensimmäinen muistettava ärsyke saatetaan muistaa, vaikka kertailu olisi estetty, mutta muiden koeärsykkeiden kohdalla kertailun estäminen heikentää tai estää muistamisen (Keppel ja Underwood 1962).

Vastaava ilmiö tulee esiin myös pitkäkestoisessa muistamisessa, ja aiemmin opitut asiat häiritsevät uuden oppimista ja muistamista (nk. proaktiivinen eli eteenpäin suuntautuva häirintä). Esimerkiksi merkittävä elämäntapahtuma, kuten ensimmäisen lapsen syntymä, saatetaan muistaa tarkasti, koska ensimmäinen kerta on ainutlaatuinen ja ennen kokematon, kun taas seuraavien lasten syntymisiin liittyvät muistot eivät ole niin tarkkoja. Toisaalta uudet asiat voivat häiritä aikaisemmin opitun muistamista (nk. retroaktiivinen eli taaksepäin suuntautuva häirintä). Silloin uudempi tapahtuma kuten viime laivamatka on kirkkaana mielessä, mutta tuo muisto heikentää aikaisempiin laivamatkoihin liittyviä muistiedustuksia ja saa ne sekoittumaan toisiinsa. (Rubin, Wetzler ja Nebes 1986.)

Työmuistin kapasiteetti on noin neljä yksikköä

Työmuistitutkijat ovat lähes yksimielisiä siitä, että työmuistin kapasiteetti on rajallinen, vaikka käsitys kapasiteettirajoituksen perusluonteesta vaihtelee (Miyake ja Shah 1999). Nykykäsityksen mukaan työmuistin keskiössä huomion kohteena pystytään pitämään noin neljää erillistä tietoyksikköä. Tämä luku tulee esiin useiden erilaisien työmuistia vaativien tehtävien kohdalla: yksiköt ryhmitellään 3–5 laajuisiksi kokonaisuusiksi kun ne palautetaan mieleen, listan muistaminen ei häiriinny mikäli listoissa on enintään neljä yksikköä, korkeintaan neljän kohteen laskeminen onnistuu nopeasti yhdellä silmäyksellä ja ihminen voi myös seurata noin neljää liikkuvaa visuaalista kohdetta ilman, että ne sekoittuvat muihin liikkuviin ärsykkeisiin. Myös varsinaisissa työmuistitehtävissä, joissa tulee prosessoida toista tehtävää kuten suorittaa laskutehtäviä ja samanaikaisesti painaa mieleen esitettyjä yksiköitä, esimerkiksi sanoja, ihminen muistaa tyypillisesti keskimäärin 3–4 yksikköä. (Cowan 2001.)

Noin neljän yksikön kapasiteetti on selvästi alhaisempi kuin George Millerin (1956) esittämä tiedon käsittelyn rajoittuneisuutta kuvaava niin kutsuttu maaginen luku 7 ± 2 , johon usein viitataan. Kyseinen luku on kuitenkin monessa mielessä ur-

baani legenda (Cowan, Morey ja Chen 2007). Kognitiivinen muistitutkimus päättyy 3–4 yksikön kapasiteettiin kun tarkastellaan puhtaasti työmuistin kapasiteettia (Cowan 2001; ks. myös artikkelin yhteydessä julkaistut lukuisat muiden tutkijoiden kommentit). Silloin mielessä pidettävien yksiköiden määrää tarkastellaan esimerkiksi prosessointitehtävän yhteydessä, materiaali esitetään hyvin nopeasti tai muuten esteetään kertailu ja säilömuistitiedon hyödyntäminen.

Mistä työmuistin kapasiteettirajoitus johtuu?

Tutkijat ovat yksimielisiä siitä, että työmuistin noin 3–4 yksikön kapasiteettirajoituksen taustalla on useita eri tekijöitä, mutta siitä, mitkä tekijät ovat keskeisiä, on eri näkemyksiä (Miyake ja Shah 1999). Joissain työmuistimalleissa korostetaan, että työmuistin kapasiteetti kuvastaa sitä, kuinka tehokkaasti työmuistijärjestelmä kykenee kontrolloimaan ärsykevirtaa ja inhiboimaan eli estämään tehtävän kannalta epäolennaisen tiedon pääsyn työmuistin käsiteltäväksi. Työmuistin kapasiteettirajoituksen on myös esitetty liittyvän siihen, miten muistiedustukset aktivoituvat säilömuistista työmuistin piiriin tai kuinka nopeaa ja tehokasta tiedon prosessointi kognitiivisessa järjestelmässä ja aivoissa ylipäänsä on.

Työmuistirajoitukset liittyvät todennäköisesti ihmisille luontaisiin ja perustavaa laatua oleviin hermojärjestelmän rajoituksiin. Hermoston toimintakyky asettaa rajat esimerkiksi sille, kuinka nopeasti tietoa pystytään prosessoimaan. On kuitenkin periaatteessa mahdollista, että hermojärjestelmä itsessään ei rajoita tiedon käsittelyä lainkaan eikä yksittäisillä tiedonkäsittelyn osajärjestelmillä, esimerkiksi työmuistilla tai sen alajärjestelmillä, ole rajoituksia. Ihmisen toiminnassa ja tutkijoiden teettämässä muistikokeissa esiin tuleva työmuistin kapasiteettirajoitus voisi näin ollen olla kognitiivisen systeemin emergentti ominaisuus, joka syntyy kognitiivisten osajärjestelmien monimutkaisista vuorovaikutuksista. (Miyake ja Shah 1999.)

Riippumatta siitä, mikä on perimmäinen tekijä työmuistin kapasiteettirajoituksen taustalla, rajoitukset ovat universaaleja eli ne koskevat kaikkia yksilöitä. Vaikka kyse on lajityypillisestä rajoituksesta, työmuistikyvyyssä on myös yksilöllistä vaihtelua. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että työmuistin rajoitukset koskevat jokaista ihmistä, mutta joillain työmuisti on tavanomaista häiriöherkempi tai hetkellisten muistiedustusten kesto on tavanomaista lyhyempi. Tämä tulee esiin esimerkiksi joidenkin oppimisen erityisvaikeuksien kohdalla.

Tietyn alan huippuosaajien eli eksperttien muistia koskevat tutkimukset puolestaan saavat kysymään, voiko työmuistin kapasiteetti olla poikkeuksellisen laaja. Ekspertit suoriutuvat työmuistia vaativissa tehtävissä poikkeuksellisen hyvin kuitenkin vain kun on kyse sellaisesta muistettavasta materiaalista, jota on mahdollista jäsentää kyseisen opitun tiedon ja taidon avulla. Taidon kannalta vieraan materiaalin osalta

eksperttien suoriutuminen muistitehtävissä on tavanomainen. Kyse ei siis ole poikkeuksellisen laajasta työmuistin kapasiteetista vaan opitusta taidosta, jonka avulla tehtäväälaan liittyvät säilömuistiedustukset kehittyvät hyvin organisoituneiksi ja laajoiksi ja ne kyetään aktivoimaan nopeasti (eksperttien työmuistista esim. Ericsson ja Delaney 1999, eksperttien tietuedustuksista ja muistivirheistä esim. Kalakoski 2006).

Muisti ei säilytä opittua sellaisenaan

Säilömuistin tietuedustukset eivät ole muuttumattomia, vaan ne muokkautuvat uusien kokemusten myötä, jolloin joitain asioita unohdetaan ja toisia muistetaan väärin. Muistojen virheellisyyden taustalla on mekanismeja, jotka liittyvät asioiden ja tapahtumien jäsentymiseen säilömuistissa. Asioiden välisten yhteyksien voimakkuutta säilömuistissa on tutkittu virittymis- eli priming-kokeiden avulla (Anderson 1983). Perustehtävässä koehenkilöiden tulee vastata mahdollisimman nopeasti, onko esitetty kirjainjono oikea sana. Mikäli kirjainjonon muodostamaa varsinaista sanaa edeltää sana, joka on merkitykseltään voimakkaasti yhteydessä varsinaiseen sanaan, vastausajat ovat huomattavasti nopeampia kuin mikäli edeltävä sana ei liity varsinaiseen sanaan. Tämän ilmiön on tulkittu osoittavan, että kun kuullaan tietty sana, semanttisessa tietomuistissa aktivoituu paitsi kyseinen käsite, myös merkitykseltään läheiset käsitteet ja niitä kuvaavat sanat. Sen vuoksi niiden prosessointi nopeutuu, vaikkei niitä ole kokeessa esitetty.

Tiedot ja tapahtumat kytkeytyvät toisiinsa säilömuistissa myös käsitehierarkian eri tasoilla ja samat asiat voivat liittyä useisiin asiayhteyksiin. Tällainen monisuuntainen asioiden kytkeytyminen toisiinsa tuo muistiin joustavuutta. Asioita voidaan hakea muistista monilla eri tavoilla ja periaatteessa mikä tahansa asia voi muiden asioiden aktivoitumisen kautta muistuttaa melkein mistä tahansa muusta asiasta. Säilömuisti on kuin verkosto, jossa tietty asia voi yhdistyä mihin tahansa muuhun asiaan, jos niillä on jokin yhteinen nimittäjä. Esimerkiksi lukeminen ja matkustaminen voivat henkilön muistissa liittyä toisiinsa siksi, että molemmissa on kyse maailmankatsomuksen avartamisesta tai siksi, että henkilö lukee nimenomaan matkustaessaan. Jokin tietty tapahtuma tai tuoksu voi palauttaa mieleen jonkin sellaisen ajanjakson elämässämme, johon tuo tapahtuma tai tuoksu vahvasti liittyy. Asioiden samanaikaisuus tai samankaltaisuus voi liittää ne toisiinsa ja sosiaaliset tilanteet tai henkilökohtaiset tarpeet voivat kytkeä muistoja toisiinsa. (Schank 1999.)

Muistitietojen ja -tapahtumien jäsentymistä merkityksellisiksi kokonaisuudeksi on kuvattu muistitutkimuksessa myös skeeman käsitteen avulla. Niillä viitataan sisäisiin malleihin, joiden avulla saatavilla olevan yleistyneen muistitiedon avulla voidaan päätellä tiettyyn esimerkkiin liittyviä yksityiskohtia. Esimerkiksi tietyn junamatkan muisto koostuu siis yleisistä tavanomaisista seikoista, jotka päätellään matkaan liitty-

vän skeeman avulla, ja yksityiskohdista, jotka erottavat kyseisen matkan muista kerroista. On tavallista, että arkisiin tapahtumiin ei liity mitään erityistä, jolloin niistä ei muisteta yksityiskohtia, vain yleisiä sisäisen mallin avulla pääteltyjä seikkoja. (Anderson 1995, Eysenck ja Keane 2000 ja Groeger 1997.)

Muisti valehtelee

Muistojen jäsentyminen verkostona merkityksen ja asiayhteyksien perusteella tekee muistamisesta suunnattoman joustavaa, mutta samalla se altistaa virheille. Kognitiivisen psykologian käsitys muistojen luotettavuudesta muuttui ratkaisevasti 1970-luvulla. Eräässä tutkimuksessa henkilöille esitettiin lyhyt filmi, jossa valkoinen urheiluauto joutui onnettomuuteen (Loftus 1975). Myöhemmin osalta koehenkilöistä kysyttiin muun muassa ”Kuinka nopeasti valkoinen auto kulki maantiellä ohittaessaan ladon?”, kun taas toisilta koehenkilöiltä kysyttiin ”Kuinka nopeasti valkoinen auto kulki ajaessaan maantiellä?”. Kun muistamista testattiin viikon kuluttua, 17 prosenttia niistä koehenkilöistä, joille lato oli mainittu, muisti nähneensä ladon. Todellisuudessa filmissä ei lainkaan näkynyt latoa. Jos latoa ei kysymyksessäkään mainittu, alle kolme prosenttia osallistujista muisti virheellisesti että olisi sellaisen filmillä nähnyt.

Muistamisen virheitä on saatu esiin myös pelkistetyissä koeasetelmissa. Niin kutsutussa Roediger–McDermott tehtävässä esitetään lista sanoja, jotka liittyvät voimakkaasti toisiinsa, esimerkiksi ”pöytä, istua, jalat, istuin, sohva, divaani, tynny, keinau, penkki” (Roediger ja McDermott 1995). Tulokset osoittavat, että 40–55 prosentissa tapauksista henkilöt muistavat virheellisesti sanoja, joita ei ole lainkaan esitetty mutta johon listassa olevat sanat liittyvät voimakkaasti kuten kyseisessä listassa sana ”tuoli”. Ilmiö on yllättävän pysyvä eikä se esimerkiksi katoa, vaikka koehenkilöitä varoitettaisiin tunnistustehtävässä siitä, että listassa on virheellinen sana.

Tällaiset koetulokset tuovat esiin, että muistiedustukset eivät ole tarkkoja kopioita tapahtuneesta. Säilömuistista palautettava tieto muuntuu tapahtumaa edeltävien ja sitä seuraavien tapahtumien vaikutuksesta. Emme kuitenkaan ole yleensä tietoisia siitä, että esimerkiksi tietyn sanan tai käsitteen esiintyminen aktivoi myös niitä muistiedustuksia, jotka kytkeytyvät säilömuistissa kyseiseen sanaan tai käsitteeseen.

Virheellisiä muistoja voi istuttaa

Subjekttiivinen kokemus ja vahva tunne siitä, että muistamme asian, ei takaa, että muistikuva vastaisi todellisia menneitä tapahtumia. Elizabeth Loftus on tutkimusryhmänsä kanssa raportoinut useita esimerkkejä siitä, miten muistiin voi istuttaa

todentuntuksia virheellisiä muistoja eli valemuistoja (Loftus 1997). Eräässä tutkimuksessa osallistujille väitettiin, että on mahdollista muistaa omaa syntymäänsä seuraava päivä. Henkilöille esitettiin keksittyjä virheellisiä yksityiskohtia esimerkiksi synnytyssairaan huoneesta ja väitettiin totuudenvastaisesti, että kyse oli heidän syntymäpaikkaansa liittyvistä yksityiskohdista. Osa henkilöistä myös hypnotisoitiin palaamaan tuohon päivään ja osa teki harjoituksia, joissa kuvitteli mahdollisimman elävästi näitä heille esitettyjä virheellisiä yksityiskohtia. Tämän seurauksena henkilöt raportoivat muistavansa omaan syntymäänsä liittyviä muistoja. Lähes puolet koehenkilöistä koki, että tällaiset virheelliset istutetut muistot olivat tosia ja kertoivat mieleen palautuneista kokemuksista eivätkä vain hyvästä mielikuvituksesta.

Ihmisen lähdemuisti eli kyky muistaa, mistä mieleen palautuvat muistot ovat peräisin, on melko heikko. Usein on vaikea erottaa, onko elävältä ja todelta tuntuva muistikuva peräisin vain todellisesta tapahtumasta, vai sekoittuuko muistoon myös sellaisia asioita, joista olemme lukeneet ja keskustelleet. Säilömuistiedustukset sulauttavat tietoa useasta lähteestä, ja odotukset, tietämys, aikaisemmat kokemukset, miellelyhtymät, keskustelut muiden kanssa sekä tapahtuman jälkeen koetut ja opitut asiat kytkeytyvät säilömuistissa toisiinsa. Usein tiedon lähteeseen on vaikea päästä käsiksi. (Neisser 1981.)

Tällaiset tutkimustulokset tuovat esiin, kuinka herkästi muisti pettää ja valehtelee, eivätkä elävänkään tuntuiset muistot välttämättä vastaa todellisuutta. Ihmisen muisti ei toista tapahtumia sellaisenaan, eivätkä mieleen palautuvat asiat aina vastaa tapahtunutta. Muistaminen on konstruktiivista eli rakentuvaa – kokemukset tallentuvat suhteessa odotuksiin, tietoon ja aikaisempiin kokemuksiin (Brewer ja Treyens 1981). Asioiden palauttaminen mieleen on kuin ongelmanratkaisua, jossa huomauttamme päättelemme, miten asia voisi olla.

Antaako kognitiivisen psykologian tutkimus oikeaan osuvan kuvan muistin toiminnasta?

Kognitiivisen kokeellisen psykologian tutkimustulokset tuovat esiin useita rajoituksia ihmisen muistin toiminnassa. Muisti pettää, koska muistiedustukset hiipuvat ja/tai sekoittuvat toisiinsa, koska työmuistin kapasiteetti on monista eri syistä hyvin rajallinen ja koska säilömuistista mieleen palautuvat muistot ovat enemmän tai vähemmän virheellisiä.

Kertovatko muistiin liittyvät rajoitukset kuitenkin siitä, että ihmiselle lajityypillinen tapa käsitellä tietoa kognitiivisessa järjestelmässä ei ole optimaalinen? Onko muistin rajoituksissa kyse siitä, että ihmislajille tyyppillisen kognitiivisen järjestelmän kehittyessä siihen olisi vahingossa syntynyt puutteita tai virheitä kuten lyhytkestoista muistamista koskevia rajoituksia? Tiedyt kognitiiviset lainalaisuudet vaikuttavat

olevan kokonaisuuden kannalta optimaalisia ja juuri sellaisia, joiden avulla ihminen tehokkaimmin sopeutuu ympäristöön (Anderson ja Schooler 1991). Mutta voivatko ilmeisiltä rajoituksilta vaikuttavat seikat, kuten työmuistin pieni kapasiteetti, edistää ihmisen sopeutumista ympäristöön?

On esitetty, että työmuistin kapasiteettirajoitus saattaa olla tekijä, jonka avulla estetään aivojen liiallinen aktivoituminen ja mahdollistetaan keskittynyt ja koherentti kognitiivinen toiminta. Myös kyky sitoa esineen attribuutit eli ominaisuudet (niin kutsuttu binding) saattaa vaatia tällaista rajoitunutta systeemiä, joka ylläpitää muistissa kerrallaan aktiivisena vain rajallista piirremäärää. Paradoksaalisesti työmuistin kapasiteettirajoitus näyttää myös edesauttavan tai olevan välttämätöntä oppimiselle. Esimerkiksi lapsen oppiessa äidinkieltä on olennaista löytää ympäristöstä säännönmukaisuuksia, ja toistuvien elementtien huomaaminen on helpompaa jos mielessä olevien esimerkkien määrä on rajallinen. Työmuistin kapasiteettirajoitukset eivät tällaisten esimerkkien perusteella välttämättä ole merkki kognitiivisen systeemin puutteista tai virheistä. Kapasiteettirajoituksilla voi olla funktionaalinen ja ihmisen toimintaa edistävä merkitys. (Miyake ja Shah 1999, 464–465.)

Vaikka tässä kirjoituksessa on keskitytty esimerkkeihin muistin rajallisuudesta, kokonaisuutena ihmisen kyky käsitellä tietoa ja muistaa on huikea. Tämä tulee erityisen hyvin esiin eksperttiystutkimuksessa, joka tarjoaa useilta eri aloilta lukuisia esimerkkejä ihmisen kyvystä adaptoitua ympäristöönsä. Eksperteillä kyky havaita, huomata, muistaa ja ajatella kehittyä oppimisen ja kokemuksen myötä niin pitkälle, että se vaikuttaa alaa tuntemattoman silmissä hämmästyttävän hyvältä ja näyttäytyy testisuorituksissa poikkeuksellisenä (Ericsson ja Lehmann 1996). Ekspertit kykenevät tallentamaan tietoa pysyvästi säilömuistiin huomattavasti nopeammin kuin mikä standardimallin mukaan on mahdollista ja he pystyvät käsittelemään tietoyksiköitä, joiden laajuus näyttää ylittävän moninkertaisesti työmuistin kapasiteettirajoituksen (Ericsson ja Delaney 1999). Eksperttien muistia koskevat tulokset haastavat muistin standardimallin, jossa lyhytkestoinen työmuisti ja säilömuisti nähdään erillisinä ja eri periaatteiden mukaan toimivina järjestelminä. Työmuistin ja säilömuistin välisen rajan häilyvyys tulee esiin pitkäkestoisien työmuistin tutkimuksissa, joissa keskeistä on tarkastella työmuistin ja säilömuistin yhteistyötä ja taitavaa muistamista (Ericsson ja Kintsch 1995).

Muistia koskevien teorioiden ja mallien lähtökohtana on jossain määrin intuitiivisia käsityksiä ja subjektiivisia kokemuksia muistin toiminnasta. Subjektiiviset kokemuksemme saattavat kuitenkin vääristää kuvaa muistamiseen liittyvän kognitiivisen järjestelmän luonteesta, eivätkä ne välttämättä sovi yhteen tieteellisten muistiteorioiden kanssa. Intuitiiviset havainnot koskien muistin toimintaa voivat olla yhtä kaukana totuudesta kuin aikoinaan olivat ne intuitiiviset havainnot ja uskomukset, joiden perusteella oltiin vakuuttuneita maapallokokeskeisestä maailmankaikkeudesta ja siitä, että maa on litteä kuin pannukakku (Crowder 1993). Intuitiivisia käsityksiä muistin toimintaperiaatteista on parhaiten päästy korjaamaan matemaattisilla malleilla,

joiden avulla voidaan simuloida ihmiskokeissa saatuja tuloksia ja selittää niitä hyvinkin yksinkertaisilla mutta epäintuitiivisilla periaatteilla (Neath ja Surprenant 2003, 363–394).

Muistin standardimalli on kuitenkin edelleen käyttökelpoinen tapa jäsentää hyvin laaja-alaista kognitiivisen psykologian muistitutkimusta ja muistamiseen liittyviä ilmiöitä. Itse mallin kritisointi ei mitätöi tutkimustuloksia sinänsä, vaan se vaatii tarkentamaan ja muuttamaan ilmiöitä koskevia teoreettisia selityksiä. Uudempien näkemysten mukaan työmuisti ja säilömuisti eivät ole täysin toisistaan irrallisia tai eri periaatteiden mukaan toimivia järjestelmiä (Ericsson ja Delaney 1999, Nairne 2002, Neath ja Surprenant 2003 ja Schweickert 1993). Tutkimustiedon kerääntyessä muistitutkimuksen moninaiset teoriat ovat alkaneet lähentyä toisiaan.

Työterveyslaitos

Kirjallisuus

- Anderson, J. R. (1983), *The architecture of cognition*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Anderson, J. R. (1995), *Learning and memory. An integrated approach*, Wiley, New York.
- Anderson, J. R. ja L. J. Schooler (1991), "Reflections of the environment in memory", *Psychological Science* 2, 396–408.
- Atkinson, R. C. ja R. M. Shiffrin (1968), "Human memory: A proposed system and its control processes", teoksessa K. W. Spence ja J. T. Spence (toim.), *The psychology of learning and motivation*, Academic Press, New York.
- Baddeley, A. D. (2000), "The episodic buffer: a new component of working memory?", *Trends in Cognitive Sciences* 4 (11), 417–423.
- Baddeley, A. D. ja G. Hitch (1974), "Working memory", teoksessa G. Bower (toim.), *The psychology of learning and motivation*, Academic Press, New York, 47–89.
- Barrick, H. P. (1984), "Semantic memory content in permastore: Fifty years of memory for Spanish learned in school", *Journal of Experimental Psychology: General* 113, 1–29.
- Bowers, J. S. ja Chad J. Marsolek (toim.) (2003), *Rethinking implicit memory*, Oxford University Press.
- Brewer, W. F. ja J. C. Treyens (1981), "Role of schemata in memory for places", *Cognitive Psychology* 13, 207–230.
- Brown, J. (1958), "Some tests of the decay theory of immediate memory", *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 10, 12–21.
- Cowan, N. (2001), "The magical number 4 in short-term memory: A reconsideration of mental storage capacity", *Behavioral & Brain Sciences* 24 (1), 87–185.
- Cowan, N., C. Candice Morey ja Z. Chen (2007), "The legend of the magical number seven", teoksessa Sergio Della Sala (toim.), *Tall tales about the mind and brain. Separating fact from fiction*, Oxford University Press, New York, 45–59.

- Crowder, R. G. (1993), "Short-term memory: Where do we stand?", *Memory & Cognition* 21, 142–145.
- Crowder, R. G. ja J. Morton (1969), "Precategorical acoustic storage (PAS)", *Perception & Psychophysics* 5, 365–373.
- Ebbinghaus, H. ([1885] 1964), *Über das Gedächtnis: Untersuchungen zur experimentellen Psychologie*, [Memory: A contribution to experimental psychology], Dover, New York.
- Ericsson, K. A. ja P. F. Delaney (1999), "Long-term working memory as an alternative to capacity models of working memory in everyday skilled performance", teoksessa A. Miyake ja P. Shah (toim.), *Models of working memory. Mechanisms of active maintenance and executive control*, Cambridge University Press, Cambridge, 257–297.
- Ericsson, K. A. ja W. Kintsch (1995), "Long-term working memory", *Psychological Review* 102 (2), 211–245.
- Ericsson, K. A. ja A. C. Lehmann (1996), "Expert and exceptional performance: Evidence of maximal adaptation to task constraints", *Annual Review of Psychology* 47, 273–305.
- Erkinjuntti, T., K. Alhainen, J. Rinne ja H. Soininen (toim.) (2006), *Muistihäiriöt ja dementia*, Duodecim.
- Eysenck, M. W. ja M. T. Keane (2000), *Cognitive psychology. A student's handbook*, (4. painos), Psychology Press, Longman, Hove, UK.
- Groeger, J. A. (1997), *Memory & remembering. Everyday memory in context*, New York.
- Kalakoski, V. (2006), *Constructing skilled images*, Department of Psychology, University of Helsinki, Helsinki.
- Kalakoski, V. (2007), *Muistikirja*, Edita, Helsinki.
- Keppel, G. ja B. J. Underwood (1962), "Proactive inhibition in short-term retention of single items", *Journal of Verbal Learning & Verbal Behavior* 1, 153–161.
- Kuikka, P., R. Akila, V. Pulliainen ja J. Salo (2011), *Miksi muisti pätkee?*, Työterveyslaitos, Helsinki.
- Loftus, E. F. (1975), "Leading questions and the eyewitness report", *Cognitive Psychology* 7, 560–572.
- Loftus, E. F. (1997), "Creating false memories", *Scientific American* September, 50–55.
- Loftus, E. F. ja J. C. Palmer (1974), "Reconstruction of automobile destruction: An example of the interaction between language and memory", *Journal of Verbal Learning & Verbal Behavior* 13, 585–589.
- Miller, G. A. (1956), "The magical number seven plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information", *Psychological Review* 63, 81–97.
- Miyake, A. ja P. Shah (1999), "Toward unified theories of working memory. Emerging general consensus, unresolved theoretical issues, and future research directions", teoksessa A. Miyake ja P. Shah (toim.), *Models of working memory: Mechanisms of active maintenance and executive control*, Cambridge University Press, Cambridge, 442–481.
- Nairne, J. S. (2002), "Remembering over the short-term: The case against the standard model", *Annual Review of Psychology* 53, 53–81.
- Neath, I. ja A. M. Surprenant (2003), *Human memory*, Wadsworth, Toronto.
- Neisser, U. (1981), "John Dean's memory: A case study", *Cognition* 9, 1–22.
- Peterson, L. ja M. J. Peterson (1959), "Short-term retention of individual verbal items", *Journal of Experimental Psychology* 61, 12–21.
- Potter, M. C. (1993), "Very short-term conceptual memory", *Memory & Cognition* 21, 156–161.

- Roediger, H. L. ja K. B. McDermott (1995), "Creating false memories: Remembering words not presented in lists", *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 21, 803–814.
- Rubin, D. C., S. E. Wetzler ja R. D. Nebes (1986), "Autobiographical memory across the lifespan", teoksessa D. C. Rubin (toim.), *Autobiographical memory*, Cambridge University Press, Cambridge, 202–221.
- Schank, R. C. (1999), *Dynamic memory revisited*, Cambridge University Press, New York.
- Schweickert, R. (1993), "A multinomial processing tree model for degradation and redintegration in immediate recall", *Memory & Cognition* 21 (2), 168–175.

Muisti, kertomus ja kerronnallisuus

Lähtökohtani on yksinkertainen: muisti ja kertomus liittyvät erottamattomasti toisiinsa sulautumatta silti koskaan yhdeksi ja samaksi asiaksi. Muisti ei toisin sanoen ole kertomus. Kertomus voi vallan hyvin jäsentää, muokata tai peitellä muistia. Usein kertomus toimii myös muistuttamisen välineenä ja jopa auttaa muistamaan. Toisaalta kertominen edellyttää edes jonkinasteista muistia ja muistamista, kun taas muistaminen ilman kertomusta saattaa trauman kohdalla kertoa vakavista ongelmista. Muistin ja kertomuksen tiivis keskinäinen kytkös ilmenee elävästi siinä, miten erilaisissa tilanteissa sanat ”muistan hyvin, kuinka” toimivat johdatuksena alkavaan kertomukseen. Sanat antavat puhujalle todistajan ensikäden oikeutuksen: hän oli siellä, hän itse koki, hän muistaa.ⁱ

Toteamukseni ”muisti ei ole kertomus” kohdentuu tietysti yhtä paljon muistiin kuin kertomukseenkin. Monissa kriittisissä keskusteluissa toistuva ongelma on, että kertomus ymmärretään kapean stereotyyppisesti. Erityisesti kolme kertomusta rajaavaa väärinkäsitystä on syytä mainita: ensinnäkin kertomuksen ymmärtäminen pelkkänä ”puhtaana kerrontana” (*diegesis*), toiseksi myyttisenä kamppailuna ja kolmanneksi pelkkänä lineaarisena tapahtumaketjuna. Platonin ”yksinkertainen, ilman jäljittelyä tapahtuva kerronta” perustuu vain runoilijan omaan sanaan ja toteutuu yleensä mennessä aikamuodossa ja kolmannessa persoonassa. (Platon 1999, 96; 394ab.) Jäljittely (*mimesis*) herättää tässä Platonin katsannossa vain huolestuttavia ja hallitsemattomia tunteita yleisössä. Puhtaan kerronnan esikuvana oli Sokrateen kertoma opettavainen tarina. Mutta jo Sokrates lainaa Alkiinoksen ylevän kuivakkaassa tarinassa toimijoiden sanoja eli lipeää hienoisesti jäljittelyn puolelle. Silti ei ole mikään sattuma, että muistista ja tiedon epävarmuudesta kiinnostunut modernistinen kirjallisuus on ollut erityisen kiinnostunut juuri jäljittelystä, siis eri henkilöiden sanojen, ajatusten ja eleiden rekisteröinnistä ja siihen usein liittyvästä preesensin käytöstä. Jäljittely pyrkii toisin sanoen tavoittamaan (fiktiossa kuvitellun) menneen puheen ja

ⁱ Kertomuksen ja kerronnallisuuden käsitteeni perustuvat erityisesti viime vuosikymmenten ”sionarratologiseen” (käsite David Hermanin) keskusteluun. Keskeisiä lähteitäni ovat olleet Bruner (1990), Fludernik (1996), Abbott (2002), Ryan (2005), Phelan (2005) ja Herman (2009). Oma kantani löytyy laajemmin esimerkiksi julkaisuista Hyvärinen (2012a ja 2012c).

hetken sävyt, luonteenomaisen puhutavan, kun taas ”puhdas kerronta” hakee tyyppillisemmin selitystä, yhteyksiä ja yhden kertojan kokonaiskuvaavaa. Jäljittely kurkottaa menneeseen ja yrittää torjua jälkiviisauden ylivallan. Käsitteellinen ongelma syntyy siitä, että oikeat kertomukset suullisesta kertomuksesta romaaneihin saakka käyttävät sujuvasti sekä *mimesiksen* että *diegesiksen* keinoja eri tavoin painottaen.

Strukturalismin perintönä kertomukset oli usein tapana nähdä ensisijaisesti myyttisyyden näkökulmasta. Vladimir Proppin tutkimus venäläisistä ihmesaduista (Propp 1968) tulkittiin strukturalismin hengessä kurkistusaukoksi kertomuksen itsensä ”kielioppiin”. Ajateltiin, että kertomukset ylipäättään jäsenyivät konnan, sankarin, lahjoittajan, väärän sankarin ja lähettäjän draamana, ”aktanttien” kamppailuna (Herman 2005). Tällaisena draamana kertomus ei tietenkään voisi tehdä juuri muuta kuin turmella oikeita muistikuvia. Kertomusten myyttisyys tietenkin vaihtelee, joten arjen kertomusten myyttisyys tulisi pikemminkin osoittaa kuin ottaa annettuna. Kertomus voi olla myös menneisyyteen kurkottavan tutkimuksen väline, väline muistin rekisteröinnissä ja elvyttämisessä. (Hyvärinen 2012a.)

Kolmas tyyppillinen erehdys on olettaa, että kaikki kertomukset etenisivät Platonin opettavaisen myytin tapaan kauniin kronologisesti alusta loppuun ja päätyisivät tiukkaan moraaliseen sulkeumaan. Paul Ricoeur (1981) kirjoitti osuvasti, että elämäkerrallisten kertomusten aika kulkee aina vähintäänkin kahteen eri suuntaan. Vaikka elämän tapahtumat kerrottaisiinkin ajallisessa järjestyksessä, kertojan muisti tekee koko ajan matkaa vastakkaiseen suuntaan kohti kadotettua menneisyyttä (”Muistan, kuinka...”). Platonin opettavaiset myytit, Proppin ihmesadut ja (huonot) 1800-luvun realistisen perinteen romaanit ovat puolestaan ikään kuin valmiita esineitä, alusta loppuun etenevien tapahtumakulkujen esityksiä. W.G. Sebaldin (2001 ja 2010) tai Lydia Davisin (1995) kaltainen nykykirjailija on sen sijaan jatkuvasti yhtä aikaa sekä nykyhetkessä pohtimassa ja muistelemassa että palaamassa menneeseen, kertomassa sitä. Muistin liike voidaan kenties siivota valmiista kertomuksesta kun se ymmärretään esineenä, mutta kertomiselle prosessina muisti ja sen liike ovat ehdottoman keskeisiä. Kertomus voi siis olla johdonmukaisesti fragmentaarinen ja selkeitä tapahtumakulkuja kyseenalaistava (Hyvärinen ym. 2010).

Kertomuksen roolin ymmärtämisen kannalta onkin tarpeellista aktivoida koko kertomisen sanasto ja tähän sanastoon sisältyvät sävyerot suhteessa valmiiseen lopputuotteeseen, kertomukseen. Kertomuksen kieli tarvitsee ainakin kertomisen, kerronnallistamisen, kerronnallisuuden ja kerronnallisen prosessin käsitteet (Hyvärinen 2012b). Narratologi Marie-Laure Ryan (2005) on kirjoittanut osuvasti, että kertomus on ”semioottinen objekti” – vaikkapa romaani, uutinen, suullinen kertomus tai tanssi – jolla on tunnetut, aikaan liittyvät vähimmäispiirteensä. ”Kerronnallisuus” puolestaan on tätä paljon laajempi asioihin ja ilmiöihin liittyvä ominaisuus, joka rohkaisee vastaanottajia tekemään kerronnallisia tulkintoja. Esimerkiksi ihmisen toiminta tavoitteineen, vastoinikäymisineen ja arvaamattomuuksineen on erityisen helppo tulkita kertomukseksi, toisin sanoen *kerronnallistaa se*. Silti edes toiminta ei ole yhtä kuin

esitys itsestään, eli se ei ole kertomus. Kertomukset eivät tapahdu tai ole itsekseen maailmassa, vaan ne ovat aina tulosta inhimillisestä tulkinnasta, valinnasta ja merkityksenannosta.

Ryanin tuella on helpompi ymmärtää, että muisti ei ole mikään valmis, jossain sijaitseva semioottinen objekti, kertomus. Se ei ole kirjaksi kirjoitettu, elokuvaksi filmattu tai hajuja myöten Stasin kellariin tallennettu menneisyys. Kuten psykologi ja filosofi Jens Brockmeier (2008) korostaa, muisti ei ole valmis varasto, jossa menneisyys sijaitsisi. Ehkä muistiin voidaan soveltaa osittain samaa, jota feministifilosofi Joan Scott on sanonut kokemuksesta: se on aina jo tulkintaa mutta samalla yhä tulkinnan tarpeessa (Scott 1998, 69). Tästä seuraa tunnettu ongelma: saatamme näet muistaa elävästi kokeneemme asioita, joista meille on kerrottu. Kun tulemme muistin ja muistamattomuuden rajoille, reunoiltaan purkautuva muisti ei useinkaan kykene ratkaisemaan sitä, kummasta silloin on kyse. Muistanko kolme vuotta nuoremman veljeni ristiäiset, isän käden olkapäälläni seisoessamme oven suussa? Vai syntyykö koko hämäreä muistikuva kymmeniä ja kymmeniä kertoja kerrotusta tarinasta siitä, mitä seuraavaksi olin sanova?

Muisti ei siis ole neutraali rekisteri kaikesta siitä, mitä olemme eri aistein ja eritasoisesti havainneet ja kokeneet. Mutta me emme ole alun alkuaankaan olleet tilanteissa vain rekisteröijinä, vaan meillä on ollut huolemme, agendamme ja tulkintoja asioiden tärkeydestä jo kokemuksen hetkellä ennen asioiden päätymistä muistiin. Useimmat meistä eivät voi palauttaa mieleensä vuosia sitten lukemiaan sanomalehtiä tai televisio-ohjelmia – koko sitä arkista ja toistuvaa taustahumua, joka suurelta osin kuitenkin täyttää arjen olemisen. Tässä muisti on selvästi sukua kertomukselle, joka sosiaalisuuttaan on kuitenkin vielä valikoivampi ja tulkitsevampi. Psykologi Jerome Bruner on tarkastellut kertomusten pragmaattista ja kognitiivista tehtävää kanonisuuden, kansanpsykologian ja käsikirjoituksen käsitteiden avulla. Bruner ehdottaa, että meillä on kulttuurin jäsenenä käytössämme valtava määrä sellaista periaatteessa kertomusmuotoista *käsikirjoitustietoa*, joka kertoo vaikkapa siitä, miten kollokvio etenee, miten kaupasta ostetaan ruokaa tai mitä väitöstilaisuudessa tehdään. Kaikki tämä sisältyy kanonisuuteen ja kansanpsykologiseen arjen ymmärrykseen. (Bruner 1990 ja 1991.)

Brunerin ehdotuksen mukaan pelkkä odotetun tapahtumakulun kuvaus ei ole kertomus, eikä sitä siten voi pätevästi kertoa sosiaalisessa tilanteessa. Tähän samaan viittaa tietysti myös William Labovin työhön perustuva *kerrottavuuden* (*tellability*) käsite (Labov ja Waletzky 1967 ja Labov 1972, 370–372). Vaikka näemme, että kustos pysyy hereillä väitöstilaisuuden läpi, emme välttämättä kiirehdi kertomaan tätä jokaiselle vastaantulijalle emmekä oletettavasti jää muistelemaan aihetta vuosien päästä. Kertomukset ja tarve kertoa syntyvät vasta kun kansanpsykologian odotuksista on poikettu, vasta silloin kun kustos todellakin nukahtaa väitöstilaisuudessa ja vastaväittäjä alkaa tunnollisesti vastailia väittelijän tekemiin kysymyksiin. Tässäkin muisti ja kertomus kulkevat käsi kädessä, sillä muistamme toki paremmin sen, mikä

on yllättävää, poikkeavaa ja arvaamatonta. Kerronnallistaminen liittyy toisin sanoen maailmassa toimimisen pragmatiikkaan ja ekonomisuuteen. Sen avulla emme keskity samalla tarmolla kaiken taustakohun rekisteröintiin vaan pyrimme tunnistamaan tärkeät muutokset ja poikkeamat odotetusta. Kerronnallistaminen ei toisin sanoen ensisijaisesti liity lainkaan tarpeeseen moralisoida, kuten historioitsija Hayden White on esittänyt, vaan jatkuvaan elämän välttämättömyyksien arviointiin (White 1981). Tässä voinee luottavaisesti olettaa, että kertomus ja kerronnallisuus ovat ihmisen (kulttuuri-) evoluution myötä kehittyneitä paremman selviytymisen välineitä. Muisti kuittaa tavanomaisen väitöstilaisuuden pienemmällä detaljien määrällä kuin erikoisen, mutta aivan ilmeisesti se rekisteröi ja editoi myös käsikirjoitustietoa asioiden oikeasta kulusta. Tämä lisää muistamiseen yhden uuden ongelman, kun pelkän muistettavan etualan lisäksi myös vertailukohdan luova tausta muuttuu nopeammin tai hitaammin.

Kerrottavuuden ehdot täyttävät kertomukset joka tapauksessa kommentoivat sitä, mikä on outoa, rietasta tai ihanaa. Juuri tässä kohtaa avautuu uusi railo muistin ja kertomuksen väliin. Yhden ja suurin piirtein samana pysyneen muistikuvan paikka ja tulkinta kertomuksessa saattavat muuttua radikaalisti myöhemmän kokemuksen myötä. Muistan hyvin, kuinka kiusallista oli istua nuorena opiskelijana Hämeen Yhteistyön erotetun päätoimittajan keittiössä johtamassa Skp:n Peltolammin osaston toimikunnan kokousta tehtävänä antaa päätoimittajalle puoluepiirin tilaama varoitus. Monta vuotta tuo muistikuva eli hiljaiseloa, eikä sitä tullut ainakaan tuossa muodossa kerrottua. Heti alkuun tapahtuman saattoi tietysti kertoa uhittelevana kertomuksena, tyyliin ”mepäs annettiin Hakalan Väinölle varoitus” tai pienemmässä piirissä valituksena siitä, että ”oma väki” ei ollut tarpeeksi aktiivisesti tuomitsemassa Hakalaa. Vasta paljon myöhemmin kertomukseen ja siten muistoonkin on liittynyt häpeä tuomitsemisen ja rankaisemisen halusta ja vastaavasti arvostus vanhemman, monin tavoin loukatun miehen rauhallista viisautta kohtaan. Vanhassa kertomuksessa ei tietenkään ollut läsnä näytösoikeudenkäyntien varjoa; muisto eli toisin sanoen tyystin eri kontekstissa. Kertominen liittyy aina myös potentiaalisuuksien rekisteröintiin (Ricoeur 1981). Tuohon alun alkaen oudon kiusalliseksi ja jotenkin vääräksi havaittuun episodiin liittyi mahdollisuus ajatella poliittisen sitoumuksensa luonnetta jotenkin toisin, mutta tämä arviointi jäi silloin tekemättä ja kyseinen muisto tuli kätkeytyä. Kymmenen vuotta myöhemmin muisto uroteosta alkoi muuttua muistoksi omasta epäonnistumisesta.

Filosofi Galen Strawson puuttui tunnetussa artikkelissaan ”Against Narrativity” kriittisesti juuri tähän kertomuksen kykyyn ja taipumukseen arvioida uudestaan menneisyyttä. Strawson näyttää ajattelevan, että muisti on luotettavasti tallentanut alkuperäisen kokemuksen, jonka kertominen kuitenkin uhkaa turmella. Tosin hän ei juurikaan avaa sitä, mitä tekoa on muistilla, johon ei sovi palata ja jota ei pitäisi kertoa. (Strawson 2004 ja 2007.) Jätän Strawsonin laajemman kommentoinnin tällä kertaa kuitenkin sivuun (ks. Hyvärinen 2012b) ja otan esille yhden hänen

kiistakumppaninsa, filosofi Marya Schechtmanin (1996 ja 2007). Schechtman on kuvannut teoriaansa termillä ”kerronnallinen minän muodostuksen näkökulma” (*Narrative Self-constitution View*). Hyväksyn sen yleisen ajatuksen, että ihmisen minä tai itseys tukeutuu monella tärkeällä tavalla kerronnallisuuteen. Mutta Schechtman jatkaa pitemmälle ja ehdottaa, että tähän kerronnalliseen minän muodostukseen liittyy kertomuksen omistaminen (*to have a narrative*). Tässä huomion kiinnittää ajatus yhdestä ja ainoasta, suuresta ja kattavasta kertomuksesta, joka ihmisellä tulisi olla. ”Kun minulla on itseäni konstituiva kertomus”, Schechtman sanoo, ”se mitä minulle tapahtuu ei tule tulkituksi erillisenä sattumuksena vaan osana *jatkuvaa tarinaa*” (2007, 162). Schechtman näyttää tässä kohtaa puhuvan pikemminkin kronikasta, johon luonnostaan voi lisätä uusia ja uusia tapahtumia loputtomiin. Kertomus, johon liitetään uusia tapahtumia, on määritelmän mukaan aina jo toinen kertomus. Schechtman altistuu myös sille kritiikille, joka esittää kertomuksen elämän avoimuuden rajoittajana (Sartwell 2000). Miksi elämän ”sattumukselle” ei voi antaa mahdollisuutta avata kokonaan uutta kertomuslinjaa, miksi kiirehtiä liittämään jokainen uusi kokemus johonkin kaikenkattavaan omistuskertomukseen?

Koen Schechtmanin kertomuksen omistamisen teorian yhtä aikaa sekä ahdistavana että huonosti kertomuksen teoriaan istuvana. Oman ymmärrykseni mukaan minulla ei ole kertomusta. En tiedä, kenellä muullakaan olisi – kenties jollain pöytälaatikkokirjoittajalla – valmiina tuo semioottinen objekti, kertomus itsestä. ”Omistaminen” sopii kyllä kirjahyllyssä oleviin kertomuksiin, mutta muuten en pidä idiomiä kovin käyttökelpoisena. Kertomuksia kerrotaan ja vastaanotetaan tilanteissa, niitä muutellaan ja pohditaan tarvittaessa. Modernissa maailmassa on tunnistettavissa myös selvä sosiaalinen paine sen suuntaan, että jokainen ihminen olisi valmis esittämään pätevän urakertomuksensa, oman elämänsä CV:n. Minulla ei ole epäilystäkään siitä, ettenkö osaisi ja mahdollisesti haluaisikin kertoa elämäkertani, mikäli joku riittävän innostunut tutkija tulisi asiaa tivaamaan. Mutta silloin kyseessä olisi sen päivän versio kerrottuna yhdessä juuri tämän haastattelijan kanssa. Groucho Marxia mukaillen voisin sanoa haastattelijalleni: ”Tämä on kertomukseni, mutta jos ette pidä siitä, on minulla muitakin kertomuksia”. Toisin kuin Strawson (2004, 433) olen myös kiinnostunut siitä, mitä muistan kokeneeni, ja näiden muistikuvien kerronnallinen prosessointi on parhaassa tapauksessa kiinnostavaa. Uusien tapahtumien uutuuden sallimiseksi ehdotan, että minun tulisi ehkä ennemminkin palata muistin pariin, aikaisempiin kokemuksiini, aikaisempiin muistini pirstaleisiin kuin yhden, kaiken selittävän kertomuksen pariin. Joka tapauksessa ihmiset kertovat lukemattomissa tilanteissa erilaisia pieniä kertomuksia, myös itsestään ja muistoistaan. Kertominen on pikemminkin jatkuvaa, korjailevaa, versioivaa ja varioivaa kuin Schechtmanin ja Strawsonin ehdottamaa tapahtumien solmimista elämän suuren kertomuksen helminauhaan. Jos minulla on yksi kertomus, minulla on ideologinen kertomus itsestäni ja ilmeisesti myös valmis, ennenaikainen sulkeuma.

Muistot ilman kertomusta

Trauman jälkeisiä stressireaktioita pitkään tutkinut Bessel van der Kolk on esittänyt paljon keskustelua herättäneen ajatuksen trauman aiheuttamista, erityisesti stressiä sisältävissä tilanteissa mieleen tunkeilevista aistikuivista ja muistumista, jotka eivät kuitenkaan sisälly tai integroidu ihmisen kerronnalliseen muistiin (van der Kolk ym. 1996, 312–313). Ian McEwan tarjoaa puhuttelevan esimerkin tästä ilmiöstä romaanissaan *Rannalla* (2007). Vuoteen 1962 sijoittuvassa romaanissa oudon vaivaantunut nuoripari viettää hääpäivänsä iltaa hotellissa Englannin itärannikolla. Lukijalle on jo varhain selvinnyt, että morsian, Florence, suhtautuu kauhunsekaisesti häyöön käsikirjoituksen ja tuoreen puolison, Edwardin, olettamaan yhteiseen seksiin. Häyöytä ennen ja myöhemmin kohtauksessa rannalla Florence selittää kauhuaan lähinnä sillä, että hän on jotenkin toisenlainen ja että hän vain ei pidä seksistä. Vuoteessa hänen mieleensä tulvii vähän erikoisia asioita:

Viiileä ilma liikkui miellyttävästi hänen paljailta säärillään. Hän kuunteli kaukaisia aaltoja, harmaalokkeja ja Edwardin riisuutumisen ääniä. Menneisyys tunkeutui sittenkin hänen tajuntaansa, hämärä ja kaukainen menneisyys. Meren tuoksu toi sen muassaan. Florence oli kaksitoistavuotias, makasi samalla lailla hiljaa kuin nyt, odotti ja hytisi kapeassa punkassa, jossa oli lakatut mahonkilaidat. Hänen päänsä oli tyhjä ja hän tunsi joutuneensa epäsuosioon. [...] Oli myöhäinen ilta ja hänen isänsä liukuskeli ahtaassa, hämärässä hytissä, riisuutui niin kuin Edward nyt. Florence muisti vaatteiden kabahdelun, vyönsoljesta tai avaimista tai kolikoista lähtevät kilahdukset. Hänen ainoa tehtävänsä oli pitää silmät kiinni ja ajatella erästä sävelmää, josta hän piti. (McEwan 2007, 111–112.)

Mitä veneessä lopulta tapahtui, siitä romaani ei suorasanaisesti kerro. Sen sijaan kertoja muistuttaa siitä, miten nykyiset terapian puhettavat puuttuivat vuoden 1962 nuorilta. Purjehdusmatkan pahoinvointi, Florencen joutuminen epäsuosioon, isän riisuutuminen ja siihen liittyvät eri äänet eivät millään luontevalta tavalla liity miellyttävän häyöön kulkuun oman rakastetun kanssa. Kuka ylipäättään muistaa näin yksityiskohteisesti isänsä riisuutumisen äänet kolikon kilahduksineen kymmenen vuoden kuluttua? Eikö tämän pitäisi kuulua juuri Brunerin edellä hahmottelemaan kansanpsykologiseen rutiiniin? Vähän myöhemmin Florence alkaa kuulla jonkin soittimen ääntä, joka ikään kuin puhuu hänelle. Kaikki nämä mieleen tunkeutuvat aistimukset ovat pohjustamassa häyöön ja yhdynnän surkeaa epäonnistumista. Ennenaikaisen siemensyöksyn hetkellä hänen mieleensä tulee vielä muistoja, ”joiden hän oli kauan sitten todennut oikeastaan kuuluvan jollekulle muulle kuin itselleen” (McEwan 2007, 119).

Muistin ja kertomuksen toisiinsa liittymisen kannalta on olennaista, että Florence ei näytä hetkeä myöhemmin enää muistavan koko asiaa tai pitävän sitä merkittävänä. Nämä muistikuvat olivat hetkellinen häiriö, ei mitään sellaista joille olisi olemassa kieli tai tarve pohtia niitä rannalla tapahtuvan lopullisen riidan aikana. Muistikuvat olivat tunkeilijoita, joilla ei ole sijaa kerrotun ja puhutun muistin piirissä. Samalla esi-

merkki antaa tärkeän viitteen muistin sosiaalisuudesta. Olisiko Florence muistanut toisin, mikäli hän olisi tuntenut 30 vuotta myöhäisemmät keskustelut ja kertomukset seksuaalisesta hyväksikäytöstä? Brunerin esittelemä käsikirjoitustieto on toisin sanoen tärkeä taustaresurssi myös asioiden muistamisessa.

Kirjailija W.G. Sebald jos kukaan oli omistautunut tämän yksilön ja kulttuurin muistin ja muistamattomuuden ongelman pohdintaan. Sebaldin romaanissa *Austerlitz* (2002) sekä kertoja että päähenkilö Jacques Austerlitz käyttävät tuon tuostakin avainilmaisua ”muistan, kuinka”. Jo ensimmäisellä sivulla, kun kertoja kertoo toistuvista matkoistaan Belgiaan, hän toteaa: ”*Muistan vieläkin*, miten epävarmoin askelin kävelin pitkin Jeruzalemstraatia, Nachtengalstraatia [...] ja monia muita katuja ja miten lopulta, päänsäryn ja pahojen aavistusten piinaamana, päädyin eläintarhaan, Astridpleinille aivan keskusaseman lähelle” (Sebald 2001, 5). Sebaldin proosalle tyypillinen muistin tarkkuus ja muistelemisen velvollisuus yhtyvät alusta alkaen kulttuurisen ja henkilökohtaisen huonovointisuuden ja pahojen odotusten teemaan.

Sebald onkin tärkeä henkilö tämän artikkelin teeman kannalta kahdesta eri syystä. Ensimmäinen on hänen lähes piinaava muistamisen ja muistelemisen pakkonsa, sekä yksilönä että eurooppalaisen sivilisaation jäsenenä. Toinen on hänen kirjojensa hämmentävä rakenne, joka nostaa muistin ja kertomuksen suhteen tutkittavaksi. Hän yhdistää kertomisen, esseen ja reportaasin tavalla, joka on tehnyt hänestä silloin tällöin juhlitun ”anti-narrativistisen” kirjoittajan (Behrendt 2010). Tämä perustuu käsittäkseni näköharhaan. Lähes kaikissa Sebaldin kirjoissa (fiktiosta non-fiktioon) toistuu rakenne, jossa teoksen kehyksenä toimii varsin löyhästi yhteen solmittu matkakertomus. Esimerkiksi *Saturnuksen renkaissa* Sebaldin näköinen kertoja-päähenkilö kävelee Englannin itärannikolla. Hän tapaa ihmisiä, käy museoissa, palaa kotiin. Kehys on toisin sanoen kertomuksena mahdollisimman lattea ja minimalistinen. Mutta kirjan idea onkin siinä, että tämän *kehyksen sisällä* avautuu esseitä, valokuvia, piirroksia, dokumentteja – ja erittäin intensiivisiä kertomuksia. Sebaldin vastaus otsikon teemaan on siis selvä: muisti on paljon muutakin kuin kertomus ja tarvitsee myös muita työskentelytapoja. Mutta kun Sebald haluaa, että muistamme Kongon kansanmurhan brutaaliuden, hän kertoo elävän tiheästi sekä Joseph Conradin että Roger Casementin Kongoon solmiutuvat tarinat (Sebald 2010, 118–154 ja Hyvärinen 2012c). Kertomus on toisin sanoen tärkeä *muistuttamisen* väline.

Kenties vielä tiheämpi muistin, muistuttamisen ja hiljaisuuden verkko luonnehtii Sebaldin kertomaa merkillistä tarinaa eversti Le Strangesta. Eversti oli palvellut joukko-osastossa, joka toisen maailmansodan loppuvaiheessa vapautti Bergen-Belsenin keskitysleirin. Tämän Sebald mainitsee juuri näin lakonisesti, mutta seuraavan aukeaman täyttää mitään selityksiä vailla oleva valokuva ruumiita täynnä olevasta metsästä. Sodan jälkeen eversti palasi kotiseudulleen ottaakseen hoitoonsa suvun maatilan. Hän hoiti tilaa menestyksellisesti, kunnes 50-luvun puolivälissä palkkasi taloudenhoitajan, jolle testamenttasi koko omaisuutensa. Vähä vähältä Le Strange irtisanoi koko muun henkilökuntansa. Taloudenhoitajan tehtävään kuului valmistaa ruoka

ja ruokailla yhdessä Le Strangen kanssa – puhumatta mitään. Viimeisinä vuosinaan eversti vetäytyi etenevästi ihmisten parista eläinten seuraan. Sebald ei vain kerro tätä tarinaa, hän myös liittää pienen lehtiutisen Le Strangen tarinasta osaksi proosaansa. Bergen-Belsen ja everstin outo hiljaisuus liittyvät tarinassa yhteen, mutta ikään kuin toistaakseen Le Strangen hiljaisuuden Sebald ei itse tarjoa näiden asioiden yhteydestä mitään sanallista sulkeumaa tai opetusta vaan siirtyy kehyskertomukseensa ja jatkaa matkaansa (Sebald 2012, 75–80). Sebald haluaa muistaa ja muistuttaa, siksi hänellä on leegio kertomuksia, mutta myös niitä sivuavia dokumentteja.

Sebaldin kiistaton pääteos *Austerlitz* kallistuu selvimmin fiktion ja romaanin suuntaan tekijän lajimäärityksiä kyseenalaistavassa tuotannossa. Kiinnostavaa kyllä, siinäkin Sebald jatkaa löyhää matkakertomuksen kehystä. Anonyymiksi jäävä kertoja matkailee Belgiassa, kokee sen rumuuden, kohtaa Antwerpenin asemalla Jacques Austerlitzin – ja Austerlitz alkaa kertoa. Kirjaa jäsentävät kertojan ja Austerlitzin tapaamiset monen vuosikymmenen ajalta, monissa eri maissa ja kaupungeissa. Rakennne on se, että miehet tapaavat ja he keskustelevat, tai useimmiten Austerlitz kertoo, luennoi ja pohtii.

Kirjallisuuden tutkija James Phelan on määritellyt kertomuksen tilanteeksi, jossa ”[j]oku kertoo jollekulle toiselle jossain tilanteessa ja jossain tarkoituksessa, että jotain tapahtui” (Phelan 2005, 161). Phelanin muotoilu korostaa kerronnan tilannetta, ja juuri tällaisista tilanteista ja tilanteissa kertomisesta *Austerlitz* rakentuu. Yleensä fiktiossa uppoudutaan – houkutellaan eläytymään – sisäiskertomusten tapahtumamaailmaan ja unohdetaan konkreettinen kertoja. *Austerlitz* taas korostamalla korostaa sekä Austerlitzia kertojana että itse kertomisen aktia, kenties tuodakseen dokumentaarista sävyä fiktion. Poimittuna yhdeltä ainoalta sivulta: ”Enkä minä vain nähnyt pastoria ja hänen vaimoan, sanoi Austerlitz [...] ja ellei hän olisi puristanut syliinsä pientä reppuaan, sanoi Austerlitz [...] Sitä mielentilaa, johon silloin jouduin, sanoi Austerlitz...” (Sebald 2002, 159).

Kirjan päähenkilö, Jacques Austerlitz, on lapsuutensa Walesissa asunut historioitsija, jolla on aluksi suuria suunnitelmia arkkitehtuurin historiasta. Tässä on yksi tärkeä linkki muistiin ja kertomukseen. Strukturalistinen kertomuksen teoria korosti yksipuolisuuteen saakka kertomuksia *tapahtumasekvensseinä*, ajallisina esityksinä toinen toisiaan seuraavista tapahtumista (ks. Tammi 2009). Muisti ja unet ankkuroituvat puolestaan vähintään yhtä intensiivisesti tiloihin, rakennuksiin ja maisemiin. *Austerlitzissa* rakennukset ja arkkitehtuuri ovat yksi keskeinen muistin, muistelemisen ja kertomisen kiinnekohta. Kirjan monet kuvat sekä liittyvät Austerlitzin kertomaan että usein ne ennakoivat usein tulevia kertomuksia ja syventävät niitä, mutta näiden muistikuvien koko sisältöä ei voi tyhjentää mihinkään yhteen kertomukseen.

Vasta kun kirja on edennyt hyvän matkaa, useita vuosia ja lukuisia tapaamisia, lukijalle ja Austerlitzille alkaa paljastua tämän oma menneisyys. Hän ei olekaan walesilaisen pappisperheen vesa, vaan juutalaisen perheen lapsi Prahasta, josta hänet oli lähetetty natsien valtaantumisen jälkeen viimeisellä lapsikuljetuksella Englantiin.

Siitä hetkestä eteenpäin Austerlitzin matkat suuntautuvat Prahaan, keskitysleireille, etsimään jälkiä sekä isän että äidin elämästä ja tuhosta. Viimeiset jäljet isästä paikantuvat Austerlitzin asemalle Pariisiin. Toisin kuin Strawson, Austerlitz tarvitsee matkansa Prahaan ja menneisyyden jatkuvan prosessoinnin saadakseen edes jotain kiinni suurelta osin kadonneesta menneisyydestään. Toisin kuin Schechtman, Austerlitz ei koskaan *omista* kertomusta, johon liittäisi uusia tapahtumia, vaan tarpeen menneisyyden avaamiseen ja jälkien etsimisen pakon. Austerlitz kertoo läpi kirjan, mutta silti romaani ei ole yksi, yhtenäinen, alusta loppuun etenevä kertomus.

Austerlitzin ja muistin suhteista on kirjoitettu niin paljon, että sivuutan laajemman keskustelun aiheesta (ks. Brockmeier 2008 ja Saarenheimo 2012). Romaani tiivistää kuitenkin kehittelemiäni ajatuksiani muistin ja kertomuksen suhteesta. *Ensimmäkin* muistia ei ole hyödyllistä ajatella yhtenä, valmiina ja alusta loppuun kronologisesti etenevänä kertomuksena. Kertomus ja kerronta voivat päinvastoin toimia välineinä muistelemisessa, taaksepäin kurkottamisessa, muistin tutkimisessa tai muistuttamisessa. Katse on siis käännettävä valmiin, kronologisen kertomuksen etsinnästä kertomisen ja muistelemisen vimmaan. *Toiseksi* muistia olisi yhtä harhaanjohtavaa ajatella valmiina, ehyenä ja aina jo käytettävissä olevana, kertomiselta ja muistelemiselta suojeltavana jälkenä, kuten Strawson näyttää ajattelevan. Lapsuuden junamatkansa unohtanut Austerlitz tutkii asemarakennusten arkkitehtuuria, kirjoittaa valtavaa käsikirjoitusta arkkitehtuurin historiasta kunnes oma menneisyys alkaa aueta hänelle ja koko tutkimuksen suunta muuttuu. *Kolmas* huomioitava ulottuvuus on Austerlitzin itsensä ja Jens Brockmeierin korostama newtonilaisen aikakäsityksen kyseenalaistaminen (Sebald 2002, 116–118 ja Brockmeier 2008). Muisti, muistettu asia ja kertominen eivät sijoitu selkeälle aikajanelle eikä kokemus jää vain menneisyyteen. *Austerlitz* tuntuu tarjoavan lähes upottavan muistin rakenteen: Austerlitz kertoo (nuorena ja varttuneena), Austerlitz etsii jälkiä menneisyydestään, Austerlitz siirtyy menneisyyden jäljistä vanhempiensa aikaan ja elämään – ja koko tämä ajallinen upottavuus voi toteutua yhden, yhtä aikaa mutkikkaan ja lohdullisen virkkeen sisällä. Muistia, muistamista ja kertomista ei voi lokeroida erikseen.

Sama upottavuus toteutuu jo Sebaldin *Saturnuksen renkaiden* (2010) ensimmäisellä sivulla. Aluksi ollaan kävelymatkan alussa (tarinan ja muistin maailmassa), ja siitä palaudutaan matkaa edeltävään tyhjyyteen. Tämän jälkeen ollaan lähes kirjoittamisen ajassa (kertovan tekstin ja nykyhetken ajassa), joka tapahtuu vuosi kerrotun matkan jälkeen sairaalassa, jossa ajatus muistiinpanojen kirjoittamisesta syntyy. Kirjoittaja ei päästä lukijaansa eläytymään menneen matkan muistettuun maailmaan vaan tuo muistamisen, arvioimisen ja kirjoittamisen hetken koko ajan näkyviin, ja samalla pakottaa lukijansakin tekemään samaa aikamatkaa muistin, kokemuksen ja kerronnan eri aikakerrosten välillä.

Tampereen yliopisto

Kirjallisuus

- Abbott, H. P. (2002), *The Cambridge Introduction to Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Behrendt, K. (2010), "Scraping down the past: memory and amnesia in W.G. Sebald's anti-narrative", *Philosophy and Literature* 34, 394–408.
- Brockmeier, J. (2008), "Austerlitz's Memory", *Partial Answers* 6, 347–367.
- Bruner, J. (1990), *Acts of Meaning*, Harvard University Press, Cambridge.
- Bruner, J. (1991), "The Narrative Construction of Reality", *Critical Inquiry* 18, 1–21.
- Davis, L. (1995), *The End of the Story*, Picador, New York.
- Fludernik, M. (1996), *Towards a 'Natural' Narratology*, Routledge, Lontoo.
- Herman, D. (2005), "Actant", teoksessa D. Herman, M. Jahn ja M.-L. Ryan (toim.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, Routledge, Lontoo.
- Herman, D. (2009), *Basic Elements of Narrative*, Wiley-Blackwell, Malden, MA.
- Hyvärinen, M. (2012a), "Prototypes, Genres, and Concepts: Travelling with Narratives", *Narrative Works: Issues, Investigations, & Interventions* 2, 10–32.
- Hyvärinen, M. (2012b), "'Against Narrativity' Reconsidered", teoksessa G. Rossholm ja C. Johansson (toim.), *Disputable Core Concepts of Narrative Theory*, Peter Lang, Bern, 327–345.
- Hyvärinen, M. (2012c), "Resistance to plot and uneven narrativity: A journey from 'A Boring Story' to The Rings of Saturn", teoksessa M. Lehtimäki, L. Karttunen ja M. Mäkelä (toim.), *Narrative, Interrupted. The plotless, the disturbing and trivial in literature*, de Gruyter, Berliini, 24–41.
- Hyvärinen, M., L.-C. Hydén, M. Saarenheimo ja M. Tamboukou (toim.) (2010), *Beyond Narrative Coherence*, John Benjamins, Amsterdam.
- Labov, W. (1972), *Language in the Inner City*, Basil Blackwell, Oxford.
- Labov, W. ja J. Walezky ([1967] 1997), "Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience", *Journal of Narrative and Life History* 7, 3–38.
- McEwan, I. (2007), *Rannalla*, Otava, Helsinki.
- Phelan, J. (2005), *Living to Tell about It: A Rhetoric and Ethics of Character Narration*, Cornell University Press, Ithaca.
- Platon (1999), Valtio, teoksessa *Teokset IV*, suom. M. Itkonen-Kaila, Otava, Helsinki.
- Propp, V. (1968), *Morphology of the Folktale*, engl. L. Scott, 2. painos, University of Texas Press, Austin.
- Ricoeur, P. (1981), "Narrative Time", teoksessa W. J. T. Mitchell (toim.), *On Narrative*, University of Chicago Press, Chicago, 165–186.
- Ryan, M.-L. (2005), "Narrative", teoksessa D. Herman, M. Jahn ja M.-L. Ryan (toim.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, Routledge, Lontoo, 344–348.
- Saarenheimo, M. (2012), *Muistamisen vimma*, Vastapaino, Tampere.
- Sartwell, C. (2000), *End of Story: Toward an annihilation of language and history*. State University of New York Press, Albany.
- Schechtman, M. (1996), *The Constitution of Selves*, Cornell University Press, Ithaca ja Lontoo.
- Schechtman, M. (2007), "Stories, Lives, and Basic Survival: A Refinement and defense of the narrative view", teoksessa D. D. Hutto (toim.), *Narrative and Understanding of Persons*, Cambridge University Press, Cambridge, 155–178.

- Scott, J. W. (1998), "Experience", teoksessa S. Smith ja J. Watson (toim.), *Women, Autobiography, Theory. A Reader*, The Wisconsin University Press, Madison, 57–71.
- Sebald, W.G. (2010), *Saturnuksen renkaat*, suom. O. Suominen, Tammi, Helsinki.
- Sebald, W.G. (2002), *Austerlitz*, suom. O. Suominen, Tammi, Helsinki.
- Strawson, G. (2004), "Against Narrativity", *Ratio (New Series)* XVII, 428–452.
- Strawson, G. (2007), "Episodic Ethics", teoksessa D. D. Hutto (toim.), *Narrative and Understanding Persons*, Cambridge University Press, Cambridge, 85–115.
- Tammi, P. (2009), "Kertomusta vastaan ('Ikävä tarina')", teoksessa S. Hägg, M. Lehtimäki ja L. Steinby (toim.), *Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 140–166.
- van der Kolk, B., O. van der Hart ja C. D. Marmar (1996), "Dissociation and Information Processing in Posttraumatic Stress Disorder", teoksessa B. van der Kolk, A. C. McFarlane ja L. Weisaeth (toim.), *Traumatic stress. The effects of overwhelming experience on mind, body, and society*, The Guilford Press, New York, 303–327.
- White, H. (1981), "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", teoksessa W. J. T. Mitchell (toim.), *On Narrative*, University of Chicago Press, Chicago, 1–23.

MUISTI FILOSOFIAN KLASSIKOISSA

Anamnēsis Platonin Menonissa

Anamnēsis Platonilla

Anamnēsis on tavallinen antiikin kreikan sana. Aktiivissa verbi *anamimmēskein* tarkoittaa muistuttamista ja passiivissa mieleen palauttamista (LSJ s.v. *anamimmēsķō*).ⁱ Platon luonnollisesti käyttää – ja jopa analysoi (*Faidon* 73c–d, *Filebos* 34a–c) – käsitettä tässä tavanomaisessa merkityksessä. Platonin *anamnēsis*-opiksi kutsutaan ajatusta oppimisesta mieleen palauttamisena. Ajatuskokonaisuuden avainkäsitteitä ovat oppimisen ja mieleen palauttamisen lisäksi totuus sekä tietämisen ja ymmärtämisen saavuttaminen. Platon käsittelee ajatusta suoraan vain kolmessa dialogissaan. *Menonissa* (81a–86c) se esitetään vastauksena Menonin paradoksiin eli menestyksellisen tutkimisen mahdollisuutta koskevaan ongelmaan hyveen määrittämisen kontekstissa. *Faidonissa* (72e–77a) *anamnēsis*-oppia pidetään yhtenä todisteena sielun kuolemattomuudesta ja uudelleen ruumiillistumisesta ja se liitetään läheisesti idea-oppiin. *Faidroksessa* (249b–c) *anamnēsis* mainitaan lyhyesti Sokrateen toisen rakkautta jumalaisena hulluutena käsittelevän puheen yhteydessä, kun Sokrates esittää myyttisen kuvauksen sielusta siivekkäänä valjakkona, jossa järki on ajomiehenä.

On vaikea sanoa, mikä tarkalleen ottaen on oppimisen ja mieleen palauttamisen suhde *anamnēsis*-opissa. Yksi mahdollisuus on, että se, mitä kutsutaan epätarkasti oppimiseksi, on tosiasiaa mieleen palauttamista. Toinen mahdollisuus on, että oppimiset ovat mieleen palauttamisten osajoukko. Platonin muotoilut eivät johdonmukaisesti missään dialogissa sitoudu kumpaankaan vaihtoehtoon (ks. *Menon* 81d, e, 84c, *Faidon* 73b, 75e, 76a, Sorabji 1972, 37 ja Salmenkivi 2010, 250–251). Olennaisempaa lieneekin huomata oppimisen ja mieleen palauttamisen merkittävät rakenteelliset yhteydet. Platonin usein korostama suosikkiajatus on, että tärkein oppimisen este on se, että luulee tietävänsä (esim. *Menon* 84c ja *Sofisti* 229c). Tähän liittyvä oppimisen ja mieleen palauttamisen yhteys on, että samoin kuin unohtaessaan (täysin)

ⁱ Kiinnostava selvitys käsitteestä löytyy Aristoteleen teoksen *Muistista ja mieleen palauttamisesta* jälkimmäisestä osasta.

ei tiedä unohtaneensa, luullessaan tietävänsä ei tiedä olevansa tietämätön. Platonia on varmasti viehättänyt myös se, että unohtaessaan on unohtanut jotain todellista. Vastaavasti aidossa oppimisessa tapahtuu edistystä kohti jotain todellista. Kolmas yhteinen piirre on, että sekä mieleen palauttaminen että oppiminen ovat neutraaleja sisällön suhteen. Toisin kuin esimerkiksi aistien tapauksessa, kumpikin voi yhtä lailla koskea matemaattista kaavaa, tunnetta tai aistimellista kokemusta. (Ks. Salmenkivi 2010, 250–253.)

Yleisesityksissä *anamnēsis*-oppi kytketään usein *Faidonin* versioon, jossa se muodostaa keskeisen episteemisen osan niin sanottua transsendenttia platonismia, jonka muina osina ovat tuonpuoleinen ideoiden maailma ja kuolematon sielu. Tutkimuksessa *Faidonin* ja *Menonin* ajatuskulut on yleensä nähty erilaisina (ks. esim. Scott 1995 ja Weiss 2001). *Faidonin* todennäköinen viittaus *Menoniin* (73a–b) huomioi eron (Salmenkivi 2010, 174, alav. 384). Monissa luonteissa ja keskeisissä kohdissa, joissa samantapaiset asiat ovat esillä – kuten *Pitojen* Diotiman portaissa (210a–211b), Valtion keskikirjoissa tai *Theaitetoksessa* – *anamnēsis* ei mainita lainkaan. Siten ei ole perusteltua olettaa, että Platonilla oli yksi *anamnēsis*-oppi, joka esiintyy eri dialogeissa eri konteksteissa. Kuten usein muulloinkin tässä tapauksessa on perusteltua pitäytyä George Groten (1867) lähestymistapaan ja analysoida kutakin dialogia ensisijaisesti itsenäisenä kirjallisena kokonaisuutena, jolloin kunkin dialogin kysymyksiä *anamnēsis*stä on syytä tarkastella lähtökohtaisesti erikseen (Salmenkivi 2010, 3–11). Tässä artikkelissa keskitytyn *Menon*-dialogiin.

Anamnēsis Menonissa

J. S. Milliä seuraten Dominic Scott (2006, 5) on kutsunut *Menonia* melko hiomatomaksi filosofiseksi jalokiveksi. Tämä johtuu siitä, että dialogissa käsitellään suuri määrä filosofisia kysymyksiä hyvin tiiviisti. Noin 30 Stephanus-sivussa käsitellään muun muassa hyvettä ja sen opettamista, määrittelemistä, tutkimuksen lähtökohtia, *anamnēsis*ta, hypoteettista menetelmää sekä tiedon ja oikean mielipiteen eroa. (Ks. esim. Sharples 1985, 1.) Platonin kehitys-paradigman (‘developmentalism’, esim. Gregory Vlastos 1994) mukaisissa esityksissä *Menonia* pidetään varhais- ja keskivaiheen välisenä siirtymädialogina. Tämä merkittävä kehityspositio on ollut esteenä dialogin tulkinnalle sen omien ansioiden perusteella. (Scott 2006, 6–7 ja Salmenkivi 2010, 27–28.)

Sokrateen keskustelukumppanit *Menonissa* eivät ole filosofisesti kovin asiantuntevia, ja jossain mielessä heitä voi pitää todella outoina keskustelijoina hyveen opettavuudesta, joka on dialogin muodollinen pääteema. Nimihenkilö Menon on nuori thessalialainen ylimys. Hän on Gorgiaan oppilas ja toimen mies, jolla ei ole aikaa fi-

losofisille mysteereille (*Menon* 76eⁱⁱ). Hän pyrkii oppimaan asiat painamalla auktoriteettien opetukset mieleensä ponnistuksiaan säästellen. Dialogin ensisijaisen yleisön oletettiin tietävän, että hänestä tulee myöhemmin pahamaineinen rötösherra (Salmenkivi 2010, 31–33). Toinen Sokrateen keskustelukumppaneista on Anytos, joka oli yksi Sokrateen kuolemantuomioon johtaneen syytteen esittäjistä. Kolmas henkilö on yksi Menonin orjista.

Menonissa anamnēsis esitetään vastauksena nimihenkilön vastaväitteeseen, joka kohdistuu kahden tietämättömän mahdollisuuteen selvittää asia tutkimalla: ”Miten sinä muka aiot tutkia sellaista, mistä et lainkaan tiedä mitä se on? Millaista tavoittelet, kun etsit sellaista, mitä et tunne? Ja jos löydät sen, mistä tunnistat sen juuri siksi, mistä et mitään tiedä?” (80dⁱⁱⁱ.) Sokrates muotoilee vastaväitteen uudestaan paradoksiksi: ”Ymmärrän kyllä mitä yrität sanoa. Huomaatko vetoavasi tunnettuun eristiseen käsitykseen, ettei ihminen voi tutkia enempää sitä minkä tietää kuin sitä-kään mitä ei tiedä? Miksi hän näet sellaista tutkisi minkä tietää, sehän on hänelle jo tuttua, eikä tutkiminen siis ole tarpeen. Sitä mitä hän ei tiedä, hän ei voi tutkia, koska ei tiedä, mitä tutkii.” (80d–e.) Huomattavaa tässä on, että Sokrates näyttää jättävän kaksi filosofisesti kiinnostavaa piirrettä, nimittäin tietämättömyyden täydellisyys ja tutkittavan asian tunnistamisen pois omasta muotoilustaan (ks. Salmenkivi 2010, 139–155).

Vastaus kysymykseen siitä, mitä *anamnēsis Menonissa* on, riippuu osaltaan tämän Menonin paradoksina tunnetun kysymysjoukon tulkinnasta. Jotkut tulkitsijat pitävät tätä eristikoille tyypillisenä kilpailullisena vastaväitteenä, jolla ei ole filosofista merkitystä vaan joka perustuu esimerkiksi outoon käsitykseen tiedosta joko täytenä tietämättömyytenä tai tietona. Tähän liittyy tulkinta *anamnēsiksesta* pilana tai kiertotienä Menonin saamiseksi takaisin hyveen tutkimisen pariin. Tällaisia tulkintoja ovat tällä vuosituohannella esittäneet esimerkiksi Roslyn Weiss (2001) ja Theodor Ebert (2007). Osittaisesta tekstuaalisesta evidenssistä ja paikoin hyvin oivaltavista tulkinnoista huolimatta tämä voi tuskin olla oikea tulkinta. Menonin vastaväitteesä riittää filosofista potkua. Se haastaa Sokrateen kyselyn ja laajemminkin filosofisen pohdinnan mahdollisuuden saavuttaa tietoa ja ymmärtämistä, vaikka tulkinnasta toki vallitsee monia erimielisyyksiä. (Ks. Salmenkivi 2010, 139–166.)

Kun Menon kysyy, eikö vastaväite olekin näppärä, Sokrates vastaa kieltävästi. Kieltoa hän perustelee *anamnēsiksellä*, jonka hän esittää ensin myyttisenä kuvauksena ja sitten osoittamalla, kuinka yksi Menonin orja oppii geometriaa. Dialogissa *anamnēsis* esiintyy myöhemmin myös luonnehtimassa jonkin asian opetettavuutta (87b) sekä oikean mielipiteen ja tiedon eron määrittelyssä. Oikeat mielipiteet ovat kyllä hienoja mutta pyrkivät karkailemaan. ”Siksi ne eivät ole paljonkaan arvoisia, ennen kuin ne kahlehdittu päätelmillä niiden perusteista. Ja tämä, Menon hyvä, on

ⁱⁱ Jatkossa *Menoniin* viitataan pelkällä Stephanus-numerolla.

ⁱⁱⁱ Suom. tässä ja jatkossa Marianna Tyni, suomennosta muokattu.

mieleen palauttamista” (98a). Tarkastelen tässä artikkelissa ennen kaikkea kysymystä siitä, miksi myytti esitetään niin kuin se dialogissa esitetään ja miten myytti ja sitä selventävä geometrinen demonstraatio orjan kanssa liittyvät yhteen.

Myytti

Draamalliset vihjeet, joita myytin tulkinnalle annetaan, ovat jännitteisiä. Koska myytti *anamnēsiksesta* esitetään dialogissa vastauksena syvälliseen filosofiseen haasteeseen, itse teoriakin vaikuttaa vakavasti otettavaalta. Tekstissä oleva vihje myytin vakavasti ottamiseksi on se, että Sokrates pysähtyy ennen myytin esittämistä (81a). Tällainen ”kontemplatiivinen katkos” kuvaa Platonilla usein tulevan asian tärkeyttä (Salmenkivi 2010, 174–175). Toinen samansuuntainen vihje on, että auktoriteeteilla, joihin myytissä vedotaan, esitetään olevan kyky antaa selitys käsityksistään (*logon didonai*, 81a–b), mikä on Platonin tunnusmerkki filosofisesti perustellulle tiedolle (ks. Salmenkivi 2010, 174–175). Edelleen Holger Thesleff on osoittanut, että Platonin dialogeille on tyypillistä niin sanottu pedimentaali-rakenne, joka viittaa antiikin temppelien päätykolmiosta löytyvään harmoniseen muotoon ja attikalaisen tragedian rakenteeseen, jossa olennaista on käännekohta (*peripeteia*). Tässä mallissa tärkeimmät ja painavimmat asiat sijaitsevat dialogin keskipaikkeilla, joita tuskin on omistettu pelkälle pilalle. (Thesleff 1967, 34, 167 ja 1993, 19.) Thesleffin mukaan *Menonin* pedimentaali-rakennetta tarkasteltaessa keskijaksoksi paljastuu 79e–82a eli Menonin paradoksi ja myytti *anamnēsiksesta* (Thesleff 1993, 31). *Anamnēsiksen* käsittely *Faidonissa* ja Aristoteleen viittaus paradoksiin *Menonissa* (Toinen analytiikka I, 71a29) ovat dialogin ulkopuolisia viittauksia, jotka puoltavat sitä, että kyse on Platonille filosofisesti painavasta asiasta.

Tekstissä on myös selkeitä piirteitä, jotka vihjaavat myytin leikillisyyteen. Näitä ovat asioiden vyörytys ilman perusteluita tai kysymyksiä, epäilyttävät runoilijat ja vain hieman vähemmän epäilyttävät papit ja papittaret auktoriteettina (81a–b) sekä tekstissä olevat päättelyn epätarkkuudet. Esimerkiksi alussa *anamnēsis* johdetaan sielun kuolemattomuudesta (81b–d), kun taas esityksen päätteeksi sielun kuolemattomuus perustellaan *anamnēsiksella* (86b). Myytissä myös vilahtelee hienosteleva Kreikan läntiseen perinteeseen liittyvä ”viisaus”, johon Menon dialogissa tuntee vetoa (esim. 76c–e ja 86e–87b) mutta johon Sokrates suhtautuu kriittisesti (76e). Merkittävin negatiivinen vihje on Sokrateen vetäytyminen vastuusta esityksensä suhteen. ”Muusta en tosin menisi takuuseen, mutta sen puolesta olen valmis kykyjeni mukaan taistelemaan sanoin ja teoin, että olemme parempia, urheampia ja vähemmän saamattomia, jos uskomme että meidän on tutkittava sellaista mitä emme tiedä, kuin jos pidämme mahdottomana saada siitä selkoa ja tarpeettomana tutkia sitä” (86b–c).

Myytin mukaan *anamnēsis* liittyy kuolemattoman sielun uudelleen ruumiillistumiseen.

Koska sielu on kuolematon ja syntyy moneen kertaan uudelleen ja on nähnyt kaiken maan päällä ja kaiken manalassa ja yleensä kaiken olemassa olevan, ei ole mitään, mitä se ei olisi oppinut tietämään. On luonnollista, että ihminen pystyy hyveestä ja muusta palauttamaan mieleensä sellaista, minkä hän ennestäänkin on tiennyt. [...] Sillä tutkiminen ja oppiminen on kokonaan tällaista mieleen palauttamista. (81c–e.)

Myytin tulkintaan vaikuttaa myös se, että orjan geometrian oppimista kuvaileva episodi esitetään myytin selvennöksenä.

MENON Hyvä on. Mutta mitä sinä tarkoitat sillä, että me emme opi, vaan se mitä kutsumme oppimiseksi onkin mieleen palauttamista? Voitko opettaa minulle yksityiskohtaisemmin, mitä se merkitsee?

SOKRATES Sanoihan jo äsken, että olet aika lurjus, Menon. Pyydät minua opettamaan, vaikka juuri olen sanonut, ettei ole oppimista vaan ainoastaan mieleen palauttamista. Yrität saada minut puhumaan oikopäätä itseni pussiin.

MENON Taivaan tähden, Sokrates. Ei minulla sellaista ollut mielessä. Käytin sitä sanaa vain tavan vuoksi. Mutta yritä jotenkin osoittaa, että asia on niin kuin sanot.

SOKRATES Se ei ole helppoa, mutta yritän sinun vuoksesi. (81e–82a.)

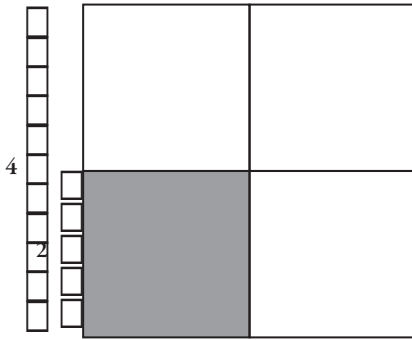
Geometrian oppitunti

Anamnēsisen selventämistä varten Sokrates pyytää keskusteluun yhden Menonin oppimattomista orjista ja saa hänet kysellen tunnistamaan oikean vastauksen kaksinkertaisen neliön sivun pituutta koskevaan kysymykseen. Orja on sinänsä merkittävä jännite myytin ja geometrisen oppitunnin välillä. Myytissä mieleenpalauttajat olivat ”jaloja kuninkaita, voimassa mahtavia ja viisaudessa suuria miehiä, ihmiset sanovat heitä sankareiksi ajasta aikaan” (81c).

Sokrateen kyselymenetelmän (*elenkhos*) geometrisella käytöllä *Menonissa* on merkittävä matematiikan historiallinen rooli. Se on varhaisin antiikin kreikkalaisesta matematiikasta alkuperäislähteissä säilynyt teksti (Fowler 1987, 7). Tämä pioneeriasema vaikeuttaa jonkin verran joidenkin tekstin matemaattisten yksityiskohtien tulkintaa (Salmenkivi 2010, 198–200). Rakenteeltaan Sokrateen geometrian oppitunnin alku muistuttaa tavanomaista sokraattista kyselyä (ks. Salmenkivi 2008).

SOKRATES Yritähän nyt sanoa minulle ... Mikä siis on kaksi kertaa suuremman neliön sivu?
ORJA Selvähän se, että kaksinkertainen. (82d–e.)

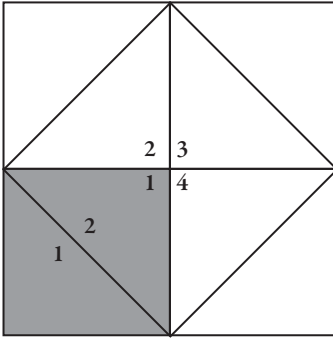
Kuten useat Sokrateen keskustelukumppanit Platonin dialogeissa, orja kuvittelee tietävänsä vastauksen selvältä tuntuvaan kysymykseen – ja erehtyy raskaasti.



Kuvio 1. Kaksinkertaisen sivun tuottama neliö

Orja kokeilee seuraavaksi luonnollista lineaarista ratkaisua alkuperäisen ja kaksinkertaisen sivun välillä eli tarjoaa sivuksi puolitoistakertaista. Platon on valinnut alkuperäisen neliön sivun pituudeksi kaksi, jolloin tämä vastaus myös pysyttelee kokonaislukuihin keskittyvän kreikkalaisen aritmetiikan piirissä. Kun sivun pituus on kolme, tulee neliön alaksi kuitenkin yhdeksän eikä kahdeksan kuten pitäisi. Sokrateen melko yksityiskohtaisesti piirtämä kuvio (83e) helpottanee sen huomaamista, että kolme kertaa kolme on yhdeksän. Muussa tapauksessa pitäisi olettaa, että orjapoika, josta nimenomaan on todettu, ettei hänelle ole opetettu matematiikkaa, osaisi sanoa, että kolme kolmea on yhdeksän (83e; ks. tarkemmin Sharples 1985, 150 ja Fowler 1987, 14–16 ja Salmenkivi 2010, 196–198 ja 211–217).

Kahden epäonnistuneen sivun pituuden määrittely-yrityksen jälkeen orja on päätenyt useista Platonin dialogeista tuttuun *aporiaan* eli hän tuntee ahdistusta kyvyttömyydestään vastata Sokrateen kysymyksiin (84a). Sokrates korostaa, kuinka hyödyllistä oman tietämättömyyden tunteminen on (84b–c). Samalla hän viittaa Menonin vastaaviin *aporia*-kokemuksiin hyveen määrittely-yrityksissä ja siten samalla ottaa terää Menonin paradoksiksi muotoillulta vastaväitteeltä. Seuraavaksi Sokrates piirtää kuvioon kriittiset diagonaalit. Orja tarvitsee tosin vieläkin hiukan kyselevää puske- mista oivaltaakseen kolmioiden yhteenlaskun perusteella oikean ratkaisun (85a–b).



Kuvio 2. Ratkaisu

Sokrates korostaa koko ajan, että ei opeta mitään vaan ainoastaan kysyy (82e, 84c–d, 85d; mutta vrt. 87b). Siten orjan tietämään tuleminen perustuu hänessä itsessään oleville resursseille ja on siten mieleen palauttamista, *anamnēsista*.

SOKRATES Mitä arvelet, Menon, eivätkö kaikki hänen vastauksensa olleet hänen omia mielipiteitään.

MENON Kyllä olivat.

SOKRATES Mutta eihän hän tiennyt mitään, niinhän me sanoimme hetki sitten.

MENON Olet oikeassa.

[...]

SOKRATES Hän herää tietämään kenenkään opettamatta vain siten, että häneltä kysytään. Hän siis löytää tiedon omasta itsestään.

MENON Kyllä. (85b–d.)

Sekä myytti että geometrian oppiminen kuvaavat *Menonissa anamnēsista*. Yhteistä on se, että prosessissa on kyse ponnisteleemisesta ajattelussa, mikä johtaa edistymiseen tiedossa ja ymmärtämisessä (81c–d, 85c–d). Gregory Vlastos (1994, 97) on esittänyt, että kyseessä on pohjimmiltaan loogisten yhteyksien näkemisestä seuraava edistymisen ymmärtämisessä. R. M. Haren (1960, 160–162) mukaan puolestaan Platonin *anamnēsiksessa* on myyttien karsimisen jälkeen kyse filosofisesta analyysistä. Harella on prosessia kiinnostavasti kuvaavana esimerkkinä sen selvittäminen, kuinka tanssitaan oikein skottilaista tanssia nimeltään *ightsome reel*. Jos antropologi tai tanssin tutkija kysyy asiaa, kyse on tieteellisestä aineiston keruusta ja analysoinnista sitä säätelevine menetelmineen. Mutta kun tanssijat itse pohtivat asiaa, prosessi muistuttaa filosofista analyysia – ja *anamnēsista*. (Hare 1960, 148–157; vrt. Thomas 1980, 134–136; ks. Salmenkivi 2010, 244–246.) *Anamnēsikselle* ominainen eteneminen päätelyiden avulla on esillä myös myytissä. Yllä olevasta myytin lainauksesta (81c–e) oli

jätetty pois seuraava kohta: ”Koska kerran kaikki, mitä on olemassa on yhteistä alkuperää, ja koska sielu on saanut tietää kaiken, ei mikään estä ihmistä saamasta selville kaikkea, jos hän yhdenkin asian pystyy palauttamaan mieleensä.” Yhteistä vastaukselle on siis ajatus, että ihminen voi tavoittaa totuuden, jolloin tutkiminen on mielekästä. Tämä on Sokrateen koko *anamnēsista* koskevan kohdan pääviesti (86b–c).

Anamnēsis ja korkeampi oppiminen

Vuonna 1995 julkaisemassaan teoksessa Dominic Scott argumentoi, että suuri osa Platonin *anamnēsis*-oppia koskevasta tutkimuksesta oli osittain väärillä raiteilla. Tämä johtui siitä, että Platonin uskottiin pyrkivän selittämään teorialla erityisesti perustavaa inhimillistä käsitteen muodostusta ja tavanomaista oppimista. Scottin mukaan Platonin (ja Aristoteleen) päämielenkiinto, toisin kuin hellenististen filosofien, painottui vahvasti siihen, miten korkeampi tutkimus ja oppiminen – filosofia tai tiede – voi päästä eteenpäin ja löytää totuuden erilaisista tavanomaisista käsityksistä. (Scott 1995, 5–8.) Scottin mukaan *Menonissa* ajatus *anamnēsiksesta* on kokeiluvaiheessa. Siten hänen mukaansa *Menonista* ei välttämättä löydy yksiselitteistä teoriaa *anamnēsiksesta* ja Scottin pääargumentit liittyvätkin *Faidoniin* ja *Faidrokseen*. (Scott 1995, 214–216; vrt Scott 2006, 7.)

Faidon-dialogin analyysiin perustuen Scott kuvaa tavalliseen havaitsemiseen ja oppimiseen liittyvää ajatusta *anamnēsiksesta* siten, että kun saamme havaintoja maailmasta, huomaamme jotkut niistä yhtäläisiksi. Tätä yhtäläisyyttä emme kuitenkaan ole voineet saada näistä havainnoista. Siten kokemuksen ja tiedon rakentuminen vaatii kategorianomaisen havainnosta riippumattoman elementin, jonka mieleen palauttaminen tarjoaa. Scott viittaa tässä Kantiin, mutta huomauttaa myös, ettei Kant itse ajatellut asiaa näin yksinkertaisesti. (Scott 1995, 17–18.)

Korkeampaa oppimista kuvaavaa *anamnēsiksen* mallia Scott kuvaa Herodotoksen persialaissotien aikaisesta kreikkalaisesta vakoojasta Demaratoksesta kertovalla tarinalla. Demaratos onnistui saamaan viestin persialaisten hyökkäyksestä Kreikkaan kirjoittamalla viestin vahatauluun vahan alle puuhun. Persialaiset eivät nähneet vahassa mitään epäilyttävää ja päästivät taulun läpi, mutta kreikkalaiset raaputtivat vahan pois ja löysivät viestin puusta. (Scott 1995, 18–19.) Scottin mukaan *anamnēsiksessa* on vastaavasti kysymys meidän kaikkien yhteisesti jakamien havaintojen ja kokemusten taakse menemisestä. Tavallinen käsitteenmuodostus ja oppiminen sen sijaan ei juuri kiinnostanut Platonia. (Scott 1995, 19–85.)

Anamnēsiksessa on kyse keskustelun ja ajattelun kautta tapahtuvasta tiedon ja ymmärtämisen karttumisesta. Tämä edellyttää jonkinlaisia lähtökohtia, joista päätely voi edetä. Orjan geometrian oppitunnissa onkin silmiinpistävä, että hänelle ei opeteta perusasioita. Sokrates kysyy, osaako orja kreikkaa, mutta sen lisäksi hänellä

oletetaan olevan kyky hahmottaa geometrisia kuvioita sekä suoriutua pienten lukujen yhteen- ja kertolaskusta siinä määrin, että hän osaa sanoa, millaisen tuloksen antaa kaksi neljää tai kolme kolmea (82b; ks. Salmenkivi 2010, 196–198). Platonia ei siten *Menonin* geometrisessa episodissa näytä kiinnostavan kaikkein varhaisin käsitteenmuodostus. Hän ei pyri empiiriseen demonstraatioon käsitteiden tai edes kykyjen synnynnäisyydestä.^{iv}

Orjan alhaisesta yhteiskunnallisesta asemasta huolimatta hänen geometrian oppimisensa vaikuttaa oivalta kuvaukselta *anamnēsiksesta* korkeampana oppimisena. Orjan oppiminen osoittaa, miten erilaisista vääristä käsityksistä voi päätyä oikeaan, kun se on tarjolla. Tässä on tärkeä huomata, että orja ei itse keksi ratkaisua. Itse asiassa hän ei edes heti ymmärrä hänelle näytettyä ratkaisua (”en käsitä” [85a]), mutta parin kysymyksen jälkeen asia selviää hänelle (85a–b). Orjalla on siis kyky tunnistaa ja ymmärtää totuus. Epistemologisen luotettavuuden näkökulmasta kyky osoittautuu olevan pikemminkin epätotuuden tai ristiriidan kuin totuuden tunnistamisesta, koska orja esitti alun perin vääriä vastauksia yhtäläisellä varmuudella. Olennaista on, että orjalla – ja kullakin meistä – on riittävästi oikeita perustavia uskomuksia, joiden kanssa virheelliset päätelmät ajautuvat ristiriitaan. Esimerkiksi uskomus, että alaltaan kaksinkertainen neliö saadaan kaksinkertaisista sivuista, johtaa uskomukseen, että $8 = 16$. Tämä on ristiriidassa sen perustavan mielessä olevan uskomuksen kanssa, että $8 \neq 16$. (Ks. Salmenkivi 2010, 223–227.)

Lopuksi

Edellä olevan tarkastelun valossa *anamnēsiksella* on *Menonissa* tavallaan kahtalainen rooli. Myytissä esitetään pythagoralainen (tai Empedokleen) versio, joka korostaa sielujen kirjaimellista uudelleen syntymistä ja on sävyltään uskonnollinen. Orjaepisodissa keskeisessä roolissa on älylliseen ponnisteluun liittyvä Platonin ja Aristoteleen versio *anamnēsiksesta*, jossa ”tavallisista” käsityksistä jalostetaan dialektiikan avulla korkeampaa oppimista. Myytin kahtalainen esittäminen *Menonissa* selittyy sillä, että Platon on yhtäältä halunnut kunnioittaa sielun kuolemattomuutta ja uudelleen ruumiillistumista esittäneitä edeltäjiään. Hän myös tarvitsee perustavan oletuksen arki- ja korkeamman todellisuuden kohtaamisesta – ajatuksen siitä, että kaikki oleva on sukua keskenään (81c; erityisesti että ihmissielu on sukua kaikkeudelle, ks. esim. *Timaios* 41c–d ja *Filebos* 30a). Myytin esittämiseen liittyvät monet vähättelevät ja leikkitelevät piirteet puolestaan viittaavat siihen, että Platon saattoi ennen kaikkea olla

^{iv} Jotkut biologit ovat tällaisessa tarkoituksessa tehneet kokeita, joissa vastakuoriutuneita lintuja on pidetty erilaisissa äänimaisemissa ja sitten kuunneltu, alkavatko ne laulaa, ja jos alkavat, millaisia lauluja (Sober 1998).

huolissaan siitä, että hänen ajatuksensa *anamnēsiksesta* samaistettaisiin sellaisenaan näihin aikaisempiin oppeihin. (Ks. Scott 2006, 92–97 ja Salmenkivi 2010, 190–192.)

Anamnēsiksen kahtalainen, mutkikas esitys vastaa myös Menonin ja Sokrateen kahta erilaista muotoilua Menonin paradoksille. Sokrateen versiossa, jota vastaa korkeampi oppiminen, Scottin Demaratos-malli ja orjan kaksinkertaisen sivun pituuden hahmottaminen, ei tarvitse kantaa huolta siitä, että mitään ei tiedetä ennalta. Elämme nimittäin kaikki yhteisessä ihmisten maailmassa, jossa kielen puhuminen, kuvioden tunnistaminen ja monet muut seikat kuuluvat tiedon rakentamisen yhteisiin lähtöoletuksiin. Se, että tämä yhteinen maailma on yhteydessä todellisuuden korkeampaan muuttumattomaan tasoon, jää puolestaan myytin vastattavaksi.

Platonin mutkikkaan esityksen olennaisena syynä on, että asia on pakko osoittaa epäsuorasti. Sillä mikään argumentti ei voi suoraan osoittaa, että argumentit tavoitavat totuuden, olettamatta kyseisen argumentin jo pätevän (ks. Juti 2001, 53–54). Platon esittää tämän oletuksen myytin yhteydessä, että ”kaikki, mitä on olemassa on yhteistä alkuperää” (81c; ks. Salmenkivi 2010, 183–189). On myös huomattava, että Platonin ajatus *anamnēsiksesta* korkeampana oppimisena edellyttää Demaratos-analogian mukaan sitä, että yhteisen maailmamme vahataulua jatkuvasti kaivetaan. Jos myytissä esitetty *anamnēsiksen* versio pätee, tämän voi oikeuttaa tuonpuoleisten totuuksien löytämisellä. Platon haluaa kuitenkin vain vihjata tähän ja irrottaa oman versionsa *anamnēsiksesta* siitä, koska tätä versiota ei voi filosofisesti perustella. Sen sijaan Platon haluaa korostaa filosofian hyödyllisyyttä jatkuvana informaation vahan kaivamisena, vaikka se ei sinänsä takaa lupausta lopullisesta totuuden löytämisestä. Vahaa kaivetaan, vaikkei tiedetä, onko siellä parempi viesti. Filosofian iskulauseena voidaankin pitää jo edellä lainattua Sokrateen puheenvuoroa: ”[S]en puolesta olen valmis kykyjeni mukaan taistelemaan sanoin ja teoin, että olemme parempia, urheampia ja vähemmän saamattomia, jos uskomme että meidän on tutkittava sellaista mitä emme tiedä.” (86b–c.)

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Aristoteles (2006), Muistista ja mieleen palauttamisesta, teoksessa *Teokset V*, suom. K. Näätäsaari, Gaudeamus, Helsinki, 96–103.
- Aristoteles (1994), Toinen analytiikka, teoksessa *Teokset I*, suom. J. Sihvola, Gaudeamus, Helsinki, 171–241.
- Ebert, T. (2007), ”The Theory of Recollection in Plato’s Meno: Against a Myth of Platonic Scholarship”, teoksessa M. Erler ja L. Brisson (toim.), *Gorgias–Menon, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, International Plato Studies 25., Academic Verlag, Sankt Augustin, 212–217.

- Fowler, D. H. (1987), *The Mathematics of Plato's Academy, A New Reconstruction*, Clarendon Press, Oxford.
- A Greek – English Lexicon* (1976), koonnut H. G. Liddell ja R. Scott, tarkistanut ja laajentanut Sir H. S. Jones ja R. McKenzie, 9. painos, Clarendon Press, Oxford. (Viitattu ”LSJ”).
- Grote, G. (1867), *Plato and the Other Companions of Sokrates*, verkossa <http://archive.org/details/companionssokrat01grotuoft>. [Viitattu 31.8.2013.]
- Hare, R. M. (1960), ”Philosophical Discoveries”, *Mind* 69 (274), 145–162.
- Juti, R. (2001), *Johdatus metafysiikkaan*, Gaudeamus, Helsinki.
- Platon (1961), *Plato's Meno*, R. S. Bluck (toim. ja kommentoinut), Cambridge University Press, Cambridge.
- Platon (1978), Menon, teoksessa *Teokset II*, Otava, Helsinki.
- Platon (1979), Faidon, Faidros, Pidot, Theaitetos, teoksessa *Teokset III*, Otava, Helsinki.
- Platon (1981), Valtio, teoksessa *Teokset IV*, Otava, Helsinki.
- Platon (1982), Filebos, Sofisti, Timaios, teoksessa *Teokset V*, Otava, Helsinki.
- Platon (1985), *Meno*, R. W. Sharples, Aris ja Phillips (toim., engl. ja huom.), Wiltshire.
- Salmenkivi, E. (2008), ”Sokraattinen kysely”, teoksessa *Sokrates koulussa*, T. Tomperi ja H. Juuso, niin & näin, Tampere, 182–221.
- Salmenkivi, E. (2010), *Knowledge through Discussion. An Interpretation of Epistemology in Plato's Meno*, Yliopistopaino, Helsinki.
- Scott, D. (1995), *Recollection and experience: Plato's theory of learning and its successors*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Scott, D. (2006), *Plato's Meno*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sharples, R. W. (1985), ”Introduction and Commentary”, teoksessa Platon, *Meno*, R. W. Sharples, Aris ja Phillips (toim., engl. ja huom.), Wiltshire.
- Sober, E. (1998), ”Innate knowledge”, teoksessa E. Craig (toim.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, verkossa <http://www.rep.routledge.com/article/P027>. [Viitattu 31.8.2013.]
- Sorabji, R. (1972), *Aristotle on Memory*, Duckworth, Lontoo.
- Thesleff, H. (1967), *Studies in the Styles of Plato*, Acta Philosophica Fennica, Fasc. XX.
- Thesleff, H. (1993), ”Looking for Clues. An Interpretation of Some Literary Aspects of Plato's ”Two-Level Model””, teoksessa P. A. Gerald (toim.), *Plato's Dialogues, New Studies and Interpretations*, Rowman & Littlefield, Lanham, 17–45.
- Thomas, J. E. (1980), *Musings on the Meno. A New Translation with Commentary*, Martinus Nijhoff Publishers, Haag & Lontoo & Boston.
- Vlastos, Gregory (1994), ”Anamnesis in the Meno”, teoksessa J. M. Day (toim.), *Plato's Meno in Focus*, Routledge, Lontoo ja New York, 88–111.
- Weiss, Roslyn (2001), *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's Meno*. OUP, Oxford.

Aristoteles muistin määrittelemisestä

Johdanto

Aristoteleen tutkielma *Muistista ja mieleen palauttamisesta* (*De mem.*) on tiettävästi ensimmäinen meille säilynyt filosofinen tutkielma muistista (*mnémē*) ja mieleen palauttamisesta (*anamnēsis*). Teoksen kommentaaritraditio on laaja, sillä teoksen monet yksityiskohdat ja itse pääväitteetkin on mahdollista tulkita varsin eri tavoin riippuen siitä, minkälaiseen viitekehykseen Aristoteleen keskustelu muistista halutaan liittää. Tarkastelen tässä artikkelissa muistia osana Aristoteleen omaa selitysohjelmia, jonka tarkoituksena oli vastata ”Mikä on x?” -tyyppiseen asian olemuksesta koskevaan kysymykseen ja erottaa kyseinen asia kaikista muista asioista laajasta puolesta (*De mem.* 1, 449b4). Muistin tapauksessa läheisin eronteko tehdään kuvittelemiseen ja mieleen palauttamiseen. Tarkastelen toisin sanoen sitä, minkälaisen määritelmän Aristoteles antoi muistista, ja onnistuiko hän asettamassaan tavoitteessa. Tältä pohjalta voimme nähdä selkeästi, missä suhteessa hänen näkemyksensä eroaa vaihtoehtoisista teorioista.

Artikkelissani puolustan näkemystä, jonka mukaan Aristoteleen muistiteoria on ymmärrettävä ensisijaisesti hänen omassa metafysisessä selitysmallissaan. Tämä on jopa triviaali seikka, mutta sillä on eräitä tärkeitä seurauksia, joihin ei tutkimuksessa ole kiinnitetty riittävästi huomiota. Yksi on se, ettei Aristoteles salli muistin ja pelkän kuvittelemisen olevan samantyyppisiä psykofysisiä tiloja edes siinä tapauksessa, ettei tiloja voitaisi subjektiivisesti erottaa toisistaan. Tästä seuraa, että Aristoteles kannattaisi nykytermein jonkinlaista disjunktivistista muistiteoriaa. Ajatus siis on, että silloin kun henkilö on tuollaisessa subjektiivisesti ei-erotettavissa olevassa tilassa, hän joko muistaa tai kuvittelee, mutta näitä tiloja ei selitä mikään perustava yhteinen nimittäjä, *representatio* eli edustuma. Minkälaisesta teoriasta on tarkemmin ottaen kyse riippuu siitä, miten muistin määritelmässä oleva termi *phantasma* ymmärretään.

Disjunktivismille vastakkaisissa edustuksellisissa eli representationaalisissa tulkinnoissa on kaksi päälinjaa. Yhden mukaan *phantasma* on tulkittava mielikuvaksi, joka edustaa mielenulkoista objektia sillä nojalla, että sillä itsellään on joitakin

fenomenaalisia ominaisuuksia. Tällöin kyseessä olisi jonkinlainen *sense datum* -teoria. Toinen tulkintalinja kiistää *fantasman* fenomenaalet ominaisuudet ainakin normaalitypauksissa mutta katsoo sen olevan ulkoisen objektin sisäinen malli tai koodi, jonka avulla mielentila edustaa ulkoista objektia. Näin ymmärrettyinä kyseessä olisi intentionaalinen teoria. Oma käsitykseni on, että *fantasma* on tulkittava asian itsensä ilmentymäksi. Tämä muistuttaa *sense datum* -teoriaa siinä, että *fantasman* tulkitaan antavan mielentilan objektin, mutta eroaa siinä, ettei *fantasmaa* käsitetä edustumaksi eli *representaatioksi* tuosta objektista. Vaihtoehtona representationaalille teorioille ovat perinteisesti olleet erilaiset relationaaliset teoriat, joissa mielentila ymmärretään suhteena subjektin ja objektin välillä. Näin ymmärrettyinä objektista tulee mielentilaa konstituoiava tekijä. Erityistapauksena tällaisesta teoriasta voi pitää identiteetti-teoriaa, jossa subjekti jollakin tavalla samastuu objektin, esimerkiksi ottaa objektin muodon ilman ainetta. Aristoteleen teoriaa havainnosta ja ajattelusta on perinteisesti tulkittu juuri näin (ks. esim. King 2007). Teen joitakin huomioita *fantasman* luonteesta raivatakseni tilaa tällaiselle tulkinnalle, mutta artikkelini pääargumentti on puolustaa ylimalkaan disjunktivistista tulkintaa, joka on aiemmassa tutkimuksessa jäänyt aivan turhaan huomiotta.

Pari huomiota artikkelin rajauksesta on paikallaan. Ensiksikin Aristoteles tarkastelee muistia yhtenä sielun aistimellisena tilana ja erottaa sen mieleen palauttamisesta, joka on intellektuaalista toimintaa, eräänlaista päättelyä (*De mem.* 2, 453a10). En käsittele tässä artikkelissa mieleen palauttamista, joka vaatisi erillisen tarkastelun. Toiseksi Aristoteles olettaa muistin koskevan samoja asioita kuin aistihavainnon. Hänen ainoa kunnollinen esimerkkinsä muistista, Koriskos, on kuitenkin siinä mielessä ongelmallinen, että *Sielusta*-teoksen (*DA*) mukaan tällaiset asiat eivät ole aistien erityisiä eivätkä yhteisiä havaintokohteita vaan niin sanottuja aksidentaalisesti (*kata symbebēkos*) havaittavia (*DA* 2.6, 418a7–25). Tämä tarkoittaa, ettei Koriskos Koriskoksena aiheuta aistimusta vaan se, joka on tietyn värinen, kokoinen ja niin edelleen. En yritä selvittää tätä ongelmaa artikkelissani vaan oletan Aristotelesta seuraten, että Koriskos voidaan muistaa aistimellisesti jollakin määrättyllä tavalla. Meillä on silloin mahdollisesti *fantasma* määrättyjen aistikvaliteettien muodostamasta ykseydestä, ja järki sanoo, jos sanoo, sen olevan Koriskos. Aristoteles ei aseta mitään rajoituksia sille, mitä voidaan palauttaa mieleen: ne voivat olla muistettuja asioita, mutta myös omia aiempia ajatuksia, toimia tai yleisiä oppisisältöjä.

Kausaalinen selitysmalli

Aristoteleen luonnonfilosofisten teosten – *Muistista ja mieleen palauttamisesta* niiden joukossa – voidaan katsoa muodostavan osan yleisempää projektia, jonka tarkoituksena on selvittää ilmiöiden luonnetta määrittämällä niiden syyt. Paneudun tarkemmin

tähän malliin tuonempana, mutta on hyvä todeta heti alkuun, mikä yhteys hänen teoriallaan on niin sanottuihin kausaalisiin teorioihin muistista (ks. esim. Bernecker 2010). Muistin tapauksessa kausaalinen teoria voidaan muotoilla seuraavasti: on välttämätöntä, että jos henkilö muistaa havaitun objektin, niin havaittu objekti eli havainto tuosta objektista aiheutti henkilön muistikokemuksen. Näin muotoiltuna kausaalinen teoria on varsin yleinen väite muistin riippuvuudesta sen perustana olevaan havaintoon eikä se ota kantaa siihen, miten kuvausta olisi täydennettävä, jotta se antaisi riittävät ehdot muistille. Vaikka kausaalinen teoria näyttää pintapuolisesti tarkasteltuna varsin viattomalta, siitä voidaan esittää kriittisiä kysymyksiä. Yksi koskee sitä, millä tavalla havainnon nähdään olevan kausaalisesti vastuussa muistikokemuksesta. Ovatko ne eri tiloja? On huomattava, ettemme ole kiinnostuneita havainnosta nyt yksinomaan kokemuksena, joka esiintyy vain silloin, kun sen kohde on läsnä aisteille. Tarkastelemme sitä, missä mielessä tämä kokemus voi säilyttää kausaalisen roolin silloinkin, kun nuo kohteet eivät ole läsnä. Ehkä tätä voisi verrata sammuneeseen tähteen, jonka valo edelleen lämmittää avaruutta, tai Aristoteleen oman esimerkin mukaisesti (*Unista* 2, 459a24–b7) liikkeeseen, joka jatkuu väliaineessa senkin jälkeen, kun liikkeen aiheuttaja ei enää kosketa liikkuvaa esinettä. Näin ymmärrettynä ei ole lainkaan ilmeistä, että havainto muistin syynä olisi erillään itse muistikokemuksesta. Pikemminkin olisi luontevaa ajatella, että havainnosta on tullut osa muistikokemusta. Voisimme sanoa, että havainto antaa muistikokemukselle sen sisällön, minkä ei tarvitse merkitä sitä, ettei muistikokemuksella olisi muuta sisältöä. Esitän tuonempana, että muistikokemukseen kuuluu myös huomio siitä, että tuo havainto oli aiempi oma havainto.

Edellä sanotun perusteella kausaaliseen teoriaan voidaan tehdä seuraavanlainen täsmennys: on välttämätöntä, että jos henkilö muistaa havaitun objektin, niin havainto tuosta objektista on kausaalisesti vastuussa henkilön muistikokemuksesta, ja tämä havainto on muistikokemuksen osatekijä. Monet kausaalisen teorian kannattajat ovat epäilemättä taipuvaisia hylkäämään tämän täsmennyksen. Heidän vastaväitteensä on, ettei ole käsitteellisesti johdonmukaista puhua havainnosta yhtäältä muistikokemuksen syynä, toisaalta sen osatekijänä: syyn ja vaikutuksen täytyy olla eri tiloja tai tapahtumia. Aristoteles ei kuitenkaan nähnyt minkäänlaista ristiriitaa siinä, että syy olisi osatekijä vaikutuksessa. Ajatellaanpa vaikka käden nostamista ja käden nousemista. Ei olisi luontevaa sanoa, että käden nostaminen on eri tapahtuma kuin käden nouseminen. Pikemminkin kyse on siitä, että meillä on yksi käden liike-tila, joka vaatii selityksekseen nostamisaktin kohteineen (Coope 2007). Väitän, että Aristoteleen näkemys muistista perustuu vastaavalle yleiselle näkemykselle kausaalisen selittämisen luonteesta.

Aristoteles esittää yleisiä huomautuksia selittämisen luonteesta useissa tekstikohdissa, joista tärkeimmät ovat *Metafysiikka* (*Met.*) 1.3, 5.2, 7.17, *Fysiikka* 2.3 ja *Toinen analytiikka* 2.11. *Sielusta*-teoksen ensimmäisessä kirjassa hän ulottaa tämän koske-

maan yhtäältä sielua, toisaalta sen eri toimintoja ja tiloja. Esimerkkinä hänellä on suuttumus:

Suuttuminen on [1] jokin tietyyntyyppisen kehon tai kehonosan tai kyvyn [2] muutos [3] tietyyntyyppisestä syystä [4] tietyyntyyppisen päämäärän vuoksi. (DA 1.1, 403a26–27.)ⁱ

Aristoteles lausuu julki tekijät, jotka erottavat suuttumuksen lajiltaan muista sielun kokemuksista (*pathê*). Kohdassa 2 mainittu muutos on halu. Se aiheutuu havainnosta, että henkilö itse on tullut loukatuksi toisen taholta, ja sen päämääränä on kostaa kärsitty vääryys. Kohdassa 1 mainittu kykytyyppi, kohdassa 3 mainittu syytyyppi ja kohdassa mainittu päämäärätyyppi määräävät kohdan 2 halutyyppin luonteen. Näin niiden voidaan sanoa konstituoivan suuttumusta haluna: jos jokin niistä olisi erityyppinen, niin olisi myös halu. Suuttumusta tietynlaisena haluna ei siis voida ymmärtää erillään sen syistä. Havainto kärsitystä vääryydestä herättää halun kostaa vääryyden aiheuttajalle. Vaikka havainto on tässä selvästi ymmärrettävissä halun vaikuttavaksi syyksi, se on halun osatekijä siinä mielessä, että se määrittää osittain halun kohteen: se yksilöi henkilön, johon kosto kohdistuu. Aristoteles käsittelee yhtäältä halun ja havainnon, toisaalta halun ja ajattelun, suhdetta tarkemmin *Sielusta* 3.9–11:ssä. Tässä yhteydessä riittää todeta, että yhden tulkinnan mukaan sensuaalinen halu olisi hänelle erityinen havainto nautinnollisesta asiasta ja vastaavasti intellektuaalinen halu erityinen arvostelma hyvästä ja pahasta tai hyödyllisestä ja haitallisesta. Tämä tulkinta korostaa havainnon ja ajatuksen olevan osatekijä halussa.

Aristoteles soveltaa tätä mallia halun ohella muihinkin sielun tiloihin, esimerkiksi havaintoon ja ajatteluun. Väitän, että hän tekee näin myös muistin tapauksessa. Vaikka hän ei mainitse kunkin käsittelemänsä asian osalta kaikkia syitä, on tulkinnallisesti perusteltua yrittää täydentää hänen tarkasteluaan näin.

Viimeaikainen tutkimus on pannut merkille, ettei Aristoteles ymmärtänyt selitysmalliaan millään lailla dogmaattisesti (Charles 2010). Viittaan kahteen yksityiskohtaan. Ensiksikin Aristoteles katsoi, että eri tapauksissa syyt voivat olla erilaisissa keskinäisissä riippuvuussuhteissa keskenään. Esimerkiksi toiminnan selittämässä finaalinen syy on ensisijainen, mutta monissa muissa mielen akteissa vaikuttava ja siitä riippuva muodollinen syy määrittävät ensisijaisesti sitä, mikä erottaa lajiltaan jonkin määrätyn aktin muista akteista (*Met.* 7.17, 1041a20–32). Tämä koskee myös muistitiloja. Toiseksi kaikilla luonnollisilla asioilla ei tarvitse olla kaikkia syitä, mikä selittyy sillä, että niiden esiintyminen on riippuvaista toisista asioista. Esimerkiksi kuunpimennys perustuu luonnollisiin substansseihin, eikä sillä itsellään tarvitse olla finaalista syytä (*Met.* 8.4, 1044b9–15).

Aristoteles ei sano, mikä olisi muistin finaalinen syy. Tämä jättää avoimeksi erilaisia mahdollisuuksia. Yhden mukaan muistilla ei tarvitse olla lainkaan omaa finaalista

ⁱ Alkutekstien käännökset ovat omiani, mutta olen saanut apua Kati Näätäsaaren suomennoksesta teoksessa *Aristoteles: Sielusta, Pieniä tutkielmia*, Gaudeamus, Helsinki, 2006.

syitä, sillä se on riippuvainen aistihavainnosta ja palvelee ikään kuin sen päämäärää, elävän olennon selviytymistä. Toisen mukaan finaalin syy löytyy, ja muistin voisi kenties otaksua auttavan muistavaa olentoa ei pelkästään elämään sille ominaisella tavalla vaan myös elämään hyvin (vrt. *Aistimisesta ja aistittavista* 1, 436b20–437a1).

On hyvä mainita vielä yksi seikka määritelmän luonteesta yleensä. Vaikka määritelmä kielellisenä kuvauksena koostuu eri osista, Aristoteles ei oleta, että määritelmän ilmaisemat osatekijät voitaisiin irrottaa toistensa yhteydestä ilman, että niiden luonne olennaisesti muuttuu. Hän antaa *Sielusta*-teoksessaan esimerkin silmästä: näkökykynsä menettänyt silmä on silmä enää nimellisesti (*DA* 2.1, 412b18–21). Tämä tarkoittaa, että silmä on varsinaisessa mielessä määriteltävissä vain suhteessa sen toimintoon, jonka se mahdollistaa ja jota se palvelee. Sikäli kuin se ei enää tee näin, kyse ei ole enää samasta asiasta. On vanhastaan tunnettua, että Aristoteles ymmärtää aineen ja muodon suhteen tällä tavalla, mutta se pätee yleisesti kaikista syistä. Määritelmä ilmaisee näin ollen jonkin yhden asian, joka on erotettavissa lajiltaan muista.

Tällä seikalla on eräs tärkeä seuraus psykologisten ilmiöiden selittämisessä. Kuten jo edellä todettiin, ei ole yhdentekevää, mitkä ovat kunkin sielun tilan vaikuttavat ja aineelliset syyt. Jos vaikuttava syy ja aineellinen syy määrittävät tilan lajia, ero syyn lajissa tuottaa vastaavan eron tilan lajissa. Aristoteles olettaa näin, ettei määrätynlajinen tila voi aiheutua erityyppisistä syistä. Erityyppiset syyt voivat toki aiheuttaa tiloja, jotka ovat lajiltaan hyvin lähellä toisiaan, niinkin lähellä, ettei niitä saata subjektiivisesti erottaa toisistaan. Siksi voi olla vaikea erottaa muistikokemusta pelkästä kuvittelusta, vaikka ne ovatkin aiheutuneet eri tavoin.

Muistin määritelmä: De mem. 1, 451a14–17

Aristoteles päättää tutkielmansa ensimmäisen luvun toteamukseen, että muisti on *fantasman* (”se joka ilmenee; ilmentymä”) säilyttämistä ja että *fantasma* ymmärretään tässä sen asian ikonina (*eikôn*), josta se on aiheutunut:

On todettu, mitä muisti ja muistaminen ovat, että [2] ne ovat ilmentymän säilyttämistä sikäli kuin tuo ilmentymä on ikoni ilmentymän aiheuttajasta. On myös todettu, mihin osaan meistä se kuuluu, että [1] se kuuluu ensimmäiselle aistikyvyllä ja sille, jolla aistimme ajan. (De mem. 1, 451a14–17.)

Tämä johtopäätös lausuu julki kaksi keskeistä asiaa muistin määritelmästä: muistin aineellisen 1 ja muodollisen 2 syyn. Kumpikin vaatii huomattavaa tulkintaa ja täydennystä. Aistikyvyn ymmärtäminen aineelliseksi syyksi selittää sitä, miten muisti voi perustua aistihavaintoon: jos muistaminen tapahtuu todellakin aistikyvyllä, ei ole erityisen ongelmallista väittää, että havainnot muodostavat osaksi muistikokemuksen sisällön. Aistikyky sinänsä ei kuitenkaan riitä tyhjentämään aineellista syytä.

Aristoteleella (*De mem.* 1, 450a30–b11 ja 2, 453a23–26) näyttää olleen kokemukseen perustuva käsitys siitä, minkälaiset henkilöt ovat hyvämuistisia, minkälaiset huonomuistisia, ja selittävänä tekijänä siinä on ennen kaikkea rinnassa, sydäntä lähellä olevan aistikeskuksen ympäristön kosteus ja henkilön kokemien muutosten määrä ja laatu. Esimerkiksi lapset ja vanhukset ovat huonomuistisia: edelliset intensiivisen kasvun tähden, jälkimmäiset rappion. Samoin huonomuistisia ovat tavallista äkkiliikkeisemmät ja tavallista hitaammat henkilöt: äkkiliikkeiset liiallisen kosteuden, hidaskäyttöiset kovuuden tähden. Tässä yhteydessä Aristoteles käyttää esimerkkiään sinettisormuksesta: sekään ei jätä pysyvää jälkeä juoksevaan veteen. Kääpiöt ovat huonomuistisia puolestaan siksi, että pää painaa rintaa suhteellisesti enemmän kuin muilla (sama koskee lapsia), ja sokeat sitä vastoin hyvämuistisia, sillä he ovat vapaita häiritsevistä visuaalisista ärsykkeistä (*De mem.* 2, 453a31–b7 ja *Eudemoksen etiikka* 7.14, 1248b1–3).

Muodollisesta syystä Aristoteles mainitsee kaksi seikkaa: *fantasman* säilyttäminen (*heksis*) ja sen ymmärtämisen ikoniksi (*eikôn*). Kielellisesti *fantasma* on johdettu verbistä *fainesthai* 'ilmetä', jolla ilmaistaan jonkin asian ilmeneminen jollekulle henkilölle. *Ma*-johdannaiset ilmaisevat kreikan kielessä vastaavan verbin ilmaiseman toiminnan lopputulosta. Muita esimerkkejä ovat *horâma* 'näkyä', *akousma* 'kuulema', *noëma* 'ajatella', *rëma* 'sanoma' ja *theôrëma* 'tutkielma'. Näin ollen *fantasmassa* olisi kyse jonkin asian ilmentymisestä, siis ilmentymästä. Tämä voidaan tulkita ainakin kolmella eri tavalla. Yksi varsin suosittu tulkinta on ajatella, että *fantasma* on mielikuva, joka esittää jotakin asiaa (Sorabji [1972] 2004, Frede 1992, Modrak 2001 ja Bloch 2007). Viittaan tällaiseen tulkintaan objektuaalisena tulkintana. Aristoteleen viittaus piirroksen tai kuvaan (*grafë, zôon*; *De mem.* 1, 450b16, 21) on omiaan tukemaan tätä tulkintaa: piirrosta voidaan tarkastella joko itsessään tai sitten sitä voidaan tarkastella esityksenä jostakin muusta. Kummassakin tapauksessa välittömänä tarkastelun kohteena on tuo piirros, ei itse asia. Monet ovat pitäneet objektuaalista tulkintaa ongelmallisena niin tekstuaalisin kuin filosofisinkin perustein. Aristoteles näyttää joissakin kohdin pitävän *fantasmaa* jonkinlaisena jälkenä, joka voi jopa liikkua verenkierron mukana (*Unista* 3, 460b28–461b30). Herää kysymys, miten tämä voisi olla mentaalinen kuva. Toinen seikka on se, miten *fantasma* mielikuvana voisi olla välittömän tietoisuuden kohde. Onko kyseessä jonkinlainen *sense datum*, jolla itsellään on havaittavia ominaisuuksia kuten väri tai maku? Vaihtoehtoisena, intentionaalisenä tulkintana onkin esitetty, että *fantasma* olisi jonkinlainen sisäinen malli, jolla itsellään ei tarvitse olla mitään tällaisia ominaisuuksia, mutta jonka avulla voimme muistaa tai ajatella aisteille ei-läsnäolevia asioita.

Tällainen tulkinta on yleistynyt kognitivistisen mielenfilosofian myötä myös Aristoteles-tutkimuksessa (Wedin 1988, Caston 2006 ja Shields 2007). Itse kuitenkin vierastan sitä, sillä eräät sen taustaoletukset sopivat huonosti Aristoteleen kausaaliseen selitysmalliin. Erityisen ongelmallinen on intentionaaliseen tulkintaan sisältyvä näkemys mielensisällöistä. Tässä teoriassa mentaalisella tilalla voi olla jo-

takin tiettyä tyyppiä oleva sisältö riippumatta siitä, onko tilan edustama objekti aiheuttanut tuon tilan vai ei. Tämä on mahdollista, jos erotetaan kausaalinen suhde intentionaalisesta suhteesta. Viimeistään Johannes Duns Scotus toi tämän erottelun filosofiseen keskusteluun (ks. Pini 2011), mutta Aristoteles ei tehnyt sitä omassa kausaalisessa selitysmallissaan. Intentionaalisen tulkinnan yleisempänä ongelmana on se, että Aristoteles näyttää puhuvan *fantasmasta* ikään kuin se olisi jonkinlainen objekti. Kolmantena vaihtoehtona näkisinkin objektuaalisen tulkinnan hyväksymisen, mutta ajatuksen hylkäämisen siitä, että *fantasma* olisi mielikuva tai ylimalkaan minkäänlainen kuva, sillä tähänkin tulkintaan sisältyy ajatus edustussuhteesta (mieli)kuvan ja objektin välillä. Sitä vastoin *fantasma* voitaisiin ymmärtää asian itsensä ilmentymänä, jolloin muistetun asian ymmärrettäisiin olevan metafyyysisessä mielessä muistitilan osatekijä. Kyseessä on relationaalinen teoria siinä mielessä, että muisti ymmärretään suhteeksi henkilön ja muistetun asian välille. Kuitenkin sikäli kuin muistikyky samastuu muistettuun asiaan ottamalla vastaan muistettavan asian *fantasmana*, tämä suhde voidaan ymmärtää muodolliseksi identiteetiksi vastaavassa mielessä kuin aisti ja aistikohte ovat muodoltaan identtiset aistin ottaessa vastaan aistikohteen muodon ilman ainetta (DA 2.12, 424a17–24).

Tekstuaalisesti tätä tulkintaa voidaan motivoida seuraavasti. Aristoteles katsoo, että *fantasma* on se, mitä havainnosta jää jäljelle, kun havainnon kohteet eivät ole enää läsnä aisteille. Kun kohteet vielä ovat läsnä, Aristoteles viittaa havaittuihin asioihin termillä *aisthêma*. Tätä taustaa vasten *aisthêmalla* ja *fantasmalla* ei olisi mitään muuta eroa kuin se, että *aisthêma* on riippuvaista aineesta tavalla, jolla *fantasma* ei ole. Kuten Aristoteles itse sanoo, ”*fantasmat* ovat *aisthêmojen* kaltaisia lukuun ottamatta sitä, että ne ovat vailla ainetta” (DA 3.8, 432a9). Ymmärrän ilmauksen ”vailla ainetta” tarkoittavan ”vailla *aisthêman* ainetta”. Aineella Aristoteles ei viittaa tässä ulkoisen objektin aineeseen sellaisenaan eikä myöskään aistielinten aineeseen. Kyse on aineesta, jota asian muoto edellyttää silloin, kun se havaitaan tai ilmenee havaittajalle. Aine on tarpeen, sillä Aristoteles ei postuloi muotoja tyystin ilman ainetta. On luontevaa ajatella, että *aisthêman* ja *fantasman* tapauksissa kyse on vähän erityyppisistä aineista, sillä havaitseminen ja ilmeneminen ovat erityyppisiä asioita. *Aisthêman* ja *fantasman* pitäminen muodostaa välittömän suhteen havaittuun tai ilmenevään asiaan: *aisthêman* ja *fantasman* antamat muodot eivät ole kuvia tai malleja asian muodosta, vaan asian muoto sikäli kuin se havaitaan tai se ilmenee.

Menneen ongelma

Tulkintoja *fantasman* luonteesta voidaan mielekkäästi koetella tarkastelemalla sitä, miten Aristoteles vastaa muistia koskevaan perusongelmaan: miten voimme muistaa menneitä asioita emmekä vain pelkästään omia nykyisiä mielentilojamme? Tässä yh-

teydessä voidaan selvittää myös siitä, mitä Aristoteles tarkoittaa *fantasman* ymmärtämisellä ikoniksi. Keskeinen tekstikatkelma on tässä:

[*Dilemma*] Mutta jos muistaminen tapahtuu näin, muistetaanko silloin tämä vaikutus vai se asia, jonka aiheuttamana se syntyi? Jos muistettu olisi edellinen, emme muistaisi mitään poissaolevia asioita, ja jos se olisi jälkimmäinen, miten muistaisimme poissaolevan, jota emme aisti, kun aistimme vaikutuksen? [*Kehittely*] Jos meissä on jotain merkin tai kuvan kaltaista, miksi tämän aistimus olisi jonkin muun muistamista eikä itse tämän vaikutuksen muistamista? Se, joka käyttää muistiaan, ajattelee tätä vaikutusta ja aistii sen. Miten hän siis muistaa sen, mikä ei ole läsnä? Tällöin voitaisiin nimittäin nähdä ja kuulla se, mikä ei ole läsnä. Vai onko jollakin tavalla mahdollista, että näin tapahtuu? [*Ratkaisu analogian perusteella*] Taululle maalattu kuva on näet sekä kuva että ikoni, ja yksi ja sama on siis nämä molemmat, vaikka niiden oleminen ei ole sama, ja niitä voi ajatella sekä kuvana että ikonina. Samalla tavalla meidän on oletettava, että meissä oleva ilmentymä on jotakin itsessään ja myös jotakin toista koskeva. Siinä mielessä kuin se on itsessään, se on ajatelma tai ilmentymä, mutta siinä mielessä kuin se on toista koskeva, se on tavallaan ikoni ja muistuma. Kun sen [asian] aiheuttama muutos on aktuaalinen ja sielu aistii sen itsessään olevana, se vaikuttaa ilmaantuvan kuin jokin ajatus tai vaikutelma. Mutta jos sitä ajatellaan toista koskevana ja ikään kuin kuvassa olevana ikonina, joka koskee Koriskosta, vaikka Koriskosta ei ole nähty, tällöin tähän ajatteluun liittyvä vaikutus on toinen kuin silloin, kun kohdetta ajatellaan maalattuna kuvana. (*De mem.* 1, 450b11–451a1.)

Tässä Aristoteles muotoilee ongelman, jota voisi kutsua menneen muistamisen ongelmaksi. Olen jakanut sen kolmeen osaan: dilemmaan, kehittelyyn ja ratkaisuun. Oletuksena on, että muistaminen edellyttää jonkinlaista sielullista vaikutusta (*pathos*), joka havaitaan muistettaessa mennyt asia. Dilemma on tämä: joko muistaminen kohdistuu menneeseen asiaan tai nykyiseen vaikutukseen. Kumpikin vaihtoehto on hankala. Miten muisti voisi kohdistua menneeseen, jos se perustuu vaikutuksen havaitsemiseen? Toisaalta miten havainto nykyisestä voisi tuottaa muistin menneestä?

Aristoteles kehittää dilemmaa edelleen vertaamalla vaikutelmaa merkkiin tai jälkeen (*typos*) ja piirroksen tai kuvaan (*grafè*). Moni on ajatellut, että tämä sitoo Aristoteleen kuva- tai *sense datum* -teoriaan muistista, varsinkin kun hän näyttää ratkaisussaan esittävän, että muistamme menneen havaitsemalla tai tarkastelemalla kuvaa, ja tällöin kuva ymmärretään ikonina tai jäljitelmänä menneestä asiasta.

Vaikka tulkinta *fantasmasta* kuvana nousee varsin helposti itse tekstistä, siinä piilee erinäisiä ongelmia. Voi kysyä, miksi kuva tekisi läsnä olevaksi ei pelkästään itsensä vaan myös asian, josta se on kuva. Huomattakoon tässä, että jos muistia tai mitä tahansa mentaalista tilaa selitetään kuvalla, meillä ei ole pääsyä tuon kuvan taakse vertaamaan, vastaako se todellisuutta: kuvan täytyisi itsessään antaa molemmat. Yksi vastaus on vedota siihen, että kuvalla on samoja ominaisuuksia kuin itse asialla: kuva on asian kaltainen. Tätä vastausta voi edelleen tukea väitteellä, että kaltaisuus perustuu kausaalisuhteeseen asian ja kuvan välillä: kuva on asian aiheuttama, asia on antanut kuvalle saman muodon kuin sillä on itsellään, tosin ilman ainetta. Kuten totesin,

kaikki eivät ole vakuuttuneet tästä tulkinnasta. Ei ole mitenkään annettua, että mielikuva rinnastuisi esimerkiksi maalaukseen siinä, että sillä olisi samoja ominaisuuksia kuin esitetyllä kohteella. Ajateltakoon vaikkapa väriä. Ei kai muistikuvamme tarvitse olla punainen muistaessamme punaisen esineen? Tämä kritiikki ei millään muotoa kumoa kuvateoriaa, mutta rohkaisee etsimään käypää vaihtoehtoa.

Ei ole yllättävää, että eräät kritiikot (esim. Caston 2006) ovat päätyneet luopumaan kuvatulkinnasta. Siihen riittää oikeastaan vain kiistää se, että *fantasmalla* olisi mitään fenomenaalisia ominaisuuksia, eikä muita kuvatulkinnan oletuksia tarvitse hylätä. Näin ymmärrettynä *fantasma* on tietynlainen psykofyysinen tila, jossa ollessamme asia edustuu meille. Toinen tapa ajatella tätä on sanoa, että *fantasma* on jonkinlainen väline, jonka avulla asia edustuu meille. Näin ymmärrettynä se ei ole se, mikä ilmenee (toisin kuin objektuaalisessa *sense datum* -tulkinnassa), vaan se, minkä avulla asia ilmenee. Tämä tulkinta korostaa tekstikohtia, joissa *fantasma* liitetään tiettyihin fysiologisiin muutoksiin ja ajatukseen havaitsemisesta ja ilmenemisestä jonkinlaisena suhteena (*logos*; *DA* 2.12, 424a31; 3.2, 426b7). Ajatus on, että *fantasma* on jonkinlainen koodi tai malli asiasta, jota se edustaa (Shields 2007). Sen haasteena on yhä selittää, miten mentaalinen tila voi esittää jotakin siitä erillistä. Riittääkö kausaalisuuhde sen selittämiseksi? Tämä voi olla ongelmallista, sillä ei-edustuksellisen seikan tulisi näin selittää edustuksellinen. Kyse olisi siis pohjimmiltaan reduktiivisesta teoriasta. Toinen vaihtoehto olisi sanoa, että edustussuhde on primitiivinen. Tämä on tuskin vakuuttavampi kanta. On huomattava, että niin objektuaalisessa kuvateoriassa kuin intentionaalisisessa teoriassa edustettu asia ei konstituoi kyseessä olevaa mielentilaa: kuva tai mielentila edustaa asiaa, mutta asia itsessään ei ole osa tuota mielentilaa.

Sitä vastoin oma vaihtoehtoni lähtee mahdollisuudesta ulottaa Aristoteleen havaintoa koskeva selitysmalli koskemaan myös muistia. Olen objektuaalisen näkemyksen kannalla, mutta hylkään ajatuksen *fantasmasta* kuvana ja näen *fantasman* sitä vastoin asian ilmentymänä. Ajatuksena on, että muistaminen on tila, jossa henkilö on välittömässä suhteessa ilmenevään asiaan. Tämä on mahdollista siinä mielessä, että henkilö säilyttää *fantasman*, joka on asian vaikutus meissä: *fantasma* ei ole kuva, vaan itse asia sellaisena kuin se näyttäytyy meille. Tämä on mahdollista silloinkin, kun asia ei ole läsnä aisteille; ajateltakoon nyt vaikka sammuneen tähden valoa, joka on läsnä avaruudessa valovuosia. Pelkkä *fantasman* säilyttäminen ei kuitenkaan ratkaise menneen ongelmaa. Kuten näemme pian, siihen tarvitaan ajantajua.

Eräs vastaväite tulkinnalleni olisi huomauttaa, etten onnistu perustelevaan *fantasman* ymmärtämistä ikoniksi muistin määritelmässä. Viittaus ikoniin näyttäisi nimittäin puhuvan sen puolesta, että *fantasma* toimii juuri siinä kuvallisessa tai intentionaalisisessa selitysoolissa, jossa edellä esitetyt tulkinnat sen olettavat toimivan. Tämä vastaväite ei ole kuitenkaan hyvin motivoitu. Se olisi sitä, jos Aristoteles turvautuisi ajatukseen *fantasman* ikonisuudesta selittäessään havaintokyvyn kuvitelutoimintaa (*fantasia*) yleisesti *Sielusta* 3.3:ssa. Näin ei kuitenkaan ole, mikä todistaa mielestäni sen puolesta, ettei Aristoteles miellä *fantasmaa* kuvaksi tai malliksi.

Oma käsitykseni on, että Aristoteles selittää ikoni-viittauksellaan muistamisen faktitiivisuutta. Muistihan on faktitiivinen tila, sillä jos henkilö muistaa jotakin, asia on niin kuin hän muistaa sen. Aristoteles ottaa tämän huomioon toteamalla määritelmässään, että muistiin liittyvä *fantasma* on muistetun asian ikoni. Hän nojaa tässä eräässä mielessä Platonin *Sofisti*-dialogissa (235c9–236b8) tekemään erotteluun ikonin ja *fantasman* välillä: ikoni säilyttää originaalin mittasuhteet mutta *fantasma* ei. Aristoteleen ei tarvitse ajatella, että *fantasma* ikonina olisi jonkinlainen sisäinen skaalattu esitys ulkoisesta objektista. Hänen ajatuksensa on, että *fantasman* on täytettävä tietyt ehdot ollakseen muistifantasma erotuksena pelkästä kuvitelma. Aristoteles ei sano, mitä nuo ehdot tarkasti ottaen ovat. Eräät kriitikot (esim. Bernecker 2010, 218) ovat katsoneet, että Aristoteleen muistista käyttämä sinettianalogia (*De mem.* 1, 450a32) edellyttäisi *fantasman* olevan identtinen alkuperäiseen havaintoon liittyvän *aisthêman* kanssa, jolloin muisti toimisi kuin kopiokone. Analogia ei kuitenkaan pakota näin tiukkaan tulkintaan.

Muistaminen ja kuvitteleminen

Ajatus siitä, että *fantasman* on täytettävä määrätty ehdot ollakseen muistifantasma, ei edellytä sitä, että henkilön, joka muistaa jotakin, tarvitsisi tietää näiden ehtojen valitsevan. Toisin sanoen muisti ei edellytä tietoa siitä, että muistaa. Aristoteles lausuu tämän seuraavasti:

Siten myös sielussa toinen kuva ilmaantuu ikään kuin vain ajatuksena ja toinen muistutmana, koska se on ikoni, kuten edellä. Ja kun sielussamme syntyy tällaisia aikaisemmasta aistimisesta aiheutuvia muutoksia, emme siksi aina tiedä, tapahtuuko näin aistimisen mukaisesti, ja epäilemme, onko se muistamista vai ei. (De mem. 1, 451a1–5.)

Vastaava pätee myös toisin päin. Aristoteles viittaa sairaisiin ihmisiin, jotka puhuvat kuvittelustaan ikään kuin ne olisivat muistoja (*De mem.* 1, 451a8–12). Tämä perustuu siihen, etteivät ihmiset ole aina selvillä siitä, onko jokin *fantasma* muistifantasma vai ei. Toisin sanoen he eivät tiedä, mistä heidän *fantasmansa* ovat peräisin. Tästä johtuu, että vaikka muistaisimme jonkin asian, emme välttämättä tiedä muistavamme. Siitä, ettemme voi tehdä subjektiivisesti eroa muistifantasmojen ja pelkkien kuvitelmien välille, ei kuitenkaan seuraa, että muistifantasmat ja kuvitelmat olisivat tyypiltään identtisiä mielentiloja (toisin kuin *sense datum* ja intentionaaliset teoriat sallivat). Olen edellä puolustanut näkemystä, jonka mukaan sielun kunkin tilan tyyppi määräävät sen syyt. Muistifantasma eroaa kuvitelma siinä, että sillä on eri syyt kuin kuvitelma. Aristoteleen mukaan muistifantasma perustuu aina omaan aistihavaintoon, mutta kuvitelma voi olla peräisin vaikkapa toisen henkilön kertomuksesta tai unesta.

Aristoteles toteaa muistin määritelmässään, että muisti kuuluu ”ensimmäiselle aistikyvyille ja sille, joka aistii ajan” (*De mem.* 1, 451a16–17). Tulkitsemisen ensimmäisen aistikyvyn aistikyvyksi, jonka eri toimintoja ovat näköhavainnot, kuulohavainnot ja niin edelleen. Lisäys ”ja sille, joka aistii ajan” on tarpeen siksi, ettei kaikilla näin aistivilla olennoilla ole muistia, ja Aristoteles näyttäisi ajattelevan, että muisti vaatii välttämättä ajantajua. Aristoteles erottaa kaksi tapaa havaita aikaa: ”mitan mukaan” ja ”määrittämättömänä” (*De mem.* 2, 452b7–8). Edellinen näyttäisi edellyttävän rationaalista ajattelua (esim. ”Tein veroilmoituksen kaksi päivää sitten”; ks. *De mem.* 2, 453a1), mutta jälkimmäiseen riittänee kyky tehdä ero menneen ja nykyisen välille, ja se olisi yhteistä kaikille muistaville olennoille. Aristoteleen käsittelyn yksityiskohdat ovat tulkinnallisesti hankalia, mutta yksi yleisempi kysymys on paikallaan: mitä havaitsija oikein erottaa erottaessaan menneen ja nykyisen? Tajuaako hän eron muistifantasman ja senhetkisten havaintojen välillä? Vai havaitseeko hän itse kokeneensa jotakin aiemmin? Voiko näitä edes mielekkäästi erottaa toisistaan?

Eräät tekstikohdat näyttäisivät puhuvan sen puolesta, että ajantaju liittää muistikokemuksen sisältönä olevan havainnon menneeseen. Aristoteles väittää, että ”aina kun joku on aktiivinen muistamisen suhteen, hän sanoo sielussaan siihen tapaan, että kuulin, havaitsin tai ajattelen tätä aiemmin” (*De mem.* 1, 449b22–23), ja edelleen, että ”kuten aiemminkin sanoimme, kun joku on aktiivinen muistin suhteen, nimittäin, että hän näki tai kuuli tai oppi tämän, hän lisäksi havaitsee että se oli aiemmin” (*De mem.* 1, 450a19–22). Olisi luontevaa ajatella, että tällainen ajantaju on välttämätöntä muistille ja ettei muistaminen ole pelkästään aiemman havainnon säilyttämistä vaan myös tajua siitä, että se on oma aiempi kokemus (Perälä 2010, 106–107; vrt. Annas 1986, 108 ja Gregoric 2007, 100).

Lainaukset ovat kuitenkin vaikeatulkintaisia. Kyse ei ole tässä kaikista muistavista olennoista vaan ainoastaan ihmisistä, sillä Aristoteles olettaa, että muistisisältönä voi olla havainnon lisäksi henkilön aiempi ajatus eikä sen muistamista voi selittää aistikyvyllä. Tämä jättää avoimeksi, mitä ei-rationaalisten eläinten ajantaju pitää sisällään. Yhden tulkinnan mukaan lainaukset eivät itse asiassa koske muistamista lainkaan vaan kyse olisi aiempien kokemusten mieleen palauttamisesta, joka tapahtuu järkiperaisesti (Bloch 2007, 87–121). Näin ymmärrettynä edes ihmisten tapauksessa muistaminen ei edellyttäisi tajua havainnon olevan aiempi oma kokemus. Tämän tulkinnallisen erimielisyyden tyydyttävä käsittely edellyttäisi kuitenkin seikkaperäisempää tutkimusta aikahavainnon luonteesta (ks. Perälä 2010, 144–154).

Johtopäätökset

Olen edellä esittänyt, että Aristoteleen näkemystä muistista on tulkittava hänen yleisessä kausaalisisessä selitysmallissaan, jossa kunkin ilmiön lajin nähdään määräytyvän

sen syiden mukaan. Malli ohjaa meitä antamaan muistista erilaisen teoreettisen selityksen kuin pelkästä kuvittelemisesta, vaikkemme kaikissa tapauksissa pystyisikään subjektiivisesti erottamaan näitä kahta toisistaan. Näin ymmärrettynä Aristoteleen näkemys muistista näyttäisi olevan sukua disjunktivistisille teorioille, joissa ei oleteta muistamisen ja kuvittelemisen jakavan tyypiltään samaa mentaalista sisältöä. Vertaan tulkintaani vaihtoehtoihin näkemyksiin, jotka sallivat oletuksen yhteisestä mentaalista sisällöstä. Näihin kuuluvat erilaiset *sense datum*- ja intentionalistiset tulkinnat, joiden mukaan muistin määritelmässä mainittu *fantasma* on ymmärrettävä jonkinlaisiksi mielikuvaksi tai malliksi mielenulkoisesta objektista. Näin ollen muistettu asia ei olisi metafysisessä mielessä osa muistitilaa. Kritisoin tätä ymmärrystä sillä perusteella, ettei se ole yhteensopiva Aristoteleen yleisen kausaalisen selitysmallin kanssa. Vaihtoehtoisena tulkintana esitin *fantasman* olevan muistetun asian ilmentymä vastaavalla tavalla kuin *aisthēma* on havaitun asian vaikutus havaitsijassa: ne realisoivat havainto- ja muistikyvyyssä asian muodon ilman ainetta. Näin ollen muistaminen *fantasman* säilyttämisenä ymmärrettäisiin muistavan henkilön olemisena tietynlaisessa suhteessa itse muistettuun asiaan. Tällaiseen teoriaan on tavallisesti viitattu relationaalisenä teoriana, mutta koska Aristoteles painottaa havaintokyvyn samastuvan vastaanotettuun muotoon, voitaisiin myös puhua jonkinlaisesta identiteettiteoriasta.

Esitin tämän artikkelin ensimmäisen version Suomen Filosofisen Yhdistyksen Muisti-kollokviossa (Tampere, 7.1.2013). Esitystä seuranneet kommentit ja keskustelu auttoivat minua työstämään artikkelini pääajatuksia. Tuomo Aho ja Jani Hakkarainen lukivat käsikirjoitukseni ja tekivät siihen monia arvokkaita huomautuksia. Jaana Virta auttoi parantamaan artikkelin kieltä. Kiitän heitä kaikkia avusta työlleni.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Annas, J. (1986), ”Aristotle on Memory and the Self”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4, 99–117.
- Aristoteles (1964), *Analytica priora et posteriora*, W. D. Ross (toim.), Clarendon Press, Oxford.
- Aristoteles (1956), *De anima*, W. D. Ross (toim.), Clarendon Press, Oxford. (Viitattu ”*DA*”.)
- Aristoteles (1884), *Ethica eudemia*, F. Susemihl (toim.), Teubner, Leipzig.
- Aristoteles (1957), *Metaphysica*, W. Jaeger (toim.), Clarendon Press, Oxford. (Viitattu ”*Met.*”)
- Aristoteles (1955), *Parva naturalia*, W. D. Ross (toim.), Clarendon Press, Oxford. (Sisältää teokset *Aistimesta ja aistittavista*, *Muistista ja mieleenpalauttamisesta* (viitattu ”*De mem.*”) sekä *Unista*.)
- Aristoteles (1950), *Physica*, W. D. Ross (toim.), Clarendon Press, Oxford.

- Bernecker, S. (2010), *Memory: A Philosophical Study*, Oxford University Press, Oxford.
- Bloch, D. (2007), *Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, Leiden, Brill.
- Caston, V. (2006), "Aristotle's Psychology", teoksessa M. L. Gill ja P. Pellegrin (toim.), *The Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford, 316–346.
- Charles, D. (2010), "Definition and Explanation in the *Posterior Analytics* and *Metaphysics*", teoksessa D. Charles (toim.), *Definition in Greek Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 286–328.
- Coope, U. (2007), "Aristotle on Action", *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 81.1, 109–138.
- Frede, D. (1992), "The Cognitive Role of *Phantasia*", teoksessa M. Nussbaum ja A. Oksenberg Rorty (toim.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 276–295.
- Gregoric, P. (2007), *Aristotle on the Common Sense*, Oxford University Press, Oxford.
- King, P. (2007), "Rethinking Representation in the Middle Ages: A Vade-Mecum to Medieval Theories of Mental Representation", teoksessa H. Lagerlund (toim.), *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, Ashgate, Aldershot, 81–100.
- Modrak, D. (2001), *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Perälä, M. (2010), *Aristotle on the Perception of Perception: Seeing, Remembering, and Sleeping*, Helsinki. (Väitöskirja.)
- Pini, G. (2011), "Can God Create My Thoughts? Scotus's Case against the Causal Account of Intentionality", *Journal of the History of Philosophy* 49.1, 39–63.
- Platon (1995), *Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*, E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson ja J. C. G. Strachan (toim.), Clarendon Press, Oxford.
- Shields, C. (2007), *Aristotle*, Routledge, Lontoo ja New York.
- Sorabji, R. ([1972] 2004), *Aristotle on Memory*, Duckworth, Lontoo.
- Wedin, M. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven ja Lontoo.

Unet ja muisti varhaismodernissa filosofiassa

Unet ja muisti kietoutuvat toisiinsa kiehtovalla tavalla. Voimme keskustella unistamme, mutta niiden elävyyttä on vaikea tavoittaa yksinkertaisesti siitä syystä, että muistamme ne huonosti. Tämän hetken tunnetuimman unitutkijan J. Allan Hobsonin mukaan saatamme esimerkiksi muistaa oikeasti värilliset unemme mustavalkoisina yksinkertaisesti sen vuoksi, että muistimme on niin huono (Hobson 2002, 39). Filosofissa unen ja muistin suhdetta on mietitty jo antiikista lähtien, mutta keskityn tässä artikkelissa varhaismodernin filosofian näkemyksiin, joihin monet myöhemmät teoriat unien ja muistin suhteesta perustuvat.

Descartesin Kuudes mietiskely ja Hobbesin vastaväitteet

Kuudennessa mietiskelyssä Descartes kirjoittaa:

Tiedän näet, että ruumiin hyvinvointia koskevissa asioissa se, mitä kukin aisti osoittaa, on paljon useammin totta kuin epätotta, ja melkein aina voin käyttää saman asian tutkimiseen useaa aistia ja lisäksi muistia, joka yhdistää nykyisen aikaisempaan, ja ymmärrystä, joka on nyt tarkastanut kaikki erehdyksen syyt. Niinpä minun ei tarvitse enää kantaa huolta siitä, onko aistieni jokapäiväinen anti epätotta, vaan viime päivien liioitellut epäilykset on hylättävä naurettavina. Tämä koskee varsinkin perimmäistä epäilystä unesta, jota en erottanut valvetilasta. Nyt nimittäin huomaan, että niiden välillä on se suuri ero, että muisti ei milloinkaan yhdistä unia kaikkiin muihin elämän toimintoihin, kuten se yhdistää kaiken mikä valvovalle tapahtuu. (Descartes 2002, 84.)

Vaikka Descartes *Ensimmäisessä mietiskelyssään* myöntää, että unitilaa on toisinaan vaikea erottaa valvetilasta (ns. uni-argumentti), hän väittää tässä viimeisessä mietiskelyssä, että valvetilassa on tyyppillistä, että muisti yhdistää tilanteet toisiinsa, sillä voimme luottaa Jumalan hyväntahtoisuuteen siinä määrin, että arkikokemuksemme vastaa todellisuutta. Toisin sanoen hän tuo mukaan Jumalan takaamaan yhteyden arkikokemuksen ja todellisuuden välille. Unitilassa näin taas ei käy, vaan muisti ei mil-

loinkaan yhdistä unia kaikkiin muihin elämän ilmiöihin – uni jää irralliseksi ja hajanaiseksi sekä syy- ja seuraussuhteet epämääräisiksi.ⁱ Descartes esittää vielä esimerkin:

Sillä jos minulle valvoessani äkkiä ilmestyisi joku, joka heti sen jälkeen katoaisi, niin kuin unissa käy, siis niin, etten näkisi mistä hän tuli enkä minne hän meni, minun sopisi olettaa, että hän oli haamu tai aivoissani syntynyt fantasma eikä todellinen ihminen. Kun taas esiintyy olioita, joista huomaan tarkasti, mistä, missä ja milloin ne minulle ilmestyvät, ja kun yhdistän niiden havaitsemisen keskeytyksettä koko muuhun elämäni, olen täysin varma siitä, että kohtaan ne valveilla enkä unessa. Eikä minun pitäisi biukkaakaan epäillä niiden todellisuutta, jos olen kutsunut kaikki aistit, muistin ja ymmärryksen niitä tutkimaan eikä mikään näistä ilmoita minulle mitään ristiriitaista. (Descartes 2002, 84.)

Vaikka Descartes toisaalla toteaa, että meillä voi olla selviä ja tarkkoja ideoita unissa ja voimme jopa tehdä niissä päätelmiä (*Metodin esitys*, Descartes 2001, 144 ja Malcolm 1956, 55), *Kuudennen mietiskelyn* mukaan unille ovat tyypillisiä epäloogiset, hetkitäiset kuvat, joista ei voida muodostaa selvää ja tarkkaa ideaa. Tämä tekee niistä unien hahmoja tai kuvitelmia, sillä jos olisin valveilla, voisin liittää nämä hahmot saumatomasti muuhun kontekstiin. Siten Descartesille unen ja muistin suhde on sellainen, että valveilla huomaamme syyt ja seuraukset, relaatiot ja yhteydet, mutta unitilassa nämä jäävät katkonaisiksi ja siksi muistikuvamme ovat sekavia.

Kolmansissa vastaväitteissä Thomas Hobbes haastoi Descartesin näkemyksen. Hän kirjoittaa:

Oletetaan, että joku uneksii epäilevänsä, uneksiiko hän vai ei. Onko varmaa, ettei hän voisi uneksia unensa soveltuvan yhteen niiden ideoiden kanssa, joita hänellä on entisten tapahtumien pitkistä sarjasta? Jos hän voi, niin kaikkea sitä, mikä uneksijasta näyttää olevan hänen entisen elämänsä toimintoja, voi luulla todeksi, aivan kuin jos hän olisi valveilla. Koska sitä paitsi kaiken tiedon varmuus ja totuus riippuu yksin tosi Jumalan tuntemisesta, kuten kirjoittaja itse lausuu, niin joko ateisti ei voi aikaisemman elämän muistojen avulla päätellä olevansa valveilla tai sitten joku voi tietää olevansa valveilla ilman tosi Jumalan tuntemista. (Descartes 2002, 160.)

Hobbes tuo esiin paitsi epäilyksen muistin ja valvetilan yhteydestä, myös vakavamman kysymyksen Descartesin skeptisen metodin pätevydestä. Ensinnäkin hän väittää, että jos uni sopii yhteen uneksijan historian, siis muistettujen tapahtumien kanssa, unitilaa ei voi erottaa valvetilasta. Jos uni ei siis sisällä siinä määrin täysin vieraita yhteyksiä, tapahtumia tai ihmisiä, että unennäkijä ei tunnista sitä omaksi elämänkontekstikseen, hän voi yhtä hyvin olla valveilla kuin unessa. Onhan totta, että mo-

ⁱ Esimerkkinä unitilan epämääräisyydestä Descartes esittää *De Hominessa* (1662), että jokin unessa koettu aistimus voi muuttua aivan toisenlaiseksi unikuvaiksi. Jos esimerkiksi hyttynen pistää meitä kun nukumme, voimme unessamme kokea, että meitä on pistetty miekalla (Descartes 1994, 166).

net unet ovat enemmän tai vähemmän arkisia ja niissä koetut asiat voisivat joidenkin tarkennuksien kautta tapahtua myös valvetilassa.

Seuraavaksi Hobbes yhdistää argumentin Descartesin aiemmin esittämään argumenttiin siitä, että Jumala ei ole pettäjä vaan takaa ulkomaailman olemassaolon (*Kuudes mietiskely*, Descartes 2002, 72–80). Mutta entä jos unennäkiä onkin ateisti? Tästä näyttäisi seuraavan, että joko ateisti ei voi tietää, onko hän valveilla vai ei tai sitten joku voi tietää olevansa valveilla Jumalasta riippumatta, mikä taas asettaa Descartesin metafyyssisen perustan kyseenalaiseksi.

Descartes vastaa Hobbesille, että toki uneksija voi yhdistää uneksimansa entisten tapahtumien ideoiden kanssa, mutta tämä on näennäistä. Uneksija vain uneksii yhdistävänsä tapahtumat entisiin ja kun hän herää, hän huomaa erehtyneensä. (Descartes 2002, 161.) Toisin sanoen uneksija huomaa muistikuvansa unesta niin hajanaiseksi, että hän pääättelee nähneensä unta. Entä sitten ateistin tapaus? Descartes vetoaa samaan argumenttiin ja sanoo, että ateisti voi aikaisemman elämän muistojen avulla päätellä olevansa valveilla, mutta hän ei vain ole tietoinen siitä, että tämän jatkuvuuden ja yhteensopivuuden takaa tosiasiaassa Jumala. Descartesin argumentti perustuu siis tietämättömyyteen, mikä ei hänen mukaansa muuta sitä tosiseikkaa, että Jumala yhdistää subjektiiviset havainnot ulkomaailmaan.

Hobbes ja nukkuvien kuvittelu

On kiinnostavaa, että Hobbesin ensimmäinen merkittävä filosofinen teos, *The Elements of Law, Natural and Politic* oli kirjoitettu joko vuonna 1640 tai hieman ennen sitä (teos julkaistiin vuonna 1650 kahtena erillisenä kirjana). Kun otetaan huomioon, että Hobbes kirjoitti vastaväitteet Descartesille samaan aikaan (1640–1641), on syytä katsoa, mitä Hobbes kirjoittaa teoksessaan unista.

Hobbes käsittelee teoksen ensimmäisen osan (*Human Nature*) kolmannessa luvussa kuvittelua ja unia liittäen nukkumisen mielen ilmiöihin antamalla sille metafyyssistä roolia Descartesin tapaan. Nukkumisen Hobbes määrittelee aistien toiminnan puutteeksi. Tästä johtuu myös, että toisin kuin kuvittellessa unien mielikuvat ovat selviä ja voimakkaita, sillä sekavuutta aiheuttavat aistit on poistettu tapahtumasta. Hobbesin näkemys unesta näyttää vastakkaiselta kuin Descartesin, joka näkee sen valvetilan heikkona ja harhaanjohtavana kilpakuppana. Emme myöskään ihmettele Hobbesin mukaan esimerkiksi outoa paikkaa ilman siihen liittyvää syytä, sillä ihmetys edellyttää vertailun menneisyyden kanssa, kun taas unessa kaikki asiat ovat niin kuin olisivat paikalla yhtä aikaa. Hobbes myös sanoo, että unissa ajattemme aina olevamme hereillä.

Hobbesin mukaan unet ovat nukkuvien kuvittelua, joka syntyy sisäelinten painaessa aivoja (Hobbes 1994, 27). Siten hänen selityksensä unien sekavuuteen ei

liity Descartesin lailla muistiin, vaan hän antaa ilmiölle materialistisen selityksen. Hobbesin mukaan unissa ei ole yleensä minkäänlaista johdonmukaisuutta ja jos on, se on sattumanvaraista. Tämä johtuu siitä, että unien aikana aivot eivät joka kohdaltaan palaa liikkeeseen yhtä aikaa (Hobbes 1994, 28). Toisin sanoen unet sisältävät voimakkaita mielikuvia, mutta ne eivät yleensä ole johdonmukaisia.ⁱⁱ Hobbesin materialismiin liittyy se, että hänen mukaansa somaattiset ärsykkeet vaikuttavat usein uniemme sisältöön. Vanhat ihmiset näkevät nuoria enemmän varsinkin tuskillisia unia, sillä heidän ruumiinsa kärsii erilaisista sairauksista (Hobbes 1994, 27). *Leviathanissa* hän sanoo:

Ja ottaen huomioon, että unet aiheutuvat ruumiin joidenkin sisäisten osien häiriöstä, eri häiriöiden täytyy aiheuttaa erilaisia unia. Ja niinpä viluisena makaaminen synnyttää pelkonua ja herättää ajatuksen ja mielikuvan jostain pelottavasta objektista [...] kuten miellyttävää aiheuttaa valkeilla halua ja halu tuottaa lämpöä eräissä muissa ruumiin osissa, niin myös nukuessamme liika lämpö noissa osissa herättää aivoissa mielikuvan jostain miellyttävästä. (Hobbes 1999, 40.)

Teoria somaattisista ärsykkeistä oli pitkään vaikutusvaltainen, mutta nykyteoreetikot ovat pitävästi kumonnet ajatuksen esimerkiksi ruoansulatusvaivoista johtuvista painajaisista (Hobson 2002, 114).ⁱⁱⁱ

Kuudetta aistia, muistia, Hobbes käsittelee kuvittelun yhteydessä kuten Descarteskin. Hobbesille mielikuvitus tai kuvittelukyky tuottaa vähitellen häipyviä ja sekavaksi käyviä mielikuvia tai vaimenevia aistimuksia (Hobbes 1999, 38).^{iv} Muisti taas on menneen asian kuvittelemista, mutta kuten kuvittelussakin, siinä tarkat yksityiskohdat pakenevat, esimerkiksi kun ollaan vieraassa kaupungissa ja muistellaan kokemusta jälkikäteen. Tästä johtuu Hobbesin mukaan se, ettei voida koskaan tietää ollaanko unessa vai ei. Ihminen voi uneksia epäilevänsä, onko kyseessä uni vai ei, mutta unissa mielikuvat ovat yksityiskohtaisempia ja selvempiä kuin aistittaessa. Hobbesin mukaan ihmiset kuvaavat usein menneen unensa todellisuutena tai visiona, mikäli uni koskee tavallisia asioita (Hobbes 1994, 30). On ilmeistä, että Hobbesin

ⁱⁱ Katso myös *De Corpore*, XXV, 9 (Hobbes 1994, 221–223), jossa hän korostaa sitä, että vaikka aistit eivät sekoita unia, niissä ei silti ole järjestystä tai koherenttiutta.

ⁱⁱⁱ Kirjeessä Prinsessa Elisabethille 1.9.1645 Descartes viittaa samankaltaisiin selityksiin. Hän sanoo: “Ei ole näet ketään, joka ei haluaisi tulla onnelliseksi, mutta monet eivät tiedä siihen keinoa, ja usein ruumiillinen sairaus estää heidän tahtonsa vapauden. Samoin käy myös silloin kun nukumme, sillä maailman suurinkaan filosofi ei voi välttyä näkemästä painajaisia, kun hänen nestetasapainonsa asettaa hänet niille alttiiksi.” (Descartes, *Teokset IV*, 195). *De Homine* -kirjoituksessa Hobbes viittaa siihen, että unitilassa osa aivoista on lepotilassa ja siksi uniin liittyvät huokokset voivat avautua vapaammin, mikä tekee unikuvista eläviä ja voimakkaita. Ks. Hobbes 1994, 165–166.

^{iv} Ks. myös Hobbes 1994, 27. Kommentaarissaan Thomas Whiten teoksesta *De Mundo* Hobbes kutsuu unia mielikuviksi (“mind-pictures”), jotka ovat yhtä eläviä kuin havainnot – Aristotelestä seuraten hän pitää niitä erilaisina pidennettyinä havaintoina, joiden alkuperä on liike ruumiin osissa. Ks. Hobbes 1976, 332 ja 367.

mukaan unet muistetaan paremmin kuin valvetilan mielikuvat, vaikkeivät ne olekaan välttämättä keskenään johdonmukaisia.

Hobbesilla oli siis jo valmis teoria unista ja niiden muistamisesta hänen kirjoittaessaan vastaväitteet Descartesille. Tätä hypoteesia tukee se, että kymmenisen vuotta myöhemmin kirjoitetussa *Leviathanissa* Hobbesin näkemys on pääpiirteittäin sama, vaikkakin hän tuntuu hieman pehmentävän kantaansa. Edelliseen teokseen verraten Hobbes korostaa mielikuvituksen ja muistin yhteyttä^v ja sanoo selvemmin, että unissa ei ole aistimuksia:

Koska aivot ja hermot, jotka ovat välttämättömiä aistielimiä, ovat nukkuessa niin turtuneet, ettei ulkopuolisten objektien toiminta helposti liikuta niitä, nukkuessa ei voi tapahtua muuta mielikuvitusta eikä siis muita unia kuin aiheutuu ihmisruumiin sisäisten osien ärsytyksestä. [...] Kun kuitenkin aistielimet ovat nyt turtuneet niin ettei ole uutta objektia, joka voisi haluta ja hämärtää mielikuvia voimakkaammilla impressioilla, niin unen täytyy tässä aistin biljaisuudessa olla selvempi kuin ajatuksemme ovat hereillä. Ja tämä saa aikaan, että on vaikeaa ja monen mielestä mahdotonta tehdä tarkkaa eroa aistimisen ja uneksimisen välillä. (Hobbes 1999, 39–40.)

Unessa vai valveilla?

Palaan *Kuudenteen mietiskelyyn*. Robert Hannaa seuraten Descartesin argumentti on seuraava. Kun kokemuksella vaikuttaa olevan koherentti rakenne, se on valvekokeumus. Jos kokemuksella ei tunnu olevan koherenttia rakennetta, se on unikokemus. (Hanna 1992, 387.) Hobbesin mukaan kriteeri ei ole riittävä, vaan meillä voi olla kokemuksia, jotka näyttävät olevan koherentteja valve-elämän kanssa, vaikka ne ovatkin unikokemuksia.^{vi}

Myös Norman Malcolm on haastanut Descartesin argumentin. Malcolmmin mukaan Descartes itse asiassa sanoo, että mikäli en pysty yhdistämään kokemiani asioita toisiinsa ja elämäni kulkuun, minun tulee päätellä, että olen unessa ja että nämä asiat kuuluvat uneen. Tähän voidaan esittää vastaväite, että mitä tulee sikeästi nukkuvaan

^v ”[V]aimevaa aistimusta me kutsumme mielikuvitukseksi silloin kun haluamme ilmaista itse asian [...] mutta kun tahdomme ilmaista vaimenemisen ja tarkoitamme, että aisti on haalistuva, vanha ja mennyt, sitä sanotaan muistiksi. Mielikuvitus ja muisti ovat siis vain yksi asia, jolla on eri nimet eri tarkastelujä varten” (Hobbes 1999, 38–39).

^{vi} Keskustelun pääkysymys eli se, olemmeko valveilla vai unessa on löydettävissä jo Platonilta, joka laittaa *Theaitetosin* kohdassa 158b Sokrateen kysymään: ”Millä voitaisiin asia todistaa, jos meiltä juuri nyt kysyttäisiin, nukummeko parhaillaan ja ovatko kaikki ajatuksemme vain unta, vai olemmeko hereillä ja puhelemme keskenämme valvetilassa?” (Platon 1999, 283). Sen jälkeen se on läpikäynyt pitkän historian epistemologiassa, jossa kysymys tunnetaan ehkä paremmin uniskeptisismillä. Mm. Kant ja G. E. Moore ovat eri tavoin yrittäneet vastata kysymykseen ja J. L. Austinin mukaan meillä on viisikymmentä kriteeriä erottaa unet valvetilasta.

henkilöön, ei ole mitään järkeä puhua henkilön yhdistävän asioita tai tekevän johtopäätöksiä. Siten Malcolmin mielestä Descartesin olettaa periaatetta ei yksinkertaisesti voida olettaa lainkaan. (Malcolm 1956, 79.)

Malcolmin argumentti toimisi hyvin, jos Descartes tarkkaan ottaen sanoisi, että päättely siitä, olenko unessa vai valveilla, tapahtuisi unitilassa.^{vii} *Kuudennessa mietiskelyssä* hän kuitenkin toteaa, että harkinta asiasta tapahtuu valveilla, kun muistellaan unta. Hänhän puhuu valveilla olevasta mietiskelystä, jossa on edetty *Ensimmäisen mietiskelyn* skeptisismistä viimeisen mietiskelyn moraaliseen varmuuteen siitä, että Jumala ei ole pettäjä ja siten voin luottaa aistien todistuksiin (ks. myös Williams 1978, 313). Näin nimenomaan siksi, että muistin avulla asiat voidaan yhdistää toisiinsa. Kun valveilla muistellaan mennyttä tilaa, huomataan, että siinä on katkoksia ja epäloogisuuksia ja siksi se on pääteltävä uneksi. Unessa voi olla siis päätelmiä, mutta ne ovat yleensä vääriä (Williams 1978, 309). Sen sijaan kun valvetilassa päätellään, että mennyt tila oli uni, päättely on yleensä asianmukainen. Toisin sanoen valvetilassa voidaan selittää unitila, muttei päinvastoin (William 1978, 313).

Toisaalta on sanottava, että Descartesin näkemys muistista vaikuttaa puutteelliselta. Frankfurtin mukaan Descartes oli paljon kiinnostuneempi siitä, mitä muistamme, kuin siitä, onko muistimme luotettava – hän vaikuttaa ajattelevan, että jos jokin on joskus käsitetty selvästi ja tarkasti, muistimme säilyttää sen sellaisenaan (Frankfurt 2008, 216–217 ja 222). Tästä seuraa, että jos muistamme mennyttä tilaa, jossa asiat yhdistyvät toisiinsa loogisesti ja sopivat kontekstiin hyvin, kyseessä on valvetila eikä uni. Kuitenkin olettaessaan kyseen olevan muistin sisällöstä eikä laadusta hän voi pelastaa argumenttinsa, eli jos mennessä tilassa asiat eivät näytä yhdistyvän toisiinsa, kyseessä on uni eikä valvetila. Toisin sanoen muistikuvamme laadulla ei ole merkitystä, vaan tärkeämpää on, muistammeko unissa asioiden olleen yhteydessä toisiinsa luontevasti vai ei.^{viii}

Yleisen kriteerin etsintä

Descartesin ja Hobbesin lyhyt keskustelu loi perustan aihetta myöhemmin käsitelleyille filosofiille. Berkeley oli Malebranchen (Malebranche 1997, 194) ohella Descartesin kanssa pitkälti samaa mieltä ja argumentoi teoksessaan *Three Dialogues Between*

^{vii} On kiinnostavaa, että kuvatessaan kolmatta kuuluisasta unistaan (10.11.1619) Descartes kysyy itseltään kuvitteleeko hän vai onko kaikki koettu todellista. Tämä tapahtuu siis unitilassa. Gaukroger kuitenkin epäilee, että kolmas uni oli tosiasiaa tyylytelty pyrkimys havainnollistaa Descartesin tekemää oivallusta tulevasta kutsumuksestaan. Ensimmäiset kaksi unta ovat huomattavasti vähemmän koherentteja Bailletin kuvauksen mukaan (Gaukroger 1995, 106–108).

^{viii} En puutu tässä Descartesin erotteluun korporeaalisen ja intellektuaalisen muistin välillä, sillä se liittyy unien muistamiseen vain vähän. Aiheesta Cottingham 1993, 119–121.

Hylas and Philonous, että kuvittelun muodostamat ideat ovat heikkoja ja epätarkkoja, ja ne riippuvat täysin tahdosta. Sen sijaan aistien havaitsemat ideat ovat elävämpiä ja selvempiä, sillä ne tuo mieleen meistä erillinen henki eivätkä ne riipu tahdostamme. Siksi aistien todistukset on helposti erotettavissa unista, jotka ovat epäsäännöllisiä ja sekavia (Berkeley 2008, 216). Berkeley ei kuitenkaan käsittele muistia unien yhteydessä tarkemmin.

Myös Leibniz näyttää kannattavan samansuuntaisia ajatuksia kuin Descartes. Lyhyessä julkaisemattomassa fragmentissaan unista (1669–1670?) hän sanoo, että ollessamme valveilla kaikki suuntautuu ainakin implisiittisesti äärimmäiseen päämäärään eli täydellisyyteen, mutta uneksiassa ei ole yhteyttä asioiden kokonaisuuteen. Leibnizin mukaan herääminen ei ole mitään muuta kuin sitä, että muistaa itsensä (*sich besinnen*) ja pystyy yhdistämään nykyisen tilansa muuhun elämään. Ratkaiseva tekijä tässä on Descartesin lailla muisti, mutta myös itsetietoisuus.^{ix} Leibniz esittää yleiseksi kriteeriksi unen ja valveen erottamiselle sen, että olemme varmoja valveilasta vain silloin, kun muistamme, miten olemme tulleet nykyiseen tilaan ja näemme meille ilmenevien asioiden yhteydet toisiinsa. Unissa emme ymmärrä näitä yhteyksiä emmekä ole yllättyneitä niiden puutteesta (Leibniz 1969, 114; ks. myös 153–54 ja Leibniz 1996, 213, 374 ja 443).

Leibniz kommentoi myös Hobbesin huomautusta, että unissa kaikki näyttää ilmenevän ilman arvostelmia tai ihmetystä. Tämä johtuu hänen mukaansa siitä, että arvostelmien tekeminen vaatii muistia ja jos teemme arvostelmia unissamme, se perustuu aikaisempiin kokemuksiin. Siksi Leibniz väittääkin, että unissa arvostelmamme perustuvat vain senhetkisiin vaikutelmiin ja menneisiin kokemuksiin liittyvät vaikutelmat ovat poissa. Silti hän ihmettelee miksi unissa voidaan nähdä helposti ei-luonnollisia asioita kuten lentäviä ihmisiä, kun taas valveilla niiden kuvittelemisen on paljon työläämpää. Leibniz arvelee, että mielessä on välttämättä oltava jokin arkkitehtoninen tai harmoninen periaate, joka irrotettuna harkinnasta saa ne aikaan. Jälkimmäisenä Leibniz sanoo vielä, että on löydettävä syy sille, miksi emme muista heräämiskokemuksia unissa, mutta muistamme unen kun heräämme (Leibniz 1969, 115).

Myöhemmässä kirjeessään Sophie Charlottelle vuodelta 1702 Leibniz esittää erikoistapauksen. Jos unessa löydetään jokin demonstratiivinen totuus, se olisi aivan yhtä varma kuin jos olisimme valveilla. Tämä näyttää hänen mukaansa sen, että ymmärrys on riippumaton aistittavista ja materiaalisista asioista ulkopuolellemme. Vaikka Leibniz ei asiaa suoraan mainitse, on ilmeistä, että hän edelleenkin ajattelee unien muistikuvien olevan irrallisia, mutta jokin selvä oivallus voi tulla meillä unissa, ja koska se on niin mieleenpainuva, muistamme sen herättyämme.

Hobbes näyttää olleen taustavaikuttaja ainakin Spinozalle, jonka mukaan päätökset ovat samassa suhteessa ruumiilliseen käyttäytymiseen niin unissa kuin valveil-

^{ix} Wittgenstein argumentoi myöhemmin samaan tapaan *Filosofisissa tutkimuksissa*.

lakin. Unissa ollaan kuitenkin rohkeampia ja tehdään asioita, joita ei uskallettaisi tehdä valveilla. Nämä päätökset vaikuttavat olevan vapaita uneksijalle itselleen, vaikkei Spinozan determinismi varsinaista vapautta niille sallikaan (Koistinen 2009, 179 ja Spinoza 1994, 143).

Keskeinen tekijä on ruumis, sillä ollessamme unessa ruumis ei rekisteröi eikä reagoi päätöksimme. Tästä syntyy kuitenkin ongelma: jos muisti on niiden ideoiden yhdistämistä, jotka ovat ruumiin ulkopuolella eli ruumiin affekteja (E2p18s), näyttäisi siltä, että unitilasta ei voi olla muistikuvia, sillä ilman ruumista emme voi muistaa mitään (E5p21). Kuitenkin Spinoza kuvaa kirjeessä hyvin elävästi unta, jossa esiintyy ”musta, rupinen brasilialainen” ja selittää sen syyksi ruumiin sairaalloisen tilan, jonkinlaisen houretilan (Rosenthal 2005, 212). Spinoza näyttää tässäkin seuraavan Hobbesia, jolla somaattiset syyt usein vaikuttavat unien aihepiiriin.

Toisin kuin Descartes Spinoza ei kuitenkaan salli ajattelua unitilassa. *Etiikan* kolmannen osan toisen proposition huomautuksessa hän kirjoittaa:

Eikö kokemus [...] opeta, että ruumiin ollessa liikkumaton ei tajuntakaan pysty ajatteluun? Onhan sielukin unitilassa kun ruumis lepää, eikä se silloin, toisin kuin valveilla, kykene ajattelemaan. (Spinoza 1994, 141.)

Mutta jälleen Spinozalta löytyy toisenkinlainen näkemys. Kohdassa 2p49 hän sanoo, että unissamme voimme jopa pidättäytyä johtopäätöksestä kun uneksimme uneksimisesta. Tämä tuntuu vaativan mielen aktiivisuutta – ehkei nyt varsinaisesti ajattelu, mutta kuitenkin enemmän kuin passiivista assosiointia.

Valistusfilosofit ja Kant olivat taipuvaisia ajattelemaan Hobbesin tapaan, että unet seuraavat somaattisista ärsykkeistä kuten vatsavaivoista. Silti esimerkiksi Voltairen mukaan unissa voidaan tehdä johtopäätöksiä:

Olen tuntenut asianajajia, jotka ovat esittäneet vetoamuksia unissaan, matemaatikkoja, jotka ovat etsineet ratkaisua ongelmiinsa ja runoilijoita, jotka ovat sepittäneet säkeitä [...] ajattelemme nukkuessamme ja liikahdellessamme sängyissämme, eikä tahdollamme ole minkäänlaista tekemistä sen kummemmin motiivien kuin ajatustenkaan kanssa. (Fromm 2007, 123–124.)

Myös Kant uskoi ajatusten voimaan unissa.^x Kirjoituksessa *Träume eines Geistersehers...* hän Hobbesia ja Spinozaa seuraten sanoo:

Uskon päinvastoin, että [...] ajatukset saattavat olla unessa kirkkaampia ja selvempiä kuin valveilla. Näin voidaan asian olettaa olevan sielun kaltaisen aktiivisen olion subteen ulkoisten aistien ollessa täysin levossa. Tällaisina hetkinä ihminen ei tunne ruumistaan. Kun hän herää, hänen ruumiinsa on irrallaan hänen uniajatustuksistaan, eikä hän kykene palautta-

^x Kantin näkemyksiin vaikutti ruotsalainen monioppinut ja mystikko Emanuel Swedenborg. Katso Swedenborg 2000, 75–79.

maan tajuntaansa unenaikaista tilaansa niin, että hän voisi käsittää sen olevan osa yhtä ja samaa persoona. (Fromm 2007, 124.)

Vaikka hänen näkemyksessään on tiettyjä yhtäläisyyksiä Leibniziin, Kantin näkemys unien muistamisesta on kuitenkin selvästi omaperäinen. Hän jatkaa:

Unet, toisin sanoen heräämisen hetkellä mieleen muistuvat ajatukset, eivät kuitenkaan kuulu näiden ilmiöiden joukkoon, sillä nähdessään unia, ihminen ei nuku täydellisesti. Hän havainnoi yhä jossain määrin kirikkaasti ja kutoo sielunsa toimet ulkoisten aistiensa vaikutelmiksi. Täten hän muistaa ne jälkeensä, mutta pitää niitä vain villeinä ja järjettöminä kuvitelmina, sillä fantasiat ja ulkoiset aistimukset sekoittuvat niissä toisiinsa. (Fromm 2007, 124–125.)

Siten sielu ikään kuin projisoi omaa itseään uniin, joissa sekoittuvat omat sisäiset mielikuvat ja ulkoiset aistimelliset mielikuvat. Tästä sekasotkusta johtuen unet näyttävät valvetilassa olevalta irrallisilta ja oudoilta. Tavallaan Kant tarjoaa teoriassaan näyteikkunan alitajuntaan unien kautta.^{xi}

Locke ja nykypsykologia

Edelliset filosofit pyrkivät määrittelemään yleisen kriteerin, jolla unitila voidaan erottaa valvetilasta. John Locke ei kuitenkaan niele ajatusta tällaisesta yleisestä kriteeristä vaan esittää monivivahteisemman teorian. Lockelle uni on silkkaa kuvittelua Descartesin tapaan. *Essay Concerning Human Understanding*issa hän kirjoittaa:

Havainnoimme joskus kun olemme unessa ja säilytämme muistikuvan noista ajatuksista; ne ovat enimmäkseen hyvin yliampuvia ja epäkoherentteja ja hyvin epäsoivia rationaalisen olennon täydellisyydelle ja järjestykselle [...] nukkuvien ihmisten unet ovat täysin kokoonpantu valveilla olevien ideoista, vaikkakin enimmäkseen oudolla tavalla (II, i, §16–7; Locke 1975, 113).

Locken tarkoitus on tällä argumentilla osoittaa, että unitilan materiaali koostuu valvetilassa saadusta aineksestä. Lisäksi myös unen aikana ulkoiset asiat voivat vaikuttaa uneen. Esimerkiksi kellon ääni voi tulla osaksi unta, samoin kuin unessa tapahtuvat ruumiin liikkeet (Ayers 1991, 252). Hän kuitenkin huomauttaa, että toisinaan uni ja valve voivat mennä sekaisin, kuten jos uneksimme tappelusta ja ”tunnumme” saamamme iskun. Silti Locken mukaan unissa ei voida tuntea mielihyvää tai tuskaa.

^{xi} Kantin näkemystä seurasivat mm. Goethe ja Emerson. Bergson puolestaan sekoittaa Descartesin ja Hobbesin näkemyksiä ja katsoo, että valitsemme rajoittamattomasta muistivarastosta ne unikuvat, jotka sopivat parhaiten tilanteessa kokemiimme somaattisiin ärsykkeisiin (Fromm 2007, 125–131).

Jokaisella partikulaarisella aistikokemuksella on Locken mukaan oma, vain sille ominainen todistusaineisto ja auktoriteetti. Turvautuminen yleiseen kriteeriin kuten muistiin olisi liian epävarmaa ja myöntäisi liikaa skeptikoille. Hän tuntuu ajattelevan, että eri aistikokemukset jättävät erisuuruisia muistijälkiä, ja siten uniimme tulevat voimakkaat mielikuvat heikompien kustannuksella. Toisaalta Locke ei myöskään voi olla samaa mieltä Hobbesin kanssa, vaan sanoo, että sen olettaminen, että voisi olla periaatteessa samanlainen unikokemus kuin valvekokemus, olisi samaa kuin pitäisi ristiriitaa identtisenä ilmeisen välttämättömyyden kanssa. Tämän olettaminen saisi meidät vain epäluuloiseksi aistejamme kohtaan. (Ayers 1991, 146.)

Unet näyttävät vaativan jonkinlaista ajattelua, sillä Locke toistaa usein väitteen, jonka mukaan mieli ei ajattele unettomassa unessa (E II, i, §11–12). Tässä suhteessa Locken näkemystä on kiinnostava verrata Kantiin. Jos kuvittelu ajatellaan mielen aktiivisuudeksi, myös Lockella näyttää mieli olevan jollakin tavalla aktiivinen unia nähdessään. Mutta Kantilla koettu aines sekoittuu mielestä tulevan aineksen kanssa, jolloin voidaan ajatella, että Kantin mukaan mieli laittaa peliin muutakin kuin muistiaineksen sattumanvaraisen uudelleenkoostamisen.

Locken argumentti uniaineksen koostumuksesta eräänlaisena valvetilan muistitilojen sekavana palapelinä on yhdenmukainen oman aikamme aivotutkija Robert Stickgoldin kokeellisten tutkimusten kanssa, joista selviää, että REM-univaiheen aikana aivot aktivoituvat ja unet muodostuvat muistifragmenteista (Hobson 2002, 108). Toisin sanoen muisti ikään kuin organisoituu uudelleen unissa. Tämä on kiinnostavaa paitsi aiheemme kannalta myös unissa oppimisen suhteen, jota voi tapahtua ilman, että olemme koskaan tietoisia siitä. Ei ole selvää käsitystä, miten tämä muistin uudelleenorganisointi tapahtuu, mutta Hobsonin mukaan on toiveita, että tulevat kokeelliset tutkimukset tuovat tähän lisävalaistusta (Hobson 2002, 108–109).

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Ayers, M. (1991), *Locke*, Routledge, Lontoo.
Berkeley, G. (2008), *Philosophical Writing*, D. M. Clarke (toim.), Cambridge University Press, Cambridge.
Cottingham, J. (1993), *A Descartes Dictionary*, Blackwell, Oxford.
Descartes, R. (1994), *The World and Other Writings*, S. Gaukroger (toim. ja engl.), Cambridge University Press, Cambridge.
Descartes, R. (2001), *Teokset I*, Gaudeamus, Helsinki.
Descartes, R. (2002), *Teokset II*, Gaudeamus, Helsinki.
Descartes, R. (2005), *Teokset IV*, Gaudeamus, Helsinki.

- Frankfurt, H. G. ([1970] 2008), *Demons, Dreamers & Madmen. The Defense of Reason in Descartes' Meditations*, Princeton University Press, Princeton.
- Fromm, E. (2007), *Unohdettu kieli. Jobdatus unien, satujuen ja myyttien ymmärtämiseen*, Vastapaino, Tampere.
- Gaukroger, S. (1995), *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford.
- Hanna, R. (1992), "Descartes and Dream Scepticism Revisited", *Journal of the History of Philosophy* 30, 3, 377–398.
- Hobbes, T. (1976), *Thomas White's De Mundo Examined*, (toim. ja engl.) H. W. Jones, Bradford University Press, Lontoo.
- Hobbes, T. (1994), *The Elements of Law, Natural and Politic*, J. C. A. Gaskin (toim.), Oxford University Press, Oxford.
- Hobbes, T. (1999), *Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*, suom. T. Aho, Vastapaino, Tampere.
- Hobson, A. J. (2002), *Dreaming. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Koistinen, O. (2009), "Spinoza on Action", teoksessa O. Koistinen (toim.), *Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge, 167–187.
- Leibniz, G. W. (1969), *Philosophical Papers and Letters*, L. E. Loemker (toim. ja engl.), Reidel, Dordrecht.
- Leibniz, G. W. (1996), *New Essays on Human Understanding*, P. Remnant ja J. Bennett (toim. ja engl.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Locke, J. (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (toim.).
- Malcolm, N. (1956), "Dreaming and Scepticism", teoksessa W. Donay (toim.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, Lontoo, 54–79.
- Malebranche, N. (1997), *The Search After Truth*, T. M. Lennon ja P. J. Olscamp (toim. ja engl.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Platon (1999), *Teokset III*, suom. M. Itkonen-Kaila ym., Otava, Helsinki.
- Rosenthal, M. A. (2005), "The Black, Scabby Brazilian. Some Thoughts on Race and Early Modern Philosophy", *Philosophy and Social Criticism* 31, 2, 211–221.
- Spinoza, B. (1994), *Etiikka*, suom. ja selitykset laatinut V. Oittinen, Gaudeamus, Helsinki.
- Swedenborg, E. (2000), *Clavis Hieroglyphica. Hieroglyfinen avain ja muita filosofisia tekstejä*, suom. ja johdannolla varustanut J. Siukonen, Gaudeamus, Helsinki.
- Williams, B. (1978), *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, Penguin, Harmondsworth.

Locke muistista ja persoonan identiteetistä

Muistilla on tunnetusti tärkeä rooli Locken persoonan identiteetin teoriassa. Locken mukaan persoonamme identiteetti ajassa – se että pidämme itseämme perustellusti samana henkilönä kuin olimme hetki sitten – perustuu tietoisuutemme jatkuvuuteen (E II, xvii, 9, 335). Toisin kuin materiaaliset kappaleet, joiden samuus perustuu niiden mikroskooppiseen korpuskulaariseen rakenteeseen (E II, xxvii, 3, 330)ⁱ, tai elävät olennot, joiden samuuden kriteerinä on kyky käyttää ravintoa biologisen elämän ja kasvun ylläpitämiseen yksittäisten atomien vaihtuessa (E II, xxvii, 4, 330–1), meidän henkilökohtainen identiteettimme ja jatkuvuutemme ajassa perustuu siihen, että olemme tietoisia olentoja, ja niin pitkälle kuin tietoisuutemme jatkuu, jatkuu myös identiteettimme.

Locken persoonan samuuden teorian suurta historiallista vaikutusta selittää varmasti teorian eräänlainen metafyyssinen neutraalius, joka oli uutta suhteessa aiempiin teorioihin joiden voitiin katsoa vastaavan persoonan jatkuvuuden kysymykseen. Aristoteelis-skolastisessa traditiossa henkilön samuus (sekä diakroninen, eli se mikä tekee henkilöstä saman eri aikoina, että synkroninen, eli se mikä tekee henkilöstä identtisen itsensä kanssa juuri tällä hetkellä ja erottaa hänet muista olioista) perustuu siihen, että ihmiset ovat muiden olioiden tavoin hylomorffisia kokonaisuuksia: sielu antaa ruumiille muodon ja toimintaperiaatteen mutta on silti ruumiista erottamaton.ⁱⁱ Kuuluisan aristoteelisen määritelmän mukaan olemme rationaalisia eläimiä, joiden olemassaoloa konstituivat sekä järki (rationaalisuus) että tietynlainen elävä ruumis (eläimellisyys) yhdessä. Persoonani on ja pysyy samana, koska se on ankkuroitu tiettyyn elävään olentoon nimittäin kehooni. Platonilais-kartesiolainen käsitys puolestaan samastaa minän henkiseen substanssiin, jonka pysyessä samana myös persoonan voitiin katsoa pysyvän samana. Tämän henkisen substanssin, joka kristillisessä perinteessä usein ongelmattomasti samastettiin sieluun, jatkaessa olemassaoloaan

ⁱ Tarkemmin sanottuna niiden atomien samuuteen, jotka yhteenliittymällään muodostavat kappaleet. Yksittäisen atomin identtisydestä itsensä kanssa katso McCann 1987 ja Bolton 1994.

ⁱⁱ Tästä mahdollisena ja paljon keskustelua erityisesti keskiajalla herättäneenä poikkeuksena Aristoteleella on ns. aktiivinen intellekti, ks. *De Anima* III, 5, 430a.

kuolemanjälkeisessä elämässä ilman ruumista jatkaa myös se henkilö olemassaoloaan, jonka sielusta on kyse.

Locke sen sijaan argumentoi *persoonan* olevan käsitteellisesti erillinen sekä biologisesta ruumiista että immateriaalisesta, ajattelevasta substanssista. Näillä kaikilla on omat, toisistaan poikkeavat identiteettiehtonsa. Vaikka kullakin ihmisellä on oma ruumiinsa, jota hän ”asuttaa”, ei ole käsitteellisesti eikä metafysisesti (ja tuskin pian fyysisestikään) mahdotonta, että sama henkilö – persoona – siirtyisi ruumiista toiseen jatkaen silti olemassaoloaan samana persoonana. Valaistakseen tämän mahdollisuuden todellisuutta Locke pyytää lukijaansa kuvittelemaan olion, joka on täysin ihmisen kaltainen ruumiinsa puolesta, mutta joka on yhtä lailla kykenemätön järjen käyttöön kuin kissa tai papukaija. Locken mukaan kutsuisimme tällaista olentoa edelleen nimellä ihminen (*man*) samalla tavoin kuin jos tapaisimme papukaijan, joka pystyisi keskustelemaan ja filosofoimaan kanssamme, kutsuisimme sitäkin yhtä lailla papukaijaksi emmekä ihmiseksi. Tämänkaltaisen järkeä vailla oleva ihminen olisi edelleen ihminen samoin kuin järjellinen papukaija olisi papukaija huolimatta siitä, että tällöin se sopisikin aristoteeliseen ihmisen määritelmään olemalla rationaalinen eläin (E II, xxvii, 8, 333). Locke pyrkii esimerkeillään paitsi vakuuttamaan meidät siitä, että aristoteelinen ihmisen määritelmä rationaaliseksi eläimeksi on virheellinen, myös argumentoimaan sen puolesta, että persoona on erillinen ruumiista. Vaikuttaisi siltä, että persoona ei ole identtinen tietynlaisen biologisen ruumiin (ihmisen kehon) kanssa, sillä voimme kuvitella sekä tämänkaltaisen ruumiin ilman persoonaa (ihminen vailla järkeä) että persoonan ilman juuri tällaista ruumista (järjellinen papukaija).ⁱⁱⁱ

Toisaalta myöskään henkinen substanssi ei Locken mukaan ole identtinen persoonan kanssa. Locken mukaan on mahdollista, että henkinen substanssi eli sielu pysyy samana, mutta persoona vaihtuu, samoin kuin on mahdollista, että sielu vaihtuisi persoonan pysyessä samana. Locke pyytää lukijaa pohtimaan mahdollisuutta, että sielumme sattuisikin olemaan sama kuin Troijan sodan sankarilla Nestorilla oli aikanaan. Tämän pitäisi olla mahdollista, mikäli sielu on tosiaan riippumaton materiasta kuten platonistit ja kartesiolaiset väittivät. Koska emme kuitenkaan ole tietoisia Nestorin tekemistä teoista tai ajattelemista ajatuksista, emme pidä hänen tekojaan omina tekoinamme, joista olisimme vastuussa, emmekä selvästikään ajattele olevamme sama persoona kuin Nestor, vaikka sielumme sattuisikin olemaan sama (E

ⁱⁱⁱ Locke pidättäytyy antamasta suoraa vastausta kysymykseen, voisiko persoona olla olemassa täysin ilman ruumista, mutta hänen tarpeisiinsa riittää sen osoittaminen, että persoona ja tietynlainen elävä olento (ihmisen keho) eivät ole identtisiä. Jos näet persoona voi olla olemassa ilman ihmisen ruumista (ja vastaavasti ihmisen ruumis ilman persoonaa), niin Leibnizin lain heikomman muotoilun, eli identtisten erottamattomuuden perusteella, persoona ei ole sama kuin biologinen ruumis, sillä biologinen ruumis ei voi olla olemassa ilman biologista ruumista. Toisin sanoen persoonalla on ainakin yksi ominaisuus joka biologiselta ruumiilta puuttuu, jolloin ne eivät voi olla identtisiä olioita, sillä identtisillä olioilla on kaikki samat ominaisuudet.

II, xxvii, 14, 339). Vastaavasti vaikuttaa mahdolliselta, että yhdellä ja samalla persoonalla olisi olemassaolonsa aikana useita eri sieluja: mikäli tietoisuutemme vain pysyy samana, oli se sitten yhdessä tai useammassa henkisessä substanssissa, säilyy myös persoonamme samana (E II, xxvii, 13, 338). Locken käsitys persoonasta tuntuu siis sisällyttävän itseensä tärkeinä pitämämme intuitiot oman olemassaolomme erityisyydestä ja sen ajallisesta jatkuvuudesta ilman tiettyjä raskaiksi kokiamme metafysisiä sitoumuksia.^{iv}

Persoonan identiteetti tietoisuuden jatkuvuutena

Locke itse määrittelee persoonan ajattelevaksi, järkeväksi olennoiksi, joka kykenee ymmärrykseen ja reflektioon ja joka *pystyy ajattelemaan itseään identtisenä itsensä kanssa, yhtenä ja samana ajattelevana olentona eri paikoissa ja eri aikoina*. Tämä on mahdollista ainoastaan *tietoisuuden* avulla, jota ei voida erottaa ajattelusta ja joka on välttämätöntä ajattelulle, sillä Locken mukaan havaitseminen on mahdotonta ilman, että samalla havaitsemme havaitsevamme (E II, xvii, 9, 335). Toisin sanoen kyky kokea ajatukset ja kokemukset omiksemme, tietoisuus niistä, on juuri se seikka, joka tekee niistä omia ajatuksiamme eikä jonkun muun, ja tämän tietoisuuden rajat ovat myös oman itsemme rajoja. Tietoisuus (*consciousness*) on siis synkronisen identiteetin kriteeri: tämänhetkinen persoonamme jatkuu niin pitkälle kuin tietoisuutemmekin, ja juuri tietoisuutemme tekee meistä meidät ja erottaa meidät muista ajattelevista olioista. Persoonan identiteetti eli rationaalisen olennon samuus itsensä kanssa perustuu siis yksin tietoisuuteen. Mitä tulee diakroniseen identiteettiin, Locke laajentaa suoraviivaisesti antamaansa persoonan määritelmää kattamaan myös menneet ajatukset ja kokemukset: ”Niin pitkälle taaksepäin kuin tämä tietoisuus voidaan ulottaa koskemaan mitä tahansa mennyttä tekoa tai ajatusta, niin pitkälle ulottuu kyseisen persoonan identiteetti.”^v (E II, xxvii, 9, 335.)

^{iv} En tarkoita, etteikö Locken teoria persoonan samuudesta olisi metafyyssinen. Sitä se on, sillä Locke on ennen muuta kiinnostunut siitä, minkä nojalla persoonamme on ja pysyy samana itsensä kanssa, ja vasta toissijaisesti siitä, miten opimme tietämään tämän samuuden. Sen tekemät sitoumukset eivät kuitenkaan vaikuta nykylukijasta erityisen vaikeilta hyväksyä, ainakaan ensi ajatelmalla.

^v Locke kirjoittaa: ”[t]o find wherein personal identity consists, we must consider what person stands for; which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without perceiving that he does perceive. When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will anything, we know that we do so. Thus it is always as to our present sensations and perceptions: and by this every one is to himself that which he calls self: it not being considered, in this case, whether the same self be continued in the same or divers substances. For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be

On selvää, ettemme ole enää tietoisia suurimmasta osasta niistä ajatuksista ja kokemuksista, joita koimme menneisyydessä. Mitä oikeastaan tarkkaan ottaen vaaditaan samaan tietoisuuteen kuulumiseksi eli *tietoisuuden ykseyteen*? Mikä on esimerkiksi nykyisen tietoisuuteni tilan ja tasan vuosi sitten vallinneen tietoisuuteni tilan välinen suhde: missä määrin näitä voidaan kutsua samaksi tietoisuudeksi? Locke ei voi vastata, että kyseessä on sama tietoisuus, koska tietoisuuden subjekti on sama. Tämä tarkoittaisi, että tietoisuutemme on sellainen kuin se on (ts. sillä on sen kaltaiset identiteettiehdot kuin sillä sattuu olemaan) jostakin siihen itseensä palautumattomasta syystä: siksi, että sen kokija eli se minä, jonka tietoisuudesta on kyse, on yksi ja sama olio. Tällöin persoonan samuus ei palautuisikaan tietoisuuteen, kuten Locke väittää, vaan siihen perustavampaan oloon, joka määrittelee tai perustaa tietoisuuden: oloon, jonka tietoisuudesta on kyse. Locken kannalta mahdollinen ja houkuttelevakin vaihtoehto olisi väittää tämänhetkisen tietoisuuteni olevan identtinen vuoden takaisen tietoisuuden kanssa siksi, että molemmissa on kyse yhdestä ja samasta tietoisuuden aktista. Jos nykyisessä tietoisessa tilassani sekä vuoden takaisessa tietoisuuden tilassani on kyse yhdestä ja samasta yksinkertaisesta analysoimattomasta tietoisuuden aktista, niin informatiivista vastausta siihen, mikä tekee ne samaksi aktiksi, ei ole odotettavissa eikä edes mahdollista saada niiden ollessa määritelmällisesti sama asia. Locke ei kuitenkaan voi hyväksyä tämänkaltaista näkemystä tietoisuudesta, kuten käy ilmi hänen argumentoidessaan Descartesia vastaan, jonka mukaan sielu ajattelee jatkuvasti. Locke kiistää tämän esimerkissään nukkumisesta ilman unennäköä (E II, i, 12–14, 110–1).^{vi} Locke hylkää tietoisuuden aktin tietoisuuden yhteyden perustana myös eksplisiittisesti: ”se mitä me kutsumme yhdeksi ja samaksi tietoisuudeksi ei ole yksi ja sama yksittäinen akti” (E II, xxvii, 13, 338). Mikä siis yhdistää erillisiä tietoisuuden akteja yhdeksi ja samaksi tietoisuudeksi Lockella?

Luontaisin tulkinta sille, mitä Locke tarkoittaa puhuessaan ”pitkälle menneisyyteen ulottuvasta tietoisuudesta” on muisti. Toisin sanoen minä olen sama henkilö kuin vuosi sitten sen takia, että pystyn muistamaan (ainakin osan) teoistani ja kokemuksistani vuoden takaa. Persoonaa muodostuu siis nykyisistä tietoisuuden tiloista sekä niistä aiemmista tietoisuuden tiloista, jotka henkilö kykenee muistamaan. Tämän tulkinnan Locken persoonan identiteetin teoriasta esittivät jo Locken omana aikana mm. Samuel Clarke, piispa Butler, George Berkeley ja Thomas Reid. Voidaan myös hyvällä syyllä sanoa, että se on ollut standarditulkinta Locken persoonan identiteetin teoriasta aina viime vuosiin saakka. Nykyisin on alettu ajatella, että muis-

what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists personal identity, i.e. the sameness of a rational being; and as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person; it is the same self now it was then; and it is by the same self with this present one that now reflects on it, that that action was done.” (E II, xxvii, 9, 335, kursivointi lisätty.)

^{vi} Tällöin emme ole tietoisia mistään, joten unetonta nukkumista edeltävä ja sitä seuraava tietoisuus ovat erotettuja toisistaan ei-tietoisella tilalla eivätkä siten voi olla osa yhtä ja samaa aktia.

ti saattaa Lockella olla yksi riittävistä muttei välttämättömistä ehdoista persoonan identiteetille. Sen tilalle välttämättömäksi ehdoksi on tarjottu vastuunottamista (*approbation*) tietyistä teoista.^{vii} En tässä yhteydessä syvenny vastuullisuutta korostaviin tulkintoihin Locken persoonan identiteetin teoriasta, mutta huomautan tämänkaltaisten teorioiden kohtaamasta selityshaasteesta: vaikuttaa siltä, että olemme vastuussa menneistä teoistamme, koska me teimme kyseiset teot, ts. me olimme kyseisten tekojen tekijöitä. Jos asia on näin, ei vastuun tehdyistä teoista voi selittää, miksi olemme sama henkilö kuin teot tehnyt henkilö. Päinvastoin, se että olemme sama henkilö kuin teot tehnyt henkilö (toisin sanoen persoonamme identiteetti) selittää, miksi olemme vastuussa menneistä teoistamme.

On hyvä huomata, että Locke itse oli hyvin tietoinen ilmeisimmästä vastaväitteestä, siitä että unohtaminen tarkoittaa persoonan tuhoutumista eli kuolemaa. Tietyissä mielessä hän myös hyväksyi sen. Mikäli unohdan lopullisesti jonkun episodin aiemmasta elämästäni, kyseessä ei ole enää samaan persoonaan kuuluva tietoisuuden tila, vaikka sama ihminen teki kyseiset teot ja ajatteli kyseiset ajatukset (E II, xxvii, 20, 342–3).^{viii} Unohtamisella tulee tosin tarkoittaa täydellistä unohtamista: persoonan jatkuvuuteen riittää aiemman tietoisuuden tilan muistamisen mahdollisuus toisin sanoen dispositionaalinen muisti. Vaikka tätä teorian seurausta voi pitää teorian itsensä *reductum ad absurdumina*, ei tämänkaltainen tapa puhua minuudesta kuitenkaan ole täysin epätavanomaista. Ajatteleminen (ainakin oletan näin), että jotkut piirteet minuudessamme ovat keskeisempiä kuin toiset, joten ehkä emme luovu kovin paljosta sanoessamme, että esimerkiksi hyvin nuorina tekemämme teot, joita emme enää muista, eivät oikeastaan ole meidän tekemiämme, tai ehkä jopa, että olemme eri persoona kuin nuo teot tehnyt.

^{vii} Tämän tulkintalinjan yksi ensimmäisiä vakuuttavia esityksiä on Winkler 1991. Tulkintalinjaa ovat jatkaneet mm. Strawson 2011 ja Yaffe 2007, joka on myös hyvä yleisesitys Locken identiteetin teoriasta. On kiistatonta, että Locken tavoitteet keskustelussa persoonan identiteetistä liittyvät läheisesti eettiseen kysymykseen vastuullisuuteemme teoistamme ja teologis-oikeudelliseen kysymykseen Jumalan viimeisen tuomion oikeudenmukaisuudesta. Locke jopa sanoo, että ”persoona” on ensi sijassa oikeudellinen (*forensic*) termi (E II, xxvii, 26, 346–347).

^{viii} ”But yet possibly it will still be objected, suppose I wholly lose the memory of some parts of my life, beyond a possibility of retrieving them, so that perhaps I shall never be conscious of them again; yet am I not the same person that did those actions, had those thoughts that I once was conscious of, though I have now forgot them? To which I answer, that we must here take notice what the word I is applied to; which, in this case, is the man only. And the same man being presumed to be the same person, I is easily here supposed to stand also for the same person. But if it be possible for the same man to have distinct incommunicable consciousness at different times, it is past doubt the same man would at different times make different persons.” (E II, xxvii, 20, 342.)

Kaksi ongelmaa muistiin perustuvalla persoonan identiteetin teorialle

Olen seurannut teorian standarditulkintaa, jonka mukaan Locken persoonan identiteetin teoriassa tietoisuus ja muisti yhdessä konstituivat persoonan. Tämän teorian mukaan persoonani siis muodostuu tietoisuudestani, ja minä olen sama persoona kuin olin vuosi sitten, koska tietoisuuteni ylettyy vuoden takaisiin tapahtumiin muistini avulla. Esitän seuraavaksi kaksi argumenttia Locken persoonan jatkuvuuden teoriaa vastaan, jotka liittyvät suoraan muistiin ja sen rooliin henkilön samuuden konstituutiassa. Ensimmäinen argumentti on peräisin Berkeleyyn *Alciphronista*^{ix}, mutta sen on tehnyt tunnetuksi Thomas Reid. Puolustaessaan kolminaisuusoppia vapaa-ajattelijoiden vastaväitteitä vastaan Berkeley vetoaa ihmispersoonien identiteetin luonteen mysteerisyyteen, jota kukaan ei silti pidä perusteena hylätä uskoamme siihen, että olemme identtisiä itsemme kanssa. Vapaa-ajattelijoiden puolestapuhuja Alciphron vastaa, että hän ei näe mitään mysteeriä henkilön identiteetissä ja vetoaa Locken teoriaan tietoisuudesta persoonan jatkuvuuden selittäjänä. Berkeley esittää seuraavan vastaesimerkin (*Alciphron*, 3 ja 299): Oletetaan, että henkilöt A ja B hetkinä *a* ja *b* jakavat tietoisuuden samoista ideoista ja ovat siten sama persoona Locken teorian mukaan. Lisäksi henkilö C ajanhetkenä *c* jakaa tietoisuuden joistakin ideoista B:n kanssa, mutta ei yhdestäkään A:n kanssa. Reidin esimerkki on seuraavanlainen (*Essays* III, vi, 235): Kuvitelkaamme urhea nuori upseeri, joka on koulupoikana (A) saanut piiskaa hedelmävarkaissa käymisestä, nuorena upseerina (B) kaapannut vihollisen lipun ensimmäisessä taistelussaan ja vanhana ylennetty kenraaliksi (C). Nuorena upseerina hän muisti poikana kärsimänsä piiskauksen ja vanhana kenraalina vihollisen lipun ryöstön mutta ei enää piiskausta. Locken teorian mukaan A ja B ovat sama persoona, koska he jakavat saman tietoisuuden, kuten ovat myös B ja C, mutta A ei ole sama persoona C:n kanssa, koska he eivät jaa yhtäkään tiedostettua ideaa. Tämä on kuitenkin identiteetin transitiivisuutta vastaan: jos A on sama kuin B ja B on sama kuin C, niin A:n pitäisi olla sama kuin C, mutta Locken teorian valossa näin ei kuitenkaan ole.

Koska identiteetin transitiivisuuden hylkääminen ei tunnu tyydyttävältä ratkaisulta, Locken pitää teorian puolustajien kanssa kääntää katseensa muistiin ja sen analyysiin. Mahdollinen ratkaisu pulmaan olisi hyväksyä myös epäsuora muistaminen aidoksi muistamiseksi. Mikäli X:n muistamiseen riittää, että muistan jonkun, joka muistaa X:n, niin Berkeleyyn ja Reidin vastaesimerkin vanhan huonomuistisen kenraalin (C:n) voidaan sanoa muistavan pienen pojan (A:n) kokeman piiskaamisen,

^{ix} Martin ja Barresi (2000) esittävät, että tämän vastaväitteen esitti ensimmäisenä nonkonformisti teologi ja saarnaaja Henry Grove julkaisemattomissa pneumatologian, eli sielunfilosofian luennoissaan Tauntonin akatemiassa. Luennot kuitenkin pidettiin vasta 1730-luvulla, joten ei ole selvää kumpi esitti vastaväitteen ensimmäisenä Grove vai Berkeley, joka kirjoitti Alciphronin vuosina 1729–1731.

koska hän muistaa nuoren urhean upseerin (B:n), joka puolestaan muistaa poikana kokemansa piiskaamisen. Ongelma tässä vastauksessa on, että tämänkaltainen epäsuora muistaminen ei selvästi ole enää muistamista Locken tarkoittamassa psykologisessa mielessä.^x

Toinen muistiin liittyvä Locken persoonan identiteetin teoriaa kohtaava piispa Butlerilta periytyvä ongelma on mahdollisesti vielä vakavampi. Butler pitää itsestään selvänä, että ”tietoisuus persoonan identiteetistä edellyttää eikä siten voi konstituoida persoonan identiteettiä, yhtään sen enempää kuin tieto voi konstituoida totuutta, jonka se edellyttää” (Butler 1754, 361). Se, että tiedämme jonkin proposition, ei tee propositionia todeksi, vaan päinvastoin voimme tietää kyseisen proposition siksi, että se on totta. Samoin muisti on tapa, jolla saamme selville, mitä menneisyydessä on tapahtunut. Muisti vertautuu tässä mielessä esimerkiksi näköhavaintoon: mikäli näen, että ulkona sataa vettä, ulkona tässä tapauksessa sataa vettä. Mikäli ulkona ei sada vettä, en ole voinut nähdä siellä satavan, vaan olen ehkä nähnyt kastetta ikkunassa ja päätellyt siitä virheellisesti, että ulkona sataa. Luulin näkeväni, että ulkona sataa vettä, mutta tosiasiallisesti en sitä nähnyt, koska näkeminen edellyttää, että sen kohde on olemassa sellaisena kuin se havaitaan. Samoin muistin tapauksessa: mikäli muistan viettäneeni viime vapun Helsingissä, silloin myös vietin vapun Helsingissä. Mikäli olin viime vappuna maaseudulla, en voi muistaa viettäneeni sitä Helsingissä. Voin kyllä *luulla* muistavani, toisin sanoen muistaa väärin, että vietin sen Helsingissä, mutta varsinaisesta muistamisesta ei ole kyse.

Locken persoonan samuuden teoria sanoo siis, että persoonan ja sen jatkuvuuden ajassa muodostavat tietoisuus ja muisti: mikäli olen tietoinen vaikkapa tämän huoneen seinän väristä, kyseinen tietoisuuden episodi on osa minua. Vaikka seinä tosiasiasa olisikin jonkun muun värinen kuin luulen sen olevan, se, että seinä näyttää minusta tietyn väriseltä, kuuluu persoonaani ja konstituoi sitä muiden tietoisuuteni tilojen kanssa. Muistin tapauksessa tilanne on toinen kuin muiden tietoisuuden tilojen kohdalla: kun muistamme menneen tapahtuman, niin paitsi että saamme selville miten asia oli niin myös – Locken sitoumusten nojalla – vaikutamme menneisyyteen. Kun muistan, että olin viime vappuna Helsingissä, teen tästä muistosta toden muistamalla sen: *minä* en olisi ollut vappuna Helsingissä, mikäli en muistaisi sitä, sillä kyseinen Helsingissä vappuna oleillut henkilö tulee *minuksi* tämän muistamisen aktin myötä. Mikäli Locke on oikeassa, itse muistaminen tekee menneet tekoni *minun* teoikseni. Ongelma on, että menetämme oikeiden ja väärin muistojen välisen suhteen omien menneiden tekojemme ja ajatustemme osalta, jos Locke on oikeassa ja muisti todella konstituoi identiteettiämme. Mikäli muistaminen tekee menneet tekomme meidän tekemiksemme teoiksi, sekoitamme asiat pahasti: meidän tulisi sanoa, että muistan tehneeni tietyn teon, koska todella olin kyseisen teon tekijä. Mutta

^x Sidney Shoemaker onkin kutsunut tätä suhdetta kvasi-muistamiseksi (q-memory) (Shoemaker 1970).

tässä tapauksessa muistaminen ei olekaan minää konstituovaa: muistan menneen teon omakseni koska tein sen, en ole sen tekijä sen takia, että muistan tehneeni sen. Persoonani identiteetti edeltää muistamista eikä ole sen konstituovaa toisin kuin Locke sanoo. Voidakseen käyttää muistia persoonan konstituujana tietoisuuden taan, Locke tarvitsisi erottelun muistamisen ja väärin muistamisen välillä.

Locke muistamisesta ja Reidin kritiikki

Millainen Locken teoria muistamisesta sitten on ja voisiko se auttaa meitä vastaamaan edellä esitettyihin lockelaisen persoonan identiteetin teorian haasteisiin? Yleisesti ottaen vallitsevana mielipiteenä Locken kriittisesti suhtautuvissa piireissä on ollut vain hieman kärjistäen, että Locken muistiteorian paras puoli on se, että Humen teoria muistamisesta on vielä huonompi. Locke määrittelee muistamisen ”kyvyksi palauttaa mieleemme niitä ideoita, jotka tultuaan havaituksi, ovat kadonneet tai siirretty syrjään huomiomme keskiöstä” (E II, x, 1–2, 155–157).^{xi} Locke vertaakin muistia varastorakennukseen, jonne varastoimme ideoita joille myöhemmin voimme löytää jotain käyttöä. Näiden varastoitujen ideoiden palauttamisessa mieleemme on muistamisen tapauksessa olennaista se, että niihin ”liittyy havainto [*perception*] siitä, että olemme havainneet ne joskus aikaisemmin”. Muistaminen eroaa siis varsinaisesta havaitsemisesta ja mielikuvituksesta siinä, että muistaessamme vaikkapa eilen havaitsemamme tapahtuman kadulla, tai Locken puhetapaa seuraten idean tästä tapahtumasta, tällä havainnolla on hyvin tietynlainen fenomenologia: kokemuksemme ”tuntuu” siltä, että kyseessä on menneisyyttä koskeva havainto. Emme ainoastaan koe uudestaan aiempaa havaintoamme – miten tällöin voisimme erottaa muistomme nykyisyydestä? – vaan koemme nämä menneet havainnot menneinä havaintoina.

^{xi} ”[r]etention; or the keeping of those simple ideas which from sensation or reflection it hath received. This is done two ways. First, by keeping the idea which is brought into it, for some time actually in view, which is called contemplation. The other way of retention is, the power to revive again in our minds those ideas which, after imprinting, have disappeared, or have been as it were laid aside out of sight. And thus we do, when we conceive heat or light, yellow or sweet, the object being removed. This is *memory*, which is as it were *the storehouse of our ideas*. For, the narrow mind of man not being capable of having many ideas under view and consideration at once, it was necessary to have a repository, to lay up those ideas which, at another time, it might have use of. But, our ideas being nothing but actual perceptions in the mind, which cease to be anything when there is no perception of them; *this laying up of our ideas in the repository of the memory signifies no more but this, that the mind has a power in many cases to revive perceptions which it has once had, with this additional perception annexed to them, that it has had them before*. And in this sense it is that our ideas are said to be in our memories, when indeed they are actually nowhere, but only there is an ability in the mind, when it will to revive them again, and as it were paint them anew on itself, though some with more, some with less difficulty; some more lively, and others more obscurely.” (E II, x, 1–2, 149–150, kursivointi lisätty.)

Thomas Reidin mukaan Locke epäonnistui paitsi persoonan identiteetin ja jatkuvuuden, myös muistin toiminnan filosofisessa selittämisessä (ja itse asiassa lähes kaikissa muissakin filosofisissa pyynnössään). Reidin Locken muistiteoriaan kohdistama kritiikki sisältää kaksi osaa: ensinnäkin varastoidessamme ideoita muistiin emme havaitse niitä silloin, kun ne odottavat ymmärrykseen palauttamista mielen varastorakennuksessa. Mutta idea on Locken mukaan välttämättä tietoisien havainnon kohteena: idean olemassaolo on havaituksi tulemista ja mikäli ideoita ei havaita, ei niiden olemassaolosta puhumisessakaan ole mitään mieltä. Tämä oli yksi keskeisiä periaatteita Locken itsensä synnynnäisiin ideoihin suuntaaman kritiikin taustalla (E I, iv, 20, 96–98). Kun ideoa ei siis havaita, se lakkaa olemasta. Näin juuri tapahtuu kun unohtamme jonkin idean: muutoinhan olisimme tietoisia siitä ja se olisi tietoisuudessamme eikä muistissamme. Kun sitten sanomme palauttavamme mieleemme idean, joka on odottanut mieleen palauttamistaan muistissamme, Locken aiemman olemassaolon katkosten kieltojen periaatteen nojalla (ts. olemassa olevalla idealla ei voi olla yhtä useampaa alkua ja loppua) emme itse asiassa muista samaa ideoa jonka aikanaan havaitsimme, vaan luomme kokonaan uuden idean.^{xii} En puutu tähän kritiikkiin kuin huomauttamalla, että Locke voisi nähdäkseni hyvin myöntää tämän mutta pitää kiinni siitä, että näin syntyneet uudet ideat ovat hyvin samankaltaisia niiden ideoiden kanssa, joiden ”muistikuvia” ne ovat, joskaan eivät samoja.

Reid kuitenkin jatkaa kritiikkiään ja esittää, että Locken koko muistin määritelmä on ongelmallinen, sillä se on liian laaja ja sisällyttää siten alaansa muutakin kuin muistoja, mikä tietenkin tarkoittaa, ettei kyse oikeastaan ole muistista. Reidin esimerkki on seuraava: ”katson maalausta, joka esittää ystävääni. Suljen silmäni ja kuva katoaa. Minulla on yhä kyky avata silmäni ja suunnata katseeni kohti maalausta, jolloin aiempi havainto palautuu.”^{xiii} Kyseessä ei selvästikään ole muistamista tapahtuma. Mutta se tuntuu sopivan Locken muistinmääritelmään, toisin sanoen sellaisten ideoiden tahdonvaraiseen palauttamiseen tietoisuuteemme, jotka ovat kadonneet sieltä sitten niiden ensi havaitsemisen. Reid kuitenkin jättää mainitsematta jo kä-

^{xii} ”But it seems to me that when something has stopped being anything, it is as hard to ‘revive’ it as to ‘store’ it in—or bring it out of a ‘repository’. Once a thing has been annihilated, it—the very same thing—can’t be produced again, though another thing like it may be produced. Locke in another place accepts that a single thing can’t have two beginnings of existence. ... From this it follows that an ability to ‘revive’ our ideas or perceptions after they have ceased to exist can’t mean more than an ability to create new ideas or perceptions similar to those we had before.” (Essays III, 7, 355.)

^{xiii} ”Everyone knows what memory is; everyone has a clear notion of it. But when Locke speaks of a power to revive in the mind ideas that were imprinted and then disappeared, or that have been (as it were) laid out of sight, one would hardly know it was memory he was describing if he hadn’t told us! There are other things that it seems to fit at least as well as it does memory: I see the picture of a friend. I shut my eyes, or turn them another way, and the picture disappears or is as it were laid out of sight. I have a power to turn my eyes again towards the picture, and immediately the perception is revived. Is this memory? Surely not! But it fits Locke’s account as well as memory itself can do.” (Essays III, 7, 356.)

sittelemäni Locken fenomenologisen ehdon muisti-ideoille, toisin sanoen ollakseen muistettu idea (*contra* havaittu tai kuviteltu idea), kyseiseen ideaan pitää olla liittyneenä (*annexed*) ylimääräinen idea siitä, että olemme havainneet sen joskus aiemmin. Meidän pitää kokea kyseinen idea ”menneenä”.

Lopuksi

Locken muistiteoriassa on kyse ennen kaikkea muistikokemuksesta ja sen fenomenologiasta. Muistikokemuksissa eli muisti-ideoissa koen kyseisen idean menneisyyttä koskevana, enkä ainoastaan ajattele tai muodosta uskomusta, jonka mukaan kyseessä on kokemus, jonka olen joskus aiemmin kokenut, tai tarkemmin sanottuna hyvin paljon jonkin aiemmin koetun kaltainen kokemus. Mistä tämä erityinen muistamisen kokemus johtuu? Mahdollinen selitys saattaisi olla tietty kausaalinen historia, mihin Locke selvästi viittaa puhuessaan muistijäljistä aivoissa (E II, i, 15, 112–113 ja E II, x, 10, 154–155). Täydentämällä Locken persoonan identiteetin teoriaa muistikuvien syntymisen kausaalilla teorialla yhdessä muisti-ideoiden kokemuksellisen luonteen tarkastelulla voimme tarjota alustavan vastauksen siihen, miten Locke olisi voinut vastata teoriansa kritiikkiin. Locken mukaan jotkin ideoistamme, nimittäin niin sanotut primääriset ideat, ovat uskollisempia olioille, joiden ideoita ne ovat (ts. olioille joista ne ovat peräisin kausaalisesti). Samoin olisi ehkä mahdollista, että jotkin muistoistamme olisivat aiempien kokemustemme aiheuttamia ja myös erotettavissa puhtaasti näitä muisti-ideoita itseään tarkastelemalla niistä ideoista, jotka vaikuttavat muistoilta, mutta ovat kuitenkin vääränlaisessa suhteessa todellisuuteen. Tämän kaltainen ideoiden itsensä piirteisiin rajautuva tarkastelu, joka pyrkii erottamaan intentionaaliset ideat ei-intentionaalisista, on strategia, jota Locke itse seuraa primaaristen ja sekundaaristen ideoiden tapauksessa, joten se ei ehkä olisi hänelle vieras lähestymistapa muisti-ideoiden tapauksessakaan.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Aristoteles (2006), *Sielusta*, teoksessa *Teokset V*, suom. K. Näätäsaari, Gaudeamus, Helsinki. (Viitattu ”De Anima”.)
- Bolton, M. B. (1994), ”Locke on Identity: The Scheme of Simple and Compounded Things”, teoksessa K. F. Barber ja J. J. E. Gracia (toim.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant*, State University of New York Press, Albany, 103–131.

- Berkeley, G. ([1732] 1950), *Alciphron or the Minute Philosopher*, teoksessa A. A. Luce ja T. E. Jessop (toim.), *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, III, Thomas Nelson and Sons, Edinburgh. (Viitattu "Alciphron".)
- Butler, J. (1754), *The Analogy of Religion*, 5. painos, Glasgow.
- Martin, R. ja J. Barresi (toim.) (2000), *Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in the Eighteenth Century*, Routledge, Lontoo ja New York.
- McCann, E. (1987), "Locke on Identity: Matter, Life, and Consciousness", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 69, 54–77.
- Locke, J. ([1690] 1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (toim.), Oxford University Press, Oxford. (Viitattu "E".)
- Reid, T. ([1863/1994] 1785), *Essays on the Intellectual Powers of Man*, W. Hamilton (toim.), *The Works of Thomas Reid*, Thoemmes Press, Bristol. (Viitattu "Essays".)
- Shoemaker, S. (1970), "Persons and Their Past", *American Philosophical Quarterly*, 7, 4, 269–285.
- Strawson, G. (2011), *Locke on Personal Identity: Consciousness and Concernment*, Princeton University Press, Princeton.
- Winkler, K. (1991), "Locke on Personal Identity", *Journal of the History of Philosophy* 29,2, 201–226.
- Yaffe, G. (2007), "Locke on Ideas of Identity and Diversity", teoksessa L. Newman (toim.), *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"*, Cambridge University Press, Cambridge, 192–230.

Mekaaninen muisti ja ajattelu: Hegel kielestä ja muistista

Filosofisen tarkastelun kohteena muisti ei ole vain kohde muiden joukossa. Ainakin saksalaisen idealismin perinteessä muistin käsitteellä ja muistin empiirisellä ilmiöllä on niin keskeinen rooli, että ryhdyttäessä filosofian käsittein vastaamaan kysymyksen siitä, mitä muisti on, joudutaan välttämättä selvittämään myös itse filosofian luonnetta. Tätä muistin ja ajattelun suhdetta on korostanut erityisesti Hegel: kuten saksan kielikin jo ehdottaa, muisti (*Gedächtnis*) ja ajattelu (verbi *denken* ja sen perfektin partisiippi *gedacht*) ovat tiettyssä mielessä jopa sama asia.

Toisaalta juuri Hegelin tapauksessa kysymys siitä, mitä ajattelu ja filosofia ovat, vaikuttaa jo aikoja sitten ratkaistulta. On sanottu, että Hegelin ajattelun myötä filosofian tulee absoluuttista tietoa, jonka historiallinen genealogia vertautuu absoluuttiseen muistiin: filosofian nykymuoto on tulos kaikesta siitä, mitä ennen nykyhetkeä (ennen Hegeliä) on ajateltu. Filosofian kautta meille Hegelin jälkeisille tarjoutuva viisaus on kaiken ajattelun muistamista – mikä siten voisikaan olla vähemmän kiinnostavaa kuin puhua ajattelusta juuri Hegelin termin. Vähintään aatehistoriallisesti kaikki onkin selvää: juuri Hegelin tapauksessa filosofia on kyllä ylintä tietoa, mutta sillä ei ole enää mitään eettis-poliittista painoa suhteessa siihen, mitä maailmassa tapahtuu juuri nyt ja mitä on tulossa.

Tarkoitukseni on kuitenkin esittää, että itse asiassa Hegelin ajattelu voisi olla jotakin muuta kuin historian lopun jälkeistä viisautta. Tätä lähtökohtaa tukevat niin sanotut uudet Hegelin lukijat kuten ranskalainen Catherine Malabou, jonka keskeinen väite on, että Hegelin ajattelun erityisyytenä on ajatella ”sitä mikä tulee” (ks. Malabou 1996). Samoin esimerkiksi Slavoj Žižek on sanonut, että Hegel on ajattelija, jonka kautta voisi olla mahdollista saada kiinni siitä, mitä tapahtuu juuri nykyään, kun mitään ei vaikuta tapahtuvan (ks. Žižek 2012). Tarkoitukseni on avata tätä Hegelin ajattelun ulottuvuutta muistin käsitteen kautta.

Selvitän tässä ensin Hegelin ajattelun lähtökohtaa hyvin perinteisellä tavalla Kantista käsin. Tätä kautta tarkoitukseni on osoittaa, että Kantin ja Hegelin filosofian perusluonnetta koskevien käsitysten välinen ero on mahdollista selvittää kielen

kautta: Kantille ja Hegelille kieli ja erityisesti filosofian kieli ovat eri asioita. Hegelin tapauksessa tämä johtaa juuri muistin käsitteeseen.

Äärellisen ajattelun raja

Filosofisten tieteiden ensyklopediassaan, jossa Hegel kaikkein systemaattisimmin selvittää muistin käsitettä, hän aloittaa korostamalla asian vaikeutta: ”Hengen tieteen vaikein piste”, Hegel kirjoittaa, ”on käsittää muistin sijoittuminen ja tarkoitus teoreettisen hengen järjestelmässä ja käsittää sen orgaaninen yhteys ajattelun kanssa” (Enz. §464). Muisti on siis vaikein osa hengen käsitettä koskevaa oppia.

Tämä on poikkeuksellista. Hegel ei nimittäin lähes koskaan valittele ajattelun vaikeutta. Siksi kyse ei ole merkityksettömästä huomautuksesta. Huomautus täytyy ottaa vakavasti jo siksin, että Hegelin kirjoitusta ylipäättään on luettava kirjaimellisesti: voisi väittää, että siinä jokainen merkki, ajatusviiva ja kappalejako, huomautus, esimerkki ja epäily ovat merkitseviä. Hegel suhtautuu äärimmäisen tarkasti kaikkeen esillepanoon, erityisesti sikäli kuin on kyse filosofiasta. Tämä johtuu jo pelkästään Hegelin pyrkimyksestä pitää kiinni siitä, että filosofiaa ei saa määrittää kantilaisuus, jossa toisistaan jäisivät erilleen asiat itse ja niiden esittäminen. Jos retoriikka Ciceron klassisen määrityksen mukaan on ”asioiden vaatettamista”, Hegelille kaikki on läpeensä retorista. Siksi filosofian kirjallisessa esittämisessä kaikki representatiiviset elementit, jotka ovat käytössä kielessä välttämättä, merkitsevät. Näin se tosiasia, että Hegel sanoo muistin olevan ”vaikea asia”, voisi olla yksi tapa lähteä liikkeelle muistin käsitteen jäsentämisessä.

Hegelin huomautuksen merkitystä voi avata vasten Kantin tapaa suhtautua ajattelun vaikeuksiin ja vaikeisiin käsitteisiin. Kantille moni asia, lähes kaikki todella merkitykselliset asiat ovat vaikeita, tavoittamattomia ja Kantin omien sanojen mukaan ”ehkä kokonaan kätköön jääviä”. Voisi väittää, että Kantin teksti on pelkkää selvyuden ja hämäryyden tai varmuuden ja epäilyn kudosta. Tämä ei suinkaan tarkoita sitä, että ikään kuin Kantin jäsenysten voima jossain kohtaa loppuisi ja Kant joutuisi antamaan periksi asioiden hämäryydelle. Tämän sijaan Kantin ajattelua määrittää se, että äärellisen ajattelun lähtökohtana on ottaa esittämisen raja ja sen vaikeus vakavasti. Tällöin Kantin ajattelussa asioiden vaikeus ja epävarmuus on tietyllä tavalla metodista. Kun Kant esimerkiksi kirjoittaa ”ehkä”, hän todella tarkoittaa sitä. Hegel sitä vastoin ei oikeastaan koskaan sano tässä samassa mielessä ”ehkä”, mikä käy hyvin yhteen sen Hegelin julkilausuman periaatteen kanssa, että nimenomaan siinä, missä meidän yksittäinen ymmärryksemme alkaa olla rajoillaan, spekulatiivinen filosofia on kaikkein omimmillaan.

Kant taas epäilee voimiaan usein, ja silloin kun Kant esittää varauksen, tämä ele merkitsee filosofian kielen kohdanneen rajansa. Silloin ilmaistava asia on ymmärryk-

sen piirin ulkopuolella, ja siksi filosofian esitykseen on lisättävä tämä ”ehkä”. Kant ei kuitenkaan näin anna periksi epäillessään vaan merkitsee jäsennyksensä tällä varauksella. Kun Kant siis lisää väitteeseensä ”ehkä”, se tarkoittaa ensinnäkin, että ilmaistava asia on juuri kuten väite asian esittää, ja toiseksi, että ilmaistava asia on näin vain sikäli kuin se voidaan esittää äärellisen ajattelun piirissä.

Tällaisesta varausten esittämisestä voi antaa lukemattomia esimerkkejä. Tunnetuimpia näistä on *Puhtaan järjen kritiikin* skematismi-kappaleen muotoilu. Siinä Kant selvittää, kuinka viime kädessä skematismi on ”inhimillisen sielun syvyyksiin kätkeytyvä taito, jonka todellisia otteita tulemme luonnolta tuskin koskaan arvaamaan ja paljastamaan silmiemme eteen” (KrV, A 141/B 180–181). Muita havainnollisia epäröintejä ja varauksia Kant esittää *Arvostelukyvyyn kritiikissään*, erityisesti sen toisessa osassa, joka koskee teleologista arvostelmaa. Siinä Kantin kirjoitus tasapainoilee hienovaraisesti kahden kannan välillä, kuinka yhtäältä meidän äärellisten on luonnon viimekätisten päämäärien suhteen turha toivoa enempiä kuin mitä luonnon mekaaninen selittäminen, jolla on ”ehdoton rajansa”, voi tarjota, mutta kuinka toisaalta näiden päämäärien selittäminen ei kuitenkaan sinänsä ole mahdotonta. (Ks. esim. KU, §80.) Ehkä hienoin esimerkki on luettavissa kohdasta, jossa Kant on teoksen loppupuolella onnistunut osoittamaan, kuinka teleologisen arvostelman kritiikki johtaa tiettyyn todistukseen jumalan olemassaolosta, minkä jälkeen Kant kysyy, tarkoittaako tämä siis sitä, että näin yliaistimellisesta tulisi tiedon asia ja olisimme siten vapautettuja tiedon käytännöllisestä ylimäärästä, moraalilain velvoittavuudesta. Tähän Kant vastaa yhdellä sanalla ja Kantille poikkeuksellisella huutomerkillä: ”Ei!” (KU, §87.) Näin todella tulee siis selväksi, että tällaisissa kohdissa filosofian kieli törmää asiaan, josta kyllä puhutaan, mutta joka filosofisen jäsennyksen kohteena ei ole äärellisen ja aistiperäisen tiedon kohde.

Hegel sen sijaan on allerginen tällaiselle varauksellisuudelle, jonka mukaan kaikkein perustavimmat käsitteet toimivat filosofian kielessä niiden aistimellisen esittämisen kiellon kautta. Varhaisessa teoksessaan *Usko ja tieto (Glauben und Wissen)* Hegel jopa tematisoi asian juuri Kantin ehkä-sanan käytön kautta. Hegel huomauttaa, kuinka Kant tietyissä kohdissa vaikuttaa olevan spekulatiivisen ajattelun kynnyksellä, esimerkiksi silloin, kun tämä kirjoittaa sivumennen, että aistiperäinen ja järjellinen eivät *ehkä* olekaan keskenään täysin heterogeenisiä. Hegel viittaa tässä Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* kohtaan, jossa tämä sivuaa sielun ja ruumiin yhteenkuulumisen ongelmaa (KrV, B427). Hegelin mukaan Kant kuitenkin käsittää oman huomionsa pelkästään satunnaisena ja yksittäisenä ehkä-tapauksena (*bloßen Einfall eines Vielleichts*), ei minään filosofian kokonaisprojektin kannalta oleellisena. (GuW 314.) Hegel siis itse asiassa ehdottaa, että filosofian olisi läpikotaisin selvitettävä se raja, johon äärellinen ajattelu törmää. Mitä Hegelin muistin käsitteen yhteydessä korostama vaikeus sitten tarkoittaa? Onko tämä piste, jossa Hegelin on myönnettävä ajattelun ja asioiden kantilainen äärellisyys?

Reflektiosta spekulatioon

Kuten on usein ja monin eri termein muotoiltu, Kantin ajattelun kohdalla tapahtuva siirtymä on ajattelun ja tietämisen, totuuden ja tiedon välisen eron tuleminen systemaattiseksi osaksi filosofian käsitteellistä kokonaisuutta. Kantin ajattelun kohdalla syntyy äärellinen ajattelu uudessa merkityksessään, jonka mukaan on kokonaan eri asia tietää kuin ajatella. Tämä tarkoittaa sitä, että inhimillinen tietäminen ylipäättään tulee Kantin kohdalla rajattomaksi, mutta sikäli kuin tieto Kantin mukaan on aisti- ja kokemusperäistä, syntyy ehdoton raja, jota ihmisen on aivan turha toivoa ylittävänsä. Siten kyse on tietokyvyn sisäisestä murtumasta. Tämän seurauksena se, mikä ylittää äärellisen ja yksittäisen tietokyvyn, siis ymmärryksen, saa erityisen kaksoisroolin: yhtäältä se on luonto, joka on mahdottomalla tavalla Kantin sanojen mukaan ”kaikkien mahdollisten kokemustemme summa” ja toisaalta se on tämä mahdoton kokonaisuus ajateltuna, järjen ideoina.

Kantin jälkeinen saksalainen idealismi ja erityisesti Hegel vastustaa tätä ratkaisua ankarasti. Tätä vastustusta ajaa eteenpäin huoli asemasta, johon filosofia Kantin myötä joutuu. Varhaisen Hegelin argumentti on, että Kantin reflektiivisen filosofian aikaansaama uusi tilanne täytyy nähdä nimenomaan merkityksellisen maailman sisäisenä murtumana, ”uskon ja tiedon välisen suhteen uutena muotona” (GuW 287). Hegel kuvailee, kuinka tämä vanha kamppailu ja ensi näkemältä ilmeiseltä vaikuttava valistuneen järjen ”loistava voitto” ei olekaan sitä, miltä se näyttää: yksi ei vain yksinkertaisesti kumoa toista. Sen sijaan ilmaantuu kokonaan uusi elementti. ”Tarkkaan katsottuna”, Hegel selvittää,

voitto ei ole mitään muuta kuin seuraava: se positiivinen elementti, jonka kanssa taistellessa järki puuhaili, ei enää ole uskonto ja voitokas järki ei enää ole järki. Näin syntyneessä rauhassa, joka leijuu voittoisana järjen ja uskon ruumiiden yllä yhdistäen ne niiden molempien jälkeläisenä, on yhtä vähän järkeä kuin siinä on todellista uskoa. (GuW 288.)

Hegelin mukaan Kantin ajattelun tuottama vaikeus on siinä, että järjen ja uskon ylittävä tekijä päätyy filosofian diskurssin asemaan, tai kuten Hegel asian muotoilee, Kantin ajattelun myötä tämä kolmas ”muuntuu filosofian kentäksi itsekseen” (GuW 287). Hegelin mukaan vanha metafysiikka muuttuu pelkästään ikään kuin valistuksen jälkeiseksi ajatteluksi, jonka teologisuus vain ottaa uuden muodon. Tämä uusi Kantia ja yleisemmin reflektiofilosofiaa vaivaava teologisuus seuraa ajattelun äärellisyydestä. Kun Kantin ajattelussa aistimellisen annettuuden ylittävä tietoisuus on mahdoton, filosofia ottaa huomaamatta muodon, jossa se yhtäältä on vain yksi äärellisen tietämisen laji muiden rinnalla, mutta jossa se tämän lisäksi osoittaa ”johonkin korkeampaan” tai kuten Hegel muotoilee Kantin ajattelun peruspiirteen, filosofian piirissä ”tietokyky ei tiedä mitään, paitsi sen, että se ei tiedä mitään, ja siksi se pakenee uskoon” (GuW 288).

Filosofia on tässä muodossaan Hegelin sanoin ”uskon palvelijatar” (em.). Tällä Hegel ei tarkoita vain sitä, että filosofia on päätyntä puhumaan samassa rekisterissä kuin uskonnot, vaan erityisesti sitä asemaa, johon filosofia kulttuurissa yleisemmin on asettunut. Hegel selvittää, kuinka reflektiivisen määrityksen kautta filosofiasta tulee diskurssi, joka ikään kuin viisastelee maailmassa ilmenevien ristiriitojen, siis totuuden tapahtumisen kohdalla. Hegelin sanoin filosofia ”osoittaa taivaaseen” ja on näin kaikkea muutosta vastaan aina jo ymmärtämällä periaatteessa ja ”ikään kuin” kaiken. Reflektiivinen filosofia tunnistaa kyllä asioiden ilmaantumisen ja katoamisen, mutta juuri näissä kohdissa se pelkää muistuttaa siitä, että periaatteessa kaikki käy järkeen. Se tahtoo kyllä sanoa, että ilmaantuvia murroksia ei saa palauttaa suoraan ymmärrykseen, mutta että *periaatteessa* tapahtumista koskeva ymmärrys on saavutettavissa.

Hegelin sanoin tämä filosofialle määrätty asema on ”aistimellisuuden vahingoittaman järjen” asema (GuW 299). Tällaisen filosofian perusväite on, että maailman tapahtumisen jännöksetön hallinta kuuluu sille. Yhtäältä se siis korostaa, että järki ei haavoittuneena kata kaikkea. Se kieltää, että absoluuttista voisi tietää. Se muistuttaa negatiivisesti ”poliisin tavoin”, kuten Kant itsekin kuvaa kriittisen ajattelun toimintaa, että ideaalisen ilmeneminen on mahdotonta. Toisaalta se juuri näin, taivaalle osoittamalla ”paikkailee itseään sieltä täältä yliaistimellisuuden maalilla”, kuten Hegel asiaa havainnollistaa. (GuW 299.)

Kantin ajattelua leimaava negatiivisuus, sen ”filosofinen tyhjiö” kuten Hegel muotoilee, johtaa siis filosofian teologisuuteen. Hegelin ratkaisu on, että filosofian täytyy ottaa lähtökohdaksi se taso, jolle Kant löytää vain negatiivisen määrityksen. Tämä Kantilta puuttuva taso on käsitteen tiede, spekulatiivinen logiikka. Oleellista kuitenkin on, että Kantin ja Hegelin välinen siirtymä ei ole näin yksinkertainen: itse asiassa Hegelkin tunnustaa Kantin ajattelun ”spekulatiivisen idun” ajattelun reflektiivisyydessä. Tämä johtaa Kantin ja Hegelin käsityksiin kielen ja ajattelun luonteesta. Tämä puolestaan johtaa Hegelin analyysiin muistista.

Kantin voi siis sanoa olevan spekulatiivisempi kuin miltä näyttää. On sanottu, kuten Hegelkin toteaa, että kolmannen kritiikin Kant ei ole sama Kant kuin ensimmäisen kritiikin. Myöhemässä tuotannossaan Kant etsii reflektiivisestä arvostelmasta lainmukaisuutta, jonka on tarkoitus nimenomaan välittää sitä eroa, jonka ensimmäinen kritiikki avasi. Hegelin väite esimerkiksi on, että juuri reflektiivisyydessä, siinä että yleisyys on vain tunne, Kant on tietämättään kaikkein lähimpänä järjen piiriä. (GuW 323.)

Kantin ajattelun reflektiivisyydenkin voi kyllä vielä ymmärtää kahdella tapaa. Ilmeinen tulkinta on se, että reflektiivisyys on vain toinen tapa tarkastella tiettyjä kohteita, jotka ovat määrittämisen ulkopuolella. Ajattelun reflektiivisyyden voi kuitenkin ymmärtää myös toisin, tavalla joka itse asiassa jo tarkoittaa siirtymää spekulatiivisen ajattelun piiriin. Tämän tason saa esiin esimerkiksi sitä kautta, että tar-

kastelee Kantin huomautuksia tavallisesta kielenkäytöstä ja filosofian populaarista ymmärrettävyydestä.

Esimerkiksi *Puhtaan järjen kritiikin* esipuheessa Kant selvittää, kuinka filosofiaa ei kiinnosta ajattelun kohteet ja ajatukset sinänsä. Filosofian tiedettä, sen enempää kuin jokapäiväistä kokemustakaan ei edes pitäisi kiinnostaa järjen käsitteet sellaisenaan eli ideat, esimerkiksi jumala, vaan ne käytännölliset ja kokemukselliset tosiasiat, joiden tiedollinen käsittäminen on sellaisenaan mahdotonta ja joiden käsittämisen yritys, halusimmepa sitä tai emme, johtaa näihin ideoihin. Kant havainnollistaa tätä selvittämällä, että esimerkiksi kuolemattoman sielun idean mielekkyys seuraa siitä konkreettisesta tosiasiasta, että me äärellisinä ja ruumiillisina olemme epätäydellisiä, tyytymättömiä ja lopulta kuolevaisiakin (KrV, B xxxii).

Näin asettuvan filosofian kohteen voi nähdä lähenevän Hegeliä ja spekulatiivista ajattelua. Filosofia ei ole yliaistimellisten tekijöiden tietämistä vaan sellaisen tason tarkastelemista, joka kyllä ylittää tiedon ja ymmärryksen, mutta joka ei ole mitään toista tietoa. Kolmannen kritiikin luvussa §17 Kant antaa tästä valaisevan esimerkin: me olemme koko ajan yhtä mieltä siitä, mitä on normaali, vaikka meillä ei olisikaan tietoa normaalista. Me tunnistamme kadulla epätavallisen täysin refleksinomaisesti, vaikka meillä ei ole mitään tietoa siitä, mitä normaali on. Tämän logiikan ydin on siinä, että tietämättömyydestämme huolimatta me nimenomaan tiedämme normaalin tietämättämme. Me tiedämme tämän pelkästään sillä ehdolla, että me emme tiedä sitä.

Tätä kautta merkityksellinen maailma ja meidän kielenkäyttömme on Kantin mukaan täynnä refleksiivisyyttä, halusimmepa sitä tai emme. Meidän kieleemme perustuu maulle ja teleologisuudelle, reflektiivisen arvostelman kahdelle muodolle. Tämä ymmärryksen ja tietoisuuden ylittävä taso ei kuitenkaan ole transsendentaalinen vaan pikemminkin immanentti, läsnä niinä käytäntöinä ja tapoina, joiden mukaan elämä järjestyi ilman, että voimme tätä perustaa tietää.

Hegeliäisen tulkinnan kautta tämän käytännöllisen tason voisi nimetä kieleksi. Kant itse vihjaa tästä mahdollisuudesta esimerkiksi siinä, kuinka hän *Prolegomenas- saan* muotoilee, että kriittisen projektin positiivinen lopputulos ”symbolinen antropomorfismi” ei sano mitään asioista sellaisenaan vaan pelkästään kielen toiminnasta (*Prol.* §57). Tämä ei tarkoita filosofian palauttamista ja rajaamista neutraaliksi kielifilosofiaksi vaan sitä, että filosofian omimmaksi alueeksi tulee kielenkäyttö, se kuinka me yhtäältä käytämme kieltämme ajattelematta ja kuinka kieli itse asiassa käyttää meitä.

Kantin ajattelun lähtökohtien jännitteinen seuraus onkin siten se, että näin syntyy tällainen tietoisien subjektin ulkopuolinen toiminta, kielen prosessi, minkä ääneen sanomista Kant itse välttelee viimeiseen asti. Kaikkein selvemmin tämä välttely tulee esiin siinä, kuinka Kant kamppailee kuvittelukyvyn kanssa pitääkseen sen tietoisien subjektin piirissä ja osoittaakseen näin, että elämä kuuluu inhimillisille tietokyvylle ja esimerkiksi että materiaalinen luonto ja kieli ovat kuolleita. Tässä mielessä Hegel

vain radikalisoi Kantin avauksen. Siinä missä Kant vielä kieltää sen, että kielen lain voisi esittää mitenkään muuten kuin symbolisesti, Hegel tekee tästä tieteen: Hegelin *Logiikan tiede* on asioita objektiivisina ja tietoisuuden kohteina edeltävän tason lainmukaisuutta, ”varjojen tiede”, kuten Hegel itse sanoo.

Kieli, logiikka ja muisti

Näin päädytään kuitenkin alun kysymykseen Hegelin ajattelun luonteesta. Kun Kantin mukaan se, mikä ylittää ymmärryksen, on kiellon asia, ja näin periaatteessa ymmärryksen piirissä ja äärettömän lähestymisen kohteena, eikö Hegel vain tee tästä ideaalisen lähestymisestä historiallista? Eikö ajattelu juuri näin torju tapahtumisen viimeisenkin jäännöksen? Siten Hegelin filosofia olisi, kuten esimerkiksi tunnettu ranskalainen Hegelin tulkitsija Alexandre Kojève sanoo, tietoisuutta käsitteiden genealogiasta, tiede käsitysten kehittymisestä. Tätä kautta Hegel todella olisi tunnettu vanha viisas Hegel, absoluuttisen tiedon filosofi. Tämä tarkoittaisi sitä, että se, mikä Kantilla jää vielä avoimeksi negatiivisuuden kautta, siis se tosiasia, että jotain tapahtuu, tulisi Hegelin ajattelun kautta haltuunotetuksi.

Ranskalainen Jean Hyppolite, joka Hegelin lukijana on suhteessa Kojèveen yhtä sukupolvea nuorempi, muistutti kuitenkin useaan otteeseen 1950-luvulla – tämä on tietysti nykyään monen muunkin väite – että Hegelin logiikka täytyy lukea kokonaan muuksi kuin kokemuksen ja tietoisuuden liikkeeksi. Hyppoliten väite on, että historian ja logiikan, siis periaatteessa kokemuksellisesti jatkuvan liikkeen ja käsitteellisen liikkeen välinen ero on Hegelin ajattelussa ratkeamaton. Se on hegeliläisyyden ydintä määrittävä vaikeus, mutta vain tämän vaikeuden kautta Hegelin ajattelun ”spekulatiivinen vääntö” on vasta löydettävissä. (Ks. esim. Hyppolite 1953, 131.)

Logiikka on Hegelin omien sanojen mukaan käsitteen immanentti liike. Se on käsitteen tai toisin sanoen käsittämisenä tapahtuvan maailmamme, sen mielekkyyden, lainmukaisuus. Silloin tapahtumisen näkemisen ehtona olisi tällaisesta hegeliläisyydestä käsin se, että kaikki asiat kuuluvat lainmukaisuuden piiriin, mutta niin että tämä lainmukaisuus ei olisi ymmärryksen lainmukaisuutta, jossa kaikki ilmenee aina jo tunnettuna. Varsinaisesti hegeliläistä on luottamus siihen, että tämä lainmukaisuus todella on esitettävissä tieteenä. Yhtä hyvin voisi nimittäin sanoa, kuten Kantin jälkeisissä saksalaisen idealismin keskusteluissa sanottiinkin, että se välttämättä on fragmentaarinen, myyttinen tai jotakin muuta. Hegeliläinen ratkaisu on luottaa spekulatiiviseen logiikkaan.

Logiikka ei kuitenkaan ole koskaan vastaus siihen, mikä on totuus jostakin tietyistä asiasta – juuri siksi että logiikka ei ole kokemuksen tiede. Logiikka on vain, jos näin voi sanoa, totuus sinänsä. Hegelin mukaan looginen käsite toimii kyllä jokaisen tapahtuman takana, mutta tämä logiikka ei ole siinä mielessä yleinen, että sen voisi

esittää maailman tapahtumisen lakina. Logiikkaa, asioiden olemista, on kysyttävä jokaisen asian kohdalla uudelleen. Ja jos siis kysytään sitä, mitä on ajattelu, Hegelin vastaus lähtee siitä, että ajattelu on muistamista.

Muistin käsite kuuluu *Enzyklopädie*-teoksen systematiikassa hengen filosofiaan, joka jakaantuu kolmeen osaan: subjektiiviseen, objektiiviseen ja absoluuttiseen henkeen. Muistin analyysi on subjektiivisen hengen aluetta ja tämän jakaantuessa edelleen kolmeen, antropologiaan, fenomenologiaan ja psykologiaan, muisti kuuluu näistä jälkimmäiseen. Psykologia puolestaan jakaantuu kolmeen osaan, teoreettiseen, käytännölliseen ja vapaaseen henkeen, joista jälkimmäinen merkitseekin jo siirtymää pois psykologiasta ja subjektiivisuudesta objektiiviseen henkeen. Siinä osassa hengen kehitystä, johon muisti ja ajattelu kuuluvat, filosofisen diskurssin pitäisi onnistua esittämään, kuinka filosofisen käsittämisen itesuhde määrittyy. Näin syntyy sarja, joka alkaa intuitiosta ja päättyy mekaanisen muistin kautta ajatteluun. Tässä oleellista olisi onnistua näyttämään, mikä kielen rooli on tässä siirtymässä.

Teoreettisen hengen alueella käsittämisen suhde itseensä toteutuu aluksi intuitiona (*Anschauung*), jossa yhdistyvät sisäinen tunne ja tämän tunteen ulkoistaminen. Intuitio on asian olemista yhtä aikaa sekä tunnettuna että ulkoisesti koettuna. Intuitio on sitä, että jokin aistimus yhdistyy ulkoiseen kohteeseen. Koska tällaisella kohteella ei ole mitään muuta viitepistettä kuin siihen yhdistynyt sisäinen aistimus, se säilyy sisäistämisenä, muistamisena saksan kielen *Erinnerung*-sanan mielessä. Näin sisäistettyinä intuition kohteet jäävät tiedostamattomiksi ja Hegelin tunnetun muotoilun sanoin, itesuhde on tässä kohtaa ”öinen kaivo” eli tiedostamaton varasto, johon muistot tallentuvat kuvina. Hengen tieto itsestä on siis tässä kohtaa yksittäisten kuvien moninaisuus. (Enz. §453.)

Koska tiedostamattomana kuvien moninaisuus on täysin hengen sisäistä, mahdollisuus tietää itsensä vaatii niiden ulkoistamista. Henki tällaisena tiedostamattomien intuitioiden ulkoistamisena on kuvittelukykyä (*Einbildungskraft*). Kuvittelukyky on aistittujen intuitioiden toisintamista, yhteenliittämistä ja lopulta kykyä esittää näiden kuvien kokonaisuuksia. Tämä on Hegelin mukaan fantasian taso, kuvittelukyky ”symboloivana, allegorisoivana ja runoilevana”. Siinä asiat kuvautuvat omalakisesti toisilla asioilla.

Kuvittelukyvyyn kolmannessa vaiheessa tämä kuvaaminen koskee kuvaamisen toiminnan luonnetta itseään ja tällaisena fantasiasta tulee merkki (*Zeichen*). Itseä koskevan fantasian kohdalla kuvittelukyvyistä tulee Hegelin termin ”merkkejä tuotava kuvittelukyky”. Merkki on kahden aistimellisen intuition yhdistelmä, jossa yksi intuitio esittää toista. Näin merkki on siinä mielessä hengen aktiivisen toiminnan tuote, että merkin kaksi tekijää eivät liity toisiinsa mitenkään muuten kuin tämän hengen synteettisen toiminnan kautta. Merkin aistittava muoto ei mitenkään liity siihen asiaan, johon se viittaa. Merkki on Hegelin sanoin ”pyramidi, johon vieras sielu on siirretty ja säilötty”. Sen luonne on tässä mielessä vielä radikaalimpi kuin sym-

bolin, jossa symboli ja symboloitava muistuttavat toisiaan ainakin jossakin mielessä suoraan aistimellisella tasolla. (Enz. §458.)

Hegelin argumentin ja myös tämän esitelmän kannalta on oleellista, että Hegel korostaa näin määritellyn merkin käsitteen olevan kielen ydin. Hegel selvittää, kuinka kielen elementti on merkki ”jonka välittömän ja ominaisen sisällön se hävittää ja antaa sille toisen sisällön sen tarkoitukseksi ja sieluksi” (em.). Kielen toiminta on tämä korvaamisten lainmukainen prosessi. Kieli toimii ja tuottaa meidän merkityksellisen maailman ja tällaisena korvaamisen järjestyksenä se saa aikaan sen, että välitön totuus asioista on auttamattomasti aina jo menetetty.

Varsinaisesti muistin piiriin päädytäänkin tässä. Sikäli kuin merkki ei nimittäin ole vain pelkkä merkitsemisen paikka ja yksittäinen merkitsemisen tapaus vaan tarkoittaa yleisesti, kyse on nimestä (*Name*). Jotta merkistä siis tulisi nimi, yleisesti merkitsevä ja toimiva merkki, se täytyy Hegelin termin sisäistää uudelleen. Tätä on varsinainen muistaminen (*Gedächtnis*), joka siis myöhemmin osoittautuu määritykseksi myös sille, mitä on ajattelu. Oleellista on, että muistina henki ikään kuin toimii vastoin sanojen aistimellista puolta. Hegel selvittää, kuinka vastaavalla tavalla kuin henki edellä vastusti intuitioon liittyvän aistimuksen luonnollisuutta, se nyt ottaa haltuun nimien käytön sisäistämällä, siis muistamalla, tämän prosessin. Näin kielen varsinaista toimintaa on se, että nimi tulee alkuperäisen asian paikalle jäännöksettä. Sisäistämisen ja muistamisen, siis tässä mielessä kaksinkertaisen muistamisen, kautta kielellinen olio on vapaa aistimellisestä välittömyydestä. Hegelin tunnettuja lainauksia onkin tästä yhteydestä peräisin oleva ”me ajattelemme nimien piirissä”. (Enz. §462.)

Lopuksi: mekaaninen muisti ja ajattelu

Tätä kautta alkaakin hahmottua Hegelin muistia koskevan tarkastelun erityinen johdopäätös ja tämän kehittelyn päämäärä. Muistin käsitteen kautta Hegel näyttää, että koska ajattelu on käsittämisenä irtaantunut kaikista merkityksiin liittyvien alkuuperäisten intuitioiden aistiperäisyydestä, jokainen yritys tavoittaa totuus aistimellisesti annetun alkuperäisyydestä vie ikään kuin väärään suuntaan. Hegelin muisti ei siis vie kohti alkuperäistä tapahtumaa vaan aina yhä kauemmas siitä. Hegeliläistä tässä periaatteessa on, että tämän mahdottomuuden edessä tehtävä ratkaisu ei ole kielto tai taka-askele vaan käsitteellisen asetelman kärjistäminen: käsittämisen itsesuhde etenee mahdottomuudestaan huolimatta muistamisen kautta siis aistiperäisestä elementistä etäännyttämisen suuntaan.

Koska kieli, siis intuitioiden korvaaminen toisilla, on edeltänyt jokaista mahdollisuutta käsittää, näissä puitteissa eteneminen ei ylipäättäen voi suuntautua enää mihinkään intuitiiviseen. Kantilaista olisi sanoa, että koska tämä intuitiivisuus on mahdo-

ton, ajattelun asiaksi tulee tämän intuition kielto, kielletty intuitio. Tällöin asioiden tapahtuminen ja mahdollisuus ”tietää se, mikä on totta siinä, mikä tapahtuu”, kuten Hegel *Logiikan tieteessä* määrittää filosofian tehtävän, on kuitenkin mahdotonta. Hegeliläisittäin muistaminen ja ajattelu edellyttävät sitä, että käsittäminen tyhjentyy kaikesta välittömästi ja aistimellisesti annetusta.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että näin päädyttäisiin johonkin abstraktiin rationalismiin vaan että Hegelin mukaan totuus, ja tässä mielessä myös materiaallinen taso, on logiikassa. Logiikkaa voisi sanoa myös muistin kuvaksi, mutta koska se nimenomaan on pelkkää intuitiivisuuksien korvaamista toisilla intuitiivisuuksilla, muistin ylin käsitettävä muoto on mekaaninen: Hegelin jäsennyksen mukaan muistin viimeisessä vaiheessa henki käsittää itsensä loogiseksi, intuitioiden väliseksi ”tyhjäksi siteeksi” (*leere Band*), kuten Hegel kirjoittaa. Siksi tämä empiirinen ilmiö, ulkomuisti, on kyky, jota Hegel hämmästelee:

Kyky käsitellä ulkomuistista sanojen sarjoja, joiden yhteys toisiinsa on järjetön, tai jotka ovat jo itselleen mielettömiä (erisnimien sarja), on siksi niin mahtava [so höchst wunderbar], että henki on olemuksellisesti juuri tätä kykyä, kykyä olla itsensä luona [bei sich selbst zu sein]. (Enz. §463.)

Lopuksi voisi vain todeta, että tätä kautta – siis että ajattelun alku on muistin mekaanisuudessa – ajattelun on mahdollista tulla filosofian tieteksi. Tätä kautta mahdollistuu käsitteen näkökulma. Tämän takia filosofian on Hegelin mukaan mahdollista olla sekä täysin subjektiivisen tuolla puolen että kaikkein konkreettisinta. Samasta syystä on tietysti ymmärrettävää, miksi Hegeliä on aina syytetty siitä, että näin filosofia unohtaa yksittäisen eletyn ja koetun ristiriidan. Tällaiselle ristiriidalle ei ole yleistä loogista muotoa, vaan se on pelkästään koettavissa ja muistettavissa jokaisen äärellisen olennon ruumiissa.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

Hegel, G. W. F. ([1830] 1969), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Felix Meiner Verlag, Hampuri. (Viitattu ”Enz.”)

Hegel, G. W. F. (1970) ”Glauben und Wissen”, teoksessa *Jenaer Schriften 1801–1807*. Suhrkamp, Frankfurt am Main. (Viitattu ”GuW”.)

Hyppolite, J. (1953), *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Presses universitaires de France, Pariisi.

Kant, I. (1997), *Prolegomena*, V. Oittinen (suom.), Gaudeamus, Helsinki. (Viitattu ”Prol.”)

Kant, I. (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hampuri. (Viitattu ”KrV”.)

- Kant, I. (2009), *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, Hampuri. (Viitattu ”KU”.)
- Malabou, C. (1996), *L’avenir de Hegel: Plasticite, temporalite, dialectique*, Vrin, Pariisi.
- Žižek, S. (2012), *Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism*, Verso, Lontoo.

Muisti aistimusten ja ajatusten välittäjänä Hegelin filosofiassa

Tavallisesti muistilla tarkoitetaan yhtä mielenkykyä, mutta Hegelin tapauksessa pitäisi oikeastaan puhua muisteista. Hegel nimittäin käyttää hyväksi sitä, että muistia varten saksan kielessä on tarjolla kaksi sanaa, *Erinnerung* ja *Gedächtnis*, jotka Hegelillä kuvaavat kahta erilaista joskin osittain analogista tietoisuudenprosessia, joiden yhteisenä tehtävänä on johdattaa tietoisuus aistimuksista ajatuksiin.

Jos muistia kutsutaan aistimusten ja ajatusten välittäjäksi, mieleen saattaa nousta Kantin ajatus aistimellisesta havainnoinnista ja käsitteellisestä ymmärryksestä kahtena osatekijänä, joista inhimillinen tiedostus muodostuu. Hegelillä nämä kaksi käsitettä esittävät kuitenkin hyvin erilaista roolia. Kun Hegel erottelee aistimukset tai havainnoinnit ajattelusta, hän puhuu osatekijöiden sijaan kokemuksen tai tiedon kahdesta eri kehitystasosta. Kyse ei ole siitä, mistä inhimillinen tiedostus muodostuu, vaan siitä, miten tiedostuksesta pystyttäisiin tekemään mahdollisimman täydellistä.

Muistaminen mielikuvien luomisena ja varastoimisena

Lähtökohta kehitykselle on taso, jota Hegel kutsuu joskus aistimukseksi tai tuntemukseksi (*Gefühl*),ⁱ toisinaan taas havainnoinniksi (*Anschauung*).ⁱⁱ Yksinkertaisesti tätä aistimisen tasoa voisi kuvata tietoisuuden orientoitumisena ulkopuoliseen maailmaan, jolla on oma ajallinen ja avaruudellinen rakenteensa (GW 20, § 448). Havainnoissaan tai aistiessaan tietoisuus ainoastaan passiivisesti vastaanottaa vaikutelmia ympäristöstään ja sen olioista, korkeintaan tietoisuus vain keskittää huomionsa tiettyihin ympäristön yksityiskohtiin (GW 20, § 446–447).

ⁱ Esimerkiksi GW 12, 20.

ⁱⁱ Esimerkiksi GW 20, § 446. Ajoittain Hegel erottelee tuntemukset ja havainnoinnit hyvinkin tarkasti toisistaan: havainnointi on tuntemukseen verrattuna jäsennellympää. Toisin kuin DeVries 1988 (113), en kuitenkaan pidä eroa merkittävänä, koska Hegel itsekkään ei aina noudata sitä.

Havainnoinnista seuraavaa tiedostuksen tasoa Hegel kuvaa mieltämiseksi tai mielteeksi (*Vorstellung*). Mieltämistä Hegel kuvaa seuraavasti: ”Mielteen sisältö on annettu, se on välittömästi löydetty, mutta muodoltaan sisältö on (intelligenssin) omaa.” (V 13, 195.) Hegel erottaa mieltämisen näin toisaalta sitä edeltävästä havainnoinnin tasosta ja toisaalta taas sitä seuraavasta ajattelun tasosta, joita kumpaa-kin mieltäminen myös muistuttaa. Aivan kuten havainnoinnissa, mieltämisessäkin sisältö on annettu ja passiivisesti löydetty. Itse asiassa mielteet saavat viime kädessä sisältönsä passiivisista havainnoinneista. Toisaalta mielteissä havainnoinnin sisältöjä on muovattu ja työstetty tai mielteiden muodosta on tehty intelligenssiin eli tietoisuuteen kuuluvaa. Siksi mielteet ovat riippuvaisempia mieltävästä subjektista kuin havainnoinnit havainnoivasta subjektista.

Prosessia, jolla pääsemme havainnoinnin tasolta mieltämisen tasolle, Hegel kutsuu muistamiseksi (*Erinnerung*) (GW 20, § 450).ⁱⁱⁱ Taustalla on Hegelin tapa lukea sanoja hyvin kirjaimellisesti: *Erinnerung* voitaisiin kääntää myös sisäistämiseksi, sillä se sisältää sisäistä merkitsevän osan ”inner”. *Erinnerung* viittaa Hegelillä siis prosessiin, jossa havainnoitu objekti kopioituu ikään kuin tietoisuuden sisäpuolelle kuvalliseksi vaikutelmaksi (*Bild*) (GW 20, § 446). Tätä sisäistämistä Hegel kuvaa näin: ”Intelligenssi havainnoinnin sisäiseksi asettavana asettaa tuntemuksen sisällön itsensä, aluksi omaan tilaansa ja omaan aikaansa, ja näin [asetettu sisältö] on kuva.” (V 13, 198.)

Tietoisuuden luoma kuva ei siis ole enää osa samaa aikaa ja tilaa kuin alkuperäinen kohde.^{iv} Siltikin tietoisuudessa esiintyvä kuva voi toki olla tilallinen – kuva voi esimerkiksi sisältää kaksi vieri vieressä sijaitsevaa oliota – mutta kuvien tila on nyt tietoisuuden sisäpuolella. Vastaavasti kuvat ovat osa tietoisuuden sisäistä aikaa, jossa mielikuvat seuraavat peräjälkeen toisiaan. Tilallisuudessaan ja ajallisuudessaan kuvat muistuttavat havainnoituja kohteita, mutta jotkin yksityiskohdat ovat selvästi erilaisia: ”Kuva näin tilastaan [ja] ajastaan poimittuna on tehty abstraktiksi, sen tila ja sen aika ovat sen yhteyttä muihin olioihin.” ”Lisäksi [kuvaa] ei ole täysin määritetty, se ei

ⁱⁱⁱ Käsittelen *Erinnerung*-termiä nyt lähinnä yhtenä tiedostuksenkyknä, mutta Hegel soveltaa sitä yleisemminkin kaikenlaisiin prosesseihin, joissa monimutkaisia prosesseja tiivistetään yksinkertaiseen muotoon jonkin ”sisälle”: näin esimerkiksi historiankirjoituksessa ”sisäistetään” monia yksilöitä koskettavia tapahtumasarjoja tiiviiksi kertomukseksi, joka sisältää ikään kuin kaiken olennaisen varsinaisista tapahtumista. Tämä laajempi muistamisen käsite on kenties perua Hegelin ystävältä Hölderliniltä (ks. esim. Kreuzer 2008 ja Dupré 1994).

^{iv} DeVries (1988, 120) olettaa, että mieltämiseen ja sisäistämiseen riittäisi Hegelillä se, että tiedostus huomaa olevansa havainnoinnin subjekti ja näin tekee aistimuksista ja havainnoinneista omansa – tällöin siirtymä mieltämiseen ei välttämättä merkitsisi siirtymää tiedostukselle ulkoisesta tiedostuksen sisäiseen. DeVries perustaa käsityksensä siihen, että Hegel lukee mielteiksi esimerkiksi hallusinaatiot, jotka DeVriesin mukaan ovat taas selvästi aistimellisuuteen kuuluvia. Mikään ei kuitenkaan tue ajatusta, että Hegel itse olisi lukenut hallusinaatiot aistimellisiin asioihin, joten DeVriesin päättely ei ole pitävää.

ole kaikilta kohdiltaan läpikotaisin määrittäneesti omintakeinen, kuten havainnointi.” (V 13, 199.)

Havainnoitavat oliot ovat aina yhteydessä toisiin olioihin: jos havaitsen puun, sen vieressä on kivi, tämän vieressä joki ja niin edelleen. Mielikuvani puusta taas ei varsinaisesti sijaitse minkään toisen olion vierellä. Mielikuva on näin abstraktimpi kuin konkreettinen olio eli alkuperäisestä ympäristöstään eristetty. Sisäistymisessä kuva myös menettää elävyyttään kohteeseen nähden. Havaitemallani puulla on paljon erilaisia ominaisuuksia, joista kaikkia en millään voi tuntea – en esimerkiksi tunne jokaista kaarnassa olevaa koloa. Mielikuvani puusta onkin paljon aitoa puuta köyhempi, ja mikäli en satu olemaan alkuperäisen puun lähetyvillä, en esimerkiksi osaa sanoa, montako oksaa siinä on.

Sisäistymisessä siis menetän jotain havainnoinnin sisällöstä. Toisaalta havainnoidusta oliosta luotu mielikuva juuri puutteellisten ominaisuuksiensa vuoksi soveltuu moniin muihinkin yksittäisiin olioihin. Mielikuva on näin ensimmäinen askel yleiskäsitteiden luomisessa. Mielikuva yksinään ei kuitenkaan vielä anna taetta siitä, että jokin yleiskäsite on mielekäs. Tämä on erityinen ongelma myöhemmillä tiedostuksen tasoilla, joissa mielikuvat ja käsitteet eivät välttämättä ole syntyneet suoraan havainnoiteja kopioimalla. Tällöin tarvitaan aina havainnointia varmistamaan, että mielikuvaa tai käsitettä todella vastaa jokin olio: ”Jos mielteeni on samanlainen kuin havainnointi, mielteeni on oikea, muistamisessa [*Erinnerung*] varmistan mielteestäni, ettei se ole vain subjektiivinen, vaan sillä on sama sisältö kuin havainnoinnilla. Näin mielteeni on asetettu totuudeksi, vahvistettu.” (V 13, 201.)

Käsite *Erinnerung* esiintyy nyt uudessa tai oikeastaan rajatummassa merkityksessä. Aiemmin *Erinnerung* viittasi yleisesti prosessiin, jossa jostain havainnoidusta oliosta luodaan mielikuva. Nyt taas Hegel kuvaa prosessia, jossa jokin havainnoitu olio nostaa uudelleen esiin jonkin aiemman mielikuvan, esimerkiksi jos taivaalla havaittu aurinko nostaa esiin aiemmin syntyneen pyöreäyden mielikuvan. Tässä yhteydessä *Erinnerung* siis tosiaan tarkoittaa muistamista, tosin vain passiivista, sillä tietynlaisen kuvan uudelleen mieleen nouseminen vaatii ulkoista ärsykettä.

Kuvittelukyky ja kielen synty

Erinnerung merkitsee siis Hegelille toisaalta havainnoitujen olioiden kopioimista mielikuviksi, toisaalta mielikuvien varastoimista ja niiden nousemista taas uudelleen mieleen sopivan ärsykkeen yhteydessä. Tällä mieltämisen tasolla tietoisuus on siis vielä hyvin passiivinen, sillä se ei itse pysty vaikuttamaan siihen, mitä mielikuvia varastoidaan ja mitä sieltä nousee esiin. Aktiivisemmaksi mieltäminen muuttuu kuvittelukyvyssä (*Einbildungskraft*), jossa tietoisuus saa viimein kyvyn hallita omia mielikuviaan:

Intelligenssi kuvittelukykyinä on valtaa yli tämän aineksen, tämän materiaalin, mielteiden ja kuvien varaston, ja tätä omistustaan [intelligenssi] voi hyödyntää oman määrensä mukaisesti ja se voi tehdä tämän materiaalin avulla omat mielteensä tietämiseen soveltuviksi. (V 13, 205.)

Kuvittelukyvyyn erityismuotoja ovat esimerkiksi kyky nostaa itse aktiivisesti esiin muistoja sekä kyky yhdistää useampi mielikuva uudeksi mielikuvaksi (GW 20, § 455). Erityisen tärkeä muistin kehityksen kannalta on kyky käyttää mielikuvia tai mielteitä toisten mielikuvien tai mielteiden symboleina tai edustajina (GW 20, § 456) – näin esimerkiksi voimme ajatella pöllön mielikuvan avulla abstraktimpaa viisauden ominaisuutta. Tällainen symbolismi on alku kielen kehitykselle. Kielelliset merkitkin edustavat toisia mielikuvia tai abstrakteja mielteitä, mutta merkkien yhteys edustamiinsa asioihin on hyvin konventionaalinen – on aivan sopimuksenvaraista, että sana ”viisaus” kuvaa tiettyä ominaisuutta (GW 20, § 457). Lisäksi kieli on Hegelille tärkeä käännekohta tiedostuksen kehityksessä, koska siinä käännytään ainakin osaksi takaisin tietoisuudensisäisistä mielteistä tietoisuudenulkoiseen ympäristöön:

Aivan kuten [intelligenssi] on pyrkimystä sisäistää, se on pyrkimystä ulkoistaa, että sisäinen asetettaisiin ulkoiseksi, että [intelligenssi] integroisi subjektiivisuutensa objektiivisuuden kautta. Ulkoistaminen on aluksi kuvittelun muokkaamista, ulkoistamista kuvittelemisen kautta, mutta näin sen sisäistä ei ole vielä asetettu sisäisyyden ja ulkoisuuden täydellisenä totaalisuutena. Tähän kuuluu, että se vielä terävöittää nämä fantasiakuvat läsnäolon ja havainnoinnin välittömyyteen, välittömästi läsnä olevan tapaan ja muotoon. (V 13, 208.)

Hegelin mainitsema havainnoinnin välittömyys on tässä jotain intelligenssin tai tiedostuksen itsensä aikaansaamaa ja valmistamaa. Tietoisuus ulkoistaa omat mielteensä, toisin sanoen sillä on siis kyky vaikuttaa ympäristöönsä ja luoda sinne joitakin uusia asioita, jotka tietyllä tapaa vastaavat sen mielteitä. Tässä yhteydessä Hegel viittaa erityisesti kielellisiin merkkeihin, joita ihminen kykenee tuottamaan joko puheen tai kirjoituksen avulla.^v Puhutut ja kirjoitetut sanat ovat siis jälleen havainnoitavia asioita, mutta tällä kertaa tietoisuus ei suhtaudu niihin täysin passiivisesti; onhan se nimenomaan ollut luomassa niitä. Lisäksi kielelliset merkit ovat havainnoiteja, joihin liittyy jokin tiedostuksen niille antama merkitys:

^v Sivuutan kysymyksen kielen intersubjektiivisesta luonteesta ajatusten ja mielikuvien välittämisessä subjektilta toiselle ja tämän intersubjektiivisuuden mahdollisesta merkityksestä kieleen perustuville tietoisuuden kyvyille. Kommentaattorit ovat usein pitäneet tätä ominaisuutta tärkeänä perusteena sille, miksi Hegel pitää kielellistä ajattelua konkreettisempaa mieltämistä korkeampana tiedostuksenkykyä. Esimerkiksi Richard Dien Winfield on kuitenkin todennut, ettei kielellisen ajattelun korkeampi asema Hegelillä voi perustua pelkästään sen intersubjektiivisuuteen (Winfield, 2007/2008, 79). Itse menisin vielä pidemmälle ja sanoisin, että Hegel voi tässä vaiheessa esitystään unohtaa intersubjektiivisuuden aivan kokonaan: riittää, että tiedostuksella on puolueeton asenne tiedonhankintaan ja että hän voi tarpeen vaatiessa kommunikoida toisten subjektien kanssa ja näin selvittää mahdolliset ristiriidat heidän näkemystensä välillä (tarkemmin ks. Jauhiainen 2010).

Intelligenssi liittää havainnointinsa mielteeseensä, vahvistaa mielteensä tässä havainnoinnissa ja tekee tästä sidoksesta omansa, ja kun se tekee tästä sidoksesta omansa, kumoaa molempien välisen samantekevyyden, sillä on yleisyyden luonto, on kestävä, yleinen liitos. Tämä on muistia [Gedächtnis]. (V 13, 215.)

Kielellinen muistaminen

Tietoisuuden kulku on siis jälleen palannut muistiin, tai oikeastaan se on kohdannut uuden muistamiseksi kutsutun tiedostuksen tason. Aiempi muistamisen muoto, *Erinnerung*, koski havainnoinneista tehtyjä kuvallisia kopioita, joita se varastoi ja nosti uudelleen esiin. Toinen muistamisen muoto, *Gedächtnis*, taas koskee kielellisiä merkkejä, jotka ovat siis aluksi tiedostuksen itsensä muovaamia olioita ja prosesseja. Tämä uusi, kielellinen muistaminen alkaakin varastoida kopioita näistä kielellisistä merkeistä: ”Intelligenssin on yhtä hyvin sisäistettävä tämä havainnointi, jonka se on asettanut, tuottanut, kuten se on sisäistänyt välittömän havainnoinnin. Tämä on niimiä säilyttävää muistia.” (V 13, 215.)

Mitä edistystä on oikeastaan tapahtunut siirryttäessä alkuperäisestä havainnointien säilömisestä kielellisten merkkien säilömiseen? Tärkein ero on, että kielelliset merkit ovat tiedostuksen itsensä aktiivisesti tuottamia olioita tai ainakin tiedostuksella on kyky tuottaa sellaisia olioita. Havainnoinnista ei siis ole kokonaan päästy eroon, mutta havainnoinnin täydestä passiivisuudesta kylläkin, sillä tietoisuus pystyy itse valitsemaan, mitä kielellisiä merkkejä se tuottaa. Mielikuvat kielellisistä merkeistä ovat siis aina mielekkäitä siinä mielessä, että tietoisuus kykenee itse varmistamaan, että sellaisia merkkejä todella on havaittavissa, kun taas samaa ei ole mahdollista tehdä esimerkiksi mielikuville kentaureista.

Ongelmana kuitenkin vielä on se, että kielellisillä merkeillä pitäisi havainnoitavan ilmiänsä lisäksi olla jokin merkitys eli niiden täytyisi viitata johonkin mielikuvaan tai abstraktimpaan mielteeseen. Tämä merkitys tai mielle on mielekäs ainoastaan silloin, kun se viittaa johonkin havainnoitavaan, ja ongelmana onkin varmistua sanojen merkitysten mielekkyydestä. Ratkaisu on kuitenkin yksinkertainen:

Toinen on reprodusoiva muisti, nimen reprodusointi miellettyinä, jolloin tämä on identtisen merkityksen kanssa. Sanalla tarkoitamme merkkiä identtisenä sisällön kanssa. Tässä on subjektiivisen ja objektiivisen identtisyys intelligenssin itsensä sisällä, tässä on sellainen objektiivisuus, jossa samalla on intelligenssin tuottama aines – sana ilmaantuu intelligenssin toiminnasta – mutta kun sana kuuluu samalla myös toiminnan ulkoistumiseen, on samalla esillä aineksen pittaamattomuus merkityksestä, mielteestä. (V 13, 216.)

Hegel puhuu reprodusoivasta muistista ja ilmeisesti olettaa, että tässä tiedostuksen vaiheessa kielellisiä merkkejä ei ainoastaan säilötä, vaan kielellisiä mielteitä myös käsitellään eri tavoin, samoin kuin kuvittelukyky aiemmin muovasi mielikuvia. Hegel

mainitsee, että tässä vaiheessa kielelliset merkit tai nimet ovat identtisiä merkityksensä kanssa. Yksinkertaisimmillaan tämä tarkoittaa vain sitä, että mielteiden sijaan meille riittää sitä merkitsevän sanan ajatteleminen – meidän ei tarvitse kuvata leijonaa vaan voimme kielellisesti esittää väitteitä leijonista (GW 20, § 462).

Toisaalta sana voidaan myös irrottaa merkityksestään, ja sitä voidaan käsitellä pelkkänä kuviojonona, joko miellettyinä tai jopa havainnoituna. Lopulta nämä kaksi ajatusta voidaan yhdistää. Jos näet kaikilta kielen sanoilta poistettaisiin viittaavuus johonkin kielen ulkopuoliseen, jäisi silti mahdollisuus, että sanojen ajateltuihin viittaavan toisiin sanoihin ja näiden sanojen ominaisuuksiin – voidaan esimerkiksi laskea, montako sanaa tiettyssä sanajonossa on. Tällaisten toisiin kielellisiin merkkeihin viittaavien sanojen merkityksellisyydestä voi siis aina olla varma, koska on jälleen mahdollista itse valmistaa esimerkkejä olioista, joihin nämä sanat viittaavat. Tietoisuuden kirjoittamat ja lausumat sanat ovat esimerkiksi olemassa, ne ovat jossain mielessä samanlaisia, jossain mielessä erilaisia, niiden lukumäärän voi laskea ja niin edelleen. Näin kieltä voitaisiin käyttää apuna yleisimpien ontologisten käsitteiden mallintamisessa. Hegelillä merkityksettömät sanat siis tarjoavat materiaalia filosofiselle tutkimukselle.

Paradoksaalisesti kielenkäyttö on siis Hegelin järjestelmässä huippukohdassaan, kun se näennäisesti on kaikkein merkityksettömmillään.^{vi} Hegel vertaa tätä huippukohtaa jopa mekaaniseen ulkolukuun, jossa vain käydään läpi tekstiä piittaamatta laisinkaan siitä, mitä se tarkoittaa (GW 20, § 463). Kuitenkin jotain jää vielä puuttumaan:

Kolmas on muisti sellaisenaan. Minä, intelligenssi, on ylipäätään tämä yksi, ja näin omassa monissaan se on niitä yhdistävä, ne yhteen liittävä. Nämä monet nimet, mielteet ovat monia, bajanaisia. Niiden lähin totuus, kuten kaiken moninaisen totuus, on, että ne on asetettu jonkin subjektin alaisuuteen, kuuluvaksi johonkin konkreettiseen, jossa tämä moninainen on vain momentti, jolloin monet on siinä yhdistetty joksikin konkreettiseksi. (V 13, 220.)

^{vi} Hegeliä runoilijan silmin lukevat tulkitsijat hämmästyvät usein tätä heidän mielestään triviaalilta ja lattealta vaikuttavaa käännettä (esim. Dupré 1994, 145–146). Eipä ihme, että jotkin tulkitsijat ajattelevat Hegelin kuljettavan merkityksettömien sanojen mukana ajatteluun myös implisiittisesti merkityksellisiä asioita, kuten lausumattoman kieliopin, joka jo osaltaan kategorisoi ajattelua (ks. Burbidge 1981, 17–18). Toista ääripäätä taas edustaa J. McCumberin (1993, 123–143) luenta, jossa jopa Hegelin kuvaama ajattelu ymmärretään lopulta vain pelkäksi metodiksi täysin merkityksettömien merkisarjojen valmistamiseen. Vielä pidemmälle menee Nicollacopoulos ja Vassilacopoulos 2005, joka näkee Hegelin mekaanisen muistin jonkinlaisena performanssina, jossa ajattelu osoittaa oman valtansa merkityksettömän luonnon yli. Totuus lienee näiden kahden ääripään välissä. Toisaalta lienee Hegelin omien aikomusten vastaista salakuljettaa kielellisten merkkien mukana ajatteluun joitakin muualta periytyviä merkityksiä. Toisaalta olisi yhtä väärin olettaa, että Hegelin tarkoittama ajattelu olisi kokonaan merkityksiä vailla. Päinvastoin ajattelu itse tavallaan synnyttää merkityksiä rakentamalla kielellisistä merkeistä malleja ja tarkastelemalla niiden ominaisuuksia.

Kielellisten merkkien avulla on siis Hegelin mukaan mahdollista mallintaa erilaisia abstrakteja rakenteita, kunhan onohdetaan, että näillä merkeillä on joitain merkkijärjestelmälle ulkoisia merkityksiä. Tärkeä tekijä on lainauksessa mainittu ykseys, joka yhdistää nämä rakenteet kokonaisuudeksi. Tämä ykseys on siis Minä eli subjekti itse tai tarkemmin ”muisti sellaisenaan” eli siis juuri tietoisuuden kyky käsitellä kielellisiä merkkejä ja vaivattomasti liikkuu yhdestä merkkiyhdistelmästä toiseen. Tietoisuus on siis siirtänyt kiinnostuksensa kielellisten merkkien avulla mallinnettavista rakenteista niihin toimintoihin, joilla mallintaminen tapahtuu: ”Intelligenssi on valtaa yli merkkien, mekaanisena muistina se on tämä keskipiste, tämä subjekti, joka pitää merkit pelkkinä merkkeinä, merkityksettöminä sanoina, kuten esimerkiksi talon ykseys kiviä.” (V 13, 223).

Muisti toisessa merkityksessään eli kielellinen muisti tai paremminkin kielellisten merkkien varastoimis- ja käsittelykyky on siis Hegelin mukaan korkeimmillaan juuri siirtyessään kielellisten merkkien ohitse. Toisin sanoen merkkien käsittelykyky on parhaimmillaan silloin, kun kiinnostus siirtyy merkeistä ja ylipäätään kaikista tiedostuksen ulkopuolella olevista tai ainakin tietoisuuden ulkopuolta edustavista asioista itse tietoisuuteen ja sen toimintaan. Hegelille tietoisuuden subjekti ei ilmeisestikään vaikuta olevan jokin yksittäisistä tietoisuudentiloista erillinen olio, aivan kuten talon ykseyksään ei ole olemassa yksittäisistä kivistä irrallaan: kummatkin ovat pikemminkin komplekseja rakenteita kuin yksinkertaisia olioita. Kun kiinnostus siirtyy tietoisuuden subjektiiin, päädytäänkin ajatteluun:

Muistissa intelligenssi on antanut itselleen objektiivisuuden itsessään, ja se on näin abstraktia ulkoisuutta, tämä abstrakti avaruus. Näin intelligenssi on antanut itselleen määreen, joka on ajattelua, sisäisyyttä, joka on omassa itsessään ulkoisuutta. (V 13, 223.)

Ajattelun tunnuspiirre on siis Hegelillä juuri se, että ajattelun kohteena on tiedostuksen oma toiminta. Tiedostuksen toiminta tapahtuu ikään kuin tiedostuksen sisäpuolella, mutta on kuitenkin myös tiedostuksen itsensä kohde eli tässä mielessä tiedostukselle ulkoinen. Tarkemmin sanottuna tiedostus itsensä kohteena siis ikään kuin ottaa tiedostukselle ulkoisen objektin roolin. Ajattelu eli omien tiedostamiskyjensä tunteminen on siis Hegelille kaiken tiedostuksen tavoite.

Lopuksi

Miten sitten muistin kummatkin muodot auttavat tiedostusta tuntemaan itsensä? Muistamisen ensimmäinen muoto eli *Erinnerung* siirtää painopisteen tiedostuksen ulkopuolisen maailman passiivisesta havainnoimisesta tiedostuksen sisäpuoliseen maailmaan ja sen sisältöihin, jotka kuitenkin vielä jossain määrin viittaavat ulkopuo-

liseen maailmaan. Ainakin mielensisällöillä täytyy olla mahdollisuus vastata joltain ulkopuolisessa maailmassa, jotta ne olisivat mielekkäitä.

Muistamisen toinen muoto eli *Gedächtnis* taas vapauttaa mielteet tai representaatiot suhteestaan pelkkiin passiivisiin havaintoihin, joiden tilalle astuvat subjektin aktiivisesti tuottamat havaittavat merkit.^{vii} Näin subjekti irtautuu mahdollisimman paljon havainnoinneista ja aistimuksista – kielellisen muistin sisällöt eivät tarvitse mahdollista suhdetta havaintoihin, koska muistilla on kyky todellistaa sisältönsä eli merkit ja niistä muodostuvat rakenteet. Hegelin mekaaniseksi kutsuma muistamisen taso eli operoiminen pelkillä merkityksettömillä merkeillä on siis tiedostuksen toiminnoista kaikkein vapainta ja ulkopuolisista vaikutteista puhtainta.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Burbidge, J. (1981), *On Hegel's Logic. Fragments of a Commentary*, Humanities Press, Atlantic Highland, N.J.
- DeVries, W. (1988), *Hegel's Theory of Mental Activity*, Cornell University Press, Ithaca ja Lontoo.
- Dupré, L. (1994), ”Hegel Reflects on Remembering”, *The Owl of Minerva*, 25, 2 (Spring 1994), 141–146.
- Hegel, G. F. W. (1981), *Gesammelte Werke. Band 12. Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Subjektive Logik (1816)*, Felix Meiner Verlag, Hampuri.
- Hegel, G. F. W. ([1830] 1992), *Gesammelte Werke. Band 20. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Felix Meiner Verlag, Hampuri. (Viitattu ”GW”).
- Hegel, G. F. W. (1994), *Vorlesungen: ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 13. Vorlesungen über die Philosophie des Geistes (Berlin 1827/28)*, Felix Meiner Verlag, Hampuri. (Viitattu ”V”).
- Jauhiainen, I. (2010), ”The relationship of theoretical and practical in Hegel's philosophy”, teoksessa A. Arndt, P. Cruysberghs ja A. Przylebski (toim.), *Hegel-Jahrbuch 2010: Geist, Erster Teil*, Akademie Verlag, Berliini, 191–195.

^{vii} Hegel-tutkijat eivät ole useinkaan painottaneet subjektin aktiivisuutta tarpeeksi, jolloin on syntynyt helposti kuva, että Hegelille ajattelu olisi vain passiivista ja puhtaasti käsitteellistä teoretisointia. Näin esimerkiksi DeVries 1988 (197–198) kuvaa Hegelin näkemystä ajattelusta puhtaan käsitteelliseksi päättelyksi, joka päättyy kattavaan ontologiseen teoriaan siitä, miten kaikki yleisesti ottaen liittyy yhteen. Jos kielellisten merkkien käsittelyn tärkeys ajattelulle kuitenkin otetaan vakavasti, ajattelu muistuttaa pikemminkin aktiivista ontologisten mallien muodostamista kielellisistä merkeistä ja on näin kiinteämmässä yhteydessä havainnointeihin kuin pelkässä käsitteellistämässä.

- Kreuzer, J. (2008), "Zeichen machende Phantasie. Über ein Stichwort Hegels und eine ursprüngliche Einsicht Hölderlins", *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 2008, Vol 2 (2), 252–278.
- McCumber, J. (1993), *The company of words. Hegel, language and systematic philosophy*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- Nicolacopoulos, T. ja G. Vassilacopoulos (2005), "On the Systemic Meaning of Meaningless Utterances: The Place of Language in Hegel's Speculative Philosophy", *Cosmos and History*, Vol. 1, No. 1, 17–26.
- Winfield, R. D. (2007/2008), "From Representation to Thought: Reflections on Hegel's Determination of Intelligence", *Owl of Minerva*, 2007/2008, vol. 39 (1/2), 55–86.

Tiedostamattoman muisti: Jacques Lacanin teoria tiedostamattomasta ja sen muistista

Johdanto

Tiedostamattoman käsite oli yksi Sigmund Freudin teorioiden kiintopisteistä. Voidaan jopa väittää, että oletus tiedostamattomasta perusti psykoanalyysin. Toisin sanoen psykoanalyysi syntyi oletukselle, että oli olemassa tiedostamaton, ja tuo tiedostamaton tiesi tai muisti jotain, mitä kyseinen henkilö ei tiedostanut. Freudin psykoanalyysi perustui tähän oletukseen sekä teoriana että käytännön hoitomuotona.

Jacques Lacan formalisoi tämän Freudin kiintopisteen. Tiedostamattoman käsitteen formalisointi oli mahdollista juuri siksi, että – Lacanin kuuluisan kiteytyksen mukaan – tiedostamaton on rakentunut kuten kieli. Lacan tarkoitti tätä itse asiassa hyvin kirjaimellisesti: tiedostamaton rakentui symbolifunktiossa, kielen materiaalissa. Tämä ajatus oli niin merkittävä, että Lacan antoi juuri tätä aihetta käsittelevälle artikkelille (”Le séminaire sur ’La Lettre volée’”) ensimmäisen paikan vuonna 1966 julkaistussa kirjoituskokoelmassaan *Écrits*, jonka muut artikkelit olivat suurin piirtein kronologisessa järjestyksessä (Lacan 1966b). Tämä seikka painottaa samalla sopivasti sitä peruslähtökohtaa, ettei tiedostamaton tunne aikaa: tiedostamaton ei muista aikaa eikä ajassa. Niinpä ajatus tiedostamattomasta, joka on rakentunut kuten kieli ja joka muistaa vailla merkityksiä ja ikään kuin ajattomasti, toimi eräänlaisena lukuohjeena kaikille muille artikkeleille ja suunnanantajana koko Lacanin työn lähestymiselle.

Samalla tämä tiedostamattoman käsitteen formalisointi oli irtiotto Freudin ja monien hänen seuraajien biologismista: Lacanin tiedostamaton on seurausta siitä, että ihmisruumiiseen tuodaan symbolifunktio ja samalla ihmisruumis tuodaan symbolifunktioon. Ilman symbolista rekisteriä tiedostamatonta ei olisi olemassa Lacanin tarkoittamassa merkityksessä. Kyse ei ole vaistoista tai alitajunnasta, vaan ruumiillis-tunne symbolifunktion ominaisuudesta muistaa asioita ilman merkityksiä.

Tämä käsitys tiedostamattomasta määrittelee samalla psykoanalyttikon tehtävää ja asemaa. Psykoanalyttikon tehtävä on tulkita signifioijia ja asettaa analysoitavaan subjekti, jonka oletetaan tietävän juuri tiedostamattomassa. Se, mitä saadaan esiin, nousee siis tiedostamattomasta, joka kantaa asioita omassa kielen tavoin rakentumisessaan. Tieto ei siis ole analyttikolla vaan analysoitavassa. Analysoitavan tiedostamaton muistaa, mutta mitä se muistaa, ei kuulu merkitysten piiriin.

Pyrin aukomaan näitä Lacanin ajattelun peruskäsityksiä osoittaen, missä mielessä tiedostamaton muistaa ja mitä merkitystä tällä on ihmismielen ymmärtämisen kannalta. Artikkelin lopuksi pyrin näyttämään, miten tämä näkemys niveltyy Lacanin käsityksiin subjektista, jonka oletetaan tietävän, sekä psykoanalyttikon diskurssista diskurssina, joka eroaa perustavalla tavalla niin herran diskurssista, joka on Lacanilla diskurssin toiminnan perusmalli, kuin yliopistodiskurssistakin. Yliopistodiskurssi on Lacanilla eräänlainen nykyaikainen herran diskurssin toiminnan peittävä, mutta sitä palveleva, julkisivudiskurssi (Lacan 1991).

Tiedostamattoman formaali muisti

Lacan esitti tiedostamattoman käsitteen formalisoivan mallinsa jo opetusseminaarissaan 1954–1955 (Lacan 1978, 263–264, korjailtu ja kommentoitu versio Fink 1995, 16–20, 153–172 ja 179–182, ja Kurki 2004, 16–78). Mallin esittelyn kontekstina on siis freudilaisen psykoanalyttisen teorian opettaminen. *Écrits*-kokoelmassa (Lacan 1966a) julkaistu esitys perustuu selvästikin tähän yli kymmenen vuotta ennen koelman julkaisemista pidettyyn opetusseminariin.

Lacan lähtee liikkeelle perusajatuksestaan, jonka mukaan symbolinen rekisteri muodostuu eroista. Nämä erot voidaan esittää esimerkiksi plussien ja miinusten yhdistelminä. Oleellista on, että reaalisesta voi tulla esiin mitä vain, esimerkiksi lantiniteossa tulos voi olla kruuna (+) tai klaava (–), mutta kun tämä symbolisoimaton reaalin symbolisoidaan, esiin ei voikaan tulla enää mitä vain, vaan symbolifunktio itsessään kantaa tulevaisuutta sanelevaa menneisyyttä. Havainnollistaakseen tätä Lacan esittää seuraavan symbolifunktion (Lacan 1978, 263–264):

$$\begin{array}{ll}
 + + + \text{ tai } - - - & = 1 \\
 + - + \text{ tai } - + - & = 3 \\
 + - - \text{ tai } - + + \text{ tai } + + - \text{ tai } - - + & = 2
 \end{array}$$

Siirtymä 1:stä 2:seen $\rightarrow \beta$ [beeta]
 Siirtymä 2:sta 2:seen $\rightarrow \gamma$ [gamma]
 Siirtymä 1:stä 1:seen $\rightarrow \alpha$ [alfa]
 Siirtymä 1:stä 3:seen $\rightarrow \alpha$ [alfa]

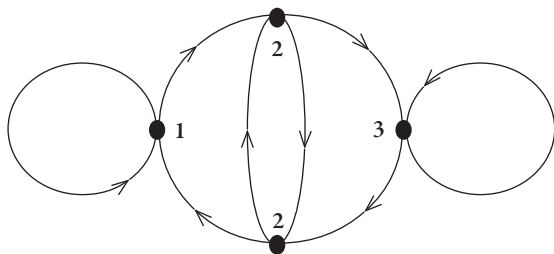
Siirtymä takaisin 2:sta 1:seen $\rightarrow \delta$ [delta]
Siirtymä takaisin 2:sta 3:seen $\rightarrow \delta$ [delta]

Lacan huomauttaa, että jo näillä yksinkertaisilla lähtökohdilla syntyy tarkkoja lakeja (Lacan 1978, 263). Ykköset, kakkoset ja kolmoset eivät voi seurata toisiaan missä tahansa järjestyksessä. Ykkönen ei voi koskaan seurata suoraan kolmosta eikä ykkönen voi koskaan tulla parittoman määrän kakkosia jälkeen. Sen sijaan parillisen määrän kakkosia jälkeen voi tulla ykkönen. Ykkösen ja kolmosen välillä voi olla vaikka kuinka monta kakkosta. Lacanin puhuessa tämän keinotekoisien kielen kreikkalaisilla aakkosilla merkitystä ulottuvuudesta joko hänen puheessaan tai sen transkriptiossa tapahtuu virhe: Lacan väittää yllä olevaan nojaten, että jos alfojen sarjaa on edeltänyt beeta, niitä voi seurata vain delta (Lacan 1978, 264). Tämä ei pidä paikkansa, mutta jos korvaamme alfan gammalla, näemme, että Lacanin väite pitää paikkansa. Näin Lacan haluaa havainnollistaa ”symbolin sisäistä muistia”, josta hän on puhunut: symbolien sarja ikään kuin itsessään – riippumatta mistään merkityksien tai ymmärtämisen ulottuvuudesta – muistaa, mitä siinä on ollut aikaisemmin ja mitä se voi tulevaisuudessa merkitä. Alusta asti, ilma minkäänlaista kausaalisuuhdetta, symbolinen jo pelaa ja leikkii tuottaen itsestään välttämättömyyksiä, rakenteita ja organisaatioita. Juuri tästä on kysymys psykoanalyysissa, siinä määrin kuin analyysi muodostuu siitä, että tutkitaan pohjia myöten, mikä on symbolisen järjestyksen merkitys ihmissubjektin maailmalle.

Écrits-kokoelmansa artikkelissa Lacan käyttää tätä samaa esimerkkisymbolisaatiota (Lacan 1966b, 47). Näiden merkintäsääntöjen pohjalta Lacan kääntää alla esitetyn satunnaisen plussien ja miinusten rivin alemmalla ykkösten, kakkosten ja kolmosten rivillä:

+ + + - + + - - + - etc.
1 2 3 2 2 2 3

Toisin sanoen ensimmäistä ykköstä vastaa sarja + + +, tätä seuraavaa kakkosta sarja + + -, tätä seuraavaa kolmosta sarja + - +, tätä seuraavaa kakkosta - + + ja niin edelleen. Tämä ”symbolisten organisaatioiden dualismi” (Lacan 1966b, 47) johtaa (ilman merkityksiä) tiettyihin sääntöihin, jotka ovat ikään kuin sisäänrakennettuina edellä lueteltuihin merkintäsääntöihin, joskin eri tasolla. Näitä sääntöjä Lacan mallintaa alla olevan kaltaisella ”verkostolla” [*réseau*] (Lacan 1966b, 48):



Kuva 1. Lacanin verkostomallinnus

Kuvio tekee hyvin selväksi, että vaikka plussien ja miinusten sarjassa merkit seuraavat toisiaan satunnaisesti, ei näin ole sopimuksiin perustuvien ykkösten, kakkosten ja kolmosten kesken: ykkösestä pääsee kolmoseen vain kakkosen kautta. Lisäksi näemme, että jos lähdemme ykkösestä, ykkönen voi seurata kakkosta vain jos kakkosia on parillinen määrä ja kolmonen vain, jos kakkosia on pariton määrä. Jos sen sijaan lähdemme kolmosesta, kolmonen voi seurata kakkosta vain, jos kakkosia on parillinen määrä ja ykkönen vain, jos kakkosia on pariton määrä. Näin ollen ykkösten, kakkosten ja kolmosten sarja näyttää ikään kuin pitävän muistissa, onko kakkosia ollut pariton vai parillinen määrä ja mikä on kakkosia edeltävä numero. Tämä muistissa pitäminen on täysin riippumaton merkkien ”sisällöstä” tai ”merkityksestä” ja perustuu puhtaasti yllä annettuihin merkintäsääntöihin, jotka eivät kuitenkaan eksplisiittisesti käsittele näitä muistissa pysymisen ominaisuuksia, vaan sitä, kuinka plussien ja miinusten sarja käännetään ykkösten, kakkosten ja kolmosten sarjaksi.

Subjekti, jonka oletetaan tietävän

On helppo nähdä, miksi menneisyyttä tulevaisuuteen kantava symbolinen verkosto on merkittävä psykoterapeuttisen työskentelyn kannalta ja ettei psykoterapeutti voi täten käsitteellistetyn tiedostamattoman ääressä olla tietäjän paikalla: tiedostamaton muistaa tulevaisuuden, koska symbolifunktio kantaa mennyttä tulevaan merkityksentömissä, mutta merkityksiä luovissa rakenteissaan. Näin ollen subjekti, jonka oletetaan tietävän, ei voi olla psykoanalyttikko, vaan tietävän subjektin on oltava analysoitavassa (Lacan 1991 ja Kurki 2012). Tämä kääntää perinteisen yliopistodiskurssin ympäri samoin kuin traditionaalisen lääkärin roolin tietäjänä: yhtäkkiä hän, joka tietää, onkin hänessä, joka hakee apua. Kyseessä on radikaali muutos, johon psykoanalyysilla ei silti ole yksinoikeutta, sillä samansuuntaiseen muutokseen päädyttiin

perheterapeuttisessa perinteessä mm. Mara Selvini Palazzolin töissä (Palazzoli 1988), tosin ajallisesti vasta 10–20 vuotta Lacania myöhemmin.

Näin näemme, kuinka Lacanin 1950-luvulla kehittelemä tiedostamattoman käsite johtaa loogisesti hänen 1960-luvun lopussa ja 1970-luvulla kehittelemäänsä diskurssiteoriaan (Lacan 1991 ja Kurki 2012). Erottaessaan hysteerikon ja analytiikon diskurssit radikaalisti herran diskurssista ja herran diskurssin jatkeesta yliopistodiskurssista Lacan itse asiassa eksplikoii tiedostamattoman käsitteen implikoiman diskursiivisen muutoksen tietäjän positiossa ja tiedon ja totuuden välisessä suhteessa. Koska 1950-luvun teoria on Lacanin oman esityksen mukaan ”vain” Freudin löydösten eksplikointia, niin sanotun myöhäis-Lacanin diskurssiteoriassakin on kyseessä sen 1800–1900-luvun vaihteessa tapahtuneen murroksen eksplikaatio, jota Lacan kutsuu usein freudilaiseksi tai psykoanalyttiseksi kokemukseksi. Tästä näkökulmasta on helppo ymmärtää, miksi Lacania on kutsuttu kristallinkirkaaksi ajattelijaksi. Tämän kirkkauden näkeminen vaatii kuitenkin pysähtymistä ajateltavan asian äärelle.

HUS

Kirjallisuus

- Fink, B. (1995), *The Lacanian Subject – Between Language and Jouissance*, Princeton University Press, Princeton.
- Kurki, J. (2004), *Lacan ja kirjallisuus – Poe, Shakespeare, Sofokles, Claudel, Duras ja Joyce*, Apeiron Kirjat, Helsinki.
- Kurki, J. (2012), *Lacanin diskurssiteoria – Lähiluenta Lacanin Seminaarista XVII ja Heideggerin luennoista Was ist das – die Philosophie?*, Apeiron Kirjat, Vantaa.
- Lacan, J. (1966a), *Écrits*, Éditions du Seuil, Pariisi.
- Lacan, J. (1966b), ”Le séminaire sur ‘La Lettre volée’”, teoksessa J. Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Pariisi, 11–61.
- Lacan, J. (1978), *Le Séminaire – Livre II: Le moi dans le théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954–55*, Éditions du Seuil, Pariisi.
- Lacan, J. (1991), *Le Séminaire – Livre XVII: L’envers de la psychanalyse, 1969–1970*, Éditions du Seuil, Pariisi.
- Palazzoli, M. S. (1988), *The Work of Mara Selvini Palazzoli*, Jason Arosen, New Jersey.

Muisti, menneisyys ja ajallisuus: Arendt ja menneen elävöittäminen ajattelussa

Johdanto

Mikä on muistin ja menneisyyden rooli poliittisessa ajattelussa? Miten muisti suhteutuu nykyhetken kokemuksiin? Ja mitä itse asiassa tavoittelemme, kun käännämme katsemme kohti menneisyyttä? Tällaisten kysymysten tarkasteluun Hannah Arendtin poliittinen teoria tarjoaa hedelmällisen lähtökohdan. Arendt on kuitenkin myös usein unohdettu voimavara – osittain hänen ajattelunsa virheellisistä tulkinnoista johtuen. Vaikka Arendt nähdäänkin yleensä, ja hyvin perustein, ennen kaikkea spatiaalisenä ajattelijana, väitän kuitenkin, että hänen ajatteluunsa luonnehtii vahva *ajallinen* taustavire. Monet Arendtin keskeisistä käsitteistä – kuten maailma, julkinen tila, toiminta, yksityinen – ovat kyllä luonteeltaan vahvasti tilaan ja paikkaan liittyviä. On kuitenkin huomattava, että itse ajattelun rakenne on Arendtille nimenomaan ajallinen. Siinä missä metafyyssinen traditio oli sijoittanut ajattelun ajattomaan tyhjiöön, on sen lähtökohtana Arendtin mukaan menneisyyden ja tulevaisuuden voimien välinen kohtaamispaikka. Kaikki ajattelu perustuu kokemukseen menneistä ja nykyisistä tapahtumista, ja näiden kokemusten merkitys avautuu ainoastaan ajattelun temporaalisessa liikkeessä.

Monet Arendt-tulkintoihin liittyvät ongelmakohdat voidaan jäljittää takaisin tämän ajallisen ja kokemuksellisen taustavireen ohittamiseen. Ongelma ilmenee pahimmassa muodossaan tulkitsijoilla, jotka pyrkivät yhdistämään Arendtin ajatuksia esimerkiksi Giorgio Agambenin ajatteluun, joka on tyyliältään ja eetoseltaan täysin erilaista. Myös Arendtiin erikoistuneet tutkijat joutuvat usein hakoteille pyrkiessään hahmottamaan tämän luomaa käsitteverkostoa. Ajallisuuden ja kokemuksellisuuden sivuuttaminen johtaa helposti käsitteiden yliontologisointiin ja jähmettämiseen paikoilleen, minkä seurauksena niiden käytettävyys heikkenee ja niiden muodostama kokonaisuus ilmenee ylipääsemättömän aporistisena. Samalla myös menetetään mahdollisuus nähdä, mikä erottaa Arendtin valtaosasta muita poliittisia filosofejia. Hänen

vahvuutensa liittyy nimenomaan kykyyn integroida konkreettiset kokemukset osaksi poliittista ajattelua asettamatta niitä kuitenkaan teorian pakkomuottiin.

Muistilla on tärkeä asema tähän ajallisuuteen ja kokemuksellisuuteen käsiksi pääsemisessä. Käsite oli Arendtille keskeisessä asemassa alkaen hänen opinnoistaan Martin Heideggerin kanssa, vahvistuen Augustinusta käsitellessä väitöskirjassa ja kestäen postuumisti julkaistuun *Life of the Mind*-teokseen asti. Muisti näyttelee isoa roolia myös mainituissa tulkintaongelmissa. Seyla Benhabib esimerkiksi väittää, että Arendtin suhde menneisyyteen on kaksijakoinen ja ristiriitainen.

Tämä ristiriita muodostuu erityisesti kahden Arendtiin vaikuttaneen ajattelutavan välille. Yhtäältä erityisesti Walter Benjaminin edustama fragmentaarinen historiankirjoitus näkyy vahvasti Arendtin tuotannossa ja hänen tavassaan käsitellä menneisyyttä. Toisaalta Arendtin kirjoituksissa on myös viitteitä sellaiseen fenomenologiseen lähestymistapaan, jota Benhabib kuvailee ”mimeettiseksi perustavien olemisen tapojen alkuperien muistiin palauttamiseksi” (Benhabib 1996, 95). Tässä artikkelissa väitän kuitenkin, että Benhabibin väittämää ristiriitaa ei Arendtin ajattelussa todellisuudessa esiinny, vaan kyse on hänen ajattelunsa temporaalisen ja esseistisen luonteen vähättelyyn liittyvistä tulkintaongelmista. Aloitan artikkelin käsittelemällä muistia mentaalisenä prosessina, joka on osa ajattelua, ja palaan sen jälkeen kollektiivisempaan muistiin ja sen välittämään menneisyyteen osana nykyisyyden ajattelua ja kritisoimista.

Muisti ja ajattelu 1: Muisti mentaalisenä kykenä

Muistaminen on Arendtin mukaan ”kaikkein yleisin ja myös perustavin ajattelukokemus” (Arendt 1978, [jatkoksa LM] I, 85). Näkemys ei luonnollisestikaan ole itsessään kovin radikaali, vaan sillä on päinvastoin tiettyjä platonistisia kaikuja. Vasta kun ajattelukokemuksen suhde kokemuksiin *maailmasta* tuodaan esiin, Arendtin käsityksen merkittävyys käy ilmi. Ajattelu on mahdollista vain maailmasta saatujen kokemusten kautta. ”Mikä on ajattelumme kohde? Kokemus! Ei mikään muu! Ja jos menetämme kokemuksen perustan, päädyimme kaikenlaisiin teorioihin” (Arendt 1979, 308; ks. myös Arendt 2005a, 20). Erityisen tärkeässä roolissa ovat merkittävät tapahtumat: ”menneet ja nykyiset tapahtumat ovat politiikkatieteiden todellisia, ainoita luotettavia tiedonlähteitä” (Arendt 1958, 8). Näin ollen ajattelun tehtäväksi muodostuikin merkityksen etsiminen ”kaikelle olevalle ja tapahtuvalle” (LM, 78, 166).

Jotta kokemusten merkityksiä voidaan ajatella, ne on kuitenkin ensin muunnettava osaksi mielen toimintaa, ja tämä on muistin tehtävä. Muisti siis irrottaa kokemuksen aisteista tehden näin ajattelun mahdolliseksi. Ajattelun modukset ovat menneen muistaminen ja tulevaisuuden ennakointi (esim. LM, I, 201). Ainoastaan ajattelukokemus, ei maailmasta saatu kokemus, voi olla läsnä puhtaana nykyhetkenä,

ja siksi tarkasti ottaen ”nykyisiä kokemuksia” ei ole olemassa. Omalla tavallaan jokainen ajatus on jälkikäteen, kokemusta kertaava.

Muisti ja ajattelu liittyvät toisiinsa niin läheisesti, että Arendtin mukaan ajatuksen juokset (*thought-trains*) nousevat muistamisesta lähes automaattisesti (LM, I, 78 ja II, 37). Muistin tehtävä on valmistaa raakamateriaalia, re-presentaatioita, mielikuvitukselle, joka tietoisella muistiin palauttamisella muuntaa *muistikuvat* *mielikuviksi*. Mielikuvien yhdistely puolestaan muodostaa uusia objekteja. Tästä uusien ja vanhojen kuvien yhdistelemisestä ajattelussa viime kädessä on Arendtin mukaan kyse (LM, I, 76–77).ⁱ

Palataan hetkeksi kysymykseen ajallisuudesta. Ajattelu nähdään helposti jonakin, joka tapahtuu ajan ulkopuolella. Arendtin näkökulmasta taas ajattelu nimenomaan paljastaa olemisen ajallisuuden. Tästä muodostuu Arendtin hahmotus ajattelusta: ajatteleva ihminen on sijoittunut menneisyyden ja tulevaisuuden voimien väliin. Näiden voimien kanssa kamppailu on yhtä kuin ajattelukokemus. Ajattelussa ”muistamme [+...] sitä mikä ei ole enää läsnä [...] ja ennakoimme ja suunnittelemme [...] sitä mikä ei ole vielä” (LM, I, 201). On hyvä huomata, että menneisyys ja tulevaisuus näyttäytyvät nimenomaan aktiivisina voimina. Menneisyys ei ole vain ”taakka” (Arendt lainaa Faulkneria: ”menneisyys ei koskaan kuole, se ei ole edes mennyttä”), eikä tulevaisuus staattinen utopia. Kummatkin ovat aktiivisia voimia, ja niiden kanssa kamppailu – ajattelukokemus – rikkoo arkipäiväisen lineaarisen ajan virran herätäten siten tietoisuuden ajallisuudesta (Arendt 2006a, 10).

Vaikka ajattelun temporaalinen liike saakin siis alkunsa kokemuksesta, on hyvä huomata, että Arendt eroaa esimerkiksi empirismistä – tai laajemminkin epistemologisista kokemukäsityksistä – sikäli, että suoralla aistitiedolla tai induktiivisella päättelyllä ei viime kädessä ole hänen ajattelumallissaan mitään roolia. Kyseessä ei myöskään ole ”elämys”-kokemus – ei siis saksan *Erlebnis*, vaan *Erfahrung*. Ylipääntään kokemus on Arendtille jotain paljon kollektiivisempaa kuin yleensä ajatellaan ylittään näin ahtaan subjekti–objekti-mallin. Kokemus liittyy jaettuun poliittiseen maailmaan ja on *sensus communiksen* (yhteisöaistin, ei niinkään ”terveen järjen”) välittämää. *Sensus communiksen* rooli tuo Arendtin kokemus-käsitteeseen hermeneuttisen aspektin. Koska kokemus on yhteisöaistin välittämää ja lisäksi sekoittunut muistoihin aiemmista tapahtumista ja historiasta, se on aina jo valmiiksi enemmän tai vähemmän tulkittua. Siten Arendtille, kuten Joan W. Scottillekin, kokemus on yhtä aikaa tulkittua ja jotain, joka vaatii lisätulkintaa (ks. Scott 1991, 979).

Eräs keskeinen – jopa välttämätön – väline kokemusten integroimiseksi poliittiseen teoriaan on tarinamuotoon pukeminen. Tässä ajattelun ja muistamisen yhteys käy jälleen selväksi. tarinat ja narratiivisuus ovat monella tapaa muistamisen, muistelun ja muistissa säilyttämisen muotoja *par excellence*. Ei olekaan ihme, että Arendt kuvasi lähestymistapaansa sanoilla ”vanhanaikainen tarinankerrontani” viitaten aja-

ⁱ Arendtin käsitys mielikuvituksesta pohjautuu eksplisiittisesti Kantiin.

tukseen, jonka mukaan ”huolimatta siitä kuinka abstrakteilta teorianne saattavat kuulostaa [...] niiden taustalla on tapahtumia ja kertomuksia jotka [...] sisältävät pähkinänkuoressa sanottavamme merkityksen” (Arendt 1960, 1 ja 11). Toisin sanoen: jotta tapahtumille voidaan antaa merkityksiä, ja jotta ne voidaan ylipäättään muistaa, ne on muutettava tarinoiksi.

Tarinankerronta näyttteleekin keskeistä osaa Arendtin teksteissä. Niiden keskeinen ominaisuus ei kuitenkaan – Benhabibin (1996) ja Dischin (1993) väitteistä huolimatta – ole narratiivisuus vaan esseistisyys. Arendtille kirjoituksen keskeinen ongelma oli, että se uhkasi jäädyttää paikalleen ajattelun jatkuvan liikkeen. Muuntaakseen ajatuksensa käsin kosketettavaksi todellisuudeksi ajattelijan täytyy lopettaa ajatteleva, muistaa mitä ajatteli ja kirjoittaa se ylös. Ajattelu itsessään ei tuota mitään näkyvää tai pysyvää. Vain kirjoitus lisää jotakin suhteellisen pysyvää inhimilliseen maailmaan. Tästä seuraavaan kysymykseen, kuinka säilyttää ajattelun jatkuva liike myös kirjoitettuna, Arendtin vastaus oli esseiden kirjoittaminen. Voidaankin sanoa, että essee, joka etymologisesti kumpuaa samasta lähteestä kuin sanat kokemus (*experience*) ja kokeileminen (*assay*), kirjoituksen muotona muistuttaa lukijaa ajattelun väijäämättömästä keskeneräisyydestä ja avoimuudesta myöhemmälle (uudelleen) koettelulle.ⁱⁱ

Muisti ja ajattelu 2: Muisti, menneisyys ja kritiikki

Tarinankerronnasta pääsemme kysymykseen muistista historiankirjoituksena ja sen merkitykseen ajatteluprosessissa. Tämän otsikon alla voidaan erottaa kaksi erilaista kategoriaa. Yhtäältä Arendt kirjoittaa kriittisiä historioita, jotka ovat eräänlaisia genealogioita samaan tapaan kuin Nietzsche ja Foucault. Esimerkiksi valtiottomuutta käsittelevissä kirjoituksissaan Arendt aloittaa tarkastelunsa nykyhetken ongelmasta ja pyrkii jäljittämään esiin nostamansa ilmiön monijuonteisen kehityshistorian ja historialliset mahdollisuusehdot kriittisestä näkökulmasta. Toisaalta taas menneisyys toimii hänelle hedelmällisenä materiaalina uusille ajatuksille. Kun keskeisiä kokemuksia ja ideoita pitkänkin aikavälin päästä luetaan nykyhetken tarpeisiin, voidaan parhaimmassa tapauksessa saavuttaa aidosti uusia oivalluksia.

Kumpikaan näistä kategorioista ei edusta Benhabibin mainitsemaa fenomenologista paluuta alkuperään. Huolimatta yleisestä käsityksestä, jonka mukaan Arendt halusi palata kreikkalaiseen polikseen, hänen suhdettaan historiaan luonnehti enemminkin epäajanmukaisuus kuin pyrkimys palata ”alkuperäisiin ja perustaviin kokemuksiin”. Ylipäättään suhdetta menneeseen värittää Arendtin tapauksessa väite tradition loppumisesta. 1800-luvun aikana tradition kyky valottaa nykyisyyttä heikkeni merkittävästi kuten Alexis de Tocquevillekin huomasi (Tocqueville [1840] 2004,

ⁱⁱ Näistä yhteyksistä ks. esim. Kovalainen 2010, 19–21 ja 240; myös Hyvönen 2012.

876; ks. myös esim. Arendt 2005b, 38). Totalitarismin jälkeen taas perinteisten käsitteiden soveltaminen kävi täysin mahdolltomaksi (Arendt 2006a, 26). Lisäksi paluu menneeseen on myös epistemologisesti poissuljettu vaihtoehto. Arendt omaksui jo varhaisessa vaiheessa Augustinukselta ajatuksen, jonka mukaan muisti sekä säilyttää että vääristää menneisyyden (Arendt 2005a, 26).

Tradition loppuminen avasi kuitenkin samalla uuden mahdollisuuden ajattelulle. Koska menneisyyden merkitystä ei ole enää annettu valmiina, aukeaa mahdollisuus luoda radikaalisti uusia yhteyksiä. Eräs seuraus edellä mainitusta ajattelukuvasta on temporaalisen jatkuvuuden pirstoutuminen eli nonlinearinen aikakäsitys. Tämä mahdollistaakin aiemmin kaukaiseksi käsitettyjen asioiden, ajatusten ja kokemusten ristivalotuksen ja asettamisen samaan voimakenttään siinä toivossa, että näin luodaan jotain uutta tai löydetään uusia merkityshorisontteja. Menneisyys siis ikään kuin herää eloon. Menneisyyteen katsominen ei kuitenkaan koskaan ole päämäärä itsessään, vaan sen tarkoitus on riistää nykyisyydeltä sen mielenrauha ja avata mahdollisuuksia tulevaisuuteen. Nykyisyyden suhteen historiallisella muistilla on siis ennen kaikkea kriittinen funktio. Se mahdollistaa asioiden näkemisen sellaisesta näkökulmasta, joka toimii aikamme vakiintuneita käsityksiä ja käytäntöjä vastaan. Samalla syntyvä sekoitus mennyttä ja nykyhetkeä auttaa hahmottamaan vaihtoehtoja ja mahdollisuuksia tulevaisuudessa. Arendtin sanoin: ”kyky ennakoida tulevaisuutta ajattelussa juontuu kyvystä muistaa mennyttä” – ”muisti muuntaa menneisyyden tulevaksi mahdollisuudeksi” (LM, I, 86 ja Arendt 1996, 48).

Kuten sanottua, historian rooli on Arendtin kirjoituksissa kaksijakoinen eli genealoginen ja kriittis-konstruktiivinen. Näitä kahta yhdistää se, että – kuten jo edellä nähtiin – ne kumpuavat ennen kaikkea nykyhetkestä ja usein jonkinlaisesta poliittis-kulttuurisesta kriisistä tai ongelmasta. Reflektiivinen prosessi alkaa tällaisen tilanteen rakenneosien erittelystä. Nykyhetken kriittistä ymmärrystä lavennetaan ja syvennetään historiallisella analyysillä sen elementeistä sekä vertailukohtien etsimisellä. Tämän kaltainen historiasta kumpuava kritiikki olisi kuitenkin turhaa, ellei siihen yhdistyisi pyrkimys ylittää nykyhetki. Ajattelun temporaalinen liike siis asettaa kaikki kolme aikamuotoa samaan voimakenttään altistaen tätä kautta ne kaikki muutokselle ja uudelleentulkinnalle. Menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus muodostavat kolme vuorovaikuttavaa voimaa, joista jokainen on aktiivinen ja ei-staattinen.

Koska kahdesta tavasta käyttää historiaa genealoginen asenne on laajemmin tunnettu, keskityn tässä kriittis-konstruktiivisiksi nimeämäni lähestymistapaan. Tämä on hedelmällistä myös siksi, että ehkä yleisin Arendtin väärintulkinta, toisin sanoen hänen näkemisensä Kreikka-nostalgikkona, juontuu tämän lähestymistavan puutteellisesta ymmärryksestä. Esimerkiksi Benhabibin edellä mainitussa tulkinnassa Arendt näyttäytyy husserlilais-heideggerilaisen *Ursprungsphilosophie*-tradition jatkajana, joka näkee antiikin Kreikan sivilisaation huippupisteensä ja *poliksen* ainoana autenttisenä politiikan muotona, johon meidän tulisi pyrkiä palaamaan (ks. esim. Agamben 1998, 187).

Kuitenkin huolimatta siitä, että Arendt sai vahvoja vaikutteita opettajiltaan (Derridan sanoin ”kahdelta kreikkalaiselta nimeltä Husserl ja Heidegger”, Derrida 1978, 83), hänen tapansa käyttää menneisyyttä ei ollut koskaan samanlainen kuin vaikkapa Heideggerin. Vaikka jättäisimme huomiotta sen, ettei Benhabibin väite päde edes Heideggerin kohdalla, on huomattava, ettei muisti koskaan näytle Arendtin kirjoituksissa roolia, jota voisi kutsua paluiksi alkuperään. Tämä siitä huolimatta, että Arendt toistuvasti viittaa kreikkalaisiin käytäntöihin ja kirjoittaa esimerkiksi seuraavaa: ”kreikkalainen polis tulee säilymään poliittisen olemisemme perustana [...] niin kauan kuin käytämme sanaa ’politiikka’” (Arendt 2001, 204).

On tärkeää kiinnittää huomiota näiden esimerkkien kehystykseen Arendtin ajattelussa. Arendt viittasi kreikkalaisiin tavalla, jota hän itse kuvaili kokeilevaksi ”helmenkalastukseksi” eikä niinkään nostalgiseksi tai paluiksi alkuperään. Tradition murruttua tarvittiin uusi tapa katsoa mennyttä ”uusilla silmillä, ilman tradition taakkaa tai ohjausta” (LM, I, 12 ja Arendt 2001, 193). Kuten näimme, tällainen suhtautuminen saa aina lähtökohtansa ”poliittisten tapahtumien realiteeteista” (Arendt 2006a, 14). Jopa kaikkein abstrakteimmalta ja ”kreikkalaisimmalta” vaikuttavassa teoksessaan *Vita activassa* Arendt asettaa tehtäväkseen ihmisenä olemisen ehtojen uudelleenarvioinnin ”uusimpien kokemustemme ja viimeaikaisimpien pelkojemme valossa” (Arendt 2002, 13 ja Arendt 1998, 5).

Tarkoituksena on siis käyttää menneisyyttä nykyisyyden kritiikkiin, riistää nykyhetkeltä sen mielenrauha ja osoittaa sen ongelmia ja puutteita – tulevaa samalla ennakkoiden ja pohtien sen uusia mahdollisuuksia. Nietzscheäisessä hengessä menneisyyden roolina Arendtille on auttaa saavuttamaan jonkinasteinen epäajanmukaisuus ja tuore näkökulma nykyhetkeen. Tässä nousevat esiin tradition loppumisen mahdolliset hyödyt: Kun menneisyyden merkitys ei ole enää itsestään selvä yhtenäisen narratiivin myötä, avautuu tila radikaalisti uusille kytköksille ja rinnastuksille sekä voimakenttien luomiselle sellaisten kokemusten, ajatusten ja ilmiöiden välille, joita aiemmin pidettiin erillisinä. Nykyisyyteen kiinnittyneenä arendtilainen poliittinen teoreetikko katsoo menneisyyteen löytääkseen – ei alkuperää vaan – inspiraatiota, esimerkkejä ja piilotettuja aarteita.

Tätä ajattelutapaa voidaan edelleen valottaa lainauksella Shakespearelta, joka Arendtin mukaan sanoo saman asian ”paremmin ja tiiviimmin kuin itse kykenisin” (LM, I, 212):

Full fathom five thy father lies,
Of his bones are coral made,
Those are pearls that were his eyes.
Nothing of him that doth fade
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.
– *The Tempest*, I, 2ⁱⁱⁱ

Arendt siteeraa tätä katkelmaa sekä kirjoittaessaan Walter Benjaminin filosofias-
ta että *The Life of the Mindin* ensimmäisen osan *Thinking* lopussa. Se kuvaakin yllä
esiteltyjä näkemyksiä erinomaisesti. Ensinnäkin se osoittaa, että tradition menettä-
minen ei tarkoita menneisyyden menetystä, päinvastoin: ”jäljelle jää edelleen men-
neisyys, mutta fragmentoituneena, varman arvosteluperustan menettäneenä” (LM,
I, 212). Menneisyys on siis menettänyt kykynsä ohjata nykyisyyttä osana suurta jat-
kumoa. Arendtille tämä on aito menetys, mutta merkitsee samalla toivoa siitä, että
”aikalaisuuden” rajoja voitaisiin venyttää yhä laajemmalle. Traditiosta irtautunut ajat-
telu – Arendt toivoo – kykenee mielikuvituksen ohjaamana liikkumaan vapaammin
menneiden ajatusten ja tapahtumien keskuudessa (*”nothing of him that doth fade”*).

Menneisyyden eksakti kuvaaminen ei tästä näkökulmasta ole mahdollista (*”those
are pearls that were his eyes”*). Tarkoituksena ei ole välttämättä kertoa tiukan täsmälli-
sesti menneistä kokemuksista. Sivumennen sanoen tämä ei tarkoita sitä, että Arendt
sitoutuisi historialliseen relativismiin. Tässä kuvattu lähestymistapa koskee vain ja
ainoastaan menneisyyden kriittis-konstruktivistista käyttöä Arendtin ajattelussa eikä
siten kuvaa sen paremmin hänen näkemystään historiankirjoituksesta kuin genealog-
isemmastakaan lähestymistavasta. Ainoa tähän kontekstiin relevantti johtopäätös
edellä sanotusta on, että minkäänlainen ”paluu” aiempiin poliittisiin käytäntöihin ei
ole mahdollista. Yritys tällaisesta paluusta johonkin tiettyyn hetkeen menneisyydes-
sä edustaisi lyhytnäköistä pyrkimystä paeta tradition lopun seurauksia (esim. Arendt
2005a, 282–283). Arendtin poliittisen teorian puitteissa nykyhetken uppoutumi-
nen vaikuttaa koko lähestymistavan rakenteeseen siten, että koko kysymys mennei-
syyden ”peilaamisesta” ei nouse lainkaan esiin. Koska menneisyys, nykyhetki ja tu-
levaisuus ovat kolme jatkuvassa liikkeessä olevaa ja vuorovaikuttavaa voimaa, ei yhtä
osaa voi erottaa muista. Vaikka koko menneisyyteen turvautuminen olisi hyödytöntä
ilman todellisten tapahtumien tosiasiallista perustaa, näiden tapahtumien merkitys
on aina avoin uusille tulkinnoille.

ⁱⁱⁱ Cajanderin suomennos (1944) kuuluu seuraavasti:

”Nyt viittä sylvä syvät veet
Sun peittää isäsi;
Koralliksi luut on siirtyneet
Ja silmät helmiksi;
Näet meri kaikki helmassaan
Kaluksi kalliiksi muuttaa vaan.”

Ajattelu, kuten Arendt Benjaminia seuraten sanoo, tulkitsee menneisyyden fragmentteja ”uusien ajatusten tappavalla voimalla” nykyisten kriisien ja ongelmien ruokkimana (Arendt 2001, 199 ja 201). Tarkoitus on löytää valaisevia vastakohtia, esimerkillisiä tekoja, periaatteita ja mahdollisia olemisen tapoja. Eräs termi tällaisen menneisyyden käytön kuvaamiseksi voisi olla ”runollinen paljastaminen”. Tämä ilmaus tuo esiin Arendtin vahvan velan Heideggerille. Viitataan tällä termillä mielikuvitukselliseen uusien näkökulmien, perspektiivien ja mahdollisuuksien avaamiseen tai paljastamiseen useamman (ajallisen) elementin vuorovaikutuksen avulla. Sanan ”avaus” käyttö viittaa Heideggerin maailman avaamiseksi tai avautuneisuudeksi yleensä suomennettavaan ilmaukseen ja siitä käytyyn keskusteluun^{iv}. Tarkoitan erityisesti sellaista ilmiötä, jota Nikolas Kompridis on kutsunut ”toisen asteen avaamiseksi” eli uusien tai aiemmin tematisoimattomien merkityshorisonttien avaamista (ks. Kompridis 1994, 29–30). Tällainen merkitysten paljastaminen voi parhaimmillaan luoda uuden lähtökohdan, joka muuttaa ymmärrystämme sekä menneestä, tulevasta että nykyhetkestäkin mahdollistaen siten vallitsevien ajatusten ja ennakkoluulojen häiritsemisen. Se voi toisin sanoen toimia kritiikkinä. Tällaisen avaamis-aktiiviteetin nimeämisessä ”runollisesti” seuraa Heideggerin lisäksi Benjaminia sekä joukkoa yhdysvaltalaisia kirjoittajia. Yhdistettynä Arendtin toistuvaan mielikuvituksen roolin korostamiseen ajattelukyvyyn taustalla John Deweyn määritelmä runoudesta ”kaikkina mielikuvituksellisen kokemuksen tuotteina” on erityisen arvokas (ks. Dewey 2005, 359).^v Arendtille – joka seuraa tässä Kantia – mielikuvitus on ensisijaisesti poissaolevan muuntamista läsnäolevaksi. Tämä kyky on välttämätön ymmärryksen kannalta, sillä se mahdollistaa etäisyyden ottamisen kaikkein lähimpiin asioihin ja sillanrakentamisen kaukaisempien asioiden välille (Arendt 2005a, 323).

Mielikuvitus siis määrittää uudelleen aikalaisuuden rajoja kulloisenkin nykyhetken määrittämän tulokulman mukaisesti (esim. Arendt 2001, 80 ja Arendt 2005a, 323). Tällainen lähestymistapa, kuten Arendtin käyttämä helmenkalastusmetaforakin ilmentää, on luonnostaa eklektinen. Kun menneisyys näyttäytyy kokoelmana fragmentteja eheän tarinan sijasta, menneisyyden käyttöön sisältyy väistämättä valinnan elementti. Tällainen eklektismi ei kuitenkaan ole mielivaltaista vaan arvostelukyvyyn ohjaamaa. Mennyttä tulee tulkita nykyisyydestä käsin, mutta juuri tästä syys-

^{iv} Saksankielinen ilmaus on *Welterschlossenheit* ja sen vakiintunut englanninkielinen käännös *world disclosure*.

^v Deweyn erityisesti *Art as Experience* -teoksessaan esittämien näkemysten ja Arendtin tässä eriteltyjen näkökantojen välillä on mielenkiintoisia yhteyksiä. Dewey mm. liittää mielikuvituksen toiminnan samankaltaiseen ajalliseen liikkeeseen kuin Arendtkin määrittäen mielikuvituksen tietoiseksi menneen ja nykyisen yhteensovittamiseksi. Lisäksi hän toteaa, että vain tämän kaltainen ”mielikuvituksekas näkemys paljastaa mahdollisuudet, jotka sisältyvät tosiasiallisesti olevan kudelmaan” (Dewey 2005, 283 ja 359–360. Lainaus seuraa Immosen ja Tuusvuoren suomennosta vuodelta 2010). Muista amerikkalaisista samankaltainen ymmärrys runollisuudesta voidaan löytää esimerkiksi Ralph Waldo Emersonilta tai Richard Rortylta.

tä ajattelun täytyy sulauttaa itseensä myös sellaiset fragmentit, jotka eivät ajattelijaa lähtökohtaisesti miellytä. Arendtin tapauksessa selkein esimerkki tällaisesta oli roomalainen antiikki, joka ei Arendtin oman tunnustuksen mukaan koskaan liiemmin innostanut häntä (Arendt 1979, 330). Se tarjosi kuitenkin tärkeitä esimerkkejä politiikan eri puolista, jotka olivat välttämättömiä Arendtin oman ajan tulkitsemiseksi.

Tässä ja monessa muussa tapauksessa menneisyyden rooli onkin tarjota esimerkkejä, mikä on erityisen tärkeää poliittisessa ajattelussa, jonka kohteena on aina jokin partikulaari (Arendt 1992, 80–84). Arvioidessaan jonkin teon hyveellisyyttä tai poliittisen järjestelmän luomia mahdollisuuksia vapaaseen toimintaan, teoreetikon on – abstraktien kriteerien ollessa saavuttamattomissa – herätettävä mielessään esimerkkejä hyveellisyydestä tai vapaudesta. Tarkoitus ei kuitenkaan ole yksiselitteinen menneen ja nykyisyyden vertaaminen vaan materiaalin ammentaminen esimerkeistä tai puoliksi unohdetuista ajatuksista nykyisen tilanteen arvioimiseksi. Näin Arendt kuvasi lähestymistapaansa *On Revolution* -teoksessa:

meitä ei tässä yhteydessä kiinnosta vallankumousten historia sinänsä, niiden menneisyys, alkuperä ja kehityskulku. Jos haluamme oppia, mikä vallankumous on – sen yleiset seuraukset ihmiselle poliittisena olentona, sen poliittisen merkityksen nykyiselle maailmallemme, sen roolin modernissa historiassa – meidän täytyy kääntyä niiden historiallisten hetkien puoleen, joissa vallankumous ensimmäistä kertaa ilmeni [...] Meidän täytyy kääntyä, toisin sanoen, Ranskan ja Amerikan vallankumousten puoleen. (Arendt 2006b, 34.)

Tärkeintä lainauksessa on ilmaus ”poliittisen merkityksen nykyiselle maailmallemme”. *On Revolution* -teoksen perimmäinen aihe ei ole vallankumousten historian selittäminen tai kuvaaminen, vaan pyrkimys selvittää – nykyisyyden tarpeita varten – uuden alun mahdollisuuksia politiikassa, väkivallan ja poliittisen muutoksen suhdetta ja mahdollisuuksia luoda edellytyksiä vapaalle toiminnalle modernissa maailmassa. Amerikan ja Ranskan vallankumouksiin viitataan ennen kaikkea, koska niiden esimerkillinen luonne valottaa aikamme poliittista tilannetta ja sen ongelmia.

Tällä tavoin käytetyt historialliset esimerkit synnyttävät vaihtoehdoisen perspektiivin niihin tavalla tai toisella ongelmallisiin tilanteisiin, joista löydämme itsemme. Vain mielikuvituksen avulla voimme asettaa asiat asianmukaiseen perspektiiviin (Arendt 2005a, 322–323). Kuten Dewey asian muotoili, tarkoituksena on kuljettaa menneisyys nykyisyyteen laajentaen ja syventäen jälkimmäisen sisältöä (Dewey 2005, 24). Arendtin Shakespeare-lainaus on jälleen valaiseva. Osana nykymaailman analysointia esimerkiksi kreikkalainen kokemus muuttuu ”joksikin rikkaaksi ja oudoksi”. Juuri tällainen metamorfoosi luo mahdollisuuksia uusien näkökohtien paljastamiselle. Tällöin sekä mennyt, nykyisyys että tulevaisuus kokevat eräänlaisen mutaation keskinäisen ristivalotuksensa ansiosta. Kreikkalaisten tai muidenkaan Arendtin käyttämien historiallisten esimerkkien käsittäminen yksiselitteiseksi vaihtoehdoksi nykypolitiikalla tai jonkinlaiseksi kulta-ajaksi on sekä poliittinen että epistemologinen virhepäätelmä. Yllä kuvattu poeettinen ajattelu – jonka piirteitä Arendt ammen-

si Benjaminilta – ”kaivautuu menneisyyden syvyyksiin – mutta ei virvoittaakseen sen niin kuin se oli ja myötävaikuttaakseen menneiden aikojen uusimiseen” (Arendt 2001, 205). Tai Nietzschen sanoin: ”En tiedä mitä merkitystä antiikin tutkimuksella voisi olla omalle ajallemme, ellei se ole epäajanmukaista – toisin sanoen, toimi aikaamme vastaan ja siten aikaamme kohtaan ja, toivokaamme, tulevan ajan eduksi” (Nietzsche 1983, 60).

Lopuksi

Tähän tulevan ajan teemaan voinkin päättää tarkasteluni. Olen tässä artikkelissa esittänyt luonnostelman Arendt-tulkinnasta, jossa keskeiseksi teemaksi otetaan tilallisuuden sijasta aika. Kuten olemme nähneet, ajatteluprosessi rikkoo Arendtin mukaan ajan katkeamattoman ”virran” niihin kolmeen erilliseen aikamuotoon, joiden kautta ajallisuutta yleensä hahmotamme. Tämä katkos ajassa mahdollistaa mielikuvituksen toiminnan ja sitä kautta kriittisen ajattelun yleensä. Tässä artikkelissa päähuomio on keskitetty menneisyyden muistamiseen osana nykyisyyden kriittistä tarkastelua. Arendtin mukaan tradition lopullinen katkeaminen totalitarismin myötä antoi meille enemmän tilaa liikkua menneisyydessä ja ”kalastaa helmiä” puoliksi unohtettujen ajatusten ja tapahtumien joukosta. Tällaisessa lähestymistavassa menneisyyttä ei voi vangita yhteen perspektiiviin, vaan se säilyy elävänä voimana, joka on aina avoin uusille tulkinnoille. Tällainen näkemys heijastelee Arendtin laajempaa esseististä ja kokeilullista tapaa teoretisoida ja sen pysyvää liikkeessä olemista. Tämä on samalla keskeisin tekijä, joka erottaa Arendtin valtaosasta poliittisia filosofejä: 1900-luvun jälkipuoliskolla vaikuttaneista esimerkiksi niin Rawlsin, Nancyn, kuin Agambenin tyylit ovat huomattavasti formaalimpia ja siten vähemmän aikaan ja kokemuksiin sidottuja – ja arendtilaisittain vähemmän sensitiivisiä poliittisen toiminnan omalle luonteelle.

Mitä siten voimme Arendtin mukaan sanoa tulevaisuudesta menneisyyden perusteella? Kuten olemme nähneet, mielikuvituksen avustuksella ajatteleva ego sukeltaa menneisyyteen löytääkseen aarteita, jotka paljastavat uusia merkityksiä, yllättäviä potentiaaleja ja kadotettuja näkökulmia, joita voidaan hyödyntää nykyhetken ja sen ongelmien tulkitsemisessa. Niin menneisyys, nykyhetki kuin tulevaisuuskin elävät tulkintaprosessin edetessä. Vaikka menneisyyden tarkastelu ei voi kertoa mitään varmaa tulevaisuudesta, se voi kuitenkin valaista joitain potentiaaleja. Kuten runolliseksi paljastamiseksi kutsumani ilmiön kohdalla havaitsimme, nykyisyyden näkökulmasta tarkasteltu menneisyys auttaa hahmottamaan millä muulla tavoin voimme järjestää maailmaa. Tämä puolestaan on poliittisen muutoksen ensisijainen mahdollisuusehto (Arendt 1972, 5). Vain kuvittelemalla joukon mahdollisuuksia, jotka asettuvat vastakkain vallitsevan todellisuuden kanssa, voimme ajatella uudenlaista politiikkaa.

Samalla on kuitenkin muistettava, että poliittisen toimijan näkökulmasta on yhtälailla tärkeää kyetä unohtamaan. Toisin sanoen, jotta toimija kykenisi aloittamaan jotain aidosti uutta, hänen on kyettävä irrottautumaan historiallisesta jatkumosta ja hypättävä kohti tuntematonta.

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

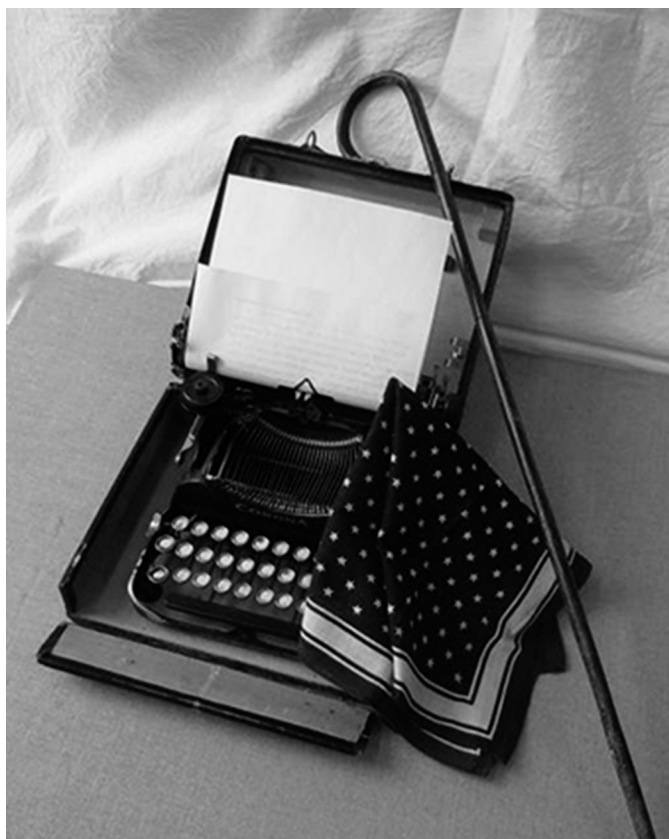
- Agamben, G. (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford.
- Arendt, H. (1958), "Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution", *The Journal of Politics* 20(1), 5–43.
- Arendt, H. ([1929] 1996), *Love and Saint Augustine*, University of Chicago Press, Chicago.
- Arendt, H. ([1958] 1998), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago. (Suom. työryhmä, toim. ja ohjaus R. Oittinen (2002), *Vita Activa: Ihmisenä olemisen ehdot*, Vastapaino, Tampere.)
- Arendt, H. (1960), "Action and the Pursuit of Happiness", paper delivered at the American Political Science Association, Library of Congress, 11.
- Arendt, H. [1961] (2006a), *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin, New York.
- Arendt, H. ([1962] 2006b), *On Revolution*, Penguin, New York.
- Arendt, H. ([1968] 2001), *Men in Dark Times*, Harcourt Brace & Co, New York.
- Arendt, H. (1972), *Crises of the Republic*, Harcourt Brace & Co, New York.
- Arendt, H. (1978), *Life of the Mind. One: Thinking; Two: Willing*, Harcourt Brace Jovanovich. (Viitattu "LM".)
- Arendt, H. (1979), "Hannah Arendt on Hannah Arendt", teoksessa A. M. Hill (toim.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's, New York.
- Arendt, H. ([1982] 1992), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago.
- Arendt, H. ([1994] 2005a), *Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Jerome Kohn (toim.), Schocken Books, New York.
- Arendt, H. (2005b), *The Promise of Politics*, Jerome Kohn (toim.), Schocken Books, New York.
- Benhabib, S. (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage, Thousand Oaks.
- Derrida, J. (1978), *Writing and Difference*, Routledge & Kegan Paul, Lontoo.
- Dewey, J. (2005), *Art as Experience*, Penguin Pedigree, New York.
- Dewey, J. (2010), *Taide kokemuksena*, suom. A. Immonen ja J. S. Tuusvuori, Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.
- Disch, L. (1993), "More Truth than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt", *Political Theory* 21 (4).
- Hyvönen, A.-E. (2012), "Tervetulleita ei minnekään: Hannah Arendt ja valtiottomuuden kiroukset", *Kosmopolis* 42 (1), 7–26.

- Kompridis, N. (1994), "On World Disclosure: Heidegger, Habermas and Dewey". *Thesis Eleven* 37, 29–45.
- Kovalainen, H. A. (2010), *Self as World: The New Emerson*, Tampere University Press, Tampere.
- Nietzsche, F. (1983), *Untimely Meditations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Scott, J. W. (1991), "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry* 17 (4).
- Shakespeare, W. (1944), *Myrsky*, suom. P. Cajander, WSOY, Porvoo.
- de Tocqueville, A. ([1840] 2004), *Democracy in America*, Bantam Dell, New York.

NÄKÖKULMIA MUISTIIN JA MUISTOIHIN

Bernt Österman

Matkakirjoituskone, kävelykeppi ja tähtikuvioinen nenäliina – muistoesineiden filosofiaa



Kuva 1. Wittgensteinin kävelykeppi ja nenäliina sekä von Wrightin kirjoituskone. Valokuva Trygve Söderling.

Johdantoⁱ

Michael Jacksonin käyttämä käsine hänen vastaanottaessaan American Music Award -palkinnon albumista *Thriller* vuonna 1984 huutokaupattiin äskettäin noin 150 000 euron hintaan. Elviksen Raamatusta maksettiin suurin piirtein puolet tästä. John Lennonin reikiintynyt hammas ei yltänyt aivan näiden tasolle, mutta ostajana toiminut hammaslääkäri joutui silti maksamaan siitä 20 000 euroa. Kukaan ei kuitenkaan ollut valmis maksamaan enemmän kuin 270 € paahtoleivänpalasesta, jonka prinssi Charles jätti syömättä aamiaisella päivänä, jolloin hän avioitui Dianan kanssa.

Oma kiinnostukseni muistoesineisiin ei kuitenkaan liity kohtuuttomiin huutokauppahintoihin vaan työskentelyyni kuraattorina Helsingin yliopiston Von Wright–Wittgenstein-arkistossa (WWA). Arkistossa on nimittäin jo muutamia vuosia säilytetty kolmea von Wright -suvun lahjoittamaa muistoesinettä – Georg Henrik von Wrightin matkakirjoituskonetta, Ludwig Wittgensteinin kävelykeppiä ja Ludwig Wittgensteinin nenäliinaa (ks. kuva 1). Olen miettinyt, mitä tämäntapaiset esineet oikeastaan *ovat*. Miksi ne koetaan tärkeiksi, ja voiko niiltä peräti oppia jotain? Juuri näitä kysymyksiä tulen tarkastelemaan kirjoituksessani.

Aloitin kuitenkin esittelemällä pääasialliset esimerkkini WWA:n muistoesineet. Tästä siirryn tarkastelemaan muistoesineiden eri lajeja, ja päämääränäni on selvittää, mitä ”memorabilia-tyyppiset” muistoesineet, kuten Wittgensteinin keppi, ovat ja miten ne eroavat muista muistoesineistä. Seuraavissa kahdessa osiossa selvittelen näiden muistoesineiden funktioita lähtökohtanani Stefan Zweigin omaelämäkerrasta löytämäni kuvaus muistoesineistä keräilijän näkökulmasta. Lopuksi vien lukijani takaisin arkistoon pohtimalla WWA:n muistoesineitä filosofisen hahmotelmani kautta.

Tutustumiskierros arkiston muistoesineisiin

Tietokoneiden myötä kirjoittamisesta on tullut tekstinkäsittelyä. Seurauksena tästä kiinnitämme kirjoittaessamme enemmän huomiota tekstinkäsittelyohjelmiin kuin käyttämäämme koneeseen. Nykyisin voi jopa olla vaikea käsittää, miten kirjoitusväline voisi olla meille niin rakas, että käyttäisimme sitä läpi elämän – puhumattakaan siitä, että omistaisimme sille kappaleen omaelämäkerrassamme. Georg Henrik von Wrightin suhde matkakirjoituskoneeseensa oli kuitenkin toista maata. Omaelämäkerrassaan *Elämäni niin kuin muistan sen* (2002), von Wright kertoo, miten hän 9-vuotiaana ryhtyi kirjoittamaan isänsä New Yorkista vuonna 1919 ostamalla kolmerivisellä Corona-matkakirjoituskoneella – joka palvelikin häntä läpi koko hänen

ⁱ Olen kirjoittanut aiheesta myös englanninkielisen esitelmän ja hiukan yleistajuisemman version ruotsiksi (Österman 2013a ja 2013b). Haluan tässä yhteydessä myös kiittää toimittajia avusta kielentarkistuksen kanssa.

elämänsä (ei kuitenkaan täysin ilman näyttöä kulumisesta, kuten suomennoksessa sanotaan, ks. von Wright 2002, 16).

Molemmat Ludwig Wittgensteiniin liittyvät muistoesineet ovat peräisin Joan Bevanilta, joka oli von Wrightin ja Wittgensteinin yhteisen henkilöäkäarin tohtori Edward Bevanin puoliso. Emme tarkalleen tiedä, miten nämä esineet ovat joutuneet von Wrightille, mutta lienee selvä, että ne aikoinaan jäivät Bevaneille Wittgensteinin kuoltua huhtikuussa 1951 heidän talossaan Storey's Endillä Cambridgessa. Ei kuitenkaan pidä olettaa, että Wittgenstein olisi käyttänyt keppiä ainoastaan elämänsä loppupuolella, kun hänen kuntonsa heikentyi. Kyseessä on nimittäin kävelykeppi, jota jo varhain pidettiin Wittgensteinille tunnusomaisena. Norman Malcolm on esimerkiksi kuvailut ensivaikutelmiaan Wittgensteinista vuonna 1939 seuraavasti:

Hän käytti aina vaaleanharmaita flanellihousuja, flanellipaitaa, jonka kaulus oli auki, villaista urheilupuseroa tai nahkatakkia. Ulkona kostealla säällä hän käytti tweed-lakia ja kellanruskeata sadetakkia. *Kävellessään hänellä oli melkein aina kevyt kävelykeppi.* (Malcolm 1990, 41, minun kursiivini.)

Tähän voi lisätä, että kaikki löytämäni valokuvat, joissa Wittgensteinilla on keppi, ovat peräisin 20-luvulta, jolloin Wittgenstein oli vasta kolmekymppinen. Itse asiassa Wittgensteinin kirjeenvaihdosta löytyy myös kirje, joka viittaisi siihen, että Wittgenstein käytti keppiä Norjassa jo ennen ensimmäistä maailmansotaa (en kuitenkaan voi todistaa, että varhainen keppi on sama kuin myöhäinen keppi).ⁱⁱ

Nenäliinasta emme tiedä aivan yhtä paljoa. Todennäköisesti se kuitenkin oli Wittgensteinin oma. Kiinnostavampaa on ehkä tieto siitä, että tällä nimenomaiselle nenäliinalla peitettiin Wittgensteinin kasvot hänen kuolemansa jälkeen.ⁱⁱⁱ Ottaen huomioon sen viimeinen käyttötarkoitus voidaan ehkä pitää yllättävänä, että liina ei suinkaan ole väriltään valkoinen vaan tummansininen ja koristeltu valkoisilla tähdillä. Lisäksi se lienee valmistettu keinokuidusta (omassa mielessäni liitan nenäliinan Wittgensteinin vuonna 1949 tapahtuneeseen Amerikan matkaan, mutta tämä on pelkkä oletus).

ⁱⁱ Kirje Hans Klingenbergiltä Ludwig Wittgensteinille, 30.12.1920. Kirjeessä Klingenberg luettelee hallussaan olevia tavaroita, jotka kuuluvat Wittgensteinille ja ilmeisesti ovat jääneet hänen taloonsa Skjoldenissa ennen ensimmäistä maailmansotaa, "1 baat, 1 par ski, 1 vaskebalje og 1 spadserstok" (minun kursiivini). Ks. myös kirje Wittgensteinilta Halvard Draegnille, 30.10.1919, jossa Wittgenstein ilmoittaa, että hän ei koskaan tule palamaan Norjaan ja pyytää Draegnia lähettämään kaikki hänen Norjassa olevat tavaransa Itävaltaan (parin vuoden päästä Wittgenstein kuitenkin palasi Norjaan). (Wittgenstein 2011.)

ⁱⁱⁱ Nenäliina luovutettiin WWA:lle kirjekuoressa, jossa lukee "Ludwig Wittgensteins nåsduk som lades över hans ansikte då han avlidit. Överlämnat till Georg Henrik av Joan Bevan", kirjoittajana todennäköisesti Georg Henrik von Wrightin puoliso Elisabeth von Wright.

Muistoesineiden kevyttä taksonomiaa

Muistoesineitä on monenlaisia. Ajatellaamme esimerkiksi luetteloa lapsuuden lelut, kuolleen läheisen tavarat, matkamuistot, valokuvat, muistomerkit, museoesineet, pyhäinjäännökset sekä nyt tarkasteltavana olevat kuuluisaan henkilöön liittyvät esineet. Eräs keskeinen luokittelukriteeri näyttäisi olevan muistoesineisiin liittyvän *muiston laji*. Maurice Halbwachsin jaottelua käyttäen muisto voi olla *autobiograafinen*, *historiallinen* tai *kollektiivinen*. Autobiograafinen muisto perustuu *henkilökohtaiseen* kokemukseen. Erotuksena tästä historialliset ja kollektiiviset muistot ovat *ryhmän yhteisiä* muistoja, ja näiden eroa ehkä voisi kuvata käyttäen elävän muiston metaforaa. Missä historiallinen muisto tavoittaa meidät ainoastaan historian kirjojen kautta, kollektiivinen muisto on elävä ja orgaaninen osa ryhmän identiteettiä. (Olick 2008, 7.) Uskoisin, että esimerkiksi talvisotaa voisi pitää osana suomalaisten kollektiivista muistia, kun taas esimerkiksi Hastingsin taistelu (ainakin suomalaisille) on tyypillinen historiallinen muisto.

Vastaava luokittelu voidaan tehdä muistoesineiden kohdalla. Täten autobiograafinen muisto liittyy autobiograafiseen muistoesineeseen kuten lapsuuden leluihin tai vaikkapa kuolleen isän villapaitaan (muistan hänen käyttäneen sitä). Mannerheimin patsasta taas voitaisiin ajatella kollektiivisena muistoesineenä, sillä liittyhän se henkilöön, joka on säilynyt suomalaisten muistissa. Historiallinen muistoesine olisi täten esine kuten pyhäinjäännökset (ainakin ei-uskovalle), jonka yhteys muistoon on puhtaasti historiallinen. On selvää, että esimerkiksi valokuvat voivat liittyä kaikkiin muistokategoriaihin.

Toisena luokittelukriteerinä voisi käyttää esineen *liitettävyyttä tiettyyn henkilöön*. Tyypillinen henkilöön liitettävä muistoesine on jo mainitsemani muistoja herättävä isän vanha villapaita, mutta tähän luokkaan kuuluvat tietenkin myös nyt tarkasteltavana olevat kuuluisaan henkilöön liittyvät esineet kuten Elviksen Raamattu sekä pyhäinjäännökset (esimerkiksi Pyhän Birgitan pyhäinjäännöslipas). Lisäksi monien muistomerkkien voidaan katsoa kuuluvan tähän luokkaan (kuten jo mainittu Mannerheimin patsas). Tulen jatkossa puhumaan muistoesineeseen liittyvästä henkilöstä muistoesineen *subjektina*.

On kuitenkin selvää, että Mannerheim liittyy patsaaseensa eri tavalla kuin Elvis Raamattuunsa. Ainoastaan jälkimmäisessä tapauksessa olisi esimerkiksi mielekäs-tä puhua subjektista esineen (alkuperäisenä) omistajana. Kolmantena luokittelukriteerinä voisi täten käyttää *esineen sidettä subjektinsa*. Isän villapaitaa ja Elviksen Raamattua yhdistää olemassa oleva *henkilökohtainen* side, joka on tässä tapauksessa omistus tai käyttö. Henkilökohtaisesta siteestä voidaan mielestäni puhua myös John Lennonin hampaan tapauksessa (mutta ehkä ei omistussuhteesta). Erotuksena näistä Mannerheimin suhde patsaaseensa on puhtaasti *institutionaalinen* (tietyn prosessin tuloksena).

Tämän luokittelun pohjalta WWA-arkiston esineet näyttäisivät ensisijaisesti olevan tiettyyn henkilöön – von Wrightiin tai Wittgensteiniin – liitettäviä, henkilökohtaisen siteen omaavia ja kollektiiviseen muistoon pohjautuvia muistoesineitä. On selvää, että samat esineet voivat myös esiintyä autobiograafisina muistoesineinä, ja Wittgensteinin kepillä lienee ollut juuri tämä asema von Wrightille, jolla oli henkilökohtaisia muistoja kävelyretkistä ystävänsä Wittgensteinin kanssa Cambridgen ajoilta. Niin ikään von Wrightin leski Elisabeth von Wright on arkiston vuonna 2010 tekemässä haastattelussa kertonut, miten suuri emotionaalinen merkitys kirjoituskoneella on omaisille, joilla on elävä muistikuva siitä, miten Georg Henrik istui kirjoittamassa sen ääressä.

Eräs keskeinen taksonomiaan liittyvä kysymys on vielä jäänyt auki. *Miksi* näitä ”kuuluksaan henkilöön liittyviä muistoesineitä” oikein pitäisi kutsua? Sopivaa suomenkielistä termiä ei taida löytyä. Englanniksi näistä muistoesineistä käytetään kuitenkin usein termiä ”memorabilia” (esimerkiksi ”Beatles-memorabilia”). Tulen jatkossa puhumaan ”memorabiliakokoelmasta” ja ”memorabiliaesineistä”. Matkakirjoituskone, kävelykeppi ja nenäliina ovat siis kaikki memorabiliaesineitä, jotka sisältyvät WWA:n memorabiliakokoelmaan.

Ennen kuin siirryn tarkastelemaan memorabiliaesineiden funktioita, käymme Stefan Zweigin talossa tutustumassa hänen memorabiliakokoelmaansa.

Stefan Zweigin muistojen palvontahuoneessa

Itävaltalainen kirjailija Stefan Zweig (1881–1942) tunnetaan ehkä nykyään parhaiten hänen omaelämäkerronnallisesta teoksestaan *Eilispäivän maailma* (julkaistu 1942). Kuvauksena varakkaan juutalaisperheen pojan varttumisesta ensimmäistä maailmansotaa edeltävässä, iäti kadonneessa Wienissä, kirjalla on myös selviä yhtymäkohtia samankaltaisen taustan omaavaan Ludwig Wittgensteiniin. Siten Zweigin teoksesta on tullut myös suosittu lähde tutkijoille, jotka pyrkivät selvittämään Wittgensteinin kulturaalisia vaikutteita (vertaa esim. Janik ja Toulmin 1973).

Aikalaisilleen Zweig oli kuitenkin tunnettu myös innokkaana käsikirjoitusten keräilijänä, ja tämä harrastus liittyi vahvasti hänen kiinnostukseensa taideteoksen syntymekanismiin. Hänen kokoelmistaan löytyi muun muassa Mozartin ja Gorkin luonnoksia. Zweigin omaelämäkertaan sisältyy myös kuvaus hänen keräilijätöinnastaan (Zweig 1945, 179–185). Hänen keräämiinsä ”neron maallisen olemassaolon muistoihin” lukeutui myös memorabiliakokoelma, jonka säilytyshuone oli ”vihitty näiden muistojen palvontapaikaksi”. Täältä löytyi esineitä kuten Beethovenin kirjoituspöytä, hänen rahalippaansa sekä kihara hänen harmaista hiuksistaan. Lisäksi Zweig omisti Goethen sulkakynän, jota hän säilytti lasin suojaamana ”vastustaakseen kiusaustaan tarttua siihen arvottomalla kädellään”. (Emt., 183.)

Mikä oli näiden esineiden merkitys Zweigille? On huomionarvoista, että kuva-
tessaan käsikirjoituksiaan ja muistoesineitään Zweig turvautuu varsin *uskonnolliseen*
kieleen. Käsikirjoituksista Zweig haki sitä ”siirtymisvaihetta”, jossa nerokas teos löy-
tää ”*maallisen* muotonsa” (emt., 181). Memorabiliaesineitään Zweig taas eksplisiitti-
sesti kutsuu ”pyhäinjäännöksi”, ja kuten jo olen maininnut, säilytyspaikkana on
”palvontahuone” (emt., 183). Uskonnollissävytteinen kieli on myös vahvasti läsnä
Zweigin kuvatessa ”kallisarvoisinta kirjallista museokappalettaan”, joka ei suinkaan
löytynyt hänen palvontakamaristaan, vaan yläkerran huoneistosta. Siellä asusti ni-
mittäin sattumalta Goethen henkilölääkärin nyt kahdeksankymmentävuotias tytär,
jonka kastetoimituksessa Goethe aikoinaan itse oli ollut läsnä. Täten vanha rouva
”hauraalla maallisella olemuksellaan” muodosti siteen ”Weimarin olympolaisen
maailman” ja Zweigin esikaupunkilaistalon välille tuoden läheisyydellään ”tuulah-
duksen henkimaailmasta”. (Emt., 183–184.)

Zweigin kuvauksen perusteella näyttäisi siltä, että memorabiliaesineet rinnastui-
sivat vahvasti nimenomaan pyhäinjäännöksiin. On myös nähtävissä, että Zweig on
taipuvainen ajattelemaan taiteilijaneroja eräänlaisina maallisina pyhimyksiä, joka
tuo mieleen Auguste Comten yrityksen uudistaa pyhimyskalenteria korvaamalla py-
himykset etevillä tiedemiehillä. Mutta miten pitkälle yhtäläisyys voidaan viedä? On
toki totta, että varsinaiset pyhäinjäännökset ovat usein pyhimysten *maallisia jään-
nöksiä*, kun taas memorabiliaesineet ovat useimmiten kuuluisan henkilön *omistamia*
esineitä. Kuitenkin pyhäinjäännöksiin voi myös esimerkiksi kuulua kappaleita pyhi-
mysten käyttämistä vaatteista, ja olemmehan jo nähneet, että Zweigin kokoelmista
löytyy hiuskiharan muodossa myös ruumiillinen osa Beethovenia (tietenkään unoh-
tamatta John Lennonin hammasta). Vaikka ero esineiden lajissa ei siis ehkä ole niin
huomattava, Zweigin kuvauksesta voi mielestäni selkeästi löytää myös piirteitä, jotka
erottavat pyhäinjäännökset ja memorabiliaesineet toisistaan.

Yhteistä esineille on, että sekä pyhäinjäännökset että memorabiliaesineet voivat
olla palvonnan kohteita. Tänäkin päivänä uskova ihminen voi vaeltaa pyhättöön, jos-
sa pyhimyksen jäännökset sijaitsevat. Itse olen törmännyt matkailijoihin, jotka ovat
pitäneet WWA:n arkiston aarteiden näkemistä tärkeimpänä osana Helsingin vierai-
luaan. Pyhäinjäännösten kohdalla voidaan kuitenkin sanoa, että esineen merkitys ei
niinkään liity itse pyhimysaseman saavuttaneeseen *henkilöön*, vaan tämän suhteeseen
yliluonnolliseen todellisuuteen, joka ikään kuin vaikuttaa esineiden ja henkilön kaut-
ta (tähän perustuu myös pyhäinjäännöksiin usein liitetty ihmeitä tekevä voima). Tä-
ten ei käsittäkseni ole kovinkaan merkityksellistä, näemmekö pyhäinjäännöksen vai
emmekö – itse asiassa lienee varsin tavallista, että pyhäinjäännökset säilytetään sul-
jetussa lippaassa. Zweigin kirjoituksesta voidaan taas nostaa esiin, miten esineet *pel-
källä olemuksellaan* vaikuttavat kirjailijan mielikuviin niiden subjekteista. Näin ollen
esimerkiksi Beethovenin rahalipas on myös lipas, ”josta hän vuoteessaan maaten kuo-
leman jo merkitsemän vapisevin käsin oli antanut palvelustytölle pienet talousrahat”.
Niin ikään yläkerrassa asuva vanha rouva on kerran ollut lapsi, jota ”Goethe tum-

milla suurilla silmillään oli hellästi katsonut!”. Suuren säveltäjän ja suuren runoilijan läsnäolo on, kirjaimellisesti, käsin kosketeltavissa. Juuri tämäntapainen *subjektinsa elävöittävä* kyky on nähdäkseni ominaista memorabiliaesineille. On myös selvää, että memorabiliaesineen elävöittämistavat eroavat henkilökohtaiseen muistoon liittyvistä assosiaatiomekanismeista. Ennen kuin käyn tarkastelemaan memorabiliaesineiden mahdollisia elävöittämismuotoja, palaan hetkeksi Zweigin keräilyinnostuksen taustatekijöihin.

On helposti nähtävissä, miten käsikirjoitusten ja muistoesineiden keräily liittyvät toisiinsa. Kuten jo mainitsin, Zweigin innostus käsikirjoituksiin heräsi hänen kiinnostuksestaan taideteoksen syntyyn. Zweigiä voidaan täten ehkä myös pitää eräänä 1970-luvulla muotiin tulleen niin sanotun *geneettisen kritiikin* varhaisedustajana. Tässä yhteydessä on kiinnostavaa, että tähän kirjallisen kritiikin suuntaukseen on myös yhdistetty ajatus tekijän palauttamisesta teoksen synnyn keskipisteeseen.^{iv} Voidaan siis pitää varsin luonnollisena, että taideteoksen synnystä kiinnostunut henkilö samalla eri keinoin pyrkii täydentämään kuvaansa tekijästä. Zweigin kohdalla keräilytoimen tärkeänä vaikuttimena on ilmeisesti ollut myös hänen halunsa löytää oma taiteilijaminänsä, sillä sisältyhän tarkasteltavana olleet kappaleet lukuun, jonka otsikkona on ”Kiertoteitä matkalla minuuteeni”.

Memorabiliaesineet subjektiansa elävöittäjinä

On ilmeistä, että memorabiliaesineet voivat elävöittää subjektiansa monin eri tavoin. Ensinnäkin jo pelkkä tieto siitä, että esine on yhdistettävissä tiettyyn henkilöön, voidaan kokea henkilön jonkinasteisena *läsnäolona*: ”Ajatella, että *Goethe* on pitänyt tätä sulkakynää kädessään!” Oleellista tälle läsnäolontunteelle näyttäisi olevan välillinen fyysinen yhteys subjektiin. Kuten Zweigin esimerkki Goethen henkilöäkäarin ikään-tyneestä tyttärestä osoittaa, jopa palvotun henkilön katse voi olla riittävä fyysinen yhteys subjektiin läsnäolontunteen luomiseksi (Zweigin tarinaan kuuluu toki myös fyysinen kosketus^v).

Toiseksi memorabiliaesine voi elävöittää subjektiansa myös *eläytymisen* kautta. Maurice Merleau-Pontya mukailleen Bernd Jager on tähdentänyt miten kirjailijan kynä (esimerkiksi vaikka juuri Goethen sulkakynä) lakkaa kirjoitustyön aikana ole-
masta pelkkä vieras materiaallinen objekti kasvaen miltei kehon osaksi (Jager 1989, 219). Sama ilmiö selittää hänen mielestään myös asteittaista asettumistamme uuteen asuntoon, jota hän kuvailee ”antautumisena tiettyyn tapaan kokea ympäristöstä ja toi-

^{iv} ”... the writer is present at the very heart of this [writing] process.” (Hay 2004, 24.)

^v ”Ja ehkä itse olen jälleen viimeinen, joka voi sanoa: olen tuntenut ihmisen, jonka *päälaella Goethen käsi oli hetken hellänä levännyt.*” (Zweig 1945, 185, minun kursiviini.)

mia siinä”.^{vi} On mielestäni selvää, että väline, asunto tai pelkkä elinympäristö, johon toinen ihminen on totuttautunut, voi vastaavasti tarjota vilauksenomaisen pääsyn kyseisen henkilön maailmassa olemiseen (itse asiassa tämä lienee pääasiallinen syy siihen, miksi nähtävyydet kuten Wienin *Mozarthaus* ovat niin suosittuja).

Zweigin kuvauksesta on myös nähtävissä, miten memorabiliaesine tyypillisesti voi toimia myös *mielikuvien herättäjänä*. Siten esimerkiksi Beethovenin kirjoituspöytä voi esiintyä aineellisena sisältönä, jonka ympärille kuvitelma sen ääressä työskentelevästä säveltäjänerosta voidaan kutoa. Erotuksena eläytymisestä, joka siis on saavutettavissa vain omakohtaisen käyttäjäkokemuksen kautta, kolmas elävöittämistapa on aina ulkokohtainen (Zweigin esimerkki rahalippaasta on jossain mielessä elävöittämistapojen välimaastossa, todennäköisestihän Zweig on jossain vaiheessa kuitenkin uskaltanut pitämään kallisarvoista lipasta kädessään.)

Neljänneksi elävöittämissuodoksi lasken venyttäen ehkä hiukan käsitteistöäni kaikki memorabiliaesineestä *pääteltävissä oleva tieto* subjektista. Esimerkkinä voisi toimia Trattenbachin Wittgenstein-museossa esillä oleva Wittgensteinin sänky, joka antaa vihjeitä sekä Wittgensteinin pituudesta että hänen esteettisistä ihanteistaan. Viidentenä kohtana haluaisin vielä lisätä luetteloon muistoesineen liittymisen subjektista kerrottavaan tarinaan (ikään kuin kuvituksena). Miten suosittu nähtävyys olisikaan ollut kuuluisa hiilihanko, jolla Wittgenstein kerran uhkasi Popperia Moral Science Clubilla, jos se vain olisi säilynyt jälkimaailmalle!^{vii}

On huomattava, että memorabiliaesine voi samanaikaisesti vaikuttaa monen kanaan kautta. Fyysinen yhteys, eläytymismahdollisuus, mielikuvat, pääteltävissä oleva tieto ja joskus myös taustalla olevat tarinat, kietoutuvat usein käytännössä toisiinsa luoden täyteläisen kokemuksen esineestä. On kuitenkin selvää, että esittämäni analyttinen erottelu tuo esiin varsin erilaisia aspekteja muistoesineen kohtaamisesta. Voidaan esimerkiksi kysyä, miksi memorabiliaesineen *aitoutta* pidetään niin tärkeänä? Olisihan esimerkiksi eläytyminen esittämässäni mielessä mahdollista toteuttaa myös hyvän kopion kautta. Wittgensteinin sängyn kopiosta voisi niin ikään tehdä täsmälleen samat päätelmät esimerkiksi Wittgensteinin pituudesta kuin alkuperäisestä sängystäkin. Itse asiassa näyttäisi olevan niin, että aitous on välttämätön edellytys ainoastaan läsnäolon tunteelle, sillä puuttuuhan kopiolta tarvittava fyysinen yhteys subjektiin. Samasta syystä kopio ei voi herättää samanlaista kunnioitusta kuin aito esine.

Tiedostettu fyysinen yhteys selittää osittain myös klassisen memorabiliakokemuksen, tämän ”miellyttävän epätodellisuudentunteen”, joka sai yhden WWA:n vierailijoista huudahtamaan: ”Ei voi olla!” Kyseessä lienee oikeastaan vain heikompi muoto tunteesta, jonka subjektin kohtaaminen todellisessa elämässä synnyttäisi.

^{vi} “... to surrender to a certain *style of acting upon* and of *experiencing* the surrounding world” (Jager 1989, 219).

^{vii} Tarina löytyy esimerkiksi kirjasta Edmonds ja Eidinow 2001, 2.

Kutsun selitystä ”osittaiseksi” sen takia, että kokemus kuuluisuuden kohtaamisesta itsessään on varsin selittämätön. Ympärillämme olevat ihmiset tuntuvat ikään kuin kuuluvan kahteen eri maailmaan, joista toisessa elävät arjessa kohtaamamme ihmiset, ja toisessa ”saavuttamattomassa tilassa” elävät julkisuudesta tuntemamme ihmiset, ja näiden maailmojen äkillinen törmääminen saa meidät hetkellisesti – ja nautinnollisesti – tolaltamme.^{viii}

Takaisin arkistoon

Tarkastelen lopuksi WWA:n muistoesineitä keskusteluni valossa. Matkakirjoituskone erottuu muista esineistä siinä suhteessa, että se on joukon ainoa todellinen työkalu. Näin ollen tämän esineen pääasiallinen viesti mielestäni liittyy juuri sen omistajan *työtapaan*. Eläytyminen merkitsisi tässä tapauksessa yksinkertaisesti kirjoittamista koneella (tätä en tosin itse ole yrittänyt). Kiinnostavinta on ehkä kuitenkin ne johtopäätökset ”itsevarmasta” kirjoitustyylistä, jotka voidaan vetää esimerkiksi kuluneista tangenteista ja korjausnauhan puuttumisesta (miten monta kertaa olenkaan poistanut juuri kirjoittamani rivin kirjoittaessani tätä artikkelia!).

Wittgensteinista on usein todettu, että verrattuna muihin filosofiin biograafinen tieto hänen kohdallaan on erityisen tärkeää. Varsinkin jo klassikoksi muodostuneen Wittgensteinin elämäkerran *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (1991) kirjoittaja Ray Monk on tähdentänyt, että Wittgensteinin kohdalla biograafinen tieto osaltaan auttaa ymmärtämään, *missä hengessä* Wittgenstein kirjoitti (Monk 2001, 4–5). Tässä suhteessa on luonnollista ajatella, että myös Wittgensteinin elämään kuuluneet esineet voivat olla tärkeitä. Joka tapauksessa Wittgensteinin kävelykeppi voidaan nähdä ihanteellisena memorabiliaesineenä, joka toimii hyvänä esimerkkinä jokaisesta luettelemastani elävöittämistavasta. Kävelykeppi tarjoaa ensinnäkin oivan mahdollisuuden eläytyä tiettyyn kävelytyyliin. Se antaa myös vihjeitä siitä, miltä Wittgenstein halusi näyttää, että viitteitä hänen pituudestaan (Wittgenstein ei ollut kovin kookas mies). Lisäksi se on loistava esimerkki siitä, miten muistoesine voi liittyä elämäkertomukseen. Malcolm kirjassa on esimerkiksi kuvattu kohta, jossa Wittgenstein saa päähänsä ryhtyä määrittämään puiden korkeuksia keppinsä avulla kesken kävelyretken (Malcolm 1990, 106). Monk taas kertoo, miten Wittgensteinin naapurina Irlannissa 1948 asuva Mortimerin perhe (joka piti häntä täysin hulluna)

^{viii} Alkuperäisen ja kopion eron kuvaamiseksi on usein käytetty *auran* käsitettä. Täten esimerkiksi Itävallan Kansalliskirjaston tutkija Alfred Schmidt käytti ilmaisua ”aureatic objects of adoration” kuvaillaessaan Wittgensteinin alkuperäiskäsikirjoituksia Kirchbergin Wittgensteinin symposiumissa kesällä 2012 (Schmidt 2012, 296). Tällä hän ehkä tarkoitti ilmiötä, jota olen kutsunut ”läsnäolon tunteeksi”. Siinä tapauksessa auran käsitteellä on ehkä hiukan eri merkitys kuin Walter Benjaminin tunnetussa analyysissä alkuperäisen taideteoksen ja kopioiden eroista, jossa auralla tarkoitetaan lähinnä teoksen yhteyttä traditioon (Benjamin 1999, 215).

kerran näki hänen piirtävän kuvion maahan kepillään (”a duck-rabbit?”, Monk ehdottaa) jääden pitkäksi aikaa seisomaan siihen täysin upottautuneena (Monk 1991, 525). Lisäksi Wittgenstein on itse jättänyt jälkimaailmalle kertomuksen keppiin liittyneestä kummallisesta väärinkäsityksestä Norjassa vuonna 1937 (Anna Rebni ilmeisesti uskoi, että Wittgenstein uhkasi häntä kepillään, ks. Wittgenstein 2000, item 119, 119v–120r).

Tähtikuvioisen nenäliinan tulkintaa vaikeuttaa osaltaan sen esiintyminen kahdessa eri roolissa. Pelkkänä nenäliinana se ei eläytymisen kannalta mielestäni oikein saavuta kävelykepin tasoa (voisi toki kokeilla eri tapoja vetää se taskustaan). Nenäliinaan perustuvat Wittgensteinin tyyliä koskevat johtopäätökset ovat sen sijaan varsin kiinnostavia – en ainakaan itse koskaan olisi ajatellut, että Wittgenstein olisi käyttänyt näin kirjavaa nenäliinaa. Lienee kuitenkin mahdotonta kohdata tätä muistoesinettä ajattelematta sen toista tehtävää liinana, jolla peitettiin kuolleen Wittgensteinin kasvot. Täten nenäliinan välittämä läsnäolo kieltämättä yhdistyy myös Wittgensteinin kuolemaan, mikä herättää kunnioitusta joissakin ihmisissä, kun taas toiset ihmiset ilmeisesti pitävät koko asiaa hiukan vastenmielisenä. Esineen erikoisuutta lisää osaltaan myös se tosiseikka, että tiedämme harvinaisen paljon Wittgensteinin kuolemasta elämäkertojen kautta (ks. etenkin Monk 1991, luku 27). Uskoisin, että Wittgensteinin viimeiset sanat – ”Sanokaa heille, että minulla on ollut suurenmoinen elämä!” – ovat jopa tunnetumpia kuin Sokrateen vastaavat (Malcolm 1990, 123). Lainatakseni erästä arkiston vierailijaa, nenäliinan pääasiallisena viestinä voisi ehkä kuitenkin pitää sitä, että se yleensä *on* säilytetty jälkimaailmalle.

Koska elämä ja filosofia tunnetusti yhdistyvät Wittgensteinin kohdalla, ei ehkä tule yllätyksenä, että Wittgensteiniin liittyvillä memorabiliaesineillä on sanottavansa myös hänen filosofiansa suhteen. Wittgensteinin *Nachlassissa* löytyy nimittäin ainakin yksi kohta, jossa tieto hänen kävelykeppinsä olemuksesta jossain määrin auttaa meitä ymmärtämään hänen ajattelunsa sisältöä. Mielessäni on kappale Wittgensteinin MS 133:sta, jossa Wittgenstein vertailee heikkoa ystävyyttä keppiin, joka ehkä on näyttävä, mutta ei ole minkään arvoinen, kun siihen yrittää tukeutua (Wittgenstein 2000, item 133, 36r–36v).

Von Wright–Wittgenstein-arkisto, Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Benjamin, W. ([1936/1955] 1999), ”The Work of Art in The Age of Mechanical Reproduction”, teoksessa H. Arendt, (toim.), *Walter Benjamin: Illuminations*, Pimlico, Lontoo, 211–244.
Edmonds, D. ja J. Eidinow (2001), *Wittgenstein’s Poker*, Faber and Faber, Lontoo.

- Hay, L. (2004), "Genetic Criticism: Origins and Perspectives", teoksessa J. Deppmann, D. Ferrer ja M. Groden (toim.), *Genetic Criticism: Texts and Avant-textes*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 17–27.
- Jäger, B. (1989), "Body, House and the City: The Intertwinings of Embodiment, Inhabitation and Civilization", teoksessa D. Seamon ja R. Mugerauer (toim.), *Dwelling, Place and Environment*, Columbia University Press, New York, 215–225.
- Janik, A. ja S. Toulmin (1973), *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, New York.
- Malcolm, N. ([1958] 1990), *Ludwig Wittgenstein: muistelma*, Werner Söderström, Porvoo.
- Monk, R. (1991), *Ludwig Wittgenstein: The Duty of a Genius*, Vintage, Lontoo.
- Monk, R. (2001), "Philosophical Biography: The Very Idea", teoksessa J. Klagge (toim.), *Wittgenstein: Biography and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 3–15.
- Olick, J. K. (2008), "Collective Memory", teoksessa W. A. Darityam Jr. (toim.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2. painos, Macmillan Reference USA, Detroit, 7–8.
- Schmidt, A. (2012), "Wittgenstein's Nachlass Catalogue – Some Suggestions", teoksessa M. G. Weiss ja H. Greif (toim.), *Ethics-Society-Politics. Papers of the 35th International Wittgenstein Symposium*, Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, 296–299.
- Zweig, S. (1945), *Eilispäivän maailma*, K.J. Gummerus, Jyväskylä.
- von Wright, G. H. (2002), *Elämäni niin kuin sen muistan*, Otava, Helsinki.
- Wittgenstein, L. (2000), *Wittgensteins Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, Oxford University Press, Oxford.
- Wittgenstein, L. (2011), *Wittgenstein: Gesamtbriefwechsel/Complete Correspondence: Innsbrucker Electronic Edition*, 2nd Release.
- Österman, B. (2013a), "Wittgenstein's Cane and Other Memorable Things. The Animating Power of Memorabilia", teoksessa D. Moyal-Sharrock, V. A. Munz ja A. Coliva (toim.), *Mind, Language and Action. Papers of the 36th Wittgenstein Symposium*, Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, 300–302.
- Österman, B. (2013b), "Wittgensteins käpp och andra minnesvärda föremål", *Nya Argus* 5/2013.

Valokuva, muisti ja ontologia

A curious thing about the ontological problem is its simplicity. It can be put in three Anglo-Saxon monosyllables: 'What is there?' (Quine 1948, 21.)

Photographs are valued because they give information. They tell one what there is; they make an inventory. (Sontag 1977, 22.)

Johdanto

Aristoteleen Metafyysiikka (I.1, 980a 21 – 980b 22) alkaa seuraavin sanoin:

Kaikki ihmiset tavoittelevat luonnostaan tietämistä. Osoituksena tästä on aistien arvostus, sillä riippumatta hyödyllisyydestä niitä arvostetaan niiden itsensä vuoksi, ja eniten kaikista arvostetaan näköaistia. Mehän yleensä asetamme näkemisen kaiken muun aistimisen edelle, emme ainoastaan aikoessamme tehdä jotakin, vaan myös silloin, kun emme aio tehdä mitään. Tämän on syynä se, että näkö auttaa meitä tuntemaan asioita paremmin kuin muut aistit ja se osoittaa monia eroja niiden välillä. Eläimet syntyvät luonnostaan aistivina, ja toisille aistimuksista ei synny muistikuvia, mutta toisille syntyy. Juuri siksi jälkimmäiset ovat älykkäämpiä ja oppivaisempia kuin ne, jotka eivät kykene muistamaan.

Katkelmassa Aristoteles korottaa näköaistin aistimodaliteeteistamme kaikkein arvostetuimmaksi. Kognitiivisen hierarkian hahmottelussaan hän puolestaan toteaa sellaisten eläinten, joille aistimuksista syntyy muistikuvia, olevan älykkäämpiä ja oppivaisempia kuin niiden, jotka eivät kykene muistamaan. Yli kaksi vuosituhatta myöhemmin Aristoteleen käsittelemät näköaistin ja muistin tematiikat yhdistyvät mielenkiintoisella tavalla valokuvauksen tekniikassa.

Valokuvauksen teknologian kehittymisen myötä tuli mahdolliseksi tallentaa ulkoisesti näköaistimusten piiristä poimittuja muistikuvia. Uuden menetelmän esitelti maailmalle virallisesti ranskalainen taitelija ja kemisti Louis Jacques Mandé Daguerre (1787–1851) elokuun 19. päivänä vuonna 1839.ⁱ Hopeapäällysteisille ja kiil-

ⁱ Wells (2009, 50–51) sisältää lyhyen kuvauksen valokuvauksen keksimiseen ja historialliseen perustajaan liittyvästä keskustelusta.

lotetuille kuparilevyille tallennettuja dagerrotypioita kutsuttiin osuvasti ”peileiksi, joilla on muisti” (vrt. esim. Marien 2012, 17). Englantilainen William Henry Fox Talbot (1800–1877) puolestaan kehitti paperipohjaisen negatiivi-positiivimenetelmän, joka mahdollisti kopioiden tuottamisen kuvista ja joka yhä muodostaa analogisen valokuvauksen teknisen perustan. Vaikka Daguerrin keksintö synnyttikin aluksi ”dagerrotypomaniana” tunnetun ilmiön (Bajac 2010, 15), Talbotin menetelmästä tuli pian suosituimpi.

Vuoden 1862 Lontoon maailmannäyttelyn aikoihin valokuvauksen asema tieteen, taiteen ja teollisuuden välimaastossa oli yhä jäsentymätön ja epäselvä. Maailmannäyttelyn järjestäjät asettivat valokuvauksen teollisten instrumenttien osastoon, kauas kaunotaiteista. The Photographic Society of Londonin ilmaistua paheksuntansa päätöstä kohtaan syntyi kiintoisa kompromissi, jonka pohjalta valokuvaus sijoitettiin *filosofisten instrumenttien* kategoriaan (Bajac 2010, 30).

Valokuvauksen filosofiset dimensiot ulottuvat moneen suuntaan (vrt. esim. Well 2009 ja Lundström 2012). Tässä yhteydessä painotukseni on kognitiivinen, ja keskityn lähinnä episteemisiin sekä ontologisiin näkökohtiin. Lähdän liikkeelle ajatuksesta, jonka mukaan valokuva on eräänlainen ulkoistettu ja mekaanisesti tuotettu visuaalinen muistijälki. Pyrin esittämään huomioita valokuvan ontologiasta, objektiivisuudesta ja dokumentatiivisuudesta (vrt. esim. Mäenpää 2012) sekä tämän jälkeen nostamaan esiin joitakin kameran episteemiseen näkökulmaan liittyviä erityispiirteitä. Nämä voidaan yhdessä tulkita osittaiseksi kuvaukseksi valokuvan epistemologian ontologiasta. Valokuvauksen digitalisoituminen ja jälkikäsitteilyyn liittyvien kuvamanipulaatioiden yleistyminen ovat viime vuosikymmeninä synnyttäneet oman laajan valokuvalliseen realismiin liittyvän keskustelunsa (vrt. esim. Ritchin 2010). Myös perinteisemmät, itse valotustilanteeseen liittyvät kuvaajan valinnat kuitenkin problematisoivat jo varsin tehokkaasti valokuvan yksinkertaistavan tulkitsemisen puhtaan mekaaniseksi ja objektiiviseksi muistijäljeksi.

Keskeinen teesini on, että sekä valokuvan objektiivisuus että sen subjektiivisuus perustuvat kuvaustapahtuman ontologiaan. Valotustilanteeseen liittyvien aspektien korostaminen subjektiivisuuden yhteydessä on tärkeää, koska nämä tekijät edeltävät negatiivin kehittämiseen tai kuvan digitaaliseen jälkikäsitteilyyn liittyviä tapahtumia ja ovat tästä syystä myös perustavampia. Valotustilanteeseen keskittyvä tarkastelu tarjoaa lisäksi näkökulman, joka on riittävän yleispätevä kattaakseen sekä perinteiseen että digitaaliseen valokuvaukseen liittyvät tekniikat. Seuraavassa osiossa tarkastelen lyhyesti valokuvan metafyyisistä luonnetta ja inhimillistä merkitystä. Kolmannessa osassa tuon esiin valokuvan objektiivisuuden ja dokumentatiivisuuden ontologisia perusteita. Neljännessä ja viimeisessä osassa keskityn niihin valokuvan ja erityisesti valotustilanteen ontologian aspekteihin, jotka tuovat mukaan subjektiivisia elementtejä.

Valokuva ulkoistettuna visuaalisena muistijälkenä

Sana ”fotografia” merkitsee valolla piirtämistä tai maalaamista. Näköaistiin liittyvät vertailukohdat luonnollisen ihmissilmän ja artefaktuaalisen kameran välillä ovat kohtuullisen ilmeisiä. Molemmissa on linssi. Silmän iiristä vastaa kameran aukko ja verkkokalvoa puolestaan joko analoginen filmi tai digitaalinen sensori, joka rekisteröi linssin ja aukon kautta välittyvän optisen informaation. Valokuvan yhteys muistin tematiikkaan on myös läheinen, sillä valokuvan voidaan katsoa olevan olemuksellisesti tai määritelmän nojalla *menneisyyteen* liittyvä visuaalinen representaatio. Kuvaustapahtuma on valmis vasta kun kameran suljinaukko on kokonaan kiinni ja valotus on lopullisesti päättynyt. Siinä missä ihmisen luonnollinen kognitiivinen apparaatti tallentaa henkilökohtaisesti koetun näköhavainnon mielensisäiseen mentaaliseen varastoon tai kallonsisäiseen keskushermostoon, valokuva tallentuu antropo-eksternaaliseen, eli ihmisen ulkopuoliseen muistiin, joka sijaitsee tyypillisesti filmillä, paperilla tai sähköisesti tallennettuna muistikortilla tai tietokoneen kovalevyllä.

Valokuva on ulkoistettu visuaalinen muistisiivu sekä spatioalisessa että tempo-raalisessa merkityksessä. Kuvaustapahtumassa kolmiulotteinen avaruus projisoituu monokulaarisesti yhden linssin välityksellä kaksiulotteiselle tasolle. Tämä projektiio myös synnyttää uudenlaisia relaatioita kuvan elementtien välille (vrt. Shore 2007, 42). Valokuva siis leikkaa kaksiulotteisen optisen siivun kolmiulotteisesta avaruudesta. Samankaltainen ontologinen juustohöyläprinsiippi toimii myös suhteessa neljänteen aikaulottuvuuteen. Valokuvauksen kohteet sijaitsevat aistein havaittavassa muutoksenalaisessa maailmassa, ja valokuva poimii kohteestaan talteen eräänlaisen visuaalisen aikaviipaleen. Valokuva rekisteröi kuvaushetkellä olemassa olevien entiteettien ominaisuuksien ja relaatioiden synnyttämiä näkymiä. Ulkoistettuna muistijälkenä valokuva laajentaa luontaista episteemistä horisonttiamme tekemällä meille nykyhetkessä näkyväksi jotakin sellaista, joka ei tarkkaan ottaen enää ole olemassa. Samalla valokuvan voidaan ajatella vahvistavan ajallisuuden kokemustamme sekä myös tehostavan tietoisuutta omista temporaalisista rajoistamme (vrt. Sontag 1977, 15 ja 70).

Valokuvilla on keskeinen rooli kansallisen, institutionaalisen ja henkilöhistoriallisen muistin rakentumisessa. Ne ovat osaltaan luomassa sekä persoonien että yhteisöiden identiteettiä (vrt. Heiferman 2012, 108–147). Erilaiset viranomaistahot ovat käyttäneet valokuvia myös pitkään yksilöiden tunnistamisen ja identifioinnin välineenä. Yksityisten perhealbumien, julkisten historiateosten ja tiedotusvälineiden sisältämät valokuvat kantavat kirjoitettua tekstiä monessa suhteessa elävämpää ja todentuntuisempaa muistikuvaa erilaisista ihmisistä, paikoista ja tapahtumista (vrt. Alanco ja Pakarinen 2005). Ulkoistettuina muistijälkinä valokuvat voivat toimia tehokkaina ankkureina yhteiselle muistillemme. Niiden välityksellä visuaalisiin muistikuviumme tallentuu näkymiä myös tapahtumista, joita emme ole henkilökohtaisesti olleet todistamassa. Ulkoistettuina ja intersubjektiivisina muistijälkinä valokuvat kykenevät ylittämään sekä paikkaan että aikaan liittyviä yksilöllisiä rajoituksia. Voin

esimerkiksi ”muistaa” ennen syntymääni tapahtuneen John F. Kennedyn salamurhan kuvista, jotka julkaistiin 3.12.1963 ilmestyneessä *Viikkosanomien* numerossa 48B, jota on säilytetty lapsuuskotini ja perheeni arkistoissa kyseisestä päivämäärästä lähtien.

Marvin Heifermanin (2012) toimittaman teoksen *Photography Changes Everything* muistia käsittelevän osion (emt., 216–251) aiheet tarjoavat monipuolisen katsauksen niihin lukuisiin erilaisiin tapoihin, joilla valokuvaus muuttaa sitä, mitä ja millä tavoin me muistamme asioita. Esimerkkeinä teoksessa mainitaan muun muassa museoiden intendenttien työskentely, tapamme kokea historiaa, näkökulmamme menneisiin tapahtumiin, hääkäytäntömme, perhehistoriamme rakentuminen ja ylläpitäminen, pohdintamme kohteet, menetyksen kokemuksemme, arkielämän muisti-toimintomme, sekä asiat, joista meidät tullaan muistamaan.

Valokuvan ontologia, objektiivisuus ja dokumentatiivisuus

Valokuvan muistiin ja muistamiseen liittyvät kognitiiviset roolit kytkeytyvät kiinteästi valokuvan oletettuun objektiivisuuteen ja dokumentatiivisuuteen (vrt. Mäenpää 2012). Objektiiviseksi dokumentiksi tulkitulla valokuvalla on episteemistä painoarvoa, sillä sen voidaan katsoa toimivan *evidenssinä* jostakin tapahtumasta tai asiailasta, jota kuva visuaalisena representaationa esittää. Objektiivisen dokumentin statuksella varustetulla valokuvalla voidaan siis myös *oikeuttaa* historiallisia tapahtumia ja asiailtoja koskevia väitteitä tai arvostelmia. Tieteellinen dokumentaatio, valokuvajournalismi ja vaikkapa rikospaikkakuvaus perustuvat juuri tällaisiin evidentialis-justifikatorisiin valokuvallisiin käytäntöihin.

Valokuvan ontologiaa käsittelevässä kirjoituksessaan ranskalainen elokuvakriitikko ja -teoreetikko André Bazin (1918–1958) (1960, 7) toteaa taidemaalarin luomaan kuvaan liittyvän aina tietyn *subjektiivisen* elementin, joka väistämättä langettaa eräänlaisen epäilyksen varjon tuotetun kuvan ylle. Valokuvaa hän sen sijaan pitää olennaiselta luonteeltaan *objektiivisena*. Valokuvan myötä, Bazin (em.) toteaa, kuva maailmasta syntyy ensimmäistä kertaa automaattisesti, ilman ihmisen luovaa väliintuloa. Hänen mukaansa kaikki muut taiteenlajit perustuvat ihmisen läsnäoloon, mutta ainoastaan valokuvaus hyötyy ihmisen poissaolosta. Automaattinen ja mekaaninen syntyprosessi johtaa siihen, että valokuva vaikuttaa meihin luonnonilmiön tavoin. Valokuvan objektiivinen luonne suo sille *luotettavuuden* ominaisuuden, joka puuttuu kaikilta muilta inhimillisiltä kuvan tekemisen muodoilta. Valokuva myös palsamoi ajan, ja siten erällä tavoin pelastaa muutoksenalaisessa maailmassa sijaitsevan kuvan kohteen sille luontaisesti kuuluvalta ajalliselta rappiolta.

Valokuvan luotettavuus, totuudellisuus, objektiivisuus ja dokumentatiivisuus näyttävät siis perustuvan siihen kausaaliseen prosessiin, jonka myötä valo maalaa mekaanisesti objektiivin välityksellä kuvan analogiselle filmille tai digitaaliselle sensoril-

le. Kun kuvauskohteen ja näkymän rekisteröintilaitteena toimivan kameran relaatiot ovat kohdallaan, kuvaajan tarvitsee vain painaa nappia, ja kuva syntyy suoraviivaisen kausaalis-mekaanisesti, ilman tulkintaa tai subjektiivisuutta. Valokuvan objektiivisuuden takeena on siten viime kädessä kuvan syntyprosessin ontologinen luonne.

Tässä yhteydessä puhutaan usein myös valokuvan *indeksikaalisesta* luonteesta (vrt. esim. Wells 2009, 29 ja 348). Charles Sanders Peircen merkkiteoriassa indeksikaalinen merkki perustuu juuri kausaaliseen syy-seuraussuhteeseen. Esimerkiksi jalanjälki märällä rantahiekalla on indeksikaalinen merkki jonkun viimeaikaisesta paikallaolosta. Ikoniset merkit puolestaan perustuvat samankaltaisuuteen ja symboliset merkit puhtaasti konventioon. Jalanjäljen tapaan valokuva voidaan ymmärtää valon jättämäksi jäljeksi olemassa olevasta tai olemassa olleesta fyysikaalisesta kohteesta (vrt. Sontag 1977, 154).

Indeksikaalisuus voidaan ymmärtää myös siten, että valokuvan ottaminen nähdään johonkin maailmassa olevaan osoittamiseksi. Tällöin voidaan puhua valokuvan referentiaalisesta luonteesta. Valokuvan luonteeseen tai määritelmään näyttäisi kuuluvan erityinen vaatimus kuvan referentin fyysisestä läsnäolosta kuvaustilanteessa sekä yleisemmin kuvan referentin olemassaolosta. Valokuvan ja sen kohteen välillä näyttäisi siten vallitsevan *rigidi eksistentiaalinen riippuvuus* (vrt. esim. Lowe 2009). Valokuvaa ei siis voi olla olemassa ilman kyseisen kuvan ainutkertaista referenttiä tai fyysikaalista kohdetta. Valokuvan oletettu luotettavuus, totuudellisuus, objektiivisuus ja dokumentatiivisuus perustuu siten kohteen olemassaoloon ja läsnäoloon kuvaustilanteessa sekä siihen kausaalis-mekaaniseen prosessiin, jonka kautta valokuva kohteesta syntyy.

Kameran episteemisen näkökulman määrittäminen

Vaikka valokuva ulkoistettuna visuaalisena muistijälkenä syntyikin tietyn osin mekaanisesti ja vaikka valokuvan voidaan ajatella olevan mentaalista tai neuraalista muistijälkeä jossakin mielessä objektiivisempi ja luotettavampi, tämä ei kuitenkaan sulje pois sitä tosiasiaa, että myös kameralla ja sen synnyttämällä kuvalla on aina oma episteeminen näkökulmansa maailmaan ja kuvauksen kohteisiin. Valokuva ei milloinkaan näytä tai paljasta meille ”koko totuutta”, vaan sen neliulotteisesta aika-avaruusjatkumosta irti leikkaama visuaalinen siivu on perustavalla tavalla kytköksissä tiettyyn perspektiiviin ja siitä käsin avautuvaan näkymään.ⁱⁱ Sama luonnollisesti pätee myös inhimillisiin (ei-kamera-avusteisiin) näköaistimuksiimme sekä niiden pohjalta syntyviin muistikuviiimme. Valokuvan ymmärtämisen kannalta on kuitenkin tärkeää tarkastella kameran episteemisen näkökulman määrittämiseen vaikuttavia tekijöitä.

ⁱⁱ Vrt. Sontag (1977, 28): ”To photograph is to confer importance.”

Filosofisesti nimetyssä teoksessaan *The Nature of Photographs* Stephen Shore (2007, 37) vertaa André Bazinin tavoin taidemaalarin ja valokuvaajan toimintaa toisiinsa. Siinä missä taidemaalari aloittaa tyhjästä kankaasta ja *rakentaa* kuvan, valokuvaaja puolestaan lähtee liikkeelle maailman sekavasta sotkuisuudesta ja *valitsee* kuvan. Talojen, katujen, ihmisten, puiden ja kulttuurisineiden edessä seisova valokuvaaja asettaa näkymään järjestyksen. Hän yksinkertaistaa visuaalisen maailman kaoottista sekasotkua antamalla sille selkeän ja rajatun rakenteen. Tämä tekee Shoren mukaan valokuvauksesta luonteeltaan *analyyttisen disiplina*n.

Valokuvauksen analyttisen disiplinaarin harjoituksessa kuvaajalla on käytössään tiettyjä *formaaleja työkaluja*, joiden avulla kuvan sisältö ja järjestys määrittyvät. Shore (emt., 37 ja 110) mainitsee perustavina työkaluina seuraavat neljä: (1) näkökulma (*vantage point*), (2) kehys (*frame*), (3) tarkennustaso (*focus*) ja (4) aika (*time*). Saadaksemme hieman yksityiskohtaisemman käsityksen valokuvaajan formaaleista analyysivälineistä sekä niiden vaikutuksesta kameran episteemiseen perspektiiviin ja syntyvään ulkoistettuun visuaaliseen muistijälkeen, on kyseisiä käsitteitä syytä tarkastella hieman lähemmin.ⁱⁱⁱ

Näkökulman voidaan ajatella liittyvän kuvaajan tai kameran positioon kolmiulotteisessa avaruudessa. Tämä on fyysisten, psyykkisten ja sosiaalisten olosuhteiden määrittämissä rajoissa vapaasti varioitavissa. Kameran suhde varsinaiseen kuvauskohteeseen, taustaan ja muihin kuvassa esiintyviin kohteisiin vaikuttaa suuresti kuvan sisältöön ja rakenteeseen sekä siihen mitä kuvassa on ja millä tavoin esitettyinä. Esimerkiksi kohteen kuvaaminen ylhäältä, samalta tasolta tai alhaalta päin vaikuttaa välittömästi siihen, mitä kohteesta näkyy, ja millä tavoin katsoja hahmottaa kohteen. Liikkumalla kohteen ympärillä kuvaaja voi myös vaikuttaa siihen, mihin muihin kohteisiin ja millä tavoin oletettu pääkohde suhteutuu tai vertautuu, kun kolmiulotteinen avaruus projisoituu kaksiulotteiselle tasolle.

Näkökulman kiinnittämisen jälkeen systemaattisessa tarkastelussa seuraava formaalinen analyysiväline liittyy kuvan *kehukseen* tai *rajaukseen*. Kaksiulotteisella valokuvalla on reunat, jotka vaikuttavat siihen, mitä kuvassa on mukana ja mitä ei. Valokuvan kehys tai rajaus voi olla luonteeltaan sekä eksklusiivinen että inklusiivinen: Sen avulla voidaan joko tietoisesti sulkea jotakin näkymästä pois tai vastaavasti hahmottaessa ottaa jotakin kuva-alaan mukaan. Kehyksen ja kuvan kohteen tai kohteiden välisistä suhteista rakentuu osaltaan kuvan kompositio, jolla voi olla oma kognitiivinen, emotionaalinen tai esteettinen merkityksensä. Rajauksen avulla kohde voidaan irrottaa ympäristöstään tai asettaa osaksi laajempaa kokonaisuutta. Kuvan kehukseen ja sen suhteen aktuaalisesti realisoitavissa oleviin mahdollisuuksiin vaikuttavat myös kameran etäisyys kohteesta sekä objektiivin käytettävissä olevat polttovälit.

ⁱⁱⁱ Kognitiivisten tai episteemisten vaikutusten lisäksi mainitut työkalut ovat luonnollisesti relevantteja myös valokuvan *esteettisten* ominaisuuksien kannalta.

Näkökulman ja kaksiulotteisen kehyksen rajauksen jälkeen jäljelle jäävät vielä kolmanteen syvyysulottuvuuteen liittyvät valinnat. Tällöin ollaan tekemisissä valokuvan *tarkennustason* tai *syväterävyysalueen* kanssa. Aivan kuten kahdessa muussakin avaruudellisessa dimensiossa, myös syvyysulottuvuudessa voidaan tarkennusta säätämällä joko nostaa jokin kohde erityisesti esiin tai vaihtoehtoisesti asettaa se osaksi laajempaa ja kattavampaa näkymää. Tarkennustason tai syväterävyysalueen käyttö on valokuvaajan analyysissa kehystä tai rajausta ”pehmeämpi” formaalinen instrumentti, sillä poisrajatut kohteet eivät leikkaudu kokonaan kuva-alueen ulkopuolelle, vaan ainoastaan asteittain sumentuvat terävyysalueen etu- ja takapuolella. Teknisesti tätä välinettä hallitaan aukolla, polttovälillä ja tarkennusetäisyydellä.^{iv}

Kolmeen avaruudelliseen ulottuvuuteen liittyvien valintojen jälkeen systematiikassa on jäljellä vielä neljäs ulottuvuus eli *aika*. Ajan merkitys kytkeytyy ainakin kahteen, kameran sisäiseen ja kameran ulkoiseen, näkökohtaan. Kameran sisäisen toiminnan kannalta aika liittyy ennen kaikkea valotusaikaan eli sen hetken pituuteen, jonka aikana kameran suljin on auki ja päästää valoa filmille tai sensorille. Liikkuva kohdetta kuvattaessa liike voidaan pysäyttää nopealla valotusajalla tai vastavasti saada kohteen liikerata näkyviin pidemmällä valotuksella. Kameran ulkoisessa maailmassa esiintyvien tapahtumien kannalta aika puolestaan liittyy siihen hetkeen, liikkeeseen tai tilaan, joka kuvatessa halutaan tallentaa. Kysymys on siis siitä, millä hetkellä kohdetta tarkkaileva kuvaaja päättää painaa kameran laukaisinta. Tämä vaiuttaa omalla ratkaisevalla tavallaan ulkoistetun visuaalisen muistijäljen sisältöön.

Vaikka olemme tässä esityksessä jättäneet kokonaan huomiotta esimerkiksi kohteen valintaan tai valokuvan perinteiseen ja digitaaliseen jälkikäsitteilyyn liittyvät laajat ja monimuotoiset problematiikat, voimme jo yksinomaan edellä esitettyjen näkökohtien nojalla perustellusti todeta, että ajatusta valokuvan statuksesta luotettavana, totuudellisena, ja objektiivisena muistijälkenä on jossain määrin modifioitava tai kontekstualisoitava tavalla, joka antaa riittävän sijan myös subjektiivisille elementeille. Vaikka kamera synnyttääkin visuaalisen muistijäljen mekaanisesti ja saattaa tallentaa sen inhimillistä kognitiivista järjestelmää luotettavammin, kameran episteemisen näkökulman määrittymiseen liittyy kuitenkin huomattava määrä konstitutiivisia esivalintoja, jotka voidaan selkeästi jäsentää edellä esitettyjen kuvaajan formaalien työkalujen avulla.

Esitetyt fysikaaliset ja psykologiset tekijät introdusoivat valotustilanteeseen subjektiivisiksi ja tulkinnallisiksi luonnehdittavissa olevia elementtejä. Ne voivat myös olla enemmän tai vähemmän intentionaalisia. Harjaantumaton kuvaaja voi törmätä valokuvan episteemisiin rajoituksiin tahtomattaan, kun taas kouliintunut kameran käyttäjä osaa käyttää formaaleja työkaluja haluamansa kuvallisen lopputuloksen tietoiseen tuottamiseen. Koska sekä valokuvan objektiivisuus että sen subjektiivisuus

^{iv} Suuri aukko, pitkä polttoväli ja tarkennus lähietäisyydelle tuottavat pienemmän syväterävyysalueen.

perustuvat kuvaustapahtuman ontologiaan, on valokuvalla ulkoistettuna visuaalisena muistijälkenä kahteen suuntaan osoittava luonne. Episteemisten käytäntöjemme kannalta on tärkeää olla tietoinen sekä objektiivisuuden että subjektiivisuuden perusteista sekä siitä, missä määrin nämä kulloisissakin asiayhteydessä vaikuttavat. Subjektiivisista ulottuvuuksistaan huolimatta valokuvaan liittyy sen kiistattoman indeksikaalisuuden ja dokumentatiivisuuden vuoksi oma ainutlaatuinen objektiivisuuden tenhovoimansa, jonka vuoksi George Bernard Shaw (1856–1950) oli valmis vaihtamaan kaikki Kristusta kuvaavat maalaukset yhteen ainoaan häntä esittävään valokuvaan.

Tampereen yliopisto

Kirjallisuus

- Alanco, J. ja R. Pakarinen (toim.) (2005), *Signe Brander: 1869–1942, Helsingin valokuvaaja*, Helsingin Kaupunginmuseo, Helsinki.
- Aristoteles (1990), *Metafysiikka*, teoksessa *Teokset 6*, suom. T. Jatakari, K. Näätsaari ja P. Pohjanlehto, selitykset laatinut S. Knuuttila, Gaudeamus, Helsinki.
- Bajac, Q. (2010), ”The Machine-Made Art, Photography between Science, Art and Industry, 1839–60”, teoksessa W. Guadagnini (toim.), *Photography: The Origins 1839–1890*, Skira, Milano, 14–31.
- Bazin, A. (1960), ”The Ontology of the Photographic Image”, engl. H. Gray, *Film Quarterly*, Vol. 13, No. 4, 4–9.
- Heiferman, M. (toim.) (2012), *Photography Changes Everything*, Aperture, New York.
- Lowe, E. Jonathan, ”Ontological Dependence”, teoksessa E. N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2010 Edition, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/dependence-ontological/>. [Viitattu 24.6.2010.]
- Lundström, J.-E. (toim.) (2012), *Valokuvallisia todellisuuksia*, Like, Helsinki.
- Marien, M. W. (2012), *100 Ideas That Changed Photography*, Laurence King, Lontoo.
- Mäenpää, J. (2012), ”Uutisvalokuvan paradoksi: Valokuvan objektiivisuuden käsite historiassa ja nykypäivän kuvajournalismissa”, *Media & Viestintä* 35: 3–4, 78–97.
- Quine, W. V. (1948), ”On What There Is”, *Review of Metaphysics* 2, 21–38.
- Ritchin, F. (2010), *In Our Own Image*, Third, Twentieth-anniversary Edition, Aperture, New York.
- Shore, S. (2007), *The Nature of Photographs*, Phaidon Press, Lontoo.
- Sontag, S. (1977), *On Photography*, Penguin, Lontoo.
- Wells, L. (toim.) (2009), *Photography: A Critical Introduction*, 4. painos, Routledge, Lontoo.

Vad är en anakronism?ⁱ

Inledning

I en välkänd passage i *Kritik av det rena förnuftet* noterar Kant, i anslutning till en diskussion av Platons formbegrepp, att

det inte alls är ovanligt, vare sig i vanliga samtal eller skrifter, att man när man jämför de tankar som en författare yppar om sitt ämne till och med förstår honom bättre än vad han förstod sig själv, eftersom han inte bestämde sitt begrepp noggrant och på grund av detta ibland uttalade sig eller rentav tänkte mot sin egen avsikt. (Kant [1781] 2004, A314/B370.)

Den där anspråket, att ha förstått en författares avsikter bättre än författaren själv, återkommer allt som oftast genom filosofihistorien. I introduktionen till de föreläsningar om Kants första *Kritik* som Martin Heidegger gav i Marburg 1927–28, säger han sig, efter att ha citerat passagen ovan, ha pretentionen att förstå Kant bättre än Kant själv förmådde (Heidegger 1977, 3). På samma sätt hävdar Louis Althusser i sin självbiografi att hans framställning av marxistisk teoribildning är trognare Marx' egentliga intentioner än den tyske filosofens egna skrifter (Althusser 1992, 213). Rudolf Carnap säger sig i ett brev till Bertrand Russell vara mer "Russellsk" än Russell själv (Pincock 2007, 114). Och så vidare och så vidare; listan på exempel kan göras längre, även om dessa är sällsynta explicita.

Exemplet med Carnap och Russell skiljer sig från de övriga, eftersom Carnap och Russell var samtida. Jag vill i den här uppsatsen fokusera på frågan med vilken legitimitet ett anspråk av det slag Kant talar om kan göras i fall då det finns ett historiskt avstånd till den tänkare som man säger sig förstå.

Det ligger väl nära till hands att säga att exemplen Kant, Heidegger och Althusser bara visar hur omåttligt arroganta filosofer tenderar att vara i relation till sitt eget ämnes historia. Och sant är förstås att i *många*, ja säkert de *flesta* fall där sådana

ⁱ Arbetet på denna uppsats finansierades av svenska Riksbankens Jubileumsfond, inom ramen för projektet "Med främmande ord: att beskriva handlingar med en för aktören okänd begreppsapparat".

anspråk görs, så handlar det verkligen om att den uttolkande filosofen mer eller mindre omedvetet tar för givet att det sätt att bedriva filosofi inom vilket hon själv är uppfostrad och känner sig hemma utgör den måttstock med hjälp av vilken innehållet i hennes föregångares idéer kan blottläggas och dessa idéers sanningshalt avgöras. I extremfallet hamnar man i det Bernard Williams kallar ”triumfatorisk anakronism”, där man närmar sig, låt oss säga, Platons dialoger som om de publicerats i senaste numret av *Mind* (Williams 2006, 258).

Av detta följer emellertid inte att förståelse av det slag Kant talar om är *principiellt* omöjlig, och att alltså själva anspråket som sådant är fåfängt. Men det finns de som argumenterat just för en sådan principiell omöjlighet. I det här föredraget ska jag se lite närmare på ett välkänt och mycket omdiskuterat försök i den riktningen, nämligen Quentin Skinners kritik mot själva idén att en retroaktiv beskrivning av en tidigare filosofers idéer och avsikter – en beskrivning som inte är riktad till filosofens samtida publik och inte har sin betydelse bestämd av den specifika sociala och intellektuella kontext vari filosofen verkade – kan fånga denna filosofers tankar och avsikter bättre än filosofen själv förmådde. Jag ska försöka visa att Skinners argument mot denna idé innehåller problematiska antaganden om vad en ”kontext” är och vad en filosofers kommunikativa ”avsikter” måste vara riktade mot. Jag ska därefter argumentera för att det slags tolkningsanspråk Kant talar om inte nödvändigtvis är förenat med arrogans och historiskt omedveten anakronism.

Skinner om idéhistoria

I en intervju från 2007 uttrycker Skinner en oro för att hans metodologiska uppsatser, skrivna i slutet av 60-talet och början av 70-talet, har blivit ”antika”, eftersom de skrevs i en intellektuell miljö som var väldigt olik dagens (Sebastiàn 2007, 104). Även om denna oro kan verka obefogad – intresset för Skinner har på senare tid fått en renässans, inte minst här i Finland genom bland annat Kari Palonens arbeten (t.ex. Palonen 2003; för en noggrann undersökning av Skinners syn på anakronismer, se Syrjämäki 2011) – så ligger den ändå i linje med en huvudtanke i just dessa tidiga metodologiska uppsatser. I en berömd passage i ”Meaning and Understanding in the History of Ideas” formulerar Skinner denna huvudtanke på följande sätt:

Any statement is inescapably the embodiment of a particular intention on a particular occasion, addressed to the solution of a particular problem, and is thus specific to its context in a way that it would only be naive to try to transcend. [...] Rather than looking for directly applicable ‘lessons’ in the history of philosophy, we shall do better to learn to do our thinking for ourselves. (Skinner 2002, 88; fotnot struken.)

Tidigare i samma uppsats talar han om hur själva ambitionen att skriva en "idé" historia är missriktad, eftersom de lokala kontexter i vilka olika tänkare verkat har skiftat så mycket genom århundradena att den kommunikativa stabilitet eller kontinuitet som förutsätts i sådan historieskrivning helt enkelt är en illusion. Ty den lokala kontexten, säger Skinner, sätter ramarna för vilka konventionellt igenkännbara innebörder som det i princip kan ha varit möjligt för någon att avse att kommunicera (Skinner 2002, 87).

En vanlig invändning är att den långtgående fragmentisering som Skinner verkar argumentera för i dessa och många andra passager innebär att idéhistorien sönderfaller i en serie isolerade öar av sluten kommunikativ verksamhet. Det tycks reducera den idéhistoriska forskningen till en rent antikvarisk syssla, där undersökningen av en sådan isolerad "ö" inte kan ha någon egentlig relevans för vårt eget tänkande – ett tänkande som vi hellre bör ägna oss åt "by ourselves", utan att snegla bakåt för att lära oss något av våra föregångare (om de nu i någon mer substantiell mening ens kan sägas vara våra "föregångare").

Den här invändningen avvisar Skinner som "depressingly philistine" (2002, 6 och 125). Han bemöter den, inte i första hand genom att förneka att hans synsätt verkligen innebär en långtgående fragmentisering av idéhistorien i stil med vad jag nyss beskrev, utan snarare genom att ifrågasätta vad han ser som en snäv och fantasilös uppfattning om vad det kan innebära att *lära* av det förgångna. Kritikerna tar, säger han, för givet att det enda sättet vi kan lära oss något av idéhistorien är genom att däri finna "lärdomar" som vi mer eller mindre rakt av kan applicera på de problem vi idag brottas med. I motsättning till detta hävdar Skinner att den egentliga lärdomen av idéhistoriska studier är en insikt om våra egna begrepps och uppfattningars *kontingens*. Genom att skaffa oss kunskap om den mångfald av radikalt olika tänkesätt och uppfattningar som förekommit genom århundradena, förstår vi att de tänkesätt och uppfattningar vi själva vuxit upp med och tenderar att ta för givna inte är på något sätt naturnödvändiga, utan produkter av tillfälliga omständigheter och alltså möjliga att kritiskt utvärdera.

Men vad innebär egentligen detta? Och har de invändningar som är knutna till Skinners långtgående fragmentisering av idéhistorien därmed verkligen oskadliggjorts? Jag ska reflektera över detta genom att återknyta till en annan filosof som jag redan nämnt, nämligen Bernard Williams.

Williams om filosofihistoria vs. idéhistoria

Jag nämnde Williams som upphovsmannen till termen "triumfatorisk anakronism". Williams kontrasterar den triumfatoriska anakronismen mot vad han betraktar som genuin filosofihistoria, och han beskriver den genuint filosofihistoriska forskningen

poäng i termer som påminner om Skinners. "That point", säger Williams, "is going principally to be found in the possibility of the past philosophy's being untimely, and helping to make strange what is familiar in our own assumptions" (Williams 2006, 263). Denna tanke – att filosofihistorien kan lära oss att simma mot den samtida filosofins ström – påminner som sagt om Skinners. Men *är* det samma poäng som Skinner gör? Eller är Williams ute efter något annat?

Ett tecken på att det *inte* handlar om samma tanke, är att Williams kontrasterar filosofihistoria inte bara mot triumfatorisk anakronism, utan också mot en annan verksamhet som han kallar just idéhistoria. Idéhistorikern, skriver Williams, "looks sideways to the context of the philosopher's ideas, in order to realize what their author might be doing in making those assertions in that situation" (Williams 2006, 257). Notera att denna beskrivning av vad idéhistorikern gör ligger mycket nära hur Skinner själv beskriver karaktären av *all* genuint historisk undersökning av filosofiska idéer. Men Williams vill alltså säga att filosofihistorisk forskning, utövad på rätt sätt, är genuint historisk men ändå annorlunda än idéhistorisk forskning. Filosofihistorikern, säger han, skiljer sig från idéhistorikern i det att han "is more concerned to relate a philosopher's conception to present problems, and is likely to look at his influence on the course of philosophy from his time to the present". (Williams 2006, 257.)

Så vi har alltså en lite förbryllande situation. Williams arbetar med en distinktion mellan filosofihistoria och idéhistoria, och hans sätt att göra denna distinktion innebär att Skinners beskrivning av vad det innebär att studera filosofiska idéer på ett genuint historiskt sätt är en beskrivning inte av filosofihistorisk utan av idéhistorisk forskning. Det förefaller i sin tur rimligt att tro att Skinner skulle betrakta det Williams talar om som filosofihistoria med stor misstänksamhet – som en form av triumfatorisk anakronism, om än prydd med lite historisk garnityr. Samtidigt verkar det värde Skinner tillskriver det han betraktar som genuint historiska undersökningar vara detsamma som det värde Williams tillskriver filosofihistoriska undersökningar – nämligen, att vi lär oss simma mot strömmen, att vi ser möjligheten att ifrågasätta nutida idéer och begreppsliga ramverk som den historiskt obehövade okritiskt tar för givna. Och här verkar det alltså finnas en rätt subtil men ändå tydlig motsättning mellan Williams och Skinner. Williams tycks anse att det han kallar idéhistoria – och som Skinner betraktar som det enda historiskt medvetna sättet att läsa de klassiska texterna – inte duger för att åstadkomma detta subversiva ifrågasättande, utan att det krävs en filosofihistorisk ansats där vi inte bara relaterar våra föregångares idéer till deras dåtida kontexter, *utan också tillskriver dem en positiv roll i relation till behandlingen av våra egna, nutida problem*. Skinner å sin sida verkar mena att det Williams kallar idéhistoria duger bra, eftersom detta slags studium, genom att visa hur förankrade våra föregångares idéer var i deras särskilda, tidsbundna kontexter, får oss att bli medvetna om den kontingenta karaktären hos våra egna tankemönster.

Konflikten här blir tydligare om vi ser lite närmare på hur, exakt, Williams tänker sig att filosofihistorien lär oss att simma mot strömmen. Han skriver så här:

What we must do is to use the philosophical materials that we now have to hand, together with historical understanding, in order to find in, or make from, the philosophy of the past a philosophical structure that will be strange enough to help us to question our present situation and the received picture of the tradition, including those materials themselves. (Williams 2006, 264.)

Vad Williams är ute efter är alltså ett dialektiskt förfarande där vi visserligen tar vår utgångspunkt i våra egna filosofiska begrepp, frågor och idéer, men samtidigt är beredda på att denna utgångspunkt kan komma att visa sig problematisk såväl i sig som för förståelsen av den historiska text vi studerar. I denna process låter vi det förgångna komma oss tillräckligt nära men samtidigt förbli tillräckligt avlägset för att genuin friktion ska uppstå mellan den historiska texten och våra etablerade föreställningar. Låt oss till exempel anta att vi studerar Aristoteles' *Nikomakiska etik*. Vi bär naturligtvis på vissa nedärvda idéer om vad ett moralfilosofiskt problem är, och hur svar på sådana problem ska vara beskaffade, och närmar oss ofrånkomligen texten med dessa nedärvda föreställningar. Inte så att vi håller dessa idéer för oantastliga; tvärtom kanske vi har en gnagande känsla, eller mer än så, av att det finns fundamentala problem med dem. Så vårt syfte med att läsa Aristoteles är inte bara att få våra egna idéer bekräftade, eller att få glädja oss över att vi är så mycket klokare än Aristoteles, eller att bedöma hur långt Aristoteles hade kommit på vägen mot den sanning vi numera är i besittning av. Snarare vill vi bli klarare över vilka våra egna idéer egentligen är, och hur de kan problematiseras, just genom att konfrontera dem med ett radikalt annorlunda perspektiv; och vi är beredda på att detta radikalt annorlunda perspektiv faktiskt kan ge oss insikter som går på tvärs mot våra egna nedärvda föreställningar. Friktionen vi söker involverar i sig en problematisering av våra egna begrepp och idéer; simningen mot strömmen påbörjas i själva detta skeende, detta försök att upprätta ett möte mellan nutiden och det förgångna. Samtidigt får vi, tror jag tanken är, i en mening också en djupare förståelse av Aristoteles text, just genom att klargöra hur den kan fungera som nödvändigt element i denna självkritiska process. Vi ser konsekvenser av Aristoteles idéer som Aristoteles i en viktig mening inte kunde ha varit klar över själv, eftersom han inte gärna kan ha föreställt sig den moderna moralfilosofins utveckling under de senaste 2000 åren. Självkritiken och strävan efter historisk förståelse är på detta sätt två sidor av samma mynt, oskiljaktigt sammantvinnade i en och samma process.

Skinner kan inte beskriva den filosofihistoriska forskningens värde i dessa termer. För honom begränsas värdet till den blotta erfarenheten av det förgångnas annorlundahet, och den därmed förknippade insikten om de egna tankeramarnas kontingens. Efter en Skinnersk undersökning av det förgångna blir vi så att säga medvetna om att den ström vi simmar i inte är den enda möjliga, att folk förr i tiden har simmat i en massa andra strömmar med andra riktningar och mål. Men det innebär i sig inte att vi börjar simma mot den ström vi själva befinner oss i, eller att vi får positiva skäl att göra det. Och framför allt, menar Skinner, kan vi inte börja simma i någon

av de tidigare strömmarna, eftersom detta simmande var knutet till en kontext som inte är aktuell för oss idag. Om läsningen av Aristoteles *Nikomakiska etik* får oss att inse att samtida moralfilosofi bygger på förutsättningar som kan te sig självklara och naturgivna men som i själva verket är kontingenta produkter av en specifik samtida kontext, och om denna insikt i sin tur leder till att vi ser en möjlighet att ifrågasätta dessa förutsättningar, så kan detta ifrågasättande enligt Skinner ändå inte hämta något av sitt *positiva* innehåll ur Aristoteles arbete; ty Aristoteles budskap är knutet till ett sammanhang som för alltid är försvunnet. Allt vi kan få av Aristoteles är så att säga insikten om våra egna förutsättnings icke-nödvändighet; vad ett gångbart alternativ till dessa förutsättningar kan vara *idag* får vi komma på själva.

Skinnerns kontextbegrepp: en kritik

Även om det är felaktigt att säga att Skinnerns perspektiv är rent antikvariskt och att filosofins historia med hans synsätt helt förlorar sin angelägenhet för oss som är intresserade av dagens problem, så är det ändå svårt att inte tycka att den sorts rent "negativa" angelägenhet han talar om är tämligen urvattnad. Intrycket dröjer sig kvar att hans förhållningssätt trots allt innehåller en alltför stor dos antikvarianism för att göra rättvisa åt den betydelse som texter ur det förgångna faktiskt kan ha för oss.

Nåväl; men frågan är vad detta intryck är *vårt*. Det är ju inget argument mot Skinner att hans synsätt leder till vad man kan tycka är en urvattnad idé om historiska texters betydelse för oss idag. För själva poängen med hans betonande av den lokala kontextens betydelse för vad en filosof gör och kan göra med sina ord, är naturligtvis just att avvisa förväntningarna att historiska texter bör spela en mer "positiv", substantiell roll.

För att komma vidare måste vi alltså se lite närmare på de argument som Skinner använder för att motivera sina slutsatser om vad vi kan lära av historien. Mitt utrymme här ger naturligtvis ingen möjlighet att följa alla trådar i den ganska intrikata härva av resonemang som Skinner använder sig av för att motivera sin ståndpunkt. Jag ska därför begränsa mig till att identifiera vad jag tror är ett absolut centralt problem i hans argumentation.

Problemet har att göra med hans kontextbegrepp. Skinner påpekar ofta att hans kontextbegrepp inte är reduktivt, till skillnad från de idéer om kontextens betydelse som figurerar inom marxismen och inom olika former av strukturalism. Han säger ofta att han i första hand är ute efter den *intellektuella* kontexten, men exakt vad detta är förblir rätt oklart. Han talar ibland om den "sociala" kontexten och ibland om en "legitimeringskontext" (se t.ex. Skinner 2002, 87 och Sebastião 2007, 105). Den sorts legitimering han då främst verkar ha i åtanke relaterar till textens betydelse som ett inlägg i den samtida debatten kring tidens dagsaktuella sociala, moraliska

och politiska frågor. Och det är förvisso sant att filosofihistoriker ofta tenderar att tona ned eller helt bortse från denna sida hos de klassiska filosofiska texterna. Man måste också notera att uppmärksammandet av denna sida ofta ställer dessa texter i ett nytt och mycket intressant ljus, vilket inte minst Skinners egna studier av bland andra Hobbes och Machiavelli är lysande exempel på.

Å andra sidan riskerar även Skinners angreppssätt att stelna i dogmatism, om man börjar tro att det utgör det enda eller fundamentala sättet att förstå vad författarna till dessa texter egentligen var ute efter. När allt kommer omkring kan en författare ha många olika avsikter med det hon skriver, texten kan spela många olika roller, varav den dagspolitiska kan vara en, men kanske inte den enda. Som Gordon Graham har noterat i en insiktsfull kommentar till Skinner, så är det en helt meningsfull ambition att skriva för eftervärlden, och att behandla frågor som har en betydelse också bortom "specific and local issues" (Graham 2011, 97). Ja, just den ambitionen verkar faktiskt högst närvarande i de texter vi betraktar som filosofiska klassiker, och det är inte klart varför det skulle vara ett exempel på god historieskrivning att tona ned eller bortse från denna strävan hos författarna.

En annan, men relaterad och helt central aspekt av Skinner kontextbegrepp har att göra med de språkliga resurser som finns tillgängliga för en författare under en viss historisk period – vilka begrepp och klassifikationer som ingår i hennes språkliga repertoar. Enligt Skinner kan vi inte tillskriva en författare avsikter som författaren själv inte hade ord för: "No agent can be said to have meant or achieved something which they could never be brought to accept as a correct description of what they had meant or achieved" (Skinner 2002, 77–78). Och här är väl en nyckel till varför Skinner finner avsikten att "skriva för eftervärlden" dubiös, åtminstone om den ska betyda något mer bestämt än att bara producera en Rorschachfläck för framtiden, en text som folk kommer att uppleva som intressant på det ena eller andra sättet också om hundra och tvåhundra år. Det bör dock noteras hur vag Skinners idé om en författares språkliga eller begreppsliga repertoar faktiskt är. Det är notoriskt oklart vad han menar med att en beskrivning eller en klassifikation är "tillgänglig" för en författare. Hur avgör vi huruvida denna författare "could be brought to accept" en viss beskrivning av vad hon håller på med? Vilken sorts övertalande får detta "bringing to accept" involvera?

Skinners oklarhet på denna punkt verkar ha att göra med att han känner sig sliten mellan två oförenliga ståndpunkter. Å ena sidan vill han ge stöd för sitt påstående om hur naivt det är att tro att en historiskt medveten tolkning kan överskrida specificiteten hos en historisk författares begreppsliga repertoar, en repertoar som antas vara mycket olik uttolkarens egna språkliga resurser. Detta får Skinner att säga saker som låter tämligen dogmatiska och restriktiva, som när han argumenterar för att en författares möjliga avsikter begränsas av tidens etablerade språkliga *konventioner* – att dessa konventioner drar gränser bortom vilka tankarna hos en historiskt situerad agent omöjligt kan sträcka sig. Vilket naturligtvis provocerar fram reaktionen att de

viktigaste och mest djupsinniga filosoferna är viktiga och djupsinniga just därför att de *inte* är konventionella (jmf Prudovsky 1997, 24), och att vi, om vi vill förstå vad de höll på med, därför måste se hur de överskred språkliga konventioner på oväntade sätt. Kanske är det för att tillmötesgå denna uppenbart riktiga invändning som Skinner ibland verkar vilja göra sitt tal om "konventioner" och om vad det innebär att en beskrivning är "tillgänglig" för en författare mindre restriktivt. Sålunda säger han att det han menar med "konventionell" inte nödvändigtvis är en fråga om regelstyrning, utan att en agents beteende ska ses som konventionellt "in the sense of suggesting comparisons and possible inferences about the way in which the agent might himself be able to characterize and account for why he was doing what he was doing" (1971, 19). Men det förblir oklart exakt vad Skinner menar med sådana modifikationer, och på hur stort allvar de ska tas.

Måste denna brist på precision vara ett problem? Tja – min poäng är bara att den är ett problem för *Skinner*. För han vill använda denna idé om språkliga resursers tillgänglighet på ett sätt som kräver mer precision än vad den kan ges. Mer exakt så vill han att denna idé om tillgänglighet ska ligga till grund för att avgöra kontroverser kring hur texter ska tolkas. Idén är att vi *först* kan identifiera vilka begrepp som finns tillgängliga för en viss författare, för att *sedan* avgöra huruvida en föreslagen tolkning av författarens text kan vara riktig. Om tolkningen tillskriver författaren en avsikt som inte kan vara hennes – eftersom de relevanta begreppen inte var tillgängliga för henne – så måste den enligt Skinner vara oriktig. Annars kan den vara riktig.

Det innebär att Skinners version av kontekstualism involverar vad man kunde kalla en "container-uppfattning" om kontext – kontexten som en så att säga i förväg identifierbar "låda" vari det stycke språk vi är intresserade av "stoppas" av språkanvändaren och därmed erhåller sin kontextbundna innebörd. Idén är alltså att vi kan identifiera kontexten, eller de relevanta kontextuella parametrarna, *innan* vi sätter igång med att faktiskt tolka det yttrande eller den text vi vill tolka – relationen mellan kontext och mening betraktas, kan man säga, som extern. Och en sådan idé om kontextens roll – och den därtill knutna idén om att en riktig identifikation av de relevanta kontextuella parametrarna ligger till grund för att avgöra tolkningskontroverser – *kräver* förstås att det är tillräckligt klart vad denna i förväg identifierbara kontext är. Mer exakt kräver den att om det finns en vaghet eller flexibilitet hos själva kriteriet på vad som tillhör kontexten, så måste denna vaghet eller flexibilitet vara oberoende av vilken tolkning vi råkar gilla bäst. Annars kommer de kontroverser som kontextbegreppet var avsett att lösa bara att omlokaliseras till konflikter om vad som tillhör kontexten, utan att vi kommit ett enda steg närmare en lösning.

Men faktum är att det är ytterligt svårt att förstå hur frågan om vilka begrepp som är tillgängliga för en författare skulle kunna vara i denna mening primär i förhållande till frågan hur vi ska tolka hennes texter – åtminstone i fall där dessa texter tycks bryta ny mark i relation till tidens etablerade konventioner. Det finns inte något sådant som

att först skaffa sig neutral och fullständig information om vad den relevanta kontexten är och varför den är relevant, för att därefter ta itu med tolkningen av själva texten. Att identifiera den relevanta kontexten och att tolka texten är oskiljaktiga processer. Själva idén om en extern relation mellan text och kontext kollapsar (jmf. Tarlton 1973, 318).

Följden av denna kollaps är inte att kontexten är irrelevant för vad en språklig utsaga betyder, eller för vad en författare gör när hon skriver en text. Det är riktigt att ordens meningsfulla användning är förankrad i de vidare omständigheter under vilka de brukas. Följden är snarare att vi inte med hänvisning till kontexten kan sätta den typer av principiella gränser för förståelse som Skinner verkar vilja upprätta.

Det finns förstås högst konventionella yttranden och texter, och att karakterisera ett yttrande som konventionellt innebär att säga att den relevanta kontexten utgörs av de element som är relevanta enligt språkets etablerade konventioner. Så finns det yttranden och texter som är mindre konventionella, men som ännu inte inbegriper något riktigt radikalt försök att överskrida etablerade sätt att använda språket; i sådana fall är relationen mellan yttrandet och dess omgivning av ett mer lekfullt, mindre regelbundet slag. Och sedan finns det yttranden, texter, böcker, som inbegriper mer långtgående försök att överskrida etablerade konventioner. I sådana fall kan den relevanta kontexten mycket väl sträcka sig bortom vad som är närvarande och etablerat vid tiden för yttrandet. Ja, när vi en gång avvisat container-idén om hur en kontext är relaterad till språkanvändning, så finns det inget som hindrar oss från att säga att den relevanta kontexten kan sträcka sig in i framtiden. En författares kamp med att överskrida etablerade konventioner kan sägas innehålla en implicit referens till framtida reaktioner hos framtida läsare. I sådana texter finns så att säga en inbjudan till framtida läsare att fortsätta denna ansats till ny begreppsutveckling – att tänka igenom vad som sägs, och därigenom kanske skaffa sig en klarare bild av vad som pågår än vad författaren själv förmår åstadkomma.

Åbo Akademi

Referenser

- Althusser, L. (1992), *L'avenir dure longtemps*, STOCK/IMEC, Paris.
- Floyd, J. och M. Stears (red.) (2011), *Political Philosophy versus History?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Friedman, M. och R. Creath (red.) (2007), *The Cambridge Companion to Carnap*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Graham, G. (2011), "Political Philosophy and the Dead Hand of Its History", i J. Floyd och M. Stears (red.), *Political Philosophy versus History?*, Cambridge University Press, Cambridge, 84–102.

- Heidegger, M. (1977), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe Band 25, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Kant, I. ([1781] 2004), *Kritik av det rena förnuftet*, Thales, Stockholm.
- Palonen, K. (2003), *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric, Polity*, Cambridge.
- Pincock, C. (2007), "Carnap, Russell, and the External World", i M. Friedman och R. Creath (red.), *The Cambridge Companion to Carnap*, Cambridge University Press, Cambridge, 106–128.
- Prudovsky, G. (1997), "Can We Ascribe to Past Thinkers Concepts They had no Linguistic Means to Express?", *History and Theory* 36, 15–32.
- Sebastián, J. F. (2007), "Intellectual History, Liberty and Republicanism: An Interview with Quentin Skinner", *Contributions to the History of Concepts* 3, 103–123.
- Skinner, Q. (1971), "On Performing and Explaining Linguistic Actions", *Philosophical Quarterly* 21, 1–21.
- Skinner, Q. (2002), *Visions of Politics, Volume 1: Regarding Method*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Syrjämäki, S. (2011), *Sins of a Historian: Perspectives on the Problem of Anachronism*, doktorsavhandling, Tammerfors Universitet.
- Tarleton, C. D. (1973), "Historicity, Meaning, and Revisionism in the Study of Political Thought", *History and Theory* 12, 307–328.
- Williams, B. (2006), *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.

Muistelu historiantutkimuksen haasteena ja mahdollisuutena

Historian ja muistin suhde on viimeisten vuosikymmenten aikana tullut yhä useamman historiantutkijan pohdinnan kohteeksi. Tämä johtuu siitä, että erityisesti 1950-luvulta lähtien länsimaisissa yhteiskunnissa on alettu yhä enemmän rakentaa muisteluun perustuvia näkemyksiä menneisyydestä. Muistelmia ja omaelämäkertoja on julkaistu kiihtyvällä vauhdilla, samoin erilaisia historiikkeja ja historiaesityksiä, joissa ihmiset muistelevat menneisyyttään. Muistelun roolia menneisyyttä koskevien käsitysten rakentajana on osaltaan vahvistanut myös media, joka usein haastattelee muistelijoita menneisyyden asiantuntijoina. Muistelun maailma ei ole vieras myöskään tutkimukselle. Erityisesti niin sanottu muistitietotutkimus on kasvattanut suosiotaan 1970- ja 1980-luvuilta lähtien. Myös lukuisilla muilla tieteenaloilla haastatellaan muistelijoita, kun halutaan saada tietoa menneisyydestä. Muistelun yhdistäminen menneisyyttä koskevaan tietoon on kuitenkin paitsi tavallista myös ongelmallista. Seuraavassa tarkastelen muisteluun liittyviä ongelmia historiantutkimuksen näkökulmasta sekä pohdin sitä, mitä tarjottavaa muistelulla kuitenkin on historiantutkimukselle.

Muistelu historiakuvien rakentajana

Historiakuva on kokonaiskäsitys siitä, millainen jokin mennyt asia tai ajanjakso oli. Se on menneisyydestä tehtyjen kertomusten valikoitujen piirteiden avulla luotu kuva menneisyydestä ja sen merkityksellisyydestä. Yhteisössä vallalla oleva historiakuva ei kuitenkaan ole yhteisössä vallitsevien historiaa koskevien käsitysten summa vaan se voi olla myös ristiriidassa joidenkin yhteisöön kuuluvien ihmisten historiäkäsitysten kanssa. Esimerkiksi Suomen vuoden 1918 sisällissodan jälkeen julkisuutta dominoi voittajien kertomusten pohjalta rakennettu ja rakentunut historiakuva, joka oli ristiriitainen hävinneen puolen historiäkäsitysten kanssa. Sisällissodan historiakuva alkoi muuttua, kun myös hävinneen puolen kertomukset nousivat julkisuuteen ja tulivat

näin vähitellen osaksi historiakuva. Historiakuva muuttuu, kun yhteisön käsitys siitä, mitkä menneisyyden tapahtumat ja ilmiöt ovat sille nykypäivän näkökulmasta keskeisiä, muuttuu. Historiakuva paljastaa näin, mikä osa menneisyydestä on juuri nykypäivänä merkittävää, muistamisen arvoista. Se kertookin lopulta aina enemmän kulloisestakin nykyisyydestä kuin siitä menneisyydestä, jonka kuvaksi se on luotu (historiakuvasta ks. Miettunen 2009).

Historiakuvat eivät muotoudu itsestään tai sattumalta vaan niitä rakennetaan aktiivisesti. Historiakuvien rakentamiseen osallistuvat kaikenlaiset historiaa koskevat esitykset kuten elokuvat, romaanit, muistelmat, näyttelyt ja tutkimukset. Historiantutkimuksella ei ole monopolia historiakuvien rakentamisessa, vaan historian-tutkimukset muodostavat vain osan siitä menneisyyttä koskevien esitysten joukosta, joiden pohjalta ihmiset rakentavat menneisyyttä koskevia käsityksiään. Historiantutkijan näkökulmasta hänen menneisyydestä tekemänsä tulkinta on esimerkiksi kaunokirjallisen esityksen luomaa todempi. Kuitenkaan kovin moni historiaesityksiä kuluttava maallikko ei tee eroa tieteellisten ja muiden esitysten välille, vaan poimii eri puolilta aineksia menneisyyttä koskeville käsityksilleen (ks. myös Kalela 2000, 37–44).

Erityisesti viime vuosikymmenten aikana muistelun rooli historiakuvien rakentumisessa on vahvistunut, mikä johtuu erilaisten muistelujen määrän huimasta kasvusta. Muistelmia ja omaelämäkertoja julkaistaan kiihtyvällä vauhdilla, minkä seurauksena on alettu puhua jopa pakkomielteenomaisesta tarrautumisesta muistiin. Ilmiön yhtenä piirteenä on nähty muistelun demokratisoituminen siten, että aiemmin lähinnä valtiomichiin yhdistettyjä muistelmia on alettu julkaista hyvin monenlaisista henkilöistä, myös niin sanotuista tavallisista ihmisistä. Muisteluinnostuksen seurauksena myös yhä nuoremmat ovat alkaneet kirjoittaa omaelämäkertoja. Ranskalainen historiantutkija Pierre Nora on nähnyt ilmiön taustalla perinteisten maatalousyhteiskuntien hajoamisen: aiemmin muisti koettiin yhteiseksi asiaksi, mutta maaseutuyhteisöjen hajotessa teollistumisen ja kaupungistumisen seurauksena muistista tuli yksilön ominaisuus, ja velvollisuus muistaa siirtyi yhteisöiltä yksilöille. Perinteisten muistiyhteisöjen katoamisen seurauksena muisti alkoi myös tarvita ulkopuolisia tukia, minkä yksi osoitus on Noran mukaan arkistointivimma: menneen säilömisestä ohella myös nykyisyydestä pyritään ottamaan talteen kaikki mahdollinen, koska ei tiedetä, mitä tulevaisuudessa tarvitaan. (Nora 1996, 1–14.)ⁱ Saman ilmiön oireena voi nähdä myös sen, että Suomessa on viime vuosina alettu puhua arkistoinnista, kirjastoista ja museoista muistiorganisaatioina. Tämä kertoo käsityksestä, jonka mukaan on olemassa jollekin yhteisölle yhteistä muistia, jota muistiorganisaatio säilyttää. Mutta jos olisi olemassa aidosti yhteistä muistia, olisiko tarvetta nimetä jokin organisaatio muistiorganisaatioksi? Vai onko kenties niin, että nimitys muistiorganisaatio ei kerrokaan yhteisen muistin olemassaolosta vaan sen katoamisesta? Muisti-

ⁱ Ks. myös Huyssen 1995, 249–255 ja Le Goff 1992, 90–95.

organisaatioiden nimeäminen voidaan nähdä myös pyrkimyksenä yhteisön muistin haltuunottoon ja hallintaan, sillä muistiorganisaatiolla on valta määritellä ja päättää, mikä osa menneisyydestä käsitetään yhteisölle yhteiseksi ja merkittäväksi, arkistoinnin ja museoimisen arvoiseksi.

Muistaminen – muisteleminen

Historiakuvia rakentavien moninaisten historiaesitysten joukossa muistelulla on merkittävä rooli. Tämä johtuu siitä, että monet ajattelevat muistelun välittävän todellista tietoa menneisyydestä, koska muistelijat itse kokenut muisteleman asiat. Muistelu yhdistetään näin mutkattomasti menneisyyden todellisiin tapahtumiin, joiden ajatellaan tapahtuma-aikana tallentuneen muistelijan muistiin muistoina ja säilyneen siellä alkuperäisessä muodossaan. Käsitys muistelusta avaimena menneisyyttä koskevaan tietoon näkyy esimerkiksi mediassa siten, että lähihistoriaa käsiteltäessä haastatellaan usein aikalaisia menneisyyden asiantuntijoina. Aikalaisen asemaa lähihistoriaa koskevien historiakuvien rakentumisessa vahvistaa omalta osaltaan tutkimus, sillä myös tutkijat haastattelevat aikalaisia, erityisesti halutessaan tavoittaa sitä, miten aikalaiset ovat erilaisia tapahtumia ja ilmiöitä kokeneet. Muistelijoiden ja muistelun näkeminen porttina todelliseen menneisyyteen on kuitenkin ongelmallista, koska muistelu ei kerro niinkään muistelijoiden kokemuksista tai siitä, mitä menneisyydessä todella on tapahtunut, vaan niistä merkityksistä, joita muistelijat antavat menneisyydelle sitä muistellessaan. Muistelu ei siis kerro niinkään menneisyydestä kuin nykyisyydestä.

Koska muistelemisessa ei ole kyse menneisyyden muistamisesta vaan menneisyydestä kertomisesta, muisteleminen tulee erottaa muistamisesta. Muistelijat muistaa mitä muistaa, mutta muistelee, mitä haluaa muistella. Hänen ei tarvitse kertoa kaikkea muistamaansa, vaan hän voi valita muistojensa joukosta ne asiat, joita haluaa muistella. Muistelun lähempi yhteys kertomiseen kuin muistamiseen tulee erityisen selvästi ilmi siitä, että muisteluun voidaan sisällyttää tapahtumia, joissa muistelijat ei itse ole ollut paikalla. Hän ei siis voi muistaa näitä tapahtumia, mutta hän voi muistella eli kertoa niistä esimerkiksi sen pohjalta, mitä on niistä kuullut tai lukenut. Omaan menneisyyteen kuulumattoman tapahtuman muistelu, ikään kuin muistelijat olisi itse siihen osallistunut, voi olla joko tarkoituksellista tai tahatonta. Tarkoituksellista se on silloin, kun muistelijat tietää hyvin eli muistaa, ettei ole muistelemansa tapahtumaan osallistunut, mutta haluaa tarkoituksellisesti luoda virheellisen käsityksen, että myös hän oli tapahtumassa mukana. Kyse on yleensä siitä, että jokin tapahtuma tai ilmiö yhdistetään esimerkiksi muistelijan muistelemaan aikakauteen niin voimakkaasti, että muistelijat päätyy liittämään sen osaksi omaa elämäntarinaansa vahvistaakseen käsitystä itsestään tuon aikakauden asiantuntijana, sen oikealla tavalla kokeneena

aikalaisena. Tahatonta omaan menneisyyteen kuulumattoman asian muistelu on esimerkiksi silloin, kun muistelija aidosti uskoo osallistuneensa johonkin tapahtumaan, vaikkei todellisuudessa siihen osallistunutkaan (Miettunen 2009, 230 ja 256–257).

Muistellessa menneisyyteen sijoitetuille tapahtumille ja ilmiöille annetaan merkityksiä, joilla muistelija perustelee, miksi juuri nämä asiat ovat kertomisen arvoisia. Asioille annetut merkitykset eivät välttämättä ole samoja, jotka muistelija liitti niihin tapahtuma-aikana, sillä viimeistään muistellessaan muistelija tulkitsee menneisyyttä uudelleen, jolloin hän saattaa nähdä sellaisia merkityksiä, joita vielä tapahtuma-aikana ei ole ollut edes mahdollista liittää muisteltuun asiaan. Tämä myöhemmin tapahtuva merkityksenanto vahvistaa käsitystä, että muistelemineen on lähempänä kertomista kuin muistamista. Vahvimmin muistelun ja kerronnan läheinen yhteys näkyy kuitenkin muistelun rakenteessa. Muistellessaan muistelija rakentaa menneisyydestään kertomuksen, jossa menneisyyden tapahtumat ja ilmiöt lokahtelevat siististi paikoilleen, osaksi koherenttia tarinaa, jolloin kaoottisistakin elämänpoluista muotoutuu jäntevä kertomus. Paul Ricoeur korostaa juonittamisen (engl. *emplotment*) roolia kertomuksen rakentamisessa. Juonittamisella tosielämän hajanaiset ilmiöt ja tapahtumat nivotaan mielekkäiksi kokonaisuuksiksi eli kertomuksiksi. Vasta kertomuksissa asioihin yhdistetään sellaisia piirteitä kuin alku, keskikohta ja loppu, jotka eivät ole todellisen kokemuksen osia vaan tapa rakentaa kertomusta. (Ricoeur 1990, 31–34, 39 ja 65–67.)ⁱⁱ

Kun muistelu nähdään kertomuksena menneisyydestä, sen tutkimisen keskeisimmäksi kysymykseksi nousee kysymys menneisyyden ja menneisyydestä tehdyn kertomuksen suhteesta. Kysymys on sama, joka on synnyttänyt keskusteluja ja kiistoja historiantutkimuksen piirissä erityisesti 1980-luvulta lähtien. Hayden White esitti vuonna 1973 ilmestyneessä teoksessaan *Metahistory*, että historia on aina historioitsijan luoma kertomus, narraatio, jolla ei ole vastinetta menneisyyden todellisuudessa. Se, millainen kertomus menneisyydestä historioitsijan käsissä muotoutuu, ei näin riipu menneisyydestä vaan historioitsijan valinnoista (White 1975, 1–5 ja 29–31). Suhtautuminen Whiten näkemykseen on jakanut historiantutkijat karkeasti kahteen ryhmään: perinteistä suuntausta edustaviin rekonstruktionisteihin, jotka uskovat historioitsijasta riippumattoman historiallisen todellisuuden olemassaoloon, joka on saavutettavissa empiirisellä tutkimuksella, ja dekonstruktionisteihin, jotka eivät usko historioitsijan tavoittavan menneisyyden todellisuutta ja jotka siksi jo lähtökohdaisesti erottavat toisistaan menneisyyden ja siitä tehdyn kertomuksen eli historian. Tämän päivän historioitsijoissa on sekä niitä, jotka katsovat tehtäväkseen selvittää, mitä menneisyydessä on oikeasti tapahtunut, että niitä, jotka eivät usko historioitsijan tavoittavan menneisyyden todellisuutta vaan jotka ovat kiinnostuneita siitä, millaisia kertomuksia menneisyydestä rakennetaan ja mikä on menneisyyden, historian

ⁱⁱ Ks. myös Ricoeur 1994, 140–142 ja 160–163, Rösen 2005, 190–191. Juonittaminen ja historiantutkimus ks. myös White 1975, erityisesti 5–11, 141–143 ja 274–280.

ja nykyisyyden suhde (Munslow 2006, 175–179). Viime vuosina on myös esitetty näkemyksiä, jotka pyrkivät yhdistämään nämä kaksi yleensä yhteen sovittamattomiksi ymmärrettyä lähestymistapaa. Pääargumentti on ollut, että koska kertomuksia menneisyydestä ei olisi ilman menneisyyttä, kertomuksen ja menneisyyden todellisuuden välillä on oltava suhde (ks. esim. Ankersmit 2006).

Kuten edellä on käynyt ilmi, muisteluun voidaan tarkoituksellisesti tai tahattomasti sisällyttää kertomuksia, jotka eivät ole tosia siinä mielessä, että niiden kuvaamat asiat olisivat oikeasti tapahtuneet menneisyydessä. Muistelijat myös yhdistelevät menneisyyteensä sijoittamiaan hajanaisia asioita loogisiksi kertomuksiksi ja merkityksellistävät menneisyyttä muisteluhetken näkökulmasta käsin. On luonnollista, että myös todelliset muistot muokkaantuvat ajan kuluessa ja niille annetaan yhä uusia merkityksiä. Kaiken tämän seurauksena muistelu voi lopulta olla hyvin kaukana siitä, mitä menneisyydessä oikeasti on tapahtunut. Olisi kohtuutonta vaatia, että muistella saa vain silloin kun muistaa asiat varmasti oikein, koska asioiden muistaminen täydellisesti oikein on mahdotonta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että olisi hyväksyttävää muistella miten sattuu. Muisteluun ja sen tutkimiseen liittyikin usein myös eettisiä kysymyksiä, joista ilmeisin on muisteluissa toisinaan ilmenevä menneisyyden tahallinen vääristely muistelijan omien nykyisten tarkoituserien edistämiseksi.

Muistelu historiantutkimuksen haasteena

Kuten edellä on todettu, muistelu on lähempänä kerrontaa kuin muistamista. Tavalista kuitenkin on, että muistelu yhdistetään muistamiseen ja sen uskotaan kertovan menneisyydestä totuudenmukaisesti. Tämä antaa muistelulle vankan aseman historiakuvien rakentajana, mikä on monella tapaa ongelmallista. Muistelun ongelmana on erityisesti sen näkökulmasidonnaisuus: muistelija kertoo tyypillisesti siitä, mikä menneisyydessä on ollut hänelle itselleen tärkeää ja merkittävää, tai minkä hän on myöhemmin nähnyt merkitykselliseksi itselleen. Muistelun näkökulmasidonnaisuus on luonnollista, mutta unohtuu helposti, jolloin saattaa käydä niin, että yhden henkilön tai yhden ryhmän merkittäviksi nostamat asiat saavat kohtuuttoman suuren roolin historiakuvassa. Esimerkiksi jokin tapahtuma, joka tapahtuma-aikana oli merkittävä vain pienelle joukolle, saatetaan aktiivisella muistelulla nostaa keskeiseksi osaksi historiakuva, jolloin se aletaan ymmärtää merkittäväksi osaksi yhteistä historiaa. Hyvä esimerkki tästä on marraskuussa 1968 tapahtunut Helsingin Vanhan ylioppilastalon valtaus, aikanaan vain pienelle joukolle merkityksellinen tapahtuma, joka sittemmin on suorastaan symboloinut suomalaista 1960-lukua. Valtaus on noussut keskeiseen rooliin 60-luvun historiakuvassa, koska on ollut olemassa joukko muistelijoina, jotka ovat muistelleet tapahtumaa vuosikymmenestä toiseen ja liittäneet siihen

yhä mittavampia merkityksiä. Olennaista on ollut myös, että nämä muistelijat ovat päässeet muistoiheen julkisuuteen (Miettunen 2009, 152–159).

Kysymys julkisuudesta avaa tärkeän näkökulman muistelun ongelmallisuuteen. Vaikka muistelun sanotaan demokratisoituneen viime vuosikymmeninä jossain määrin siten, että myös niin sanotut tavalliset ihmiset kirjoittavat muistelmiaan, muistelmamarkkinoita dominoivat edelleen julkisuuden henkilöiden muistelmat. Esimerkiksi juuri 1960-luvun muistelmamarkkinoita ovat Suomessa hallinneet tuolloin toimineet poliitikot, muusikot, näyttelijät, toimittajat ja kirjailijat. Samat henkilöt ovat muistelleet vuosikymmentä myös mediassa. Voidaankin sanoa, että 60-luvun historiakuva on pienen joukon rakentama, eikä se todennäköisesti vastaa kovinkaan monen aikalaisen kokemusta vuosikymmenestä. Suomalaista 60-lukua julkisuudessa muistelleista valtaosa esimerkiksi asui etelän suurissa kaupungeissa, jolloin heidän muistelemansa vuosikymmen eroaa jo lähtökohtaisesti siitä rakennemuutoksen, maaltapaon ja modernisaation myllerryksestä, josta moni itä- ja pohjoissuomalainen löysi itsensä.

Muistelun äärellä unohtuu helposti paitsi sen näkökulmasidonnaisuus myös se, että muistelu tapahtuu aina nykyisyydessä ja nykypäivän ehdoilla. Muistelija saattaa muistella samoja asioita eri aikoina hyvin eri tavoin. Osaltaan kyse on siitä, että muistelijan itsensä asioille antamat merkitykset voivat muuttua, osaltaan taas siitä, että yleinen tapa puhua asioista voi muuttua, jolloin muistelija saattaa muuttaa kertomustaan vastaamaan paremmin yleistä käsitystä. Tämä tulee hyvin ilmi niin sanotun taistolaisuuden yhteydessä. Siinä missä esimerkiksi 1970-luvun lopulla taistolaisuuteen liittyneitä piirteitä saatettiin muistella hyvin positiivisina, moni liikkeeseen osallistuneista alkoi myöhemmin muuttaa kertomuksiaan ja esittää liikkeen kielteisenä. Tämän päivän suomalaisessa julkisuudessa taistolaisuudesta on vallalla niin kielteinen kuva, että vain harva liikkeeseen osallistuneista haluaa sitä julkisesti muistella (Miettunen 2009, 97–98 ja 189–199).

Muistelun näkökulmasidonnaisuus ja muisteluajankohdan vaikutus kerrontaan aiheuttaa sen, että muistelun pohjalle rakennetut historiakuvat ovat aina jollain tapaa vääristyneitä kuvia menneisyydestä. Asiat, jotka menneisyydessä olivat vähämerkityksisiä tai jopa merkityksettömiä, voivat historiakuvassa nousta suureen rooliin. Ne ovat asioita, joita nykyisyydessä pidetään merkittävänä menneisyyden piirteinä, vaikka niiden merkitys menneisyydessä on ollut vähäinen. Kuitenkin moni uskoo, että merkittävyys historiakuvassa merkitsee tärkeänä esitetyn tapahtuman tai ilmiön olleen merkittävä jo menneisyydessä. Vastaavasti asiat, jotka menneisyyden ihmisille olivat merkittäviä, saattavat myöhemmin menettää merkityksensä tai ne saatetaan unohtaa, jolloin ne jäävät historiakuvan ulkopuolelle. Historiakuva ei koskaan vastaakaan menneisyyden todellisuutta vaikka ne usein samaistetaankin toisiinsa.

Historiantutkijan näkökulmasta muistelun haasteet eivät liity yksinomaan muistelun rakentamiin historiakuviin vaan myös muistelun tutkimisessa on haasteensa. Avain historiakuvien tutkimiseen on peilata muistelua muihin aineistoihin. Tarkas-

telemalla muistelua suhteessa esimerkiksi aikalaislähteisiin saadaan tietoa siitä, miten muistelija rakentaa kuvaa menneisyydestä: mitä hän kertoo ja mitä jättää kertomatta. Historiakuvan tutkimisen kannalta juuri asioiden kertomatta jättäminen tai ristiriitaisuudet muistelun ja muiden aineistojen välillä ovat usein hedelmällisiä, koska juuri niiden kautta saadaan merkittävää tietoa muistelun luonteesta. Muistelija saattaa kuitenkin kokea, että hänen muistelustaan etsitään virheitä ja ristiriitaisuuksia, jotta voidaan osoittaa hänen olevan väärässä. Ajattelu juontaa juurensa muistelun ja historiantutkimuksen perinteisesti vaikeaan suhteeseen, jonka keskeisin solmukohta on ollut juuri kysymys oikein tai väärin muistamisesta.

Historiantutkimus on perinteisesti käyttänyt muistelua lähteenä tutkittaessa, mitä menneisyydessä on tapahtunut. Muistelu on ollut yksi lähde muiden rinnalla ja sen arvoa on punnittu sen mukaan, miten luotettavasti se on näyttänyt kykenevän kertomaan menneisyyden todellisista tapahtumista ja ilmiöistä. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna muistelu on usein näyttänyt epäluotettavana lähteenä, minkä vuoksi sen arvo pitkään kyseenalaistettiin ja muistelu nähtiin esimerkiksi asiakirja-aineistojen rinnalla toisarvoisena lähteenä (Teräs 2011, 184–186). Historiantutkimuksen suhde muisteluun alkoi jossain määrin muuttua tutkijoiden kiinnostuttua 1970- ja 1980-luvuilla niin sanotusta oral history -tutkimuksesta. Oral history, joka yleensä suomennetaan muistitietotutkimukseksi, on ollut alkuajoistaan lähtien kiinnostunut erityisesti niiden ihmisten kokemuksista ja kertomuksista, joiden se on katsonut jääneen historiankirjoituksen ulkopuolelle. Muistitietotutkijat katsovat, että muistelu antaa ihmisten kokemuksista tietoa, jota ei muista lähteistä saa. He ovat myös korostaneet, että olennaista ei ole, kuinka tosia kerrotut asiat ovat, vaan kiinnostavaa on se, miten muistelijat menneisyydestään kertovat (muistitietotutkimuksesta ks. Fingerroos ym. 2006). Vaikka muistitietotutkijat korostavat tutkivansa kertomuksia, he yleensä kuitenkin tekevät näiden kertomusten pohjalta päätelmiä myös siitä, millainen menneisyys oikeasti oli.

Historiantutkimuksen piirissä oral historyn suosio on näkynyt siten, että muistitietotutkijoiden tavoin myös historiantutkijat ovat kiinnostuneet kokemuksista ja alkaneet muistelua lähteenään käyttäen tutkia, miten menneisyyden ihmiset ovat tapahtumia ja ilmiöitä kokeneet. Voi kuitenkin sanoa, että myös kokemuksia tutkivien historioitsijoiden kiinnostus kohdistuu perimmältään siihen, mitä menneisyydessä on oikeasti tapahtunut; siinä missä perinteistä historiantutkimusta edustavat tavoittelevat muistelun kautta tietoa menneisyyden tapahtumista ja ilmiöistä, oral history -tutkimuksesta vaikutteita saaneet pyrkivät saamaan selville, miten ihmiset ovat nämä tapahtumat ja ilmiöt kokeneet. Kokemusten tutkimisen ongelmana historiantutkijoilla, siinä missä muillakin kokemuksista tutkivilla, on, että tutkimuksissa ei välttämättä tehdä selvää eroa nykyisyydessä muisteltujen kokemusten ja todellisten menneisyydessä tapahtuneiden asioiden välille. Tällöin muisteltujen kokemusten perusteella tehdään tulkintoja menneisyydestä ja unohdetaan, että muistelu ei vält-

tämättä kerro todellisista kokemuksista vaan siitä, miten muistelija muisteluhetkellä menneisyyteen sijoittuvat kokemuksensa tulkitsee.

Perinteinen historiantutkimuksen tapa lähestyä muistelua tavoitteenaan saada tietoa menneisyyden tapahtumista johtaa usein tutkijoiden ja muistelijoiden välisiin väittelyihin siitä, miten asiat ovat oikeasti olleet. Hyvä esimerkki tästä oli syksyllä 2012 Tampereella käyty julkinen keskustelu siitä, onko Pyynikin kirkkopuistossa sisällissodan aikainen punaisten joukkohauta vai ei. Keskustelussa vastakkain asettui historiantutkijoiden tutkimukseen perustuva näkemys siitä, että hautaa ei kirkkopuistossa ole ja pääasiassa aikalaisten kertomusten pohjalta muotoutunut eli muisteluun perustuva käsitys, että hauta on (ks. esim. Aamulehti 17.8., 18.8. ja 21.8.2012). Muistelun tutkimisen näkökulmasta kysymys siitä, onko joukkohauta olemassa vai ei, on toissijainen. Se, että on olemassa ihmisiä, jotka uskovat haudan olemassaoloon, vaikuttaa heidän käsityksiinsä historiasta ja sitä kautta myös heidän käsityksiinsä nykyisyydestä, riippumatta siitä, onko hauta todellinen vai ei. Lähestymistapa, jossa muistelusta ei etsitäkään totuuksia vaan jotain muuta, avaa näkökulman, jossa muistelu ei näyttäydy historiantutkimukselle pelkästään haasteena vaan myös mahdollisuutena.

Muistelu historiantutkimuksen mahdollisuutena

Muistelijoiden esittämien kertomusten kyseenalaistaminen johtaa usein juuri edellä kuvatun kaltaisiin kiistoihin. Muistelijoiden voi olla vaikea hyväksyä sitä, että asiat ehkä olivatkin toisin kuin he muistavat. Joskus muistelmateoksen kirjoittamisen kimmokkeena saattaa toimia näkemys siitä, että toiset ovat muistelleet jotain asiaa väärin tai siitä on tutkimuksissa luotu virheellinen käsitys. Lähtökohta näkyy toisinaan heti muistelmien nimistä kuten ”On totuuden aika” tai ”Näinhän se oli”. Muistelu onkin usein muistelijoiden välistä keskustelua siitä, miten asiat pitäisi muistaa. Muistelijoiden kiistely menneisyyden oikein muistelemisesta kertoo, että he kokevat asian tärkeäksi, kiistelemisen arvoiseksi. Miksi sitten on niin tärkeää, miten menneisyyttä muistellaan? Yksi syy siihen, että muistelijat saattavat kiivaastikin puolustaa oman kertomuksensa paikkansapitävyyttä, on muistelun läheinen kytkeytyminen identiteettien rakentumiseen. Muistelun tutkiminen antaakin merkittävää tietoa historian roolista niin yksilön identiteetin kuin ryhmäidentiteettien rakentumisessa.

Historiantutkimuksessa erityisesti Jörn Rüsen on nähnyt identiteetin historia-tietoisuuden tuloksena (Rüsen 2005, 11–12 ja 192–196).ⁱⁱⁱ Historiatietoisuudella tarkoitetaan ihmiselle ominaista tapaa ymmärtää aika menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden jatkumona; nykyisyyttä eläessään ja tulevaisuutta suunnitellessaan

ⁱⁱⁱ Myös Ricoeur korostaa kerronnan merkitystä identiteetin rakentumisessa (Ricoeur 1994, 140–168).

ihminen peilaa nykyisyyttä menneisyyteen eli elää omaa aikaansa suhteessa menneeseen aikaan heijastaen omia kokemuksiaan menneisyyttä koskeviin käsityksiinsä. Historiatietoisuus vaikuttaa näin merkittävästi siihen, miten ihminen toimii nykyisyydessä, minkä vuoksi hänen omaksumillaan menneisyyttä koskevilla käsityksillä on huomattava merkitys (Miettunen 2011, 337–338).

Muistelijat rakentavat muisteluillaan kuvaa paitsi menneisyydestä myös itsestään. Muistelmissa ja omaelämäkerroissa kerrotaan tyypillisesti tarinaa siitä, miten menneet tapahtumat ja kokemukset ovat muovanneet muistelijasta sen henkilön, joka hän nykyään on. Paitsi käsitystä siitä, millainen hän itse on, muistelija luo myös käsitystä siitä, millaisia ovat ne muut, jotka ovat eläneet muistelijan kanssa samaan aikaan ja kokeneet menneisyydessä samoja asioita kuin hän. Muistelu rakentaakin näin myös erilaisia ryhmäidentiteettejä eli käsityksiä siitä, millaisia ”me” olemme. Muistelu sekä rakentaa että vahvistaa niiden henkilöiden identiteettiä, jotka katsovat kuuluvansa muistelijan kanssa samaan, joko todelliseen tai kuviteltuun, ryhmään. Käsitys kuulumisesta muistelijan kanssa samaan ryhmään saattaa syntyä vasta muistelun äärellä. Esimerkiksi suomalaisen 1960-luvun muistelulle on tyypillistä, että sitä muistelevat silloin nuoruuttaan eläneet, joille vuosikymmenestä on tullut hyvin vahva identiteetin osatekijä: he kertovat olevansa yhä ”60-lukulaisia”. Tällaisen muistelun äärellä myös henkilö, joka tunnistaa muistelijan kuvaamia piirteitä omasta nuoruudestaan, saattaa alkaa ajatella olevansa muistelijan tapaan ”60-lukulainen” vaikkei aikaisemmin olisikaan itseään sellaiseksi mieltänyt (Miettunen 2009, 252–268 ja 270). Mahdollista on myös, että muistelu aiheuttaa tunteen, ettei itse muista mitään tai muistaa vääriä asioita, jos omat muistot 60-luvusta ovat kovin toisenlaisia.

Näkemys identiteetistä paitsi yksilön myös ryhmän ominaisuutena liittyy läheisesti ajatukseen kollektiivisen muistin olemassaolosta. Kollektiivisen muistin tutkimuksen uranuurtaja, sosiologi Maurice Halbwachs korosti, että menneisyyttä muistellaan aina jonkin ryhmän jäsenenä. Ryhmä voi olla joko sellainen, johon muistelija kokee kuuluvansa nykyisyydessä, tai sellainen, johon hän on kuulunut menneisyydessä. Yksilö muistaa sijoittamalla itsensä johonkin ryhmään, mutta toisaalta voidaan ajatella myös ryhmän muistin toteutuvan ja manifestoituvan yksilöllisissä muistoissa (Halbwachs 1992, 38–43 ja 51–53). Muistaminen tapahtuu siis aina jossain yhteisössä ja siltä omaksutut tavat muistaa vaikuttavat siihen, mitä ja miten yksilö muistaa. Toisaalta kollektiivinen muisti edellyttää, että yhteisöön kuuluvilla yksilöillä on olemassa yhteiseksi ymmärrettyjä ”muistoja”, joita he haluavat ylläpitää eli asioita, joita he pitävät muistamisen arvoisina. Kulttuurista muistia tutkinut kirjallisuudentutkija Astrid Erll toteaa, että esimerkiksi median tai instituutioiden esittämällä muistilla ei ole vaikutusta yhteisöön elleivät yhteisöön kuuluvat yksilöt koe sitä omakseen, ellei yhteisenä esitetty muisti aktualisoidu yksilöissä (Erl 2010, 5).

Kollektiivinen muisti ei ole jotain itsestään selvästi olemassa olevaa vaan sen luomiseen ja ylläpitämiseen osallistuvat niin yksilöt, yhteisöt kuin instituutiotkin. Aiemmin esille tullut tiettyjen instituutioiden nimeäminen muistiorganisaatioiksi

on osoitus uskosta kollektiivisen muistin olemassaoloon. Se voidaan nähdä myös pyrkimyksenä hallita kollektiivisen muistin sisältöjä, sillä muistiorganisaatioilla on valta päättää, mitä säilytetään ja minkä annetaan tuhoutua. Arkisessa puheessa kollektiiviseen muistiin viitataan esimerkiksi puhuttaessa ”yhteisistä muistoista”, ”kansakunnan muistista” – tai ”yhteisestä historiasta”. Arkipuheessa historia ja muisti saattavatkin sekoittua, mutta myös tutkimuksen puolella niitä on pyritty yhdistämään. Esimerkiksi kulttuurisen muistin tutkimusta esittelevän teoksen *A Companion to Cultural Memory Studies* johdannossa Astrid Erll esittää, että historia on vain yksi kulttuurisen muistin muoto ja historianankirjoitus sen erityinen väline (Erll 2010, 7). Tämänkaltaiset näkemykset, joissa historian rooliksi esitetään ainoastaan menneisyyden säilöminen, perustuvat kuitenkin yksipuoliseen tai jopa virheelliseen käsitykseen historiantutkimuksesta. Historiantutkimuksen tehtävä ei ole toistaa menneisyyttä vaan menneisyyttä tutkimalla käsittää ihmisen toimintaa ja ajattelua niin menneisyydessä kuin nykyisyydessäkin.

Muistelu on historiantutkimukselle sekä haaste että mahdollisuus. Historiantutkimuksen on haastettava muisteluun perustuvat menneisyyttä koskevat virheelliset väitteet. Sen on kuitenkin huomioitava, että myös sillä, mitä menneisyydessä uskotaan tapahtuneen, on merkitystä. Virheelliset käsitykset menneisyydestä vaikuttavat ihmisten identiteetteihin ja maailmankuviin riippumatta siitä, että ne ovat virheellisiä. Merkitystä ei siis ole vain sillä, mitä menneisyydessä näyttäisi tapahtuneen eli sillä mikä on todennäköisimmin totta, vaan myös sillä, mikä esitetään ja uskotaan todeksi. Jos historiantutkimus pystyy tarkastelemaan muistelua perinteistä ”totta vai ei” -näkökulmaa laajemmin, sille avautuu sängen kiinnostavia näkymiä siihen, miten menneisyyttä koskevat käsitykset muotoutuvat ja mikä rooli menneisyydellä nykypäivässä on. Näin myös historiantutkimus voi olla merkittävällä tavalla mukana muistelun tutkimisen monitieteisessä kentässä.

Tampereen yliopisto

Kirjallisuus

- Ankersmit, F. R. (2006), ”The Three Levels of ‘Sinnbildung’ in Historical Writing”, teoksessa J. Rüsen (toim.), *Meaning and Representation in History, Making Sense of History*, Berghahn Books, New York ja Oxford, 108–122.
- Erll, A. (2010), ”Cultural Memory Studies: An Introduction”, teoksessa A. Erll ja A. Nünning (toim.), *A Companion to Cultural Memory Studies*, De Gruyter, Berliini ja New York, 1–15.
- Fingerroos, O., R. Haanpää, A. Heimo ja U.-M. Peltonen (toim.) (2006), *Muistitietotutkimus, Metodologiaa kysymyksiä*, Tietolipas 214, SKS, Helsinki.

- Halbwachs, M. ([1952] 1992), ”The Social Frameworks of Memory”, teoksessa M. Halbwachs, *On Collective Memory*, [*Les cadres sociaux de la mémoire*], L. A. Coser (toim.), The University of Chicago Press, Chicago ja Lontoo, 35–189.
- Huyssen, A. (1995), *Twilight Memories, Marking Time in a Cultural Amnesia*, Routledge, New York ja Lontoo.
- Kalela, J. (2000), *Historiantutkimus ja historia*, Gaudeamus, Helsinki.
- Le Goff, J. ([1977] 1992), *History and Memory*, [*Storia e memoria*], Columbia University Press, New York.
- Miettunen, K.-M. (2009), *Menneisyys ja historiakuva, Suomalainen kuusikymmentäluku muistelijoiden rakentamana ajanjaksona*, Bibliotheca Historica 126, SKS, Helsinki.
- Miettunen, K.-M. (2011), ”Suomalaista 60-lukua luomassa, Muisteltu menneisyys ja sukupolven rakentuminen muistelun ja tutkimuksen rajapinnalla”, *Historiallinen Aikakauskirja* 109, 3/2011, 337–349.
- Munslow, A. (2006), *Deconstructing History*, 2. painos, Routledge, Lontoo ja New York.
- Nora, P. ([1992] 1996), ”General Introduction: Between Memory and History”, teoksessa *Realms of Memory, Rethinking the French Past, Volume I: Conflicts and Divisions*, [*Les Lieux Mémoire*], Under the Direction of Pierre Nora, Columbia University Press, 1–20.
- Ricoeur, P. ([1983] 1990), *Time and Narrative I*, [*Temps et Récit*], The University of Chicago Press, Chicago ja Lontoo.
- Ricoeur, P. ([1990] 1994), *Oneself as Another*, [*Soi-même comme un autre*], The University of Chicago Press, Chicago ja Lontoo.
- Rösen, J. (2005), *History, Narration – Interpretation – Orientation*, Berghahn Books, New York ja Oxford.
- Teräs, K. (2011), ”Epäilystä vuoropuheluun, Muistelmateokset historiantutkimuksen aineistona”, teoksessa S. Lakomäki, P. Latvala ja K. Laurén (toim.), *Tekstien rajoilla, Monitieteisiä näkökulmia kirjoitettuihin aineistoihin*, SKS, Helsinki, 181–201.
- White, H. ([1973] 1975), *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore ja Lontoo.

Kehomuisti: Traumaperäisistä stressihäiriöistä kollektiivisiin traumoihin

Johdanto

En ollut enää sama ihminen, joka olin ollut ennen hyökkäystä. Yksi monista muutoksista koski erilaista yhteyttä kehooni. Kehoni, petettyään vastalöydety luottamuksen ja kiinnostuksen sitä kohtaan, näyttäytyi vihollisena ja paikkana kasvavalle haavoittuvuudelle. Kehon torjuminen ja palaaminen mielen elämään ei ollut kuitenkaan mahdollista, koska ruumis ja mieli olivat tulleet lähes mahdottomiksi erottaa toisistaan. Mentaalinen tilani (tyypillisesti masentunut) tuntui fysiologiselta kuten lyijy suonissani, kun taas fyysinen tilani (usein pelon ja ahdistuksen lamauttama) oli ruumiillistuma kognitiivisesta ja emotionaalisesta halvauksesta, joka oli seurausta murskatusta turvallisuuden tunteesta maailmassa. Traumaperäisen stressihäiriön oireet eivät saa vastakaikua sen piilevän dualismin kanssa, joka tulee esiin yhteiskunnan kaikkein tyypillisimmässä asenteessa traumaa kohtaa, että uhrien pitäisi ryhdistäytyä, jättää menneet taakseen ja jatkaa elämäänsä. Ylivalppauteni, voimistunut reagointivaste, unettomuus ja muut traumaperäisen stressihäiriön oireet eivät olleet enää luonteeltaan psykologisia, jos tämän ymmärretään tarkoittavan tietoista kontrollia, yhtä vähän olisin voinut hallita sydämen lyöntitiheyttä ja verenpainetta. (Brison 1997, 16–17.)

Näin amerikkalaisfilosofi Susan Brison (1997) kuvasi itseään, kehollista tilaansa ja elämäänsä raiskatuksi ja tapon yrityksen kohteeksi joutumisen jälkeen artikkelissaan ”Outlining oneself”. Brisonin omiin kokemuksiin perustuva kuvaus traumaperäisen stressihäiriön kehollisuudesta on kiinnostava kehonfenomenologian kannalta ja erityisesti siitä näkökulmasta, miten fenomenologiassa on käsitelty kehötietoisuutta (Mehling ym. 2011, Merleau-Ponty 1992, 124, Sheets-Johnstone 1999, 70–71 ja ym.) ja kehomuistia (mm. Casey 1987 ja Koch ym. 2012). Brison ei ole varsinaisesti fenomenologi, mutta hänen kuvauksessaan käy hyvin esille fenomenologinen käsitys kehosta, joka väkivaltatilanteen jälkeen alkaa tunkeutua voimallisesti esiin psyykkisen ja fysiologisen välistä. Tämä kehollinen ulottuvuus ei palaudu perinteiseen käsitykseen mentaalista tai psyykkisestä, jota yritetään hallita kognitiivisilla mielen

tekniikoilla, se ei myöskään ole fysiologista, jonka voisi yrittää lamauttaa tai aktivoida kemiallisilla lääkkeillä, vaan se on jotain kolmatta, jonka toiminnallinen ymmärtäminen ja käsitteellistäminen on ensisijaista trauman hoitomenetelmien kehittämisen kannalta.

Viime vuosina on yhä lisääntyvässä määrin alettu kehittää traumaterapiamenetelmiä, joissa hoidon kohteena on Brisonin kuvaama ”kolmas”, jota ei ole perinteisesti tunnustettu ja tunnustettu eri psykoterapian hoitomuodoissa tai traumoja koskevassa lääkeshoidossa. Sivuan paperissa näitä kehoterapiamenetelmiä, mutta laajempaan kysymyksenä koko paperin taustalla on kysymys hoitamattomien traumojen kollektiivisista seurauksista. Miten hoitamattomat keholliset traumat siirtyvät sekä horisontaalisesti kanssaihminen välillä että vertikaalisesti sukupolvelta toiselle? Miten traumaattiset kokemukset tukahdutetaan kehomuistissa, miksi ne tukahdutetaan ja miten nämä keholliset kokemukset tukahduttamisen myötä affektiivisesti siirtyvät sukupolvien välillä? Mitä yhteiskunnallisia ja sosiaalisia seurauksia tällä on? Keskeisin väitteeni on, että yksilökeskeisestä traumojen tutkimuksesta pitäisi siirtyä tutkimaan traumojen yhteisöllistä dynamiikkaa kehojen välisenä affektiivisena tartuntana.

Kehomuisti fenomenologisena ilmiönä

Ennen kuin tarkastelen lähemmin kehomuistia ja sen kollektiivista luonnetta, on syytä hiukan avata sitä, mitä traumaperäisellä stressihäiriöllä tarkoitetaan psykologiassa ja miten sen fysiologisia oireita selitetään. Traumaperäinen stressihäiriö (*Post-Traumatic Stress Disorder*, PTSD) otettiin Yhdysvaltain psykologiyhdistyksen APA:n tautiluokituksen (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, DSM-III) vuonna 1980. Traumaperäinen stressihäiriö on seurausta joko yksittäisistä tai pitkään jatkuneista tilanteista, joissa ihminen kokee itseensä tai läheisiinsä kohdistuvaa äärimmäistä uhkaa, avuttomuutta ja kuoleman pelkoa. Tyypillisiä tilanteita PTSD-oireiden syntymiselle ovat sotatila, luonnonkatastrofit, liikenneonnettomuudet, raiskaukset, väkivalta, kidutukset ja perheväkivaltatilanteet. Tilanteessa syntynyt shokkia selitetään usein siten, että shokissa trauma lukkiutuu fysiologiseksi tilaksi, koska tapahtumassa syntynyt pakoreaktio ei ole päässyt purkautumaan. Traumaperäisen stressihäiriön oireisiin katsotaan kuuluvan lisääntynyt ylivireystila, nukkumisvaikeudet, ärtyneisyys, aggressiivisuus, keskittymisvaikeudet, vahvat säpsähtämisreaktiot, liiallinen varuillaanolo ja pelokkuus. Lisäksi monilla PTSD-oireista kärsivillä traumaattiset tapahtumat palaavat takaumina eri tilanteissa tai painajaisina. Monet alkavat vältellä traumaattiseen tapahtumaan liittyviä paikkoja ja tilanteita. Tosin on muistettava, että kaikille traumaattisen tapahtuman kokeneista ei suinkaan kehity PTSD:tä (mm. Rothschild 2000, 6). Niilläkin, joilla on PTSD-oireita, häiriö

voi kytkeytyä muihin psyykkisiin tai sosiaalisiin ongelmiin kuten masennukseen, päihteiden käyttöön ja muutoksiin muistissa ja kognitiivisissa toiminnoissa.

Pyrkimykseni on tässä paperissa tarkastella traumaperäistä stressihäiriötä psyykkisen ja fyysisen rajan murtavana ilmiönä, ennen kaikkea sitä miltä PTSD näyttääytyy kehomuistia koskevan fenomenologisen käsityksen valossa. Kehomuistilla tarkoitetaan muistin implisiittistä, ei-kielellistä osa-alueita, joka todentuu kokemuksellisuina, enemmän tai vähemmän voimakkaina aistimuksina kehon topografiassa kuten tunto- ja kosketusaistimuksina, hajuina, ääninä, väreinä, liikkeinä tai asentoina (mm. Casey 1987 ja Parviainen 2006, 86–87). Traumaattisen kehomuistin tunto- ja kosketusaistimukset voivat olla esimerkiksi kouristuksia, värityksiä, jäykkyyttä, jäätyneisyyttä, pistoksia, viiltoja, poltetta, puutuneisuutta, tunnottomuutta tai hengitysvaikeuksia. Toisin sanoen traumausten osalta kehomuisti ei ole luonteeltaan narratiivista (Shay 1994, 172 ja Brison 1997, 17) vaan pikemminkin kyseessä on kaksitasoinen voimakas aistimellinen kehollinen kokemus. Yhtäältä PTSD:stä kärsivien koko kehollista olemista sävyttää jatkuva ylivireystila ja jännitys, joka aiheuttaa erilaisia univaikeuksia, tai he voivat tuntea kyvyttömyyttä liikkua, joskus jopa tilapäistä halvautumista. Toisaalta traumaattisesta tapahtumasta muistuttavat tilanteet, paikat tai täysin satunnaiset hajut, äänet tai toisten ihmisten kosketukset saattavat yllättäen laukaista tunkeilevat muistot esiin (Fuchs 2012, 17–18) ja aiheuttaa kehossa ahdistavia tunnetiloja, mielikuvia ja hallitsematonta impulsiivista käyttäytymistä kuten selittämättömiä raivokohtauksia, kauhua ja kontrolloimattomia itkukohtauksia tai jähmettää kokonaan kehon toimintakyvyttömäksi. Traumasta kärsivän kehomuistin kaksitasoisuus tarkoittaa näin ollen sekä jatkuvaa passiivista traumatisoitunutta kehollista olotilaa että eri syklein toistuvia kohtauksia, joissa muistot hallitsemattomasti aktualisoituvat ja ne eletään läpi yhä uudelleen lähes samankaltaisina.

Jos traumasta kärsivän on mahdotonta hallita omalla psyykkisellä tahdonvoimallaan muistojen hallitsematonta tunkeutumista esiin, miten kehon hallinta ja sitä kautta paranemisprosessi ylipäätään voi olla mahdollista? Traumaterapian hoidossa on vähitellen tunnistettu psyykkisen ja fysiologisen väliin jäävä ”kolmas ulottuvuus”, jota kutsun tässä kehoksi viitaten fenomenologiseen käsitteeseen *Leib* erotuksena fysiologisen ruumiin *Körper*-käsitteestä (Husserl 1960, 97 ja 1970, 107, Leder 1992, Parviainen 2006 ja Krüger 2010). Lederin (1992, 128) mukaan kartesiolaiselle ruumiskäsitykselle perustuva lääketiede on ollut menestyksekkäs, mutta sillä on omat rajoituksensa. Kartesiolaisen lääketieteen ohien tarvitaan uutta paradigmaa, joka huomio *Leib* käsityksen kehosta hoidon perustana ilman että se palautetaan ”vaihtoehdöllä lääketieteen” tai ”uskomushoitajien” kategoriaan.

Viime vuosina traumaperäisen stressihäiriöiden hoidossa ovat yleistyneet erilaiset kehoterapeuttiset menetelmät perinteisten psyykettä hoitavien psykoterapioiden, psykelääkkeiden sekä fysiologiaa hoitavien fysioterapioiden ohessa (mm. Levine

ja Frederick 1997, Rothschild 2000 ja Ogden ym. 2009).ⁱ Kehoterapiamenetelmiä (myös sensomotorinen psykoterapia) suosivat ovat kritisoineet perinteisiä psykoterapian menetelmiä liiallisesta keskittymisestä kognitiiviseen keskusteluun ja niiden tulkintoihin (mm. Ogden ym. 2009). Pelkän keskustelun avulla asiakas ei opi kehollisesti tunnistamaan tapoja, joilla hänen kehonsa reagoi erilaisiin tapahtumiin ja asioihin ympäristössä (vrt. myös Boon ym. 2011, xv). Kehoterapiamenetelmiä suosivat kritisoivat myös perinteistä fysioterapiaa, jonka tavoitteena on hoitaa vain asiakkaan fysiologista ruumista kuten lihasjäykkyyttä manipuloimalla lihaskudosta, niveliä ja jänteitä.

Monet kehoterapiat pyrkivät hoitamaan traumaattisen kehomuistin kaksitasoisuutta: käsittelemään sekä kohtauksittain tulevia muistoja että passiivista traumaattista tilaa. Esimerkiksi Pat Ogdenin ja hänen kollegoittensa (2009, 13) mukaan kehoterapian tavoitteisiin kuuluu emotionaalisen työstämisen lisäksi sensomotorinen työstäminen, jolla tarkoitetaan aistimusten, kehollisten tuntemusten, vireystilojen sekä liikunnallisten toimintojen kokemisen tunnistamista, selkeyttämistä ja yhdistämistä. Tällaisen sensomotorisen työstämisen tavoitteena on auttaa asiakasta tunnistamaan tuntemuksia ja aistimuksia omassa kehossaan, samalla kun hän oppii ymmärtämään syy- ja seuraussuhteita näiden tuntemusten ja aistimusten viriämiselle suhteessa traumatisoiviin kokemuksiin. Lisäksi tavoitteena on helpottaa asiakkaan oloa rauhoittamalla ja tyynnyttämällä autonomisen hermoston ylivireystilan oireita. Turvallisuuden tunteen vahvistaminen kehossa kehontekniikoiden avulla on yksi traumaterapian keskeisistä tavoitteista (mm. van der Kolk ym. 1996), koska traumatisoitunut kokee usein kehonsa ”pettävän” ahdistus- ja paniikkireaktioiden tullessa pintaan.

Brisonin (1997) mukaan raiskaus ja murhayritys tekivät hänet aikaisempaa tietoisemmaksi omasta kehostaan. Hän väittää, että ne, joilla jo alun perin on ollut sensitiivinen kehotietoisuus ja jotka näkevät kehonsa osaksi itseään ja persoonaansa, ehkä kärsivät traumaattisesta kehomuistista enemmän kuin ne, joilla on ollut jo alun perin heikko kehotietoisuus. Toisin sanoen ne, joilla on heikko kehotietoisuus ja joilla jo alun perin on taipumus nähdä kehonsa erillisiksi itsestään, eivät kenties kärsi traumasta yhtä intensiivisesti. Toisaalta traumaattinen kokemus entisestään heikentää jälkimmäisten kehotietoisuutta ja ulkopuolista suhdetta omaan itseen. Heillä oletettavasti on myös suurempi taipumus siirtää tietämättään traumaattisen käytöksensä kielteisiä seurauksia lähiyhteisöön. Sensitiivisen kehotietoisuuden omaavat sen sijaan pystyvät jäsentämään kehollisesti omia aistimuksiaan, saavat suuremman yhteyden

ⁱ Tällaisia kehoterapiamenetelmiä, joissa hyödynnetään erityisesti liikettä, hengitystä tai kosketusta, ovat erilaisten rentousteoppien lisäksi mm. Alexander-tekniikka, Feldenkrais-menetelmä, autenttinen liike, Rosen-terapia, Hakomi-menetelmä, TRE-menetelmä (*Tension Releasing Exercise*), EMDR eli silmänliikkeillä poisherkitämismenetelmä (*Eye Movement Desentization and Reprocessing*).

traumaansa ja kykenevät kehittämään kehontekniikoita, joilla voivat helpottaa omaa oloaan.

Kehotietoisuuden aleneminen voi liittyä uhrin omaan selviytymismekanismiin varsinkin pitkäkestoisissa väkivaltatilanteissa. Esimerkiksi osa inestiväkivaltaa kokeneista kertoo tapahtuman aikana ikään kuin irtautuneen omasta ruumiistaan ja katselleensa tapahtumaa ulkopuolelta. Näyttää siis siltä, että pystyäkseen pitämään itsensä koossa luhistumatta kokonaan, ihmisen on ikään kuin erkaannuttava kehostaan, jotta hän selviäisi äärimmäisestä pelosta ja arvottomuuden ja häpeän tunteesta, joka on inestin ytimessä (mm. Bass ja Davis 1994). Tämä voi olla osa uhrin puolustusmekanismeja itse väkivaltatilanteessa, mutta se voi estää trauman paranemista jatkossa.

Nuoruus- tai aikuisiällä tapahtunut pitkäkestoinen vakavasti traumatisoiva tilanne yleensä tuhoaa ihmisen koko identiteetin ja maailmankuvan perustavalla tavalla. Monet kertovat ”kuolleen” ja tuntevat olevansa zombeja, eläviä kuolleita, vuosien jälkeenkin tapahtumista. Entiseen elämään, itseen ja identiteettiin ei ole paluuta ja uuden rakentaminen täysin tyhjästä tuntuu ylivoimaiselta. Vapauduttuaan vankeudesta monet holokaustin uhreista vaihtoivat nimensä, muuttivat pois alkuperäisestä kotimaastaan, rakensivat uuden elämän uudessa maassa, uudessa kulttuurissa ja uudessa kieliympäristössä. Tunne kuolleen elämisestä ei helpottanut, vaan jopa vuosikymmenien jälkeen monet keskitysleireiltä vapautuneet päätyivät itsemurhaan kuten italianjuutalainen Primo Levi (ks. myös Levi 1962).

Vastavuoroisuus ja traumaattisten muistojen torjunta

Brison huomauttaa omassa artikkelissaan kitkerästi, että sellaiset, jotka eivät kärsi itse traumaista, suhtautuvat traumaperäiseen stressihäiriöön kuin kyseessä olisi vain psyykinen itsekontrolliongelmia tai pitävät traumaoireita teeskentelynä tai herkkähipiäisyytenä. Hän muistuttaa, että jopa traumaattisista tapahtumista kärsivien läheiset usein ohjeistavat traumatisoituneita vain tarttumaan itseään niskasta kiinni ja lopettamaan asioiden turhan vatvomisen. Brisonin mukaan traumausten tutkimus ja siitä kehittyneet traumateoriat ja tuloksetkaat traumaterapiahoitot antavat tukea käsitykselle, että traumaattisten tapahtumien jälkeen rakennettava uusi elämisen perusta voi syntyä vain toisen hyväksyvän vastavuoroisuuden kautta, on tämä toinen sitten terapeutti, perheenjäsen tai ystävä.

Tätä taustaa vasten on kiinnostavaa katsoa, miten suomalaisessa kulttuurissa on suhtauduttu traumaattisista kokemuksista kärsiviin. Suvi Ronkaisen (2008) mukaan trauman käsitteistö ammatillisena jäsennostapana väkivallan seurauksien ymmärtämiselle tuli Suomeen vasta 1990-luvun puolessa välissä. Monissa muissa sotaa käyneissä länsimaissa keskustelu väkivallan näkemisen ja äärimmäisten olosuhteiden

aiheuttamista traumoista alkoi jo ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Suomessa vuonna 1940 perustetussa Sotainvalidien Veljesliitossa keskityttiin sodissa fyysisesti vammautuneiden kuntoutukseen, kun taas ”tohmahtaneita” kohtaan herui vähän myötätuntoa (Tarjamo ja Karonen 2006, 394 ja Ronkainen 2008, 391). Ronkaisen mukaan tällaista ”särkyvyyden torjuntaa” voi selittää sodan jälkeinen jännittynyt poliittinen tilanne, raskaat sotakorvaukset ja jälleenrakennustyö, mutta ennen kaikkea Suomessa vallitsi sodan jälkeen voimakas sosiaalinen paine vaieta sodan kärsimyksistä ja karkottaa mielestä sotamuistot.

Brisonin (1997) mukaan traumaattisten muistojen sosiaalisella tukahduttamisella on useita syitä. Osa traumatisoituneista haluaa suojella läheisiään joutumasta käsittelemään tapahtumia, joita he ovat itse joutuneet kokemaan. Osa traumatisoituneiden omaisista puolestaan haluaa vältellä tai jopa torjua ja kieltää ajatukset, joissa heidän pitäisi kuvitella läheisten joutuvan raajan väkivallan kohteiksi. Kyse ei ole aina empatian puutteesta uhreja kohtaan vaan jopa liiallisesta empatiasta, jonka takia he eivät kykene tukemaan traumatisoituneita oikeilla tavoilla. Erityisesti lasten kokemaa inestää ja väkivaltaa on vaikea kohdata, mikä saattaa joskus johtaa koko asian torjuntaan. Joillekin tuottaa vaikeuksia pelkästään lukea tekstiä, joissa kuvataan väkivaltaisten tapahtumien kulkua esimerkiksi oikeuden pöytäkirjoista, vaikka uhreina eivät olisi heidän omaisensa.

Brison itse kertoo, että hän pystyy elämään sen mahdollisuuden kanssa, että olisi saattanut tulla murhatuksi raiskauksen yhteydessä. Hän pystyy tulemaan toimeen jopa omien kehon muistojensa kanssa. Hän kuitenkin vakuuttaa, että hän tuskin pystyisi elämään, jos tietäisi jonkun raiskanneen hänen lapsensa samalla tavalla. Omien läheisten erityisesti lapsen kidutuksen, raiskauksen tai murhaamisen todistaminen on kenties vieläkin traumatisoivampaa kuin itseen kohdistuva väkivalta. Sama toimii myös käänteisesti lasten suhteessa vanhempiin, siksi juuri perheväkivaltatilanteet ovat erityisen traumatisoivia lasten kannalta.

Brison (1997) korostaa artikkelissaan, että Descartesin käsitys ihmisestä itseriittoisena, ympäristöstä riippumattomana subjektina ja Descartesin jälkeen syntyneet individualistisuutta korostavat ihmiskäsitykset eivät ole vain vääriä vaan jopa monella tavalla vahingollisia, koska ne saavat meidän uskomaan omiin kykyihimme säilyä riippumattomina muista ihmisistä, ympäristöstä ja sosiaalisista sidoksista. Minuus voi rakentua vain vastavuoroisessa suhteessa toisiin ihmisiin ja ympäristöön. Vakavasti traumatisoituneille uuden minän rakentaminen on mahdollista vain toisen ihmisen hyväksyvän vastavuoroisuuden kautta. Samantyyppiseen ontologiseen käsitykseen ihmisen subjektiviteetin rakentumisesta päätyi myös Merleau-Ponty (1964), jonka mukaan lasten käsitys omasta itsestä ja heidän identiteettinsä rakentuu ensisijaisesti vuorovaikutussuhteessa vanhempien kanssa.

Traumojen kehollinen siirtyminen sukupolvien välillä ja kollektiiviset traumat

Lopuksi tarkastelen vielä kehollisten traumojen sosiaalista ja kollektiivista luonnetta. Traumojen tutkimus on keskittynyt vahvasti aivotutkimukseen ja psykologiseen yksilönäkökulmaan, mutta erityisesti holokaustiin liittyvän tutkimuksen yhteydessä on noussut esiin traumojen yhteys kollektiiviseen muistiin (mm. Alexander 2004, Connerton 1989). Kollektiivisen muistin tutkimuksen (mm. Halbwachs 1980, Misztal 2003 ja Olick ym. 2011) piiristä löytyy valitettavasti hyvin vähän tutkimuksia kollektiivisen kehomuistin luonteesta.

Oletukseni on, että keholliset traumat eivät ole koskaan vain yksilöllisiä vaan lähiomaiset tulevat niistä väistämättä osallisiksi, riippumatta siitä yritetäänkö traumoja hoitaa tai tukahduttaa. Traumasta kärsivät voivat oireilla monin eri tavoilla, mutta tavalla tai toisella trauman erilaiset keholliset oireet kuten väkivaltaiset purkaukset, ylijännittyneisyys tai puhumattomuus tarttuvat tai siirtyvät myös uhrien omaisiin ja lähipiiriin. Psykologiassa puhutaan emotionaalista tartunnasta (mm. Hatfield ym. 1994), mutta emotioiden sijaa monet filosofit, yhteiskuntatieteilijät ja kulttuurintutkijat (mm. Deleuze ja Guattari 1987, Clough 2000, Massumi 2002, Sedgwick 2003, Brennan 2004, Thrift 2009 ja Gregg ja Seiworth 2010) ovat alkaneet puhua affekteista, joka käsitteenä kattaa yksilöpsykologisesti latautunutta emotionin käsitettä paremmin ympäristöön yhteydessä olevat keholliset tuntemukset ja mielentilat. Brennanin (2004) mukaan affektit eivät palaudu yksilöpsykyestä kumpuaviksi tunteiksi, vaan ovat luonteeltaan tilallisia ja emergeentisia: ne ovat jatkuvassa kierrossa ihmisten välillä tarttuen yksilöistä toisiin esimerkiksi jännittyneen ilmapiiriin tai kosketuksen kautta. Toisten kehojen välittämät affektit voivat voimistaa myönteisesti tai kielteisesti tietoisuuttamme omista haluistamme, kivuistamme tai iloistamme. Näin affekteja ei ymmärretä vain yksilön oman sisäisen mielen kokemuksiksi vaan ne muotoutuvat ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa esimerkiksi kehollisen identifikaation, imitointin tai samaistumisen kautta (mm. Gibbs 2010).

Kehonfenomenologian näkökulmasta keskeistä trauman sosiaalisen luonteen ymmärtämisen kannalta on tarkastella kehollisten toimintatapojen ja asenteiden siirtymistä eleiden, asentojen, kosketusten, liikkeiden ja ilmeiden kautta erityisesti sukupolvien välillä. Kyse on syvästi affektiivisista toimintatavoista, joissa opitaan perustavia vuorovaikutustapoja kuten kiintymyksen osoittamista tai tapoja ratkaista erilaisia ristiriitoja ja konflikteja. On muistettava, että affektiivisen tartunnan osalta itse traumaattinen kokemus ei siirry, koska ulkopuolisilla ei ole siihen suoraa pääsyä, vaan ne tavat joilla uhri käyttäytyy, joilla ulkopuoliset suhtautuvat uhrin toimintaan tai joilla he yrittävät suojautua uhrilta esimerkiksi väkivaltatilanteissa.

Traumasta kärsivien omaisten ja lähipiiriin affektiivinen tartunta voi tapahtua hyvin monella eri tavalla. Esimerkiksi omaksumalla traumasta kärsivän vanhemman aggressiivisen käytöksen lapset eivät vain siirrä trauman perintöä eteenpäin, vaan

oppivat usein kielteisiä tapoja suhtautua omiin ja toisten tunneilmaisuihin, oppivat tukahduttamaan kiintymystään tai ratkaisemaan konfliktitilanteita väkivallalla. Affektiivinen tartunta on aina monimutkainen sosiaalinen tapahtuma, joten alkuperäinen traumaattinen kokemus käy näin läpi eräänlaisen transformaatioprosessin siirtyessään seuraavalle sukupolvelle. Trauman siirtyminen kehollisesti sukupolvelta toiselle on harvoin tietoinen prosessi, koska uhri itse sen enempää kuin hänen lähimpiinsäkään eivät välttämättä tunnista traumaperäisiä stressioireita.

Yksittäisen traumasta kärsivän uhrin ja hänen lähimpiirinsä osalta ei varsinaisesti voi vielä puhua kollektiivisesta muistista. Kollektiivisesti vaikuttavien traumaattisten kokemusten syntyminen ja niiden kollektiivinen kehomuisti edellyttää suurten ihmisryhmien kokemia traumaattisia kokemuksia kuten sotia, kansanmurhia, joukkoraiskauksia, suuronnettomuuksia, terrori-iskuja tai luonnonkatastrofeja. Toinen maailmasota talvi- ja jatkosodan osalta on suomalaisen yhteiskunnan kannalta yksi tällainen kollektiivinen trauma, jonka seuraukset ovat käsitykseni mukaan edelleen näkyvissä suomalaisessa kehon historiassa. Varsinkin jatkosodasta palanneet ilmeisen traumatisoituneet suomalaissotilaat ja rintamanaiset toivat mukanaan traumaattisen kehomuistinsa ja siitä kumpuavan hallitsemattoman, usein monella tavalla jännittyneen pidätetyn tai avoimen aggressiivisen käytöksensä kotirintamalle. Traumahoidon järjestäminen edes nykyisillä hoitoresursseilla olisi ollut mahdoton tehtävä sodista palanneille veteraaneille, joten käytännössä vain hyvin harva sai apua traumaperäisten stressireaktioiden hoidossa. Jo ennestään vaikeissa olosuhteissa eläneet perheet saivat kotiinsa sodissa kokonaan muuttuneita isiä, isoisia, setiä, veljiä, siskoja ja äitejä, usein kykenemättöminä tai haluttomina millään tavoin ymmärtämään tai käsittelemään veteraanien outoa käytöstä.

Sotatraumojen kollektiivisia seurauksia suomalaisessa yhteiskunnassa on alettu pohtia vasta viime vuosina, joten aiheesta löytyy toistaiseksi varsin vähän analyysia (mm. Hännikäinen 1998, Kinnunen ja Kivimäki 2006, Näre ja Kirves 2008, Ronkainen 2008, Heikkinen 2012 ja Kivimäki 2013). Näistä analyyseista on puuttunut sukupolvien välistä affektiivista kehollisuutta kartoittava näkökulma. Suomalaisarkistoista olisi varmasti mahdollista löytää erilaisia aineistoja, joiden avulla voisi tarkastella juuri kehonfenomenologisesta näkökulmasta traumaattisten kokemusten siirtymistä ja transformaatioprosessia sukupolvelta toiselle (vrt. Kinnunen 2013). Erityisesti perheiden historiaa tutkimalla olisi mahdollista löytää, miten sotatraumat siirtyivät omanlaisena väkivallan perintönä sukupuolten ja sukupolvien välillä eteenpäin aina nykypäiviin asti (ks. *Isien sota* 2011).

Kuten edellä on käynyt ilmi, kollektiivisten traumojen osalta kysymys on aina myös kehon historiasta, kehollisesta kulttuurihistoriasta (vrt. Ekenstam 2006) ja sosiaalisesta kehosta. Toistaiseksi kehon historian käsitteellistämisen osalta on tehty vähän tutkimusta varsin yksilökeskeisessä kehonfenomenologiaa koskevassa tutkimuksessa puhumattakaan psykologisesta ja neurobiologisesta kognitiotieteestä. Sosiaalisesti ja diskursiivisesti rakentunutta ruumista (mm. Shilling 1993) tutkivat

yhteiskuntatieteilijät puolestaan helposti sivuuttavat kehomuistin, kehotietoisuuden ja kokemuksellisen kehon ulottuvuudet. Jotta yksilökeskeisestä traumojen tutkimuksesta voitaisiin siirtyä tutkimaan traumojen yhteisöllistä dynamiikkaa, on mielestäni tärkeää kyetä pitämään sekä yksilöllinen eli koetun kehon intiimi taso yhdessä sosiaalisen ja kollektiivisen tason kanssa esillä tutkimuksessa yhtä aikaa. Ehkä juuri kollektiivisia traumoja ja niiden kehollista perustaa tutkimalla voisi avautua kokonaan uusi näkymä suomalaisen mentaalihistoriaan ja tätä kautta myös suomalaisen kehon historiaan.

Kiitokset Anne Koskelle, Taina Kinnuselle ja Mikko Patovirralle tämän paperin kommentoinneista sekä Minna Nikuselle, Jussi Jaloselle, Jari Arolle, Leena Eräsaarelle, Jari Ruotsalaiselle, Suvi Ronkaiselle ja Tarja Takalalle tutkimuskirjallisuutta koskevista vinkeistä Facebookissa.

Tampereen yliopisto

Kirjallisuus

- Alexander, J. C. (2004), *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley, Lontoo.
- Bass, E. ja L. Davis ([1988] 1994), *Rohkeus parantua*, [*The Courage to Heal: A Guide for Women Survivors of Child Sexual Abuse*], Naisten kulttuuriyhdistys, Helsinki.
- Boon, S., K. Steele ja O. van der Hart (2011), *Traumaperäisen dissosiaatiöhäiriön vakauttaminen: Taito-ohjelma potilaille ja terapeuteille*, suom. P. Holländer, Traumaterapiakeskus, Helsinki.
- Brennan, T. (2004), *The Transmission of Affect*, Cornell University Press, New York.
- Brison, S. J. (1997), ”Outliving Oneself: Trauma, Memory and Personal Identity”, teoksessa D. Tietjens Meyers, Jagger ja Murphy (toim.), *Feminists Rethink the Self*, Westview Press, Boulder CO, 12–39.
- Casey, E. S. (1987), *Remembering: A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis.
- Clough, P. (2000), *Auto Affection: Unconscious Thought in the Age of Technology*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Clough, P. ja J. Halley (2007), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Duke University Press, Durham.
- Connerton, P. (1989), *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Deleuze, G. ja F. Guattari ([1980] 1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, [*Capitalisme et Schizophrénie, tome 2: Mille Plateaux*], engl. B. Massumi. University of Minnesota Press, Minneapolis ja Lontoo.
- Ekenstam, C. (2006), *Kroppens idéhistoria: Disciplinering och karaktärsdaning i Sverige 1700–19 disciplinering och karaktärsdaning i Sverige 1700–1950*, Gidlunds förlag, Tukholma.

- Fuchs, T. (2012), "The Phenomenology of the Body Memory," teoksessa S. C. Koch, T. Fuchs ja M. Summa (toim.), *Body Memory, Metaphor and Movement*, John Benjamin Publishing, Amsterdam, 9–22.
- Gibbs, A. (2010), "Sympathy, Synchrony and Mimetic Communication," teoksessa M. Gregg ja G. J. Seigworth (toim.), *The Affect Theory Reader*, Duke University Press, Durham, 186–207.
- Gregg M. ja G. J. Seigworth (toim.), *The Affect Theory Reader*, Duke University Press, Durham.
- Halbwachs, M. ([1950] 1980), *The Collective Memory*, [*La Mémoire collective*], Harper & Row Colophon Books, New York.
- Hatfield, E., J. T. Cacioppo ja R. L. Rapson (1994), *Emotional Contagion*, Cambridge University Press, New York.
- Heikkinen, K. (2012), *Yksin vai yhdessä: Rintamanaisen monta sotaa*, Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, Joensuu.
- Husserl, E. (1960), *Cartesian Meditation: An Introduction to Phenomenology*, engl. D. Cairns, Martinus Nijhoff, Haag.
- Husserl, E. ([1954] 1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*], engl. D. Carr, Northwestern University Press, Evanston.
- Hännikäinen, I. (1998), *Vaimot sotainvalidien rinnalla: Elämäntehtävänä selviytyminen*, Gaudeamus, Helsinki.
- Iseen sota* (2011), Kuusiosainen dokumenttisarja, ohjaus M. Kaipainen, YLE 1.
- Kinnunen, T. (2013), *Vahvat yksin, heikot silytyksin*, Kirjapaja, Helsinki.
- Kinnunen, T. ja V. Kivimäki (toim.) (2006), *Ihminen sodassa: Suomalaisen kokemuksia talvi-jatkosodassa*, Minerva, Helsinki.
- Kivimäki, V. (2013), *Murtuneet mielet: Taistelu suomalaisotilaiden hermoista 1939–1945*, WSOY, Helsinki.
- Koch, S. C., T. Fuchs ja M. Summa (toim.) (2012), *Body Memory, Metaphor and Movement*, John Benjamin Publishing, Amsterdam.
- Krüger, H.-P. (2010), "Persons and Their Bodies: The Körper/Leib Distinction and Helmuth Plessner's Theories of E-centric Positionality and Homo Absconditus", *The Journal of Speculative Philosophy*, 24(3), 256–274.
- Leder, D. (1992), "A Tale of Two Bodies: The Cartesian Corpse and the Lived Body," teoksessa D. Leder (toim.), *The Body in Medical Thought and Practice*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 17–35.
- Leder, D. (toim.) (1992), *The Body in Medical Thought and Practice*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.
- Levi, P. ([1947] 1962), *Tällainenkö on ihminen*, [*Se questo è un uomo*], suom. T. Hiisivaara, Gummerus, Jyväskylä.
- Levine, P. ja A. Frederick (1997), *Waking the Tiger: Healing Trauma – The Innate Capacity to Transform Overwhelming Experiences*, North Atlantic Books, Berkeley, CA.
- Massumi, B. (2002), *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham, NC.

- Mehling, W. E., J. Wrubel, J. Daubenmier, C. Price, C. E. Kerr, T. Silow, V. Gopisetty ja A. Stewart (2011), "Body Awareness: A Phenomenological Inquiry into the Common Ground of Mind-body Therapies", *Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine* 6(6), 1–12.
- Merleau-Ponty, M. (1964), *The Primacy of Perception*, North Western University Press, Evanston.
- Merleau-Ponty, M. ([1945] 1992), *The Phenomenology of Perception*, [*Phénoménologie de la perception*], suom. C. Smith, Routledge, Lontoo.
- Misztal, B. (2003), *Theories of Social Remembering*, McGraw-Hill International, Maidenhead.
- Näre, S. ja J. Kirves (toim.) (2008), *Ruma sota: Talvi- ja jatkosodan vaiettu historia*, WSOY, Helsinki.
- Ogden, P., K. Minton ja C. Pain (2009), *Trauma ja keho: Sensoritorinen psykoterapia*, suom. I. Pekkarinen, Traumaterapiakeskus, Helsinki.
- Olick, J. K., V. Vinitzky-Serossi ja D. Levy (toim.) (2011), *The Collective Memory Reader*, Oxford University Press, New York.
- Parviainen, J. (2006), *Meduusan liike*, Gaudeamus, Helsinki.
- Ronkainen, S. (2008), "Kenen ongelma väkivalta on? Suomalainen hyvinvointivaltio ja väkivallan toimijuus," *Yhteiskuntapolitiikka* 73(4), 388–401.
- Rothschild, B. (2000), *The Body Remembers: The Psychophysiology of Trauma and Trauma Treatment*, W.W. Norton & Company, Lontoo, New York.
- Sedgwick, E. (2003), *Touching Feeling: Affect, Performativity, Pedagogy*, Duke University Press, Durham.
- Shay, J. (1994), *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*, Scribner, New York.
- Sheets-Johnstone, M. (1999), *The Primacy of Movement*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia.
- Shilling, C. (1993), *The Body and Social Theory*, Sage Publications, Lontoo.
- Tarjamo, K. ja P. Karonen (2006), *Kun sota on obi: Sodista selviytymisen ongelmia ja niiden ratkaisumalleja 1900-luvulla*, SKS, Helsinki.
- Thrift, N. (2009), "Understanding the affective spaces of political performance," teoksessa M. Smith, J. Davidson ja L. Cameron (toim.), *Emotion, Place and Culture*, Ashgate Publishing Company, Farnman, 79–95.
- van der Kolk, B., A. McFarlane ja L. Weisaeth (toim.) (1996), *Traumatic Stress: The Effects of Overwhelming Experience on Mind, Body, and Society*, The Guilford Press, New York.

Vaikuttaako muisti havaintoihin?

Johdanto

Merkittävä osa muistoistamme liittyy aiempiin havaintokokemuksiimme ja muistamamme asiat ovatkin usein riippuvaisia näistä kokemuksista. Filosofisesti mielenkiintoisempi kysymys koskee päinvastaista suhdetta, eli sitä missä määrin ja erityisesti millä tavalla havaintokokemuksemme ovat riippuvaisia muististamme. Tämä kysymys liittyy laajempaan teemaan kognitiivisten tilojen, kuten uskomusten ja toiveiden, vaikutuksesta havaintokokemuksemme sisältöihin. Kyse on nimenomaan havaintokokemusten sisällöstä, erotettuna niiden perusteella tehdyistä arvostelmista. Tämä ero on keskeinen, sillä havaintokokemuksiamme koskevat arvostelmat ovat tunnetusti alttiita kognitiivisille vaikutuksille. Epäselvissä valintatilanteissa esimerkiksi voimme olla taipuvaisia tekemään tiedostamattamme säännönmukaisesti tietynlaisia päätöksiä. Kiiistanalaisempaa on kuitenkin, heijastaako arvostelmamme aina muutosta havaintokokemuksissa.

Kognitiivisten tilojen mahdolliset vaikutukset havaintokokemusten sisältöön ovat jaettavissa suoriin sekä epäsuoriin (triviaaleihin) vaikutuksiin. Näistä jälkimmäisissä kognitiivisten tilojen vaikutusta välittää jokin erillinen teko. Esimerkiksi uskomuksemme juuri keitetystä kahvista voi aikaansaada sen, että menemme kahvihuoneeseen hakemaan kahvia. Tässä tapauksessa uskomuksemme vaikuttaa havaintokokemuksemme sisältöön (siihen mitä näemme ja maistamme), mutta kyse on epäsuorasta vaikutuksesta, koska kognitiivisen tilan vaikuttaa havaintokokemuksen sisältöön erillisen teon (kahvihuoneeseen menon) kautta. Myös muisti vaikuttaa tässä tilanteessa havaintokokemukseemme, sillä ilman muistoa kahvihuoneen sijainnista emme osaisi sinne mennä. Epäsuoraan vaikutukseen luetaan mukaan myös tilanteet, joissa havaintokokemuksemme muuttuu kiinnittäessämme tarkkaavaisuutemme lukemastamme tekstistä vaikkapa kahvikuppiin.

Suorassa vaikutuksessa kognitiivinen tila vaikuttaa havaintokokemuksen sisältöön ilman erillistä tekoa. Esimerkkinä tällaisesta vaikutuksesta on esitetty tilannetta, jossa uskomuksemme esineen tyypillisestä väristä muuttaa näitä esineitä koskevia

värihavaintojamme (Macpherson 2011). Olettaen esimerkin pitävän paikkaansa ja että uskomme omenoiden olevan tyypillisesti punaisia, omena vaikuttaa punaisemmalta kuin samat pintaominaisuudet omaava päärynä. Myös tässä tapauksessa kognitiivinen tila vaikuttaa havaintokokemukseen, mutta tämä vaikutus ei edellytä erillistä tekoa vaan vaikutus uskomuksen ja kokemuksen välillä on suora.

Filosofinen keskustelu kognitiivisten tilojen vaikutuksesta havaintokokemusten sisältöön on rajoittunut kysymykseen suorasta vaikutuksesta. Tähän on kaksi syytä. Ensinnäkin on itsestään selvää, että epäsuoraa vaikutusta tapahtuu. Sen sijaan on kiistanalaista tapahtuuko suoraa vaikutusta laisinkaan. Toisekseen vain kognitiivisten tilojen suora vaikutus havaintokokemuksiimme tuo mukanaan merkittäviä seurauksia useille perinteisille filosofisille kysymyksille.

Eräs esimerkki tällaisesta kysymyksestä on havaintokokemusten rooli uskomustemme oikeuttajina. Ajatellaan vaikkapa tilannetta, jossa uskomme banaanien olevan keltaisia. Kaupassa ollessamme huomaamme banaanien todella näyttävän keltaisilta ja siten uskomuksemme vahvistuu. Jos kuitenkin banaanit näyttävät keltaiselta siitä syystä, että uskomme niiden olevan keltaisia, ei havaintokokemus todellisuudessa oikeuta uskomustamme. Pikemminkin uskomuksemme oikeuttavat itsensä havaintokokemusten kautta. Yleisemmin ilmaistuna: jos kognitiiviset tilat vaikuttavat suoralla tavalla havaintokokemuksiimme sisältöön, havaintokokemuksemme eivät kykene oikeuttamaan uskomuksiamme näistä uskomuksista riippumattomalla tavalla. Tämä taas on vastoin yleistä tapaa erottaa toisistaan havaintoihin perustuva uskomus sen oikeuttavana perusteena toimivasta havainnosta. (Siegel 2011.)

Toinen perinteinen kysymys koskee havaintokokemuksissa representoituja ominaisuuksia. Minimalistisena kantana voidaan pitää sellaista, jonka mukaan havaintokokemuksemme representoivat yksinkertaisia ominaisuuksia kuten muotoja, värejä ja liikettä. Minimalistisen kannan haastaa kuitenkin tilanteet, joissa kognitiiviset tilat vaikuttavat suoraan havaintokokemuksiimme. Jos esimerkiksi opimme erottamaan puulajit toisistaan ja sitä myötä havaintokokemuksemme määntyä muuttuu, määntyä koskevien kokemusten voidaan ajatella representoivan yksinkertaisten ominaisuuksien lisäksi kompleksisuuden ominaisuuden, nimittäin määntymäisyyden (Siegel 2005). Mainittujen implikaatioiden johdosta on aiheellista tarkastella voivatko uskomukset todella vaikuttaa havaintokokemuksiimme suoralla tavalla.

Muistiväriefekti

Fiona Macpherson (2011) on esittänyt perusteellisimman argumentin sen puolesta, että uskomukset vaikuttaisivat suoralla tavalla havaintokokemuksiimme. Tämä argumentti perustuu John Delkin sekä Samuel Fillenbaumin (1965) tutkimukseen niin sanotusta muistiväriefektistä (*memory-color effect*). Tässä ilmiössä aiemmat havain-

tomme esineistä ja niiden väreistä vaikuttavat siihen, minkä värisinä vastaavat esineet myöhemmin havaitaan. Tutkimuksessaan Delk ja Fillenbaum esittivät koehenkilöilleen oranssin punaisesta pahvista leikattuja figuureita sellaista taustaa vasten, jonka väriä koehenkilöt pystyivät säätämään. Koehenkilöiden tehtävänä oli säätää taustan väri siten, että figuuri ei enää erottunut taustastaan (eli tausta ja figuuri olivat samanväriset).

Tutkimuksen tulokset osoittivat, että tyypillisesti punaiset figuurit (sydän, huulet ja omena) vaativat punaisemman taustan kuin figuurit, joilla ei ole tyypillistä väriä (ellipsi, soikio ja ympyrä) tai sellaiset figuurit, joiden tyypillinen väri ei ole punainen (sieni, soittokello ja hevosen pää). Tuloksiansa perusteella Delk ja Fillenbaum esittivät, että tiettyjen muotojen ja värien varhaisemmat assosiaatiot vaikuttavat vastaavilla muodoilla myöhemmin havaittuun väriin.

Jos esimerkiksi otetaan omenoiden havaitseminen punaisena, Macphersonin selitys ilmiölle on seuraava. Ensinnäkin muistamamme havainnot aiemmin näkemistämme omenoista ovat synnyttäneet meille uskomuksen, että omenat ovat punaisia. Toisekseen tämä uskomuksemme yhdistettynä sen hetkiseen havaintoon omenasta saa aikaan kokemuksellisen tilan, jonka fenomenaalisen sisältönä (*phenomenal content*) on punaisuus. Lopuksi tämä kokemuksellinen tila vuorovaikuttaa havaintoprosessin tuottaman fenomenaalisen sisällön kanssa saaden omenan näyttämään punaisemmalta kuin miltä sen pintaominaisuuksien perusteella pitäisi näyttää.

Macphersonin selityksessä uskomuksemme omenoiden tyypillisestä väristä (joka vuorostaan perustuu varhaisempiin omenoita koskeviin kokemuksiimme ja muistoihimme) ”värittää” suoraan havaintokokemuksiimme. Jos selitys on tosi, silloin kognitiiviset tilat kykenevät läpäisemään havaintokokemuksimme eli vaikuttamaan suoraan havaintokokemuksiimme ilman erillistä tekoa. Macphersonin selitys on kuitenkin siinä määrin ongelmallinen, että on aihetta epäillä sen paikkansa pitävyyttä.

Uskomukset ja muisti eivät selitä muistiväriefektii

Pitkän tauon jälkeen muistiväriefektii on jälleen alettu tutkia. Viime vuosisadan puolivälillä tehdyistä tutkimuksista poiketen uudemmissa tutkimuksissa on kontrolloitu muun muassa yleisesti ilmeneviä eroja ihmisten väri näön suhteen sekä tarkasteltu heidän muistamiaan värejä esineiden tyypillisistä väreistä. Näissä kokeissa on huomattu muistiväriefektin olevan heikoimmillaan punaisille esineille ja voimakkaimmillaan tyypillisesti sinisille ja keltaisille esineille. Efekti ei myöskään ilmene kaikille tyypillisesti punaisille esineille, kuten esimerkiksi vaahtosammuttimille, ja voi jopa olla toisten suhteen päinvastainen (huulet näyttävät vähemmän punaiselta kuin niiden pinnasta heijastuvan valon perusteella voisi odottaa). (Hansen ym. 2006, Olkkonen, Hansen ja Gegenfurtner 2008 ja Witzel ym. 2011.)

Nämä tulokset vahvistavat käsitystä, että muistiväriefekti on tosi.ⁱ Siten Macphersonin väitteelle kognitiivisten tilojen suorasta vaikutuksesta havaintokokemuksiimme on ainakin näennäisesti perusteita. Valitettavasti hänen selityksensä ei kuitenkaan kykene selittämään edellä mainittuja efektiin liittyviä yksityiskohtia: Jos uskomme sekä omenan että huulten tyypillisen värin olevan punainen, miksi toinen niistä näyttää oletettua punaisemmalta ja toinen vähemmän punaiselta? Jos uskomme omenoiden olevan punaisia ja banaanien keltaisia, miksi muistiväriefekti on merkittävästi vahvempi jälkimmäisessä tapauksessa? Miksi tuo ero pätee kaikille keltaisille ja sinisille esineille kun niitä verrataan punaisiin esineisiin?ⁱⁱ

Karl Gegenfurtner tutkimusryhmineen (Olkkonen ym. 2008 ja Witzel ym. 2011) on esittänyt muistiväriefektin liittyvän värikonstanssiin. Värikonstanssi viittaa jokapäiväiseen ilmiöön esineillä havaitsemiemme värien pysyvyydestä; huolimatta suuristakin muutoksista valaistusolosuhteissa, esineet näyttävät meille pitkälti samanvärisiltä. Käyttämiemme vaatteiden väri esimerkiksi ei vaikuta muuttuvan hehkulamppujen vaihtuessa loisteputkiin tai tullessamme keinovalaistuksesta ulkoilmaan.

Evoluution kannalta ajateltuna merkittävin muutos valaistuksessa tapahtuu päivänvalossa päivän eri vaiheissa. Siinä missä varhain aamulla ja myöhään illalla valo on lämmintä, on se keskellä päivää kylmempää sisältäen muita aikoja huomattavasti enemmän sinistä valoa. Koska päivänvalo vaihtelee juuri sen sisältämän sinisen valon funktiona, on värikonstanssin saavuttaminen kaikkein vaikeinta sinisille ja keltaisille esineille (myös keltaisille, koska keltainen ja sininen prosessoidaan verkkokalvon jälkeen niille yhteisessä vastakkaisväriprosesseissa). Gegenfurtnerin ehdotus onkin, että suoriutuakseen värikonstanssin saavuttamisesta mahdollisimman hyvin, värinäköön liittyvät mekanismit käyttävät hyväkseen varhaisempia havaintoja sinisistä ja keltaisista esineistä. Nämä toimivat ikään kuin kiintopisteinä, joiden mukaan havaintokokemuksia muutetaan. Samalla vaihtuvien valaistusolosuhteiden vaikutus esineillä nähtyyn väriin heikkenee. Toisin sanoen nähtyjen esineiden värejä muutetaan muistivärien avulla kohti esineiden tyypillistä väriä huolimatta valaistuksen kromaattisistaⁱⁱⁱ piirteistä. Koska valaistusolosuhteet vaihtelevat eniten sinisen värin suhteen, muistiväriefektin on tarpeen olla vahvinta sinisten ja keltaisten esineiden kohdalla.

ⁱ Delkin ja Fillenbaumin tutkimusta edeltävät tutkimustulokset olivat ristiriitaisia eivätkä kyenneet osoittamaan efektin olevan tosi. Tämä johtuu todennäköisesti siitä, että nämä varhaiset tutkimukset käyttivät yleensä tyypillisesti punaisia esineitä, joille efekti voi siis puuttua tai olla jopa päinvastainen.

ⁱⁱ Delkin ja Fillenbaumin tulokset, ja sitä myötä myös Macphersonin väitteet, ovat mielenkiintoisia myös siitä syystä, että niiden mukaan omena näyttäytyy paljon punaisempana kuin muut tyypillisesti punaiset figuurit (sydän ja huulet). Tämä on yllättävää sikäli, että sydän ja huulet ovat käytännössä aina punaiset kun taas omenalajikkeiden värit vaihtelevat suuresti.

ⁱⁱⁱ Näkemämme värit voidaan järjestää niiden kirkkauden, värisävyn sekä värikylläisyyden avulla kolmiulotteiseen väriavaruuteen. Tällä tavoin järjestettynä musta, valkoinen ja harmaa ovat värejä siinä missä keltainen ja punainenkin ovat. Musta, valkoinen sekä erilaiset harmaat eivät kuitenkaan

Myös värinäön ja värikognition erillisyydestä seuraa ongelma Macphersonin selitykselle. Värikognitiolla tarkoitetaan tässä erityisesti kykyämme muistaa minä värisiä esineet ovat, nimetä nämä värit sekä kuvitella mielessämme tutut esineet väriällisinä. Värinäön ja värikognition ollessa erilliset, voimme vamman tai onnettomuuden seurauksena menettää värinäkömme ilman, että värikognitio katoaa (ainakaan nopeasti). Tällaisissa aivoperäisissä värisokeuksissa menetämme siis kyvyn nähdä joitain tai kaikkia kromaattisia värejä – maailma näyttyy meille harmaan eri sävyissä – ilman että välttämättä menetämme kyvyn omata kromaattisia värikokemuksia (Shuren ym. 1996). Tällöin emme siis menetä kykyä omata väreihin liittyviä fenomenaalisia kokemuksia, vaan ainoastaan tavanomaisimman ja keskeisimmän tavan värikokemusten syntymiseen. Vastaavasti neurofysiologisen vamman saaneilla henkilöillä voi olla normaali värinäkö, mutta puutteellisesti toimiva (tai kokonaan toimimaton) värikognitio.

Jos värikognitiomme vaikuttaisi havaintokokemuksiimme Macphersonin kuvaamalla tavalla, silloin myös aivoperäisessä värisokeudessa osalla esineistä pitäisi olla jokin värisävy mitä havaintokokemus ei kykene tuottamaan. Täydellisessä aivoperäisessä värisokeudessa esimerkiksi värinäkö tuottaisi meille harmaansävyisen maailman. Samalla niihin esineisiin, joilla uskomme olevan jokin tyypillinen väri, liittyisi kuitenkin havaintoprosessien tuottaman harmaan fenomenaalisen sisällön lisäksi uskomuksen synnyttämä fenomenaalinen tila – ne omaisivat ainakin heikon värisävyn. Tällöin vaikkapa banaanin tulisi näyttytyä hieman kellertävänä. Aivoperäisen värisokeuden omaavien henkilöiden raporttien valossa näin ei kuitenkaan ole; havaittu maailma on kauttaaltaan harmaa. Siten värikognitiomme (sitte kun se on tässä määritelty) ei vaikuta kykenevän muuttamaan värikokemuksiimme.

Macphersonin selitys värimuistiefektille on siis ongelmallinen koska sen perusteella oletettavat värikokemukset eivät vastaa efektin yksityiskohtia eivätkä aivoperäisestä värisokeudesta kärsivien ihmisten kokemuksia. Ei ole myöskään selvää, että Macphersonin selitys on muutettavissa kattamaan nämä ongelmakohdat. Ensinnäkin (ainakin subjektiivisesti ajateltuna) käsityksemme siitä, että esimerkiksi vaahtosammutin on punainen, ei tunnu eroavan olennaisesti käsityksestämme, että Nivea-rasvapurkki on sininen. Kuitenkin jokin selitys niitä koskevan muistiväriefektin erolle tulisi antaa. Toisekseen jos muistiväriefekti johtuisi havaintoprosessiemme kanssa vuorovaikuttavista uskomuksista, Macphersonin tulee kyetä selittämään miksi aivoperäisen värisokeuden omaavat ihmiset eivät havaitse osaa maailmasta lievästi väriällisenä. Eräs suhteellisen luonteva selitys tälle voisi olla, että vaikutus tapahtuu suoraan muuttamalla värinäköprosesseja. Tällöin uskomuksemme väreistä ei kuitenkaan synnytä fenomenaalisen sisällön omaavaa kokemuksellista tilaa kuten Macpherson

omaa värisävyä ja sitte niillä ei myöskään ole värikylläisyyttä. Niitä kutsutaan ei-kromaattisiksi väreiksi. Muut värit omaavat värisävyn ja niitä taas kutsutaan kromaattisiksi väreiksi.

väitti. Näiden ongelmien johdosta on syytä pohtia vaihtoehtoista selitystä muistiväriefektille.

Muistiväriefekti havainto-oppimisen ilmentymänä

Macphersonin väitteelle vaihtoehtoisen selityksen mukaan muistiväriefektissä on kyse havainto-oppimisesta (*perceptual learning*). Tällä viitataan sellaiseen havaintoprosessin ja havaintojen pitkäkestoiseen muuttumiseen, joka pitää sisällään funktionaalisia ja rakenteellisia muutoksia varhaisilla aistialueilla. Havainto-oppimiseen liittyy useita erilaisia mekanismeja, kuten esimerkiksi erilaisten ärsykkeiden piirteiden korostuminen sekä piirteiden aiempaa tarkempi erottelu – havainto-oppimisen myötä voi jopa muodostua uusia aistisoluja. Nämä muutokset syntyvät, kun altistumme ärsykkeelle vähintään muutaman kerran. Kyse on havaintoja koskevasta oppimisesta siinä mielessä, että aiemmin esiintyvät asiat ja ilmiöt muuttavat havaintoprosessejamme ja sitä myötä tulevia havaintotilojamme. (Goldstone, Braithwaite ja Byrge tulossa ja Goldstone 1998.)

Havainto-oppiminen eroaa filosofien yleisemmin käsittelemästä propositionaalisten sisältöjen oppimisesta. Havainto-oppimisen hermostollinen perusta esimerkiksi on varhaisilla aistialueilla, kun taas eksplisiittisellä oppimisella se on aivojen frontaalialueilla. Havainto-oppiminen voi lisäksi tapahtua täysin tiedostamatta, ja on esitetty että varsinkin aiemmin havaitun informaation vahvistamisessa tietoisuutemme opitun asian suhteen on pienessä roolissa eikä asiaan tarvitse kiinnittää erityistä huomiota (Sasaki, Nanez ja Watanabe 2010). Eksplisiittisessä oppimisessa taas kiinnitämme toistuvasti tarkkaavaisuutemme opeteltavana olevaan asiaan. Havainto-oppimista voidaankin pitää yhtenä implisiittisen oppimisen muotona (Fahle 2002). Edellä mainituista eroista johtuen havainto-opittuja asioita ei kyetä käyttämään suoraan hyödyksi yleisesti kognitiivisiksi luokitelluissa ilmiöissä – emme voi esimerkiksi tietoisesti uskoa johonkin tai käyttää sitä hyödyksi päätelmissämme, jos emme ole alun perin tietoisia opitusta asiasta – ja siten havainto-oppiminen on erotettava kognition parissa tapahtuvasta oppimisesta.^{iv}

Myös filosofien keskustelu kognition vaikutuksesta havaintokokemuksiin tarjoaa syyn erottaa vähintäänkin varhaisilla aistialueilla tapahtuvat havaintoprosessit kognitiosta. Vaikka filosofit eivät ole tarjonneet varsinaista määritelmää kognitiivisista tiloista, heidän esimerkinsä näissä keskusteluissa ovat tietoiset uskomukset ja

^{iv} Ei ole olemassa yleisesti hyväksyttyä, tai edes laajasti hyväksyttyä, määritelmää kognitiosta. Niin kauan kuin kognition alaan lasketaan kuuluvaksi kaikki informaation prosessointi, on jaottelu kognitiivisiin ja ei-kognitiivisiin ilmiöihin on jossain määrin mielivaltainen. Toisaalta jos taas käsitteen alaan lasketaan mukaan esimerkiksi uusien aistireseptorien muodostuminen, se laajenee siinä määrin, ettei se ole enää käyttökelpoinen käsite kuvaamaan ja erottamaan erilaisia mentaalaisia tiloja toisistaan.

halut (Siegel 2011, Stich ja Nichols 1997 ja Stokes 2012 ja tulossa). Lisäksi esimerkiksi Macpherson (2005) on jopa eksplisiittisesti argumentoinut, että kysymys kognition vaikutuksesta varhaisiin aistiprosesseihin ei ole kysymys josta hän (ja muut filosofit) keskustelevat. Tämän mukaisesti varhaisissa aistiprosesseissa tapahtuvat ilmiöt eivät kuulu filosofisten keskusteluiden kontekstissa kognition alaan, vaikka ne muissa konteksteissa kenties kuuluisivatkin. Näin ollen havainto-oppimisen vaikutus havaintokokemuksiimme ei olisi filosofien tarkoittamassa mielessä kognitiivista vaikutusta.

Yleisellä tasolla havainto-oppiminen on yhteensopiva muistiväriefektin kanssa, sillä efektissä on kyse havaintokokemuksiamme muuttavasta oppimisesta (uudet esineet eivät aiheuta efektiä). Robert Goldstone (1998) jopa käyttää muistiväriefektiä yhtenä esimerkkinä havainto-oppimisesta. Havainto-oppimiseen perustuva selitys muistiväriefektistä välttää myös Macphersonin selitystä koskevat ongelmat. Esinnäkin värikonstanssiin perustuva selitys efektille on yhtenevä havainto-oppimisen kanssa. Havaintoihin vaikuttavan oppimisen lisäksi näet värikonstanssiin liittyvä prosessointi tapahtuu varhaisilla aistialueilla juuri kuten havainto-oppimisessakin. Toisin sanoen vaikuttaa oikeutetulta pitää muistiväriefektin selittämisessä käytettyä värikonstanssiin perustuvaa ilmiötä yhtenä havainto-oppimisen muodoista. Siten jos värikonstanssiin perustuva selitys pitää paikkaansa ja selittää muistiväriefektiin liittyvät yksityiskohdat, silloin myös havainto-oppiminen kykenee vastaavaan.

Toisekseen havainto-oppiminen ymmärrettiin erillisenä kognitiivisesta (eksplisiittisestä) oppimisesta. Sama koskee niihin liittyviä muistin lajeja (eksplisiittinen muisti vs. havaintomuisti). Olettaen muistiväriefektissä olevan kyse värikonstanssin saavuttamisesta, silloin ilmiö on osa värinäköön liittyvää prosessointia. Tämä tekee sen erilliseksi värikognitiosta, kuten se on tässä kirjoituksessa ymmärretty. Niin ollen muistiväriefekti häviää värikonstanssin mukana värinäön tuhoutuessa. Koska nämä prosessit ovat riippumattomia värikognitiosta, värikognitio voi pysyä normaalina vaikka muistiväriefekti häviäisikin. Siten myös toinen Macphersonin selityksen ongelmakohta on havainto-oppimiseen perustuvan selityksen vältettävissä.

Edellisistä syistä johtuen myös havainto-oppimiseen perustuvan selityksen seuraukset eroavat Macphersonin selityksen seurauksista. Eroista keskeisin on, että eksplisiittisesti muistamamme asiat ja niihin liittyvät uskomuksemme eivät vaikuta havaintokokemuksiimme. Havaintomuisti, yhtenä implisiittisen muistin lajina, kuitenkin vaikuttaa. Koska tätä pidetään filosofien keskusteluissa erillisenä kognitiivisista tiloistamme, eivät kognitiiviset tilat läpäise havaintokokemuksiamme.

On myös hyvä huomata, että tilanteissa, joissa valaistusolosuhteet ovat taipuvaisia muuttamaan värihavaintoamme, muistiväriefekti ikään kuin korjaa havaitsemaamme. Tämä tarkoittaa sitä, että muistiväriefekti pääasiassa lisää havaintokokemustemme todenmukaisuutta. Poikkeuksen tälle muodostavat ne tilanteet, joissa esine omaa epätyypillisen värin. Toisaalta tässäkin tapauksessa muistiväriefekti korjaa värihavaintojamme totuudenmukaisemmaksi, jos väriero on pienempi kuin valaistusolosuhteiden perusteella oletettu ero nähdyssä värissä. Tämän seurauksen merkitys on

siinä, että ilmiö ei kyseenalaista havaintokokemustemme uskomuksia oikeuttavaa roolia. Havaintokokemuksemme eivät ole enää samalla tavalla alttiina uskomuksillemme kuin Macphersonin selityksessä. Vaikka kahdella henkilöllä voikin olla samasta esineestä erilaiset havaintokokemukset johtuen siitä, että ainoastaan toinen on nähnyt vastaavia esineitä aiemminkin, uskomukset eivät ole syynä tähän eroon. Päinvastoin kyse on normaalista aivojen plastisuudesta ja aivoihin liittyvistä funktio-naalisista ja rakenteellisista eroista. (Fodor 1998.)

Myös toinen alussa mainittu aihepiiriin liittyvä seuraus filosofisille keskusteluille (eli se, että meidän tulisi muuttaa käsityksiämme havaintokokemuksissa representoiduista ominaisuuksista) ei ole perusteltu havainto-oppimiseen perustuvan selityksen valossa. On toki totta, että muistiväriefektissä on kyse tiettyjen muotojen (kuten banaanin, Nivea-rasvapurkin, smurffin) ja värien assosiaatiosta. Täten kyseessä oleva prosessointi ei ole siinä mielessä yksinkertaista, että värinäköjärjestelmämme prosessoisi ainoastaan kromaattisia ominaisuuksia. Samaan aikaan kuitenkin nämä ärsykeiden synnyttämät prosessit/representaatiot (kuten se, että ärsyke omaa banaanin muodon) ovat ainoastaan osa väreihin liittyvää prosessointia. Muiden värikokemukseen vaikuttavien piirteiden tavoin (kuten esimerkiksi valon erilaisten heijastumien vaikutus kokemukseen) emme tule kuitenkaan tietoisiksi näistä piirteistä sinällään vaan ainoastaan värien prosessoinnin lopputuloksesta. Värihavaintomme representoi värejä, ei kaikkia niiden määrittämässä merkityksellisiä piirteitä. (Vastaavasti liike vaikuttaa havaittuihin väreihin, mutta sekin tulee prosessoida erikseen alueella, joka on erikoistunut nähdyin liikkeen tunnistamiseen.) Banaanimaisuus, smurffimaisuus ja muut vastaavat korkeamman tason piirteet voivat siten vaikuttaa näköjärjestelmämme toimintaan ilman, että niihin liittyvä sisältö tulisi representoiduksi havaintokokemuksissa. Tämän vuoksi muistiväriefektin perusteella ei ole syytä muuttaa perinteistä käsitystä havaintokokemuksissa representoiduista ominaisuuksista.

Turun yliopisto

Kirjallisuus

- Delk, J. L. ja S. Fillenbaum (1965), "Differences in perceived color as a function of characteristic color", *The American Journal of Psychology*, 78(2), 290–293.
- Fahle, M. (2002), "Introduction", teoksessa M. Fahle ja T. A. Poggio (toim.), *Perceptual Learning*, ix–xx, The MIT Press.
- Fodor, J. A. (1998), "A Reply to Churchland's 'Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality'", *Philosophy of Science*, 55(2), 188–198.
- Goldstone, R. L. (1998), "Perceptual learning", *Annual review of psychology*, 49, 585–612. <doi:10.1146/annurev.psych.49.1.585>.

- Goldstone, R.L., D.W. Braithwaite ja L.A. Byrge (tulossa), "Perceptual learning", teoksessa N. M. Seel (toim.), *Encyclopedia of the Sciences of Learning*, Springer Verlag GmbH, Heidelberg, Saksa.
- Hansen, T., M. Olkkonen, S. Walter ja K. R. Gegenfurtner (2006), "Memory modulates color appearance", *Nature neuroscience*, 9(11), 1367–1368.
- Macpherson, F. (2011), "Cognitive Penetration of Colour Experience: Rethinking the Issue in Light of an Indirect Mechanism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1–39.
- Olkkonen, M., T. Hansen ja K. R. Gegenfurtner (2008), "Color appearance of familiar objects: Effects of object shape, texture, and illumination changes", *Journal of Vision*, 8(5), 1–16.
- Sasaki, Y., J. E. Nanez ja T. Watanabe (2010), "Advances in visual perceptual learning and plasticity", *Nature reviews. Neuroscience*, 11(1), 53–60. <doi:10.1038/nrn2737>.
- Shuren, J. E., T. G. Brott, B. K. Schefft ja W. Houston (1996), "Preserved color imagery in an achromatopsic", *Neuropsychologia*, 34(6), 485–489.
- Siegel, S. (2005), "Which properties are represented in perception?", teoksessa T. Szabo Gendler ja J. Hawte (toim.), *Perceptual experience*, Oxford University Press, Oxford, 481–503.
- Siegel, S. (2011), "Cognitive Penetrability and Perceptual Justification", *Noûs*. <doi:10.1111/j.1468-0068.2010.00786.x>.
- Stich, S. ja S. Nichols (1997), "Cognitive Penetrability, Rationality and Restricted Simulation", *Mind and Language*, 12(3&4), 297–326. <doi:10.1111/1468-0017.00050>.
- Stokes, D. (2012), "Perceiving and desiring: a new look at the cognitive penetrability of experience", *Philosophical studies*, 158(3), 477–492.
- Stokes, D. (tulossa), "Cognitive penetrability", *Philosophy Compass*.
- Witzel, C., H. Valkova, T. Hansen ja K. Gegenfurtner (2011), "Object knowledge modulates colour appearance", *i-Perception*, 2(1), 13–49. <doi:10.1068/i0396>.

Muistin logiikasta

Jaakko Hintikan 60-vuotisjuhlan symposiumissa 1989 pidin yhdessä Tuomo Ahon kanssa esitelmän otsikolla ”On the Logic of Memory” (ks. Aho ja Niiniluoto 1990). Olin itse kirjoittanut joitakin harjoitelmia tiedon, havainnon ja kuvittelun logiikoista (ks. Niiniluoto 1979, 1982 ja 1985). Aho puolestaan oli tehnyt propositionaaliin asenteisiin liittyviä opinnäytteitä, jotka huipentuivat muutaman vuoden päästä väitöskirjaan (ks. Aho 1994), mutta muuten kukaan ei ole jatkanut työtä muistin logiikasta, eikä aihetta ole lainkaan käsitelty suomen kielellä. En voi enää tarkkaan muistaa, mikä oli kummankin kirjoittajan osuus yli 20 vuoden ikäisessä artikkelissa, mutta palatessani tähän teemaan Muisti-kollokviossa olen voinut todeta Tuomo Ahon kehittäneen omaa kantaansa aivan erilaiseen suuntaan, jossa muistaminen on propositionaalisen asenteen sijasta henkilön predikaatti (vrt. Aho 2013 ja Ahon artikkeli tässä kokoelmassa (toim. huom.)).

Muistin logiikalla voidaan tarkoittaa muistaa-verbin sisältävien lauseiden syntaksin ja semantiikan tutkimusta. Muistamislauseiden formalisoiminen ja totuusehtojen määrittely antaa mahdollisuuden tarkastella niiden välisiä loogisia suhteita. Filosofisesti mielenkiintoista on kysyä, voidaanko muistamislauseiden syvärakenteesta tehdä joitain johtopäätöksiä muistamisesta mentaalisenä aktina ja muistista kykynä. Tätä kautta muistin logiikalla saattaa olla relevanssia tieto-opin ja mielenfilosofian kannalta. Samalla avautuu tilaisuus käyttää muistin logiikan tuloksia välineenä, jolla voi arvioida muistia koskevaa neurotieteellistä, psykologista ja kognitiotieteellistä tutkimusta.

Hintikka propositionaalisista asenteista

Jaakko Hintikan *Knowledge and Belief* (1962) perusti tietoa tutkivan episteemisen logiikan ja uskomista tutkivan doksastisen logiikan, joista on puolen vuosisadan kuluessa tullut menestyksellisiä tutkimusohjelmia filosofisessa logiikassa ja tekoälyn teoriassa (vrt. myös Hintikka 2001). Teoksissa *Models for Modalities* (1969) ja *Intentions of Intentionality* (1975) hän sovelsi 1957 keksimäänsä mahdollisten maailmojen se-

mantiikkaa kehittäessään yleistä teoriaa propositionaalisille asenteille, jonka erikoistapauksena – tietämisen ja uskomisen ohella – on havaitsemisen tarkastelu intentionaalisenä aktina (ks. myös Hintikka 1982). Muistia tietämisen muotona Hintikka on itse käsitellyt vain ohimennen muutamien esimerkkien kautta, joten Ahon ja minun tavoitteena oli vuonna 1989 katsoa, mitä erikoispiirteitä muistamiseen saattaa liittyä.

Propositionaaliset asenteet ovat suhteita agentin a ja väitelauseen tai proposition p välillä. Esimerkkejä ovat

- $K_{a,p}$ = a tietää että p
- $B_{a,p}$ = a uskoo että p
- $A_{a,p}$ = a aikoo että p
- $S_{a,p}$ = a näkee että p
- $I_{a,p}$ = a kuvittelee että p
- $R_{a,p}$ = a muistaa että p .

Agenttina a on tavallisesti yksittäinen henkilö, mutta valitsemalla a :n paikalle ryhmän tai yhteisön C voisimme edetä myös yhteisen tiedon ja esimerkiksi kollektiivisen muistin tarkasteluun (vrt. Niiniluoto 2003). Propositiona p on tavallisesti luonnollisen tai formaalisen kielen indikatiivimuotoinen väitelause, mutta laajennus erilaisiin semioottisiin järjestelmiin, joissa esiintyy esimerkiksi kuvia, diagrammeja ja muita ikonisia merkkejä, on mahdollinen.

Hintikan lähestymistavan yleisenä periaatteena on totuusehto, jota voidaan soveltaa mille tahansa asenteelle \emptyset :

- (1) Lause ' \emptyset että p ' on tosi maailmassa w jos ja vain jos p on tosi kaikissa mahdollisissa maailmoissa, jotka ovat yhteensopivia sen kanssa mitä \emptyset maailmassa w .

Valitsemalla verbin \emptyset sopivasti ehto (1) puhuu esimerkiksi henkilön a tieto-, usko- ja havaintomaailmoista. Soveltamalla ehtoa (1) muistiin R_a saamme välittömästi seurauksina muutamia muistin logiikan yleisiä sääntöjä:

- (2) $R_a(A \rightarrow B) \rightarrow (R_a A \rightarrow R_a B)$
- (3) $R_a(A \& B) \equiv (R_a A \& R_a B)$
- (4) $R_a T$, jos T on tautologia
- (5) $R_a A \rightarrow R_a(A \vee B)$.

Tulosten (2) ja (4) mukaan henkilö a muistaa kaikki loogiset totuudet ja muistamiensa lauseiden loogiset seuraukset. Vaikka Platon kannatti tällaista ajatusta dialogissa *Menon*, loogisen kaikkimuistavuuden teesiä voi pitää epärealistisena idealisointina. En lähde tässä kuitenkaan tarkastelemaan vastaavia ratkaisuja, joita Hintikka ja muun muassa Veikko Rantala ovat esittäneet loogisen kaikkitietävyyden ongelmaan.

Muistia on filosofian historiassa käsitelty tiedon lajina tai ainakin yhtenä tiedon edellytyksenä, joka toteuttaa tieto-operaattorille tyypillisen menestysehdon $K_a A \rightarrow A$ (vrt. esim. Malcolm 1963). Kuitenkin muistivirheet ovat vähintään yhtä tavallisia kuin havaintovirheet – jopa niin, että henkilö voi tietää ja uskoa muistavansa väärin. Siten esimerkiksi periaatteet $R_a A \rightarrow B_a A$ ja $R_a A \rightarrow \neg K_a \neg A$ eivät yleisesti ole päteviä. Havainnon logiikassa on osoittautunut luontevaksi lähteä heikosta havainnon käsitteestä S_{ap} , jonka mukaan ”a:sta näyttää siltä että p” tai ”a:n havaintojen mukaan p”, minkä jälkeen totuudenmukaiselle havaitsemiselle voidaan etsiä lisäehtoja (ks. Niiniluoto 1982). Vastaavasti *heikko* muistaminen R_{ap} tarkoittaa ”a:n muistin mukaan p”, kun taas *vahva* muistin käsite $*R_{ap}$ tarvitsee tietoteoreettisia tilannekohtaisia lisäehtoja, joiden vallitessa pätee

$$(6) \quad *R_a A \rightarrow A.$$

Muisti ja aika

Muistin erikoispiirre verrattuna muihin propositionaaliisiin asenteisiin on sen kytkeytyminen objektiiviseen aikaan tai subjektiiviseen aikakokemukseen (vrt. Pihlström ym. 2000). Muistamisen kohteet voivat myös olla ajallisesti epämääräisiä tai epätasällisiä, mutta jo arkikielessä on erotettavissa seuraavia tapauksia muistin R_{ap} kohteen p osalta (ks. Malcolm 1963, 204):

- ikuinen totuus (muistan että $5 + 6 = 11$)
- tuleva tapahtuma (muistan että hääpäiväni on huomenna)
- nykyhetken tapahtuma (muistan että tänään on tyttäreni syntymäpäivä)
- mennyt tapahtuma (muistan että tapaninpäivänä 2011 oli kova myrsky).

Siten on selvää, että muistin logiikka tarvitsee tuekseen aikalogiikkaa (ks. esim. von Wright 1983), jossa voidaan käyttää operaattoreita ”eilen” ja ”menneisyudessa” tai liittää väitelauseeseen p_t ajan hetkeä t ilmaiseva indeksi.

Tavallisin muistamisen kohde on menneisyys. Aristoteleen tunnetun määritelmän mukaan ”aina kun joku aktuaalisesti muistaa jotakin, hän sanoo sielussaan kuulleen tai aistineensa sen tai ajatelleensa sitä aikaisemmin” (Aristoteles 2006, 96). Siten laajassa mielessä muistaminen voi koskea mitä tahansa oppimiani asioita (muistan että Kolumbus löysi Amerikan 1492), mutta suppeampi kokemuksellinen muisti koskee omia mieleen tallennettuja ja mieleen palautettavissa olevia havaintoja. Siten ainakin vahvalle kokemukselliselle muistille pätee

$$(7) \quad *R_{ap_t} \rightarrow (Et)S_{ap_t}.$$

Tosin on huomattava, että aitojenkin muistikuvien pohjana saattavat olla mieleen painuneet virheelliset havainnot.

Ihmisen henkilökohtainen muisti ulottuu hänen varhaisiin lapsuuden kokemuksiinsa. Oma aikaisin luotettava muistikuvani on vuodelta 1949, jolloin olin kolmevuotiaana viettämässä kesää maalaistalon huvilassa Hauholla. Ihmiskunnan muisti puolestaan ulottuu ns. historialliseen aikaan, jolta on jäänyt kirjoitettuja muistiinpanoja ja dokumentteja. Niiden tallentaminen ja esillepano on ”muistiorganisaatioiksi” kutsuttujen arkistojen, kirjastojen ja museoiden tärkeä tehtävä (ks. Niiniluoto 2004).

Kokemuksellisen muistin kautta voin muistaa omaan menneisyyteeni kuuluvia tapahtumia ja henkilöitä. Esimerkiksi muistan Jaakko Hintikan luennoineen informaatiosta Helsingin yliopistossa syksyllä 1967. Tähän muistoon liittyy myös mielikuva itsestäni istumassa Porthanian luentosalissa luentoja kuuntelemassa ja muistiinpanoja tekemässä. Siten muistajan on kyettävä identifioimaan itsensä menneissä tilanteissa. David Lewis (1979) on kutsunut tämän ehdon täyttäviä episteemisiä kykyjä *de se* -asenteiksi. Jos muisti on *de se* -asenne, niin muistaessani jotakin myös tiedän muistavani eli

$$(8) \quad R_a A \equiv K_a R_a A.$$

On vähintäänkin kyseenalaista, onko eläimillä tai tietokoneilla sellaista itsetiedotuksen ja itsetunnistuksen kykyä, jota *de se* -asenteet edellyttävät (ks. Niiniluoto 1990). Thiodolf Reinin (1884) klassisen oppikirjan ajatusta seuraten voimme sanoa, että eläin muistaa asioita mutta ei tiedä muistavansa.

Kvanttorit muistin logiikassa

Muistin logiikan ilmaisuvoimaa voidaan ratkaisevasti lisätä liittämällä siihen kvanttorit ”kaikki” (x) ja ”on olemassa” (Ex). Kaava muotoa $R_a(Ex)F(x)$ on helppo tulkita ehdon (1) mukaisesti: riittää kun jokaisessa muistimaailmassani on ainakin yksi olio tyyppiä F . Sen sijaan kaava muotoa $(Ex)R_a F(x)$ näyttää edellyttävän, että kvanttori (Ex) poimii *saman* olion kaikista muistimaailmoista. Vaikutusvaltainen amerikkalainen filosofi W. V. O. Quine piti tällaista kvantifioitua intensionaalista logiikkaa mahdottomana. Sen sijaan Hintikan 1969 esittämänä ratkaisuna on erottaa kahdenlaisia kvanttoreita ja ”maailmanviivoja” (*world lines*), jotka ”ristiinidentifioivat” samana pidettäviä mahdollisten maailmojen yksilöitä (ks. myös Hintikka 1982). *Julkiset* kvanttorit (Ex) identifioivat yksilöitä niiden fysikaalisten piirteiden (kuten havaittavat ominaisuudet ja ajallis-paikallinen jatkuvuus) perusteella, kun taas *perspektiiviset* kvanttorit ($\exists x$) perustuvat piirteisiin, jotka liittyvät yksilöiden rooliin agentin näkökulmasta. Havainnon logiikassa Hintikka vaatii kausaalisen havaintoteorian mukaisesti, että perspektiiviset maailmanviivat jatkuvat havaintomaailmoista aktuaaliseen

maailmaan syysuhteen perusteella, toisin sanoen ne poimivat aktuaalisesta maailmasta sen olion, joka kausaalisesti aiheutti näköhavainnon.

Vastaava erottelu ja siihen liittyvä kausaalisuusehto voidaan tehdä muistin logiikassa: Kausaalisesti aiheutettu havainto tai oppimistulos välittyy muistijälkenä myös kausaalisien prosessin tuloksena. (Kausaalisesta vaikutuksesta kriteerinä menneisyyden todellisuudelle ks. Niiniluoto 2000.) Näin voimme formalisoida esimerkiksi sellaisia todelliseen objektiin liittyviä *de re* -väitteitä kuten ”Muistan että Kalle hyökkäsi kimppuuni”: kaavassa $(\exists x)R_a(x = \text{Kalle} \ \& \ x \text{ hyökkäsi kimppuuni})$ kvanttori poimii saman fyysikaalisen olion eli Kallen kaikista muistimaailmoistani. Jos taas muistan vain *de dicto*, että joku hyökkäsi kimppuni, mutta en muista tai tiedä kuka hän oli, kaava $(\exists x)R_a(x \text{ hyökkäsi kimppuuni})$ poimii kaikista muistimaailmoista hyökkääjän, joka saattaa eri maailmoissa olla eri henkilö.

Erityisesti *de se* -asenteet edellyttävät, että kykenen identifioimaan itseni sekä ajallis-paikallisesti jatkuvana fyysisenä objektina että omien henkilökohtaisten muistojeni näkökulmasta (esim. tiedän olevani 1946 syntynyt helsinkiläinen, muistan olevani yliopiston professori). Jos John Locken tapaan muistille annetaan tärkeä asema persoonallisen identiteetin määrittelyssä, vastaavasti muistin logiikalla on oma yleisempi tehtävä propositionaalisten asenteiden teoriassa.

Hintikan tulkinnat kaavoille $(\exists x)K_a(x=b)$ (a tietää kuka b on) ja $(\exists x)S_a(x=b)$ (a näkee kuka b on) soveltuvat myös muistin logiikkaan

$$(9) \quad (\exists x)R_a(x=b) \quad (\text{a muistaa kuka b on}).$$

Vastaavat kaavat perspektiivisellä kvanttorilla ovat $(\exists x)K_a(x=b)$ (a tuntee b:n), $(\exists x)S_a(x=b)$ (a näkee b:n) ja

$$(10) \quad (\exists x)R_a(x=b) \quad (\text{a muistaa b:n}).$$

Havainnon logiikan kaavat $(\exists x)(x=b \ \& \ S_a(Ey)(y=x))$ (a katsoo b:tä) ja $(\exists x)(x=b \ \& \ S_a(x=c))$ (a näkee b:n c:nä) saavat muistin logiikassa vastineet

$$(11) \quad (\exists x)(x=b \ \& \ R_a(Ey)(y=x)) \quad (\text{a muistelee b:tä})$$

$$(12) \quad (\exists x)(x=b \ \& \ R_a(x=c)) \quad (\text{a muistaa b:n c:nä}).$$

Näissä kaavoissa muistilla on suora objekti, toisin sanoen ne kohdistuvat suoraan aktuaalisen maailman olioon b. Niihin sisäänrakennetut kausaalisuusehdot erottavat muistelun tilanteista, joissa kuvittelen jotakin fiktiivistä jostakin todellisesta oliosta b (ks. Niiniluoto 1985). Aikalogiikan formalismia tarvitaan erottamaan tilanteet, jossa muistelun kohteena oleva yksilö on vielä nykyisinkin olemassa (muistan veljeni pikkupoikana) tai vain menneisyydessä (muistan Oiva Ketosen hänen professorivuosiltaan). Artikkelissa Aho ja Niiniluoto (1990) pohdimmekin kahden ristiini-identifioinnin lajin yhteispeliä tilanteissa, joissa mahdolliset maailmat ovat ajallisesti

ulottuvaisia vaihtoehtoisia maailman historioita ja perspektiiviset maailmanviivat poimivat näistä historioista ajallisesti jatkuvia fysikaalisia olioita.

Muuntelemalla kvanttorien alaa voimme formalisoida myös muita muistamislauseita. Esimerkiksi

$$(13) \quad (Ex)(x = \text{paikka} \ \& \ R_a(\text{hukkasin avaimeni } x\text{:ssä}))$$

ilmaisee, että muistan *missä* hukkasin avaimeni. Vastaavasti

$$(14) \quad (Et)(t = \text{aika} \ \& \ R_a(\text{menin kouluun ajanhetkenä } t))$$

ilmaisee, että muistan *milloin* menin kouluun. Samanlaisilla rakenteilla voidaan myös kertoa, että muistan *mitä* ja muistan *miksi*.

Lisämaustetta näihin tarkasteluihin saadaan artikkelin Aho ja Niiniluoto (1990) päättävästä huomiosta, jonka mukaan kaavassa (14) tulisi ajan osalta tehdä erottelu, joka vastaa julkista ja perspektiivistä identifiointia. Muistin kohteisiin voidaan liittää *objektiivinen ajan* määrittäminen varsinkin, jos käytettävissä on relevanttia taustatietoa. Esimerkiksi pystyn täsmentämään ajallisesti lapsuuden kesämuistot, koska tiedän missä perheemme vietti kesä eri vuosina. Sen sijaan kaavassa

$$(15) \quad (\exists t)(t = \text{aika} \ \& \ R_a(\text{hiihdin ensimmäistä kertaa hetkellä } t))$$

ensimmäisen hiihtämiseni ajanhetki liittyy *subjektiiviseen aikaan*, ts. omiin aikakokemuksiini, joita parhaimmillaan kykenen asettamaan keskinäiseen järjestykseen – esimerkiksi muistan käyneeni hiihtämässä Vanhan Kirkon puistossa ennen menoa koulun ensimmäiselle luokalle.

Kvantifoimalla yli perspektiivisesti identifioitujen *tapahtumien* saamme vielä yhden merkittävän laajennuksen. Esimerkiksi

$$(16) \quad (\exists e)(e = \text{Jaakon luennointi informaatiosta} \ \& \ R_a(Ey)(y=e))$$

ilmaisee, että muistan Jaakon luennoineen informaatiosta. Hetkellisten tapahtumien tai episodien sijasta kaavassa (16) voi olla kyse ajallisesti pitemmän tapahtumasarjan muistamisesta. Tapahtumien muistaminen on tämän analyysin mukaan olennaisesti samanlaista kuin tosiasioiden muistaminen – mikä onkin luontevaa, jos tapahtumat ymmärretään rakenteeltaan ajalliseen muutokseen liittyviksi tosiasioiksi (ks. Kim 1973).

Ihmisen muistia koskeva keskustelu on laajalti keskittynyt visuaaliseen näkömuistiin ja auditiiviseen kuulomuistiin. Voimme kuitenkin myös harjaantua muistamaan, *miltä* jokin tuntuu tai maistuu. Viiniekspertit tunnistavat viljelyalueita ja vuosikertoja yhtä vaivatta kuin autonmerkkejä, jolloin tukena on usein itse kehitetty makujen ja tuoksujen vivahteisiin liittyvä kielellisten piirteiden järjestelmä.

Mielenkiintoisen erikoistapauksen muodostavat muistaa *kuinka*-lauseet. Jos kyse on kielellisesti kuvattavista toimintatavoista, joiden yli voidaan kvantifioida, tällaisia lauseita (esim. muistan kuinka merimiessolmu tehdään) voidaan analysoida samalla mallilla kuin (13) ja (14) (vrt. Hintikan (1975, 14) erotteluun *know how* ja *know the way*). Sen sijaan ruumiilliseen harjaantumiseen ja toiston kautta oppimiseen perustuva muistaminen (muistan kuinka polkupyörää ajetaan) on luonteeltaan toisenlaista. Silti kognitiivisessa oppimisteoriassa automatisoituneet taidot eivät ole pelkkiä mekaanisia tai konemaisia suorituksia, vaan niiden taustaksi ja niitä ohjaamaan kehittyy ”sisäisiä malleja”, ”skeemoja” tai ”käskikirjoituksia” (ks. Keskinen 1992). Nämä mentaaliset mallit eivät kuitenkaan ole väitellauseita, vaan jonkinlaisia ohjeita, jolloin ”muistaa kuinka” ei kuulu varsinaisen propositionaalisen muistamisen piiriin.

Muistin filosofiaa ja psykologiaa

Filosofien ja psykologien mielipuhua on ollut erilaisten muistiin liittyvien kykyjen postuloiminen. Muistin lajien erottaminen voikin auttaa meitä ymmärtämään muistin normaaliin toimintaan ja muistihäiriöihin liittyviä moninaisia ilmiöitä. Sen sijaan Hintikan tiedon ja havainnon logiikan pääteesejä on ollut yksinkertaistamisen pyrkimys: erilaiset tiedon lajit, kuten kuvaustieto ja tuttuustieto tai tosiasiatieto ja objektitieto, palautuvat propositionaaliseen tietää että -rakenteeseen (ks. Hintikka 2001). Vastaavasti havaitseminen on intentionaalista siinä mielessä, että kaikki havaintolauseet (mukaan lukien tosiseikkojen ja objektien suora havaitseminen) ovat palautettavissa propositionaaliseen havaitsee että -konstruktion. Samalla tavalla kaikki muistaminen – ehkä lukuun ottamatta ruumiillisten taitojen muistamista – on intentionaalista. Erityisesti suoraa objektia, olioita ja tapahtumia, koskevat muistot palautuvat kaavojen (10)–(12) ja (16) kautta muistaa että -lauseisiin. Siten mentaalisenä kykynä ihmiselle riittää yksi ja vain yksi muistin laji. Tämän filosofisen johtopäätöksen edellytyksenä on kuitenkin se, että muistamisen yhteydessä voidaan soveltaa erottelua kahden erilaisen ristiinidentifoinnin menetelmän välillä.

Esimerkiksi Norman Malcolm (1963) tekee filosofisen distinktion kolmen muistin lajin välillä. Ensimmäinen on faktuaalinen muisti, joka vastaa vahvaa propositionaalista muistia *R (vrt. ehto (6)). Toinen on mielikuviin pohjautuva perseptuaalinen muisti, jonka kohteena ovat yksittäiset tapahtumat, paikat, henkilöt ja asiat. Malcolmin mukaan nämä vastaavat Bertrand Russellin ”muistia kuvauksen perusteella” ja ”muistia tuttuuden perusteella”. Kolmas on persoonallinen muisti, joka perustuu omaan henkilökohtaiseen kokemukseen. Tällöin perseptuaalinen muisti on persoonallista muistia, johon liittyy kyky muodostaa muistin kohteesta mielikuva. Malcolmin mukaan perseptuaalinen muisti on loogisesti riippuvainen faktuaalisesta muistista, mikä vastaa hyvin muistin logiikan formalisointeja (10)–(16). Samoin

persoonallinen muisti edellyttää joitakin faktuaalisia muistoja. Toisaalta faktuaalinen muisti on loogisesti riippumaton perseptuaalisesta muistista, mitä voi perustella tapauksilla, joissa muistin kohteet ovat ikuisia totuuksia tai kielellisten kuvausten kautta opittuja asioita. Vaikka Malcolm Hintikan tapaan pitää propositionaalista muistia ensisijaisena, hänelle on tärkeää erottaa toisistaan mainitut kolme muistin lajia. Malcolm havainnollistaa näitä eroja esimerkiksi, jossa ”muistan, että luokassani oli Robin-niminen kaveri, mutta en muista häntä”. Vaikka tämä tilanne onkin tulkittavissa eri tavoilla, ne kaikki näyttävät palautuvan erotteluun henkilöiden julkisen ja perspektiivisen tunnistamisen välillä.

Hintikka (1990) on ollut innostunut huomiosta, että hänen 1969 esittämälleen filosofiselle erottelulle kahden ristiinidentifioinnin menetelmän välillä löytyy jokseenkin samanaikainen ja miltei yhtäläinen erottelu neuropsykologian piirissä. Neurotieteilijä Lucia Vaina (1990) erottaa visuaalisen havainnon tapauksessa ”mitä-systeemin”, jonka kriteerit viittaavat havainnon kohteiden ominaisuuksiin, ja ”missä-systeemin”, joka viittaa kohteiden sijaintiin näkökentässä. Edellinen vastaa siten julkista, jälkimmäinen perspektiivistä identifiointia (ks. myös Hintikka ja Symons 2003).

Muistin yhteydessä Vainan käsitteparia muistuttaa psykologi Endel Tulvingin (1972) erottelu semanttisen ja episodisen muistin välillä. Hintikka (1990) kiittää tätä huomiosta Barry Loeweria. Tulvingin muistin lajit ovat myös samankaltaiset kuin Malcolm'n faktuaalinen ja perseptuaalinen muisti. Hänen mukaansa *semanttisessa muistissa* nojaututaan ”havaittaviin attributteihin, joiden avulla voidaan yksikäsitteisesti identifioida semanttiset referentit tapahtumille”, mikä selvästi vastaa Hintikan julkista ristiinidentifioinnin menetelmää. *Episodisessa muistissa* informaatio ”temporaalisesti ajoitetuista tapahtumista” varastoidaan ”autobiografisen viittauksen” kautta, mikä puolestaan vastaa Hintikan perspektiivistä identifiointia.

Tulvingin luonnehdinnat ja perustelut omalle erottelulleen ovat kuitenkin jonkin verran hämmentäviä. Hänen mukaansa semanttinen muisti on välttämätön kielien käyttämiselle, koska se sisältää tietoa käsitteiden merkityksistä. Silti Tulvingin mukaan eläimillä on erinomainen semanttinen muisti. Merkitystieto, johon liittyy ihmiselle tyyppillinen ”symbolifunktion herääminen” ja itsetiedostus, on kuitenkin korkean tason mentaalinen kyky, joka on Eino Kailan mukaan ihmistä ja eläintä erottava tekijä (ks. Kaila 1934 ja Niiniluoto 1990). Jos Kaila on oikeassa, eläimillä – toisin kuin ihmisillä – ei ole minuutta ja *de se* -muistoja. Tietokoneellakin on kielellistä muistia siinä erityisessä mielessä, että koneen muistiin voidaan tallentaa digitaalisessa muodossa informaatiota, esimerkiksi väitelauseita ja laajempia muistioita, jotka ovat sieltä hakukoneilla esiin louhittavissa. Tietokone osaa myös vastata oikein matemaattisiin kysymyksiin muotoa $5 + 6 = ?$. Silti tietokoneella ei ole aitoa semantiikkaa, sillä se ei ymmärrä siihen tallennettua informaatiota. Koska emme sano, että muistikirja ”muistaa” osoitteita tai kännykkä ”muistaa” puhelinnumeroita, on myös luontevaa ajatella, että tietokone ei muista mitään, vaan toimii välineenä ihmisen muistin laa-

jennukselle. Siten ”semanttisen muistin” osalta tulisi erottaa erilaisia asteita, jotka liittyvät tallennetun ja käsitellyn kielellisen informaation ymmärtämiseen.

Toisaalta Tulvingin mukaan eläimiltä puuttuu episodinen muisti, sillä ne eivät ihmisen tapaan pysty harjoittamaan ”mentaalista aikamatkailua muistissaan”. Jälleen olisi hyödyllistä erottaa episodisen muistin piirissä erilaisia asteita, jotka liittyvät aikakäsityksen kehitystasoon ja muistiinpalauttamisen kykyyn. Onkin uskottavaa, että eläimillä ei ole eksaktia abstraktia aikakäsitystä, jonka avulla ne voisivat ajoittaa muistettuja tapahtumia, joten niillä ei ole tyyppiä (14) olevia täsmämuistoja. Ehkä niillä ei myöskään ole tyyppin (15) muistoja, joissa aika on perspektiivisesti tai subjektiivisesti koettua. Silti eläimillä luultavasti on jollain tavalla mieleen painautuvia näkö- ja hajuasteihin liittyviä havaintoja, jotka ohjaavat niiden toimintaa – esimerkiksi koira tuntee isäntänsä, löytää ruokakuppinsa ja osaa palata metsältä kotiin. Mielenkiintoinen jatkokysymys olisi se, ovatko tällaiset muistot parhaiten rinnastettavissa – semanttisen ja episodisen muistamisen sijaan – ruumiillisten taitojen skeemoihin eli ei-propositionaalisen muistamiseen.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Aho, T. (1994), *On the Philosophy of Attitude Logic*, Acta Philosophica Fennica 57, Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki.
- Aho, T. (2013), ”Muistamistapahtuman metafyyssinen luonne”, esitelmä Muisti-kollokviossa.
- Aho, T. ja I. Niiniluoto (1990), ”On the Logic of Memory”, teoksessa L. Haaparanta, M. Kusch ja I. Niiniluoto (toim.), *Language, Knowledge, and Intentionality: Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka*, Acta Philosophica Fennica 49, Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki, 408–429.
- Aristoteles (2006), ”Muistista ja mieleen palauttamisesta”, teoksessa *Sielusta & Pieniä tutkielmia*, Gaudeamus, Helsinki, 96–103.
- Hintikka, J. (1962), *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Cornell University Press, Ithaca.
- Hintikka, J. (1969), *Models for Modalities*, D. Reidel, Dordrecht.
- Hintikka, J. (1975), *The Intentions of Intentionality*, D. Reidel, Dordrecht.
- Hintikka, J. (1982), ”Intentionaalisuuden intentiot”, teoksessa *Kieli ja mieli*, Otava, Helsinki, 68–106.
- Hintikka, J. (1990), ”The Cartesian Cogito, Epistemic Logic and Neuroscience: Some Surprising Connections”, *Synthese* 83, 133–157.
- Hintikka, J. (2001), ”Tiedostavasti tiedosta: Propositionitieto vs. objektitieto”, teoksessa *Filosofian köyhyys ja rikkaus: Nykyfilosofian kartoitusta*, Art House, Helsinki, 179–211.
- Hintikka, J. ja J. Symons (2003), ”Systems of Visual Identification in Neuroscience: Lessons from Epistemic Logic”, *Philosophy of Science* 70, 89–104.

- Kaila, E. (1934), *Personallisuus*, Otava, Helsinki.
- Keskinen, E. (1992), ”Taitojen oppiminen”, teoksessa J. Kuusinen (toim.), *Kasvatuspsykologia*, WSOY, Porvoo, 66–84.
- Kim, J. (1973), ”Causation, Nomic Subsumption, and the Concept of Event”, *Journal of Philosophy* 70, 217–236.
- Lewis, D. (1979), ”Attitudes de dicto and de se”, *The Philosophical Review* 88, 513–543.
- Malcolm, N. (1963), *Knowledge and Certainty*, Cornell University Press, Ithaca.
- Niiniluoto, I. (1979), ”Knowing that One Sees”, teoksessa E. Saarinen ym. (toim.), *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*, D. Reidel, Dordrecht, 249–282.
- Niiniluoto, I. (1982), ”Remarks on the Logic of Perception”, teoksessa I. Niiniluoto ja E. Saarinen (toim.), *Intensional Logic: Theory and Applications*, Acta Philosophica Fennica 35, Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki, 116–129.
- Niiniluoto, I. (1985), ”Remarks on the Logic of Imagination”, teoksessa G. Holmström ja A. Jones (toim.), *Action, Logic, and Social Theory*, Acta Philosophica Fennica 38, Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki, 183–202.
- Niiniluoto, I. (1990), ”Äly, tunne, tahto ja tekoäly”, teoksessa *Maaailma, minä ja kulttuuri*, Otava, Helsinki, 122–139.
- Niiniluoto, I. (2000), ”Onko menneisyys todellista?”, teoksessa S. Pihlström, A. Siitonen ja R. Vilkkö (toim.), *Aika*, Gaudeamus, Helsinki, 246–261.
- Niiniluoto, I. (2003), ”Science as Collective Knowledge”, teoksessa M. Sintonen, P. Ylikoski ja K. Miller (toim.), *Realism in Action*, Kluwer, Dordrecht, 269–278.
- Niiniluoto, I. (2004), ”Aika, tieto ja kulttuuri”, teoksessa L. Pärssinen ja E. Rahikainen, *Muistiin merkittyä: Kansalliskirjaston kulttuuriaarteita*, Suomen Kansalliskirjasto & Otava, Helsinki, 10–12.
- Pihlström, S., A. Siitonen ja R. Vilkkö (toim.) (2000), *Aika*, Gaudeamus, Helsinki.
- Rein, T. ([1884] 1925), *Sielutieteen oppikirja*, 4. painos, Otava, Helsinki.
- Tulving, E. (1972), ”Episodic and Semantic Memory”, teoksessa E. Tulving ja W. Donaldson (toim.), *Organization of Memory*, Academic Press, New York, 381–402.
- Vaina, L. (1990), ”’What’ and ’Where’ in Human Visual System: Two Hierarchies of Visual Modules”, *Synthese* 83, 49–52.
- von Wright, G. H. (1983), *Philosophical Logic*, Blackwell, Oxford.

Muistamistapahtuman metafyyminen luonne

Muistamisen tyyppejä

Kiinnostuksemme koskeeseen nyt pelkistetysti sitä kysymystä, minkälainen todellisuuden elementti muistaminen on. Epäilemättä muistamista tapahtuu, mutta miten sellaista tosiseikkaa olisi oikein kuvata ja kategorisoida? Rajoitan aiheen niin, että kysymys on tällä kertaa vain yhden subjektin muistamisesta, vaikka ehkä on kollektiivistakin. Ja yksinkertaisuuden vuoksi voimme puhua vain henkilöistä, vaikka monet muutkin elolliset subjektit muistavat. En myöskään käsittele muistamisprosessien etenemistä tai muistettujen asioiden verkostoja, vaan vain yksittäisiä jonain hetkenä todella esiintyviä tietyn asian muistamisia.

Niiden suhteen voidaan heti tehdä olennainen ero. *Passiiviseksi* muistamiseksi sanotaan usein sitä, että asia on joskus opittu eikä sitä ole unohdettu.ⁱ On ollut eri mielipiteitä siitä, miten jos mitenkään sellaiset passiivisesti muistettut asiat ovat mielessä läsnä talletettuina; naiivisti ajatellen tuntuisi luonnolliselta, että ne olisivat jotenkin ”painuneet mieleen”, mutta on hyvin vaikea selittää, mitä tämä oikeastaan merkitsee. Sitä en kuitenkaan nyt lainkaan käsittele, vaan keskityn aktiiviseen muistiin. *Aktiivinen* muisti tarkoittaa jollain hetkellä koettua aktuaalista muistamisen tapahtumaa tai tilannetta, sellaista mitä klassisessa kirjallisuudessa oli tapana sanoa mentaaliseksi aktiksi.

Kysymykseksi voi ensiksi asettaa, mikä on sellaisten aktiivisten muistamistapahtumien varsinainen rakenne. Tällä tavoin voidaan ehkä saada selvyttä siihen, mikä on muistamisen metafyyminen luonne – miten sitä olisi abstraktilta kannalta luonnehdittava. Ja toiseksi voi kysyä, seuraako näistä tuloksista jotakin mielen filosofian kannalta. Ensimmäistä kysymystä varten on hyvä tarkastaa, millaisia erityyppisiä muistamisia esiintyy. Tähän saadaan ohjetta siitä, millaisilla lausemuodoilla muistamista normaalisti kuvataan.

ⁱ Toisinaan tämä annetaan jopa muistin määritelmäksi. On mahdollista, että tällaisen passiivisen muistin käsitteen muotoili ensimmäisenä Augustinus, kun taas Aristoteleen muistitutkimuksessa *De memoria et reminiscencia* ajatellaan pikemminkin aktiivista muistia.

Asenneverbeillä on yleensä useita kieliopillisia konstruktioita, mutta muistamisella niitä on jopa poikkeuksellisen paljon. Lähinnä voi luetella seuraavanlaisia:

- | | | |
|-----|----|---|
| I. | 1 | a muistaa V |
| | 2 | a muistaa kuinka V |
| II. | 1 | a muistaa b:n |
| | 2 | a muistaa x:n b:ksi |
| | 3 | a muistaa b:n P:nä |
| | 4 | a muistaa että p |
| | 5 | a muistaa onko p |
| | 6 | a muistaa kuinka p (imperfekti) |
| | 7 | a muistaa kuinka p (presens) |
| | 8 | a muistaa tapauksen e |
| | 9 | a muistaa tilansa s |
| | 10 | a muistaa mikä / kuka / missä / milloin / miksi / ... |

Valikoima on niin runsas, että se ansaitsee tarkempaa selitystä, jotta jokainen konstruktio tulisi ymmärretyksi. I.1 ilmaisee, että henkilö a muistaa suorittaa toiminnon V (muista maksaa lasku! muistin lukita oven). I.2 taas on lähellä sitä, mitä on toisinaan kutsuttu praktiseksi muistiksi: jokin taito on opittu, ja sitten se pysyy mielessä (tosin sillä varauksella, että todellisia taitoja ei useinkaan voi ilmaista tyhjentävästi yhdellä verbillä kuten tässä konstruktiossa). II.1 on objektimuistamisen yksinkertainen perustapaus, jossa a muistaa tavalla tai toisella tutun olion b. II.2 taas on toisenlainen objektimuistamisen muoto: a kohtaa elävässä elämässä tai informaatiossa jonkin olennon x ja muistojensa nojalla toteaa, että kyseessä on hänelle tuttu b. (Tämä muistamisen laji, tunnistaminen, on saanut valitettavan vähän huomiota filosofisessa kirjallisuudessa.) Tapauksessa II.3 a muistaa tutun olion, mutta nimenomaan jonkinlaisena. II.4 on niin sanotun propositionaalisen muistamisen pelkistetty perustyyppi: subjekti a muistaa että p, missä p on eräs propositio, joka sanoo jotain aikaisemmista asianteiloista. Tämän valossa on helppo ymmärtää myös konstruktio II.5: sen mukaan a muistaa että p tai a muistaa että ei-p. II.6 on varsin tavallinen konstruktio, joka edellyttää jotain kokemuksellista täydennystä pelkkään propositionaaliseen muistamiseen. Se antaa ymmärtää, että a kylläkin muistaa sen entisen asianteilan että p, mutta lisäksi hänellä on hallussaan jotain ylimääräistä evidenssiä, joka kertoo enemmän p-tapahtumasta. Vastaava voi esiintyä myös nykyajassa: jos a:lla on tieto asianteilasta p, hän on voinut oppia etukäteen erilaisia kvalifikaatioita sitä varten (II.7). Propositionaalisen muistamisen rinnalla on vanhastaan puhuttu myös tapahtumien muistamisesta (II.8), kuten on luonnollista, vaikka näiden suhde on epäselvä. Subjekti a voi tietenkin muistaa myös oman tilansa (II.9). Niinpä perinteinen empirismi analysoi muistamisen viittaamalla siihen, kuinka subjekti muistaa moninaisia omia havaintoelämyksiään. Vihdoin tapauksessa II.10 muistaa-verbien objektina on jokin epäsuora kysymyslause; tällaista sanotaan kansainvälisessä kirjallisuudessa ”WH-asenteeksi”.

Ilmeisesti yksinkertaisin tapauksista on propositionaalinen muistaminen II.4. Jotkut teoreetikot ovat halunneet väittää, että kaikki tai useimmat muut muistamistyyppit olisivat jopa analysoitavissa sen avulla. Vaikka näin äärimmäistä mielipidettä ei hyväksyittäisi, on kuitenkin uskottavaa, että useita muita konstruktioita selitettäessä joudutaan käyttämään konstruktioita II.4. Merkitään sitä lyhyesti $M_p - a$ muistaa että p .ⁱⁱ

Konstruktioita siis on monta, mutta silti sanoisin, että todella eroavia merkityksiä on vain kaksi. Laji I on ”toiminnallista” muistia, joka säätelee omaa toimintaa tai käyttäytymistä. (Ehkä vain konstruktio ”muistaa V ” on todella ei-episteeminen.) Laji II taas on ”informatiivista” muistia, menneisyydestä saadun informaation esittämistä. Keskityn tässä jälkimmäiseen, koska juuri siihen kuuluu muistamistapahtuma – lajissa I sellaista tapahtumaa ei tarvitse olla.

Informatiivisesta muistista puheen ollen esiintyy vielä usein kaksimieliisyys. Joskus muistia pidetään tiedon lajina, tai ainakin oletetaan, että vain sellaista voi muistaa mikä on todella ollut. Siinä mielessä muistin pitäisi aina olla luotettavaa. Sanottakoon tätä vahvaksi muistamiseksi, M^*p . Mutta kaikki tieto menneisyydestä, edes omasta menneisyydestä ei ole muistia: lisäksi on edellytettävä asianomainen muistamiskokemus tai fenomenaalinen tila M_p . Voidaan sanoa, että muistitiedolle pitää paikkansa

$$M^*p \leftrightarrow p \ \& \ Bp \ \& \ Mp,$$

jossa muistikokemus M_p justifioi uskomusta. (”Tosi uskomus p on hyvin perusteltu *muistin vuoksi*.”) Pääasia tässä huomiossa on se, että perustavinta on joka tapauksessa muistamisen akti, M -tyyppiin subjektiivinen kokemus, jota voi sanoa myös ”*muisteluksi*” tai ”*muistamukseksi*”.ⁱⁱⁱ

Tutkitaan sitten M -kokemuksia. Kuten näkyi, lajiin II kuuluvilla muistitapahtumilla on monenlaisia *muistisisältöjä* $M[X]$. Filosofit ovat paljon askarrelleet etsiessään eri lausemuotojen ja eri muistisisältöjen suhteita. Vanhastaan on ollut taipumusta olettaa, että jokin informatiivisen muistin tyyppi on luonteeltaan perimmäinen ja soveltuu lähtökohdaksi muiden ymmärtämiseen. Niinpä vanha perinne, jota esimerkiksi klassinen empirismi puolusti Lockesta ja Humesta aina 1900-luvun positivismiin asti, sanoo että muistamisen perustyyppi on olion, yksilön, muistaminen. Sille oli löydettävä analyysi, ja muista tapauksista puhuttiin vähän. Nykyisin suosittu malli taas ottaa perusmuodoksi propositionaalisen muistamisen, ”muistaa että p ”, ja sommittelee muita sen perusteella käyttäen avuksi yleistä propositionaalisten asenteiden teoriaa. *Tämä* kysymys ei kuitenkaan vielä selitä, millainen itse reaalin muistamistapahtuma on rakenteeltaan.

ⁱⁱ Oikeastaan $M_a p$. Mutta voimme jättää alaindeksin pois, kun tarkasteltavana on vain yhden subjektin a ajattelu.

ⁱⁱⁱ Muistitiedon M^* luonteesta ja edellytyksistä on eräitä huomioita kirjoituksessani Aho 1996.

Relationaalinen tulkinta

Filosofeilla on vanhastaan ollut pinttymä ajatella, että muistamisessa on aina kyseessä subjektin relaatio johonkin. Kun hän muistaa, jokin tietty todellinen relaatio yhdistää silloin hänet ja muistetun, ja tämän relaation vallitseminen tekee muistamisen käsitteellisesti välttämättömäksi. Kyseiseen relaatioon liittyy kuitenkin erikoisia piirteitä. Ensimmäinen luonnollinen ehdotus nimittäin olisi, että subjekti on nyt aktuaalisesti muistirelaatiossa muistisisältöön. Olkoon subjektina a ; silloin siis

$$a \text{ — } M \text{ — } M[X].$$

Mutta muistisisältönä voi olla jokin entinen olio, ja muistetut propositionitkin koskevat entisiä seikkoja. Niissä myös puhutaan entisistä olioista. Ja näitä olioitahan ei enää tarvitse lainkaan olla olemassa. Ne toki voivat olla, mutta se on itse muistamisen kannalta täysin epäolennaista. On jopa mahdollista, että henkilö a itse tietää, ettei niitä ole eikä edes koskaan ole ollut olemassa. Hänellä vain on sellainen erheellinen muistivaikutelma.

Tämä tekee muistamisesta erikoislaatuisen propositionaalisen asenteen. Äskenen relaatiomalli merkitsisi, että nyt pitäisi vallita reaalin relaatio olevan ja olemattoman olion välillä. Nykyisen olennon a pitäisi muuttua, koska se joutuu relaatioon kadonneen olion kanssa: sellainen relaatio määräisi henkilön mielentilan. Tämä ei ole hyväksyttävää. Epäilemättä aktuaalisilla ja ei-aktuaalisilla olioilla on relaatioita, esimerkiksi joku meistä on pitempi kuin Napoleon, vaikkei ole koskaan ollut hänen kanssaan samanaikainen. Mutta se on ”ulkonainen relaatio” (*relatio extrinseca*), joka ei tuo mitään todellista kvalifikaatiota asianomaisen henkilön omaan tilaan. Tämänhetkisten asiantilojen täytyy koostua vain tämänhetkisistä komponenteista.

Ongelmana siis oli selittää, kuinka asennetapahtuman nykyinen laatu voi riippua oliosta (tai ominaisuudesta, jne.), jota ei enää ole. Olemattomista saa puhua, jopa kvantifoida niiden yli, mutta mikä on oikea metafyyminen kuvaus siitä tilanteesta, joka tekee tosiksi lauseet, jotka koskevat tällä hetkellä olemattomien muistamista?

Vaikeuden voittamiseksi on ehdotettu, että muistisisällöllä $M[X]$ on nykyisin olemassa olevia *edustajia* $\mu[X]$. Ratkaisevassa tehtävässä on siis relaatio *aktuaalisten* olioiden a ja $\mu[X]$ välillä, ja tämä riittää luomaan todellisen kvalifikaation. Silloin meillä on kuitenkin lupa kysyä, mitä nämä edustajat oikeastaan ovat. Tässä kysymyksessä on lähinnä kaksi varsin erilaista ajatustapaa.

(A) Hyvin perinteinen mielipide otaksuu, että muistisisältöjä edustamassa on muistikuvia. Ne ovat jotain psyykkisiä realiteetteja, jonkinlaisia yksilöitä tai ominaisuuksia, joiden lähempiä psykologisia ominaisuuksia ei nyt tarvitse pohtia. Henkilö on tietoinen tällaisesta muistikuvasta, ja tämän nykyisen relaation vuoksi hän myös muistaa sen entisen asian, jonka muistisisältö ilmaisee. Tässä on tärkeää, että muistikuvaa ei *muisteta*, vaan siitä vain ollaan *tietoisia*, eli kyseessä on toinen relaatio. Muistikuvalla vuorostaan on tietty representatiivinen luonne, jonka vuoksi se esittää sitä

minkä henkilö sanan tavallisessa mielessä muistaa. Mutta tämä ei ole aktuaalisten olioiden luonnollinen suhde, vaan jonkinlainen merkityssuhde tai merkitsevyysominaisuus. Siksi tietyn sisällön muistaminen ei seuraa muistikuvan tiedostamisesta kausaalisesti, vaan käsitteellisistä syistä. (Ajatus on toinen kuin Aristoteleen ja monien naturalistien muistikuvissa, jotka eivät ole tietoisuuden kohteita.)

Näin ajattelivat esimerkiksi Locke, Hume ja Condillac sekä koko klassisen empirismin traditio. Heillä muistikuvat ovat välttämättä juuri tiettyjen asioiden muistikuvia, ideoita tietystä entisestä asiasta. Ja Humellahan on se kuuluisa kanta, ettei niitä edes erota muista ideoista perimmältään muu kuin tietoisuuden intensiteetti: niissä on enemmän ”vivacity” (eloisuutta, mitä se sitten lieneekin) kuin kuvitelmissa mutta vähemmän kuin aistimuksissa.

Tällaisen muistikuvilla operoivan teorian pääpiirteet ovat kaikille tuttuja. Sitä on käytetty tieto-opissa usein ikään kuin itsestään selvänä. Kiintoisaa kyllä, klassisen ja täysin riittävän kritiikin sitä vastaan esitti jo Thomas Reid 1780-luvulla. Hänen mukaansa muistikuvilla ei voi olla mitään *luontaisen merkitsemisen* tai tarkoitamisen kykyä, eli vaikka ne ehkä olisivat jollain tavoin kausaalisesti myötävaikuttamassa ajatteluun, ne eivät selitä ajatusten sisältöä. Muistikuvan ja muistisisällön yhteys on kontingentti, joten muistamista ei voi analysoida tällä tavoin. Samaa tematiikkaa on kehitelty viime vuosikymmenten filosofiassa: Jos kerran niin sanotut muistikuvat ovat luonnollisia psykologisia ilmiöitä, ei ole mahdollista, että niille kuuluisi muuttamattomia sellaisia ei-luonnollisia ominaisuuksia kuin jonkin merkitseminen.

Reid huomautti myös, ettei ole mitään näyttöä muistikuvien olemassaolosta. Ja niitähän pitäisi ehdottomasti olla, jotta aktuaalinen relaatio toteutuisi. Tämäkin on kiintoisa näkökohta, sillä niiden pitäisi epäilemättä olla jotain psykologisia entiteettejä, ja psykologiassa on kauan väitelty niiden olemassaolosta. Monien mielestä muistikuvia ei lainkaan ole, ja ainakin niistä on hyvin vaikea sanoa muuta kuin jotain hypoteettista.^{iv}

Kaikkiaan muistikuvat eivät näköjään onnistu palvelemaan tarkoitustaan relationaalisessa muistiteoriassa. Näiden postuloitujen olioiden kohtalo on samantapainen kuin sense-datumien vanhassa epäsuorassa realismissa.

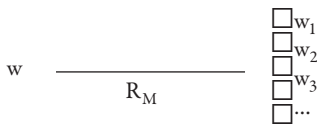
(B) Uudempi selitys otaksuu, että muistisisällön edustaja $\mu[X]$ on jotain abstraktimpaa. Silloin sen voidaan olettaa olevan jotain, joka ei ainakaan ole lakannut olemasta, mutta ei myöskään ole mikään yksi mentaalinen yksilö. Tämäntyyppisistä tulkinnoista tavallisin väittää, että muistamisessa on kyseessä subjektin relaatio joihinkin propositioihin, maailmoihin, maailmojen joukkoon tai johonkin vastaavaan.

^{iv} ”Toinen puute tässä teoriassa on se, ettei ole mitään näyttöä eikä todennäköisyyttä sille, että väitetty syy on olemassa; toisin sanoen, että havainnossa aivoihin syntyvä vaikutelma säilyy objektin poistumisen jälkeen” (Reid 1785 III.7, 340). Samasta kysymyksestä on tullut kiintoisalla tavalla ajankohtainen nykyaikaisessa mielen filosofiaa ja kognitiotieteen perusteita koskevassa keskustelussa. Varsin yleisesti hyväksytään argumentit, joiden mukaan tietoiset muistikuvat ja mielikuvat kuuluvat lähinnä metaforiseen kielenkäyttöön. Klassinen esitys on esimerkiksi Pylyshyn 1984, luku 8.

(Kuten näkyy, tämän täytyy olla hyvin abstrakti relaatio.) Se perustuu mahdollisten maailmojen tai asiantilakokonaisuuksien väliseen relaatioon. Erinäiset muut mahdolliset maailmat nimittäin ovat aktuaalisen maailman kannalta a:n muistin suhteen soveliaita: niissä on voimassa se mitä a nyt aktuaalisesti muistaa.^v

Mutta ensinnäkin voi huomauttaa, että mahdollisia maailmoja ei ole olemassa. Tämä on ilmeistä, kun kerran aktuaalistakaan maailmaa ei ole olemassa. Kuten vanha kansa sanoi, ”Die Welt ist alles, was der Fall ist”, minkä suomentaisin mieluummin: Maailma on kaikki se miten on.^{vi} Ja se *miten on* ei ole mikään olio joka *on olemassa*; näiden sekoittaminen on kategoriavirhe. Varmasti eräät muutkin maailmat (tai asiantilat) ovat mahdollisia, ja niissä on olioita joita ei ole, mutta niillä ei liene minkäänlaista olemista. Jos olen ymmärtänyt oikein, näin ajattelivat myös mahdollisten maailmojen teorian varhaiset systemaattikot kuten Duns Scotus ja Suárez. Nämä aiheet johtavat tietenkin varsin syvällisiin modaliteettien metafysiikan ongelmiin.

Mutta vaikka ei tällä kertaa välitettäisi näistä huolista, sopii kysyä, *miksi* aktuaalisella maailmalla ja muilla asianomaisilla maailmoilla on sellainen relaatio. Ei mitenkään välttämättä, vaan ainoastaan siitä syystä, että a todella muistaa kuten muistaa. Hänellä on tietynsisältöisiä muistoja, ja suosittun formalisoinnin mukaan niille annetaan edustajaksi $\mu[X]$ tietty mahdollisten maailmojen joukko. (Sen on määrä vastata luonnollisessa kielessä tulkittuna jotain propositiota, propositiojoukkoa tai käsitteellistä sisältöä.) Tämä joukko $\{w_1, w_2, w_3, \dots\}$ on muistisisällön edustaja, koska se on aktuaalisten olosuhteiden eli todellisen maailman w kanssa tietyssä suhteessa.



Siis asianomainen joukko on muistisisällön edustaja $\mu[X]$, koska vallitsee tietty relaatio sen ja tosiasioiden välillä; tarvitaan juuri tietty suhde R_M ! Miksi sitten tällainen suhde on voimassa tässä asetelmassa? Koska a:lla on kontingentisti eräät tietyt aktuaaliset muistamistilat. Siis niiden analyysi on perustavampaa kuin näiden maailmarakennelmien, joiden on itse pakko nojautua mentaaliin tapahtumiin.

Toisin sanoen mahdollisten maailmojen tekniikkaan perustuvat abstraktit muistisisällön edustajat eivät menesty uskottavasti. Niiden sijasta täytyisi keksiä joitain muita edustajia, siis ideaalisia olioita – kuten platonisia tai fregeläisiä sisältöjä. Sellai-

^v Asiaa komplisoi se, että vaihtoehtomaailmoissa on yhden hetken tilanteen sijasta ajateltava niiden aika-akselia ja historiaa, mutta tämä tärkeä ero ei vaikuta siihen metafyyssiseen kysymykseen, jota nyt olemme käsittelemässä.

^{vi} Tämän Wittgensteinin maksiimin hyvästä käännöksestä on ollut *Tractatuksen* suomennoksen ilmestymisestä asti aika ajoin keskustelua, vielä aivan äskettäinkin. Tarjoan tässä oman ehdotukseni.

sia ei kuitenkaan ole vakuuttavasti perusteltu. Ja jos niitä sisältyisi johonkin metafyy-
siseen teoriaan, olisi ongelmana miten maallinen olento voi olla niihen informatiivisessa
suhteessa (vastaava vaikeus tunnetaan matematiikan filosofiassa Benacerrafin
paradoksin nimellä).

Ei-relationaalinen tulkinta

Edellä on kommentoitu relationaalista muistamisen teoriaa, ja kertomuksen varsinaisen
opetus on tämä: pitäisi kerta kaikkiaan *luopua koko relationaalisesta käsityksestä*
ja päättää, että muistamiset ovat *subjektin ominaisuuksia*. Muisti on siis predikaatti,
joka kuuluu muistajalle. Ja tämä ei tietenkään tarkoita vain muistia ylipäänsä, vaan
sitä, että kunkin erityisen asian tai muistisisällön tunteminen on myös vastaava sub-
jektin ominaisuus. Kun a muistaa X:n, hän saa X:n muistamisen ominaisuuden; siinä
kaikki. Siis

$$M[X](a).$$

Siitä seuraa, että muistikokemus on vain yksi ominaisuus a:n mentaalisisä historias-
sa, mielentila kuten muutkin.

Joku varmaan protestoi tällaista selitystä vastaan sanoen, että muistisisältö on
yleensä jotain, mikä liittyy ulkomaailmaan, eikä pelkästään a:ta koskeva seikka. Näin
asia toki onkin, mutta a:n tietoisuudessa tapahtuva muistaminen, siis a:n aktiivinen
muistamispredikaatti, on nimenomaan a:n ja vain hänen ominaisuus. Se voi vastata
kyseistä muistisisältöä merkitsemällä sitä, eikä tähän tarvita mitään välittäviä enti-
teettejä. Kaikki tämä voi tuntua oudolta, kun on totuttu tähdentämään intentionaa-
lisuutta ja selittämään, että mentaalisten tapahtumien intentionaalisuus pakottaa
analysoimaan ne subjektin, objektin ja relaation mallin mukaan. Mutta oikeastaan
intentionaalisuus onkin jotain joka koskee ominaisuuksia eikä kahden olion keski-
näisiä suhteita. Tämän näkee jos vaikka tutkii Brentanon kuuluisinta tekstikatkel-
maa (Brentano 1924, 124–125). Siinä viitataan keskiajan intentionaaliseen ineksis-
tenssiin – siis siihen, että ajateltu asia eksistoi ajattelijan mielessä, ja tällä skolastikot
tarkoittivat, että ajattelijan tila vastaa sitä mitä ajatellaan. Siinä on selvästi kysymys
ominaisuudesta, ei reaalisten olioiden suhteista.^{vii}

^{vii} ”Jotakin ajatellaan sikäli kuin se on representoitu ajattelevassa, ei sikäli kuin se eksistoi ajatte-
levassa; ajattelukyvyssä eksistoi kuva (*similitudo*) ei nimittäin ole tiedon prinssiippi sen johdosta,
että se esiintyy ajattelukyvyssä, vaan sen relaation johdosta, joka sillä on ajateltuun asiaan” (Tuomas
Akvinolainen, *De veritate* q. 2 a. 5 ad 17). Se relaatio, jota Tuomas tarkoittaa, on representaatio-
relaatio. Sittenkin yksityiskohdat muuttuivat ja mutkistuivat, mutta tämä peruskäsitys säilyi, ja
myös Brentano hyväksyy sen.

Näiden pohdiskelujen motiivina on sanoa, että voimme hyvin noudattaa *suoraa realismia* myös muistin suhteen ja menneiden asioiden osalta. Thomas Reid sanoi: ”Muistin kautta meillä on *välitöntä tietoa* menneestä [...] Muistilla täytyy olla kohde. Jokaisen, joka muistaa, täytyy muistaa jotain, ja sitä, minkä hän muistaa, sanotaan hänen muistonsa *kohteeksi*.” (Reid 1785 III.1, 303.)^{viii} Muuta ei tässä kenties tarvitakaan – riittää tuo tosiasia, että muistamisominaisuus on aina varustettu kohteella. Ja kohde on jotain, mikä kuuluu itse ominaisuuteen ja erottaa sen muista ominaisuuksista. Sellaisena voi aivan hyvin olla myös jokin jo kadonnut olio tai lakannut asiointila.

Tässä voi huomauttaa ei-relationaalisen tulkinnan merkittävästä seurauksesta. Siitähän nimittäin heti seuraa, että $M[X](a)$ ja $M[Y](a)$ ovat yleensä eri tilat. Ne ovat eri luonnontapahtumia: oliolla on muuan ominaisuus tai eräs toinen ominaisuus. Ja silloin niillä ei voi olla loogisia suhteita! Näin päästään myös niin kutsutusta muistamisen logiikasta: on selvää, että sellaista ei voi olla olemassa. Lyhyesti sanoen, ”a muistaa että p” ei implikoi loogisesti ”a muistaa että q”, aivan samoin kuin ”a raapii päätään” ei implikoi ”a on iloinen”. Poikkeuksena tietenkin on tilanne, jossa kyseessä ei olekaan *kaksi eri* tilaa tai luonnontapahtumaa. Saattaa sattua niin, että X-muistaminen on välttämättä Y-muistamista. Niinpä sen muistaminen, että p ja q, on myös sen muistamista, että p, ja tällöin voidaan puhua loogisesta suhteesta.

Lopuksi kannattaa kysyä, onko muistamisessa jotain erikoista, joka pakottaisi analysoimaan muistamistapahtumia metafysiseltä kannalta toisella tavalla kuin muiden propositionaalisten asenteiden aktiivisia esiintymiä. Silloin voi varsin helposti huomata, että se lopputulos, johon edellä on kallistuttu, on sovellettavissa myös muihin asenteisiin. On uskottavaa, että muutkin propositionaaliset asenteet ovat representatiivisia ominaisuuksia, joilla on kohteensa suoran realismin mukaisesti. Muisti vain on erikoisen sovelias esimerkki tämän mallin tueksi, koska siinä kohdeolioiden aktuaalinen olemassaolo on kokonaan epärelevanttia. Muut tulkintamallit joutuvat sen takia muistin kohdalla poikkeuksellisiin vaikeuksiin. Siksi muisti ansaitsee erikoishuomiota.

Helsingin yliopisto

^{viii} Muistin suoran realismin uudemman teorian yksityiskohtaisesta kehittelystä ks. Bernecker 2010.

Kirjallisuus

Aho, T. (1996), "Muistoista", *Ajatus* 53, 93–102.

Bernecker, S. (2010), *Memory: a Philosophical Study*, Oxford University Press, Oxford.

Brentano, F. (1924), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Felix Meiner, Leipzig.

Pylyshyn, Z. W. (1984), *Computation and Cognition: toward a Foundation for Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge, Mass.

Reid, T. (1785), *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Edinburgh.

Tuomas Akvinolainen, *Quaestiones disputatae de veritate*.

Muisti ja kuolema

So what should humanity remember? The short answer is: striking examples of radical evil and crimes against humanity, such as enslavement, deportations of civil populations, and mass exterminations.
(Margalit 2002, 78.)

Johdanto: muistamisen etiikka

Menneiden henkilöiden ja tapahtumien, kuten edesmenneiden perheenjäsenten ja ihmiskunnan yhteiseen historiaan sisältyvien kärsimysten ja traagisten kohtaloiden, muistaminen on olennainen osa niitä käytäntöjä, joiden kautta orientoidumme inhimillisen olemassaolon ajallisuuteen ja oman elämämme rajallisuuteen. Menneen muistaminen ja vainajien kunnioittaminen muovaavat ratkaisevasti identiteettiämme sekä yksilöinä että yhteisöinä (perheinä, kansakuntina tai jopa koko ihmiskuntana), joilla on moraalisesti merkityksellinen menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus. Vainajien ja historian tapahtumien muistamisen eettisistä ja poliittisista ulottuvuuksista on keskusteltu vilkkaasti etenkin sotien ja kansanmurhien muistamisen moninaisten tapojen ja käytäntöjen yhteydessä. Muistin ja kuoleman välistä kytkentää käsittelevässä filosofiassa voidaan pohtia esimerkiksi sitä, missä määrin ja millaisissa tilanteissa jonkun henkilön tai jonkin tapahtuman muistaminen on yksilön tai yhteisön moraalinen ja/tai poliittinen oikeus tai velvollisuus. Samoin voidaan tutkia muistamisen, huolenpidon, unohtamisen ja anteeksiantamisen monimutkaisia suhteita. Näitä teemoja, samoin kuin niihin nivoutuvaa ”moraalisen todistajan” käsitettä, tarkastelee erityisen kiinnostavasti Avishai Margalit tunnetussa teoksessaan *The Ethics of Memory* (2002).

Kuten Margalit huomauttaa, muistilla ja muistamisella on koettu olevan niin tärkeä yhteisöllinen ja kulttuurinen merkitys, että muistetuksi tuleminen vertautuu nykyisessä länsimaaisessa sekulaarissa kulttuurissa perinteisempien uskonnollisemmin suuntautuneiden kulttuurien kuolemanjälkeisen elämän tavoitteluun. Emme tahdo vain kadota jälkiä jättämättä vaan tulla ainakin meille läheisten ihmisten muistamik-

si (emt., 91–94). Muistetuksi tuleminen on meille moderneille tai jälkimoderneille ihmisille mahdollinen versio ”ikuisesta elämästä”. Tästä unohdetuksi tuleminen kauhusa seuraa yleisinhimillinen yhdessä muistamisen (*commemoration*) projekti (emt., 25) kuten myös kokonaisten muistamisen yhteisöjen eliminoimisen eli kansanmurhan erityinen kauhistuttavuus. Lisäksi monet muut kuolemaan liittyvät eettiset käsitteet, kuten *syyllisyys*, edellyttävät muistia tai ainakin sitä, että joku muistaa (tai edes voisi periaatteessa muistaa), mitä on tapahtunut. Muistia ja muistamista ei näin ollen lopulta voida erottaa kuoleman ja kuolevaisuuden käsitteistöstä.

Nykyinen *kuoleman filosofia* (”filosofinen thanatologia”; vrt. esim. Kiiskinen ja Pihlström 2002) ei kuitenkaan nähdäkseni ole riittävän systemaattisesti käsiteltyt kuoleman ja kuolevaisuuden suhdetta muistiin ja muistamiseen. Tässä artikkelissa pyrin korjaamaan tätä puutetta ja korostamaan näiden teemojen syvällistä yhteyttä. Yksi syy muistin ja muistamisen laiminlyöntiin kuoleman filosofiassa on tämän tutkimusalueen hajanaisuus: kuolemasta keskustellaan erilaisista filosofisista perspektiiveistä, jotka eivät riittävästi kommunikoi keskenään. Analyyttinen kuoleman filosofia keskittyy tarkastelemaan kuoleman määritelmää ja kriteerejä sekä epikuolaista kiistaa siitä, voiko kuolema olla missään mielessä paha asia sille, joka kuolee. Näitä debatteja käydään tyypillisesti *kolmannen persoonan näkökulmasta*: kuolemaa tutkitaan objektiivisena ilmiönä ja tapahtumana maailmassa. Sikäli kuin muisti ylipäänsä kiinnostaa analyttistä kuoleman filosofiaa, sitä tarkastellaan yleensä esimerkiksi yhteydessä persoonan identiteettiä koskeviin teorioihin, joissa muistin jatkuvuus on tunnetusti yksi niistä kriteereistä, joihin identiteetin säilyminen voidaan yrittää perustaa. (Analyttisestä filosofisesta thanatologiasta ks. esim. Fischer 1993.)

Toisaalta mannermaiseen filosofiaan valtavasti vaikuttaneet Martin Heideggerin *Sein und Zeit* -teoksen (1927) ”kuolemaa-kohti-olemisen” (*Sein-zum-Tode*) analyysit lähtevät liikkeelle *ensimmäisen persoonan näkökulmasta* siinä mielessä, että kuolema koskee aina ensisijaisesti *minua*: toisten kuolemat ovat vain tapahtumia maailmassa, mutta kuolema varsinaisesti on minun asiani, eikä kukaan voi kuolla puolestani. Samantapaiseen ajatukseen kuoleman äärimmäisestä omakohtaisuudesta viittaa Ludwig Wittgensteinin *Tractatus logico-philosophicus* -teoksensa (1921) loppuhuomioissa.

Ensimmäisen, toisen ja kolmannen persoonan näkökulmat

Kolmannen persoonan näkökulmasta katseltuna kuolema on tapahtuma muiden joukossa subjektista riippumattomassa, objektiivisessa maailmassa: biologinen organismi menehtyy. Tämä tapahtuu kaikille eläville olennoille, niin ihmisille kuin muillekin eliöille. Kuolemaa biologisena ilmiönä ja prosessina voidaan tutkia luonnontieteiden näkökulmasta, ja tällaisena ilmiönä se nykyisin ymmärretään tieteellisesti erittäin hyvin. Vastaavasti myös humanististen tieteiden ja yhteiskuntatieteiden kuolema- ja

kuolevaisuustarkastelut voivat mainiosti omaksua ainakin suhteellisen objektiivisen perspektiivin. Tällöin kuolemaa tutkitaan historiallisena, kulttuurisena ja yhteiskunnallisena ilmiönä, josta on saatavissa tieteellistä tietoa – toki aina kielen, käsitteiden ja kulttuurin välittämää ja värittämää tietoa – mutta kuitenkin ainakin periaatteessa suurelta osin objektiivista tietoa siitä, millainen tämä ilmiö ihmisen rakentamassa ja tulkitsemassa kulttuurimaailmassa tosiasiaa on.

Kolmannen persoonan perspektiivistä kuolema on jonkun toisen kuolema, ulkopuolelta tarkasteltu ilmiö tai tapahtuma, kiinnitettiinpä ensisijaista huomiota sen biologisiin tai kulttuurisiin ominaisuuksiin. Kuoleman ja kuolleiden muistaminen merkitsee tällöin tiettyjen biologisten ja historiallisten prosessien muistamista. Samalla voidaan esimerkiksi historiantutkimuksen metodein tutkia erilaisia kulttuurisia käsityksiä kuolemasta ja niiden kehitystä. Ensimmäisen persoonan näkökulma on hyvin erilainen. Tällöin kuolema ei oikeastaan ole *tapahtuma* maailmassa lainkaan, vaan ensisijaisesti *minun* kuolemani, elämäni päättymisen *horisontti*, joka asettaa rajat kaikille mahdollisille tapahtumille – ja väistämättä jotakin sellaista, mitä ei voida muistaa, koska se ei itse ole tapahtunut eikä ole voinut tapahtua (eikä edes voi ”tapahtua” tavallisten maailman tapahtumien tavoin). Kuolema on tässä mielessä aina vasta tulossa. Samalla se on vääjäämättömänä horisonttinani erottamattomasti yhteydessä juuri minun tapaani olla se yksilöllinen, ainutkertainen olio, joka olen, tapaani ”olla maailmassa”. Kuitenkin muistoni maailman tapahtumista ja ennen minua eläneistä ja kuolleista ihmisistä voivat ratkaisevasti muovata sitä tapaa, jolla elän omaa kuolemaani kohti.

Vaikka moni etenkin analyttisen kuoleman filosofian edustaja lähestyy kuoleman käsitteen määrittelyn ongelmaa ja kuoleman metafysiikkaa sekä näihin nivoutuvia soveltavan etiikan ja yhteiskuntafilosofian kysymyksiä (esimerkiksi eutanasian moraalista hyväksyttävyyttä tai kuolemaa sodan olosuhteissa) ”kolmannen persoonan” objektiivisesta perspektiivistä, voitaneen sanoa, että kuoleman ja kuolevaisuuden filosofia on alun perin ollut ensisijaisesti kiinnostunut subjektiivisesta ”ensimmäisen persoonan” perspektiivistä, yksilön oman kuolevaisen elämän elämisestä. Tällöin kuolemaa ja kuolevaisuutta tarkastellaan ”sisältäpäin” ja omakohtaisesti pikemmin kuin ”ulkoapäin” ja yleisesti. Jotakin tämääntapaista lienee tarkoitettu, kun on sanottu, että filosofian tehtävänä on opettaa meitä kuolemaan tai että kaikki filosofinen tutkimus – uskonnollisten maailmankuvien ja kenties tieteen ja taiteenkin ohella – pohjautuu ihmisen tietoisuuteen omasta kuolevaisuudestaan.

Ensimmäisen persoonan lähestymistapa yhdistää muuten varsin erilaisia kuoleman problematiikkaa kommentoineita filosofi, kuten Heideggeria, jonka *Sein und Zeit* -teoksessa ”kuolemaa-kohti-oleminen” (*Sein-zum-Tode*) esitetään inhimillisen olemassaolon eli *Daseinin* (”täälläolon”) ja sen ajallisen rakenteen ”omimpana”, henkilökohtaisimpana piirteenä (Heidegger [1927] 2000, erityisesti § 9), ja Wittgensteinia, joka *Traktatussaan* ([1921] 1996, § 6.431–6.4311) huomautti, ettei kuolema ole tapahtuma eikä kokemus, ei siis mitään maailmassa olevaa tai koettavaa vaan maail-

manloppu. Siinä missä Heideggerille kuolemaa-kohti-olemisen eksistentiaalinen analyysi on ihmisen maailmassa-olemisen ajallisuuden ja siten *Daseinin* ”fundamentaaliontologisen” perusrakenteen ymmärtämistä, Wittgensteinin varhaisfilosofian hajanaiset huomiot tästä aiheesta kytkeytyvät hänen kieli- ja merkitysteoriaansa perustaksi esittämäänsä – tosin kielessä lausumattomaksi jäävään – eriskummalliseen subjektin ja maailman suhdetta koskevaan solipsistiseen ajatukseen, jonka mukaan ”maailma on minun maailmani” ja minä olen kielen ja maailman kielellisen kuvaamisen ainoa varsinainen subjekti, se, jolle maailma – joka on *Traktatuksen* mukaan sama kuin elämä – on annettu ja joka kuollessaan kadottaa paitsi itsensä myös kielen ja koko maailman.

Kuoleman äärimmäistä, jopa solipsistista omakohtaisuutta koskevassa keskustelussa on kuitenkin myös muistutettu, sekä Heideggerin että Wittgensteinin ajatuksia korjaten ja kritisoiden, että *toisen (ihmisen) kuolema* voi olla filosofisesti erittäin merkityksellinen kokemus, joka muokkaa subjektina olemistamme perustavilla tavoilla. Kukaan ei tietenkään voi kuolla kenenkään toisen puolesta (paitsi ehkä metaforisessa mielessä), mutta ensimmäisen ja kolmannen persoonan näkökulmien rinnalle tarvitaan silti *toisen persoonan näkökulma*: omaa kuolevaisuuttamme ja yleistä inhimillistä kuolevaisuutta tarkastellessamme emme saa unohtaa elävää suhdetta toiseen kuolevaiseen ihmiseen, konkreettiseen ”sinään”. Tässä muisti ja muistaminen nousevat keskeiseen asemaan. Olemme vastuussa tämän toisen kuolevaisen ihmisen elämästä ja kärsimyksestä. Tämäntapaista ajatusta konkreettiseen toiseen kohdistuvasta vastuusta etiikan ja jopa subjektina olemisen perustana on korostettu muun muassa Emmanuel Levinasin toiseuden etiikan pohjalta nousevassa kuoleman (ja elämän) filosofiassa (ks. Levinas 1996; vrt. esim. Pihlström 2001 ja 2010). Onkin tärkeää havaita, että sekä kolmannen että ensimmäisen persoonan perspektiiviin kiteytyviä kuoleman filosofian paradigmoja on kritisoitu Levinasin toiseuden etiikan pohjalta. Kun kuolemaa ja kuolevaisuutta tarkasteltaessa korostetaan liiaksi joko ensimmäisen tai kolmannen persoonan näkökulmaa, unohdetaan helposti toisen persoonan näkökulma, moraalisesti velvoittava suhde toiseen kuolevaiseen ja muistettavissa olevaan ihmiseen (”sinään”), jonka rajallisesta elämästä eettinen subjekti on vastuussa – ja jonka voimme myös *unohtaa* ja näin laiminlyödä vastuumme ja velvollisuutemme.

Yksi mahdollinen muistin ja kuoleman yhdistävä suhde toiseen (”sinään”) on *moraalisen todistajan* ”todistuksen” kuuleminen (ks. Margalit 2002, luku 5). Tällainen todistaja todistaa kokemastaan kärsimyksestä, ja hänen muistoillaan on erityinen merkitys moraalisen yhteisön rakentumisessa, vaikka ne joiltakin osin olisivat historiallisesti epätarkkoja tai jopa kuvitteellisia. (Moraalinen todistaja ei ole marttyyri, koska hän on jäänyt henkiin todistamaan kokemastaan; vrt. emt., 154.) Muistinsa varassa ”todistaen” hän katsoo nykyisyydestään menneeseen mutta samalla tulevaan: toivo paremmasta maailmasta, jossa kenenkään ei tarvitse kokea hänen kokemansa kaltaista vääryyttä ja kärsimystä, on kiinteä osa hänen todistustaan. Moraalisen todistajan kertomaa voidaan myös *muistaa* sitten, kun tuo todistaja itse ei enää ole

läsnä. Muisti taipuu näin kiinnostavaan refleksiiviseen analyysiin: voimme muistaa muistamisen akteja, omiamme ja toisten, niitä tapoja, perinteitä ja käytäntöjä, joilla menneitä kauheuksia on muistettu. Sotien ja vainojen uhrien kunnioittamisessa on usein kyse juuri tästä – muistamme sekä heitä itseään että heitä aiemmin muistaneita, koko muistamisen ketjua.

Muistaminen, unohtaminen ja kontrolli

Muistin ja muistamisen käsitteiden voidaan ajatella olevan toiseen kohdistuvan vastuusuhteen ytimessä. Kuolleiden ihmisten – meille läheisten vainajien, historian kärsimysten kaukaisempien uhrien sekä näitä ihmisiä muistaneiden – muistaminen konstituoivat suhdettamme inhimilliseen kuolevaisuuteen yleensä sekä omaan kuolevaisuuteemme ja siten subjektiuteemme erityisesti. Tästä Margalit (2002) tarjoaa hyvin kiinnostavia huomioita, vaikkei hänen tarkastelunsa kytkeydykään eksplisiittisesti Levinasiin. Voidaan esittää, että muistamisen kautta muodostuvat suhteet menneisiin toisiin rakentavat sitä yhteisöllistä todellisuutta, jonka puitteissa (vain) voimme olla ihmisinä ja moraalisisina olentoina olemassa. Erityisen tärkeää moraalisen yhteisön ylläpitämiselle on menneiden vääryyksien – negatiivisten kokemusten ja tunteiden – muistaminen (emt., 111–117). ”Kertokaa tästä lapsillenne” -tyyppiset kehotukset muistaa historian tapahtumia, erityisesti holokaustin kaltaisia kolossaalisia vääryyksiä, eivät ole vain banaaleja muistutuksia olla unohtamatta tiettyjä historian tosiseikkoja, vaan kehotuksia muodostaa oikeanlaisia, eettisesti hyväksyttäviä suhteita kuolleisiin ja eläviin toisiin. Ne ovat myös vaatimuksia tutkia sitä, keitä itse asiassa olemme ”me”, joille muistamisen velvollisuus asettuu.

On myös kysyttävä, voidaanko ja pitäisikö muistin ja muistamisen avulla pyrkiä *kontrolloimaan* kuolevaisuutta vai tulisiko kuolevaisuus pikemminkin ymmärtää jollakin perustavalla tavalla inhimillisen kontrollin tavoittamattomiin jäävänä asiana. Tässäkin edellä erotetut filosofiset näkökulmat poikkeavat toisistaan merkittävästi: voimme esimerkiksi tieteellisen tiedon soveltamisen myötä huomattavastikin kontrolloida objektiivista maailmaa; samoin voimme ainakin jossakin määrin kontrolloida sitä, millaisena maailma ”ensimmäisen persoonan näkökulmastamme” näyttääytyy. Mutta emme koskaan voi loppuun saakka kontrolloida sitä, millaisena meistä riippumaton ”toinen persoona” maailman ja elämänsä kokee tai koki. Voimme kyllä (jälleen) *muistaa* häntä ja hänen näkökulmaansa maailmaan, mutta tuo muistaminen ei voi olla yritys ”ottaa haltuun” hänen erityistä, omaan näkökulmaamme palautumatonta tapaansa kohdata todellisuus, jossa juuri hän elää ja kuolee. Muistaminen vaikuttaa siihen, miten kykenemme kontrolloimaan elämäämme ja maailmaa, mutta toisaalta emme pysty paljoakaan kontrolloimaan sitä, mitä itse asiassa muistamme (vrt. Margalit 2002, 56–57).

Unohtaminen, kuten kuolema, voidaan tätä taustaa vasten ymmärtää kontrollista luopumisena. Joskus meidän on tärkeää, jopa välttämätöntä, lakata kontrolloimasta elämää ja maailmaa. On tilanteita, joissa unohtaminen (vaikkei sekään yleensä onnistu ”kontrolloidusti”) on ainoa oikea tai jopa ainoa mahdollinen reaktio. Kuolevaisuus haastaa meitä tähän. Kontrollin ja kontrollista luopumisen välinen jännite – pitäisikö sanoa dialektiikka? – muoaa ratkaisevasti suhdettamme kuolemaan, omaamme ja toisten. Joskus voimme ”kontrolloidusti” luopua kontrollin ylläpitämisestä. Mutta usein unohtamista vastaan on myös aktiivisesti kamppailtava. On luotava aktiivisia muistamisen tiloja ja paikkoja, kuten muistomerkkejä, jotta säilyttäisimme kontrollin menneeseen ja siten elämäämme, tarinaan, joka rakentaa meistä niitä ihmisiä, joita olemme. Ja samalla jonkin asian tai joidenkuiden historian henkilöiden muistaminen vie huomiomme lukemattomilta unohtuvilta. Tämän lähes triviaalin seikan merkitys on huomattava. Muistia ja unohtamista kontrolloiden muovaamme suhdettamme historiaan ja luomme siten myös poliittista todellisuutta (vrt. esim. Fingerroos 2004 ja Löffström 2012).

Muisti ja suru

Kaikki potentiaalisesti muistettavissamme oleva menneisyys loputtomassa rikkauksessaan on pysyvästi menneisyyttä. Se ei katoa maailmasta siksi, että se on mennyt – siellä se yhä on, tosin koskaan palaamatta. Esimerkiksi elämämme hienoimmat ja kauneimmat hetket, kuten rakkauden ja onnen katoavat tilanteet, eivät sittenkään ole kadonneet, koska ne ovat jääneet pysyvästi osaksi menneisyyttämme ja siten myös jättäneet nykyisyyteemme (ja jatkuvasti auki keriytyvään tulevaisuuteemme) omat jälkensä; ilman noita hetkiä emme nyt olisi juuri niitä ihmisiä, joita olemme. Mutta samalla myös menneisyyden kauneimmat tapahtumat, holokausti mukaan lukien, ovat ikuisesti todellisia. Historia on ikuisesti tapahtunut, eikä mitään tapahtunutta saada tapahtumattomaksi. Tapahtuneeseen on omaksuttava eettisesti ja poliittisesti oikeanlainen muistamisen suhde.

Muistava subjekti on kuitenkin itse kuolevainen ja kadottaa lopulta kuolemassa paitsi suhteensa tulevaan myös suhteensa menneeseen(sä) sekä siihen historiaan, joka on jättänyt häneen juuri ne jäljet, joiden myötä hän on se ainutkertainen yksilö, joka kuolemassa katoaa maailmasta. Niin maailmanhistoria kuin hänen henkilökohtainen historiansakin pysyy kyllä menneisyydessä ikuisesti, mutta se jää olemaan ikään kuin vain kolmannen persoonan näkökulmasta, ei enää historiana tuolle subjektille (tai minulle). Ja samalla muistaessamme elämämme hetkiä tajuamme, että kovin moni *mahdollinen* hetki on jäänyt toteutumatta ja elämättä: koemme traagisen vähän kaikesta mahdollisesti koetusta ja muistettavasta.

Ja vielä vähemmän muistamme. Siksi yksi perustava näköalamme kuolevaisen elämään, jota omasta perspektiivistämme elämme kohti tulevaisuutta – ja kuolemaa – ja jonka ilmentymiä muiden ihmisten elämässä voimme muistaa, on muistin kautta avautuva *suru* tai vähintäänkin melankolia. Vain pieni fragmentti kaikesta mahdollisesta, mitä olisi voinut tapahtua, on tapahtunut; vain tuo häviävä aktuaalisten tapahtumien kokonaisuus on muistettavissa katoamattomana historiana. Silti jo tuokin fragmentti sisältää suunnattomasti unohtuvaa ja jo lopullisesti unohtunutta kärsimystä ja kuolemaa. *Emme koskaan voi muistaa kaikkea, mitä meitä moraalisesti voidaan vaatia muistamaan.* Ja toisaalta, kuten todettu, mitään tapahtunutta ei voida pyyhkiä pois; kaikki jää tapahtuneeksi, ja kaikesta, unohtuistammekin, jää jälki. Vain muistamalla ja muistamistamme kriittisesti refleктоimalla voimme ylipäänsä elää tällaisessa maailmassa.

Voimme siis surra tapahtuneita kauheuksia, joiden muistoa emme voi paeta, ja samalla niitä mahdollisia hyviä asioita, jotka eivät tapahtuneet, vaikka olisivat voineet. Tämä on lopulta *elämän rajallisuuden eksistentiaalista suremista.*

Lopuksi

Edellä esitetyistä huomioista monet saattavat vaikuttaa liki itsestäänselvyyksiltä. Mutta kuten muistamme, Wittgenstein katsoi, että jos filosofiassa voitaisiin esittää teesejä, kaikki olisivat niistä yhtä mieltä. En uskaltaudukaan väittämään, että olisin kyennyt tuottamaan uuden teorian muistin ja kuoleman suhteesta. Aihe saattaa avautua paremmin taiteellisessa kuin filosofis-teoreettisessa tarkastelussa. Filosofien lisäksi esimerkiksi eräät tunnetut kirjailijat, kuten Julian Barnes romaanissaan *The Sense of an Ending* (2011) ja Paul Auster omaelämäkerrallisten merkintöjen kokoelmassaan *Winter Journal* (2012), ovat äskettäin kiinnostavasti tematisoineet muistamisen, subjektin ja kuolevaisuuden suhdetta.

Nämä käsitteet ovat syvästi yhteydessä toisiinsa, olipa ensisijainen näkökulmamme ensimmäisen, toisen tai kolmannen persoonan näkökulma. Ne ovat myös käsitteitä, joiden kautta maailmanjäsenyyksemme *eettiset* ja *metafyysiset* ulottuvuudet kietoutuvat yhteen (vrt. Pihlström 2009). Menneisyyden muistamisen tapauksessa ei voida jyrkästi erottaa näitä inhimillisen maailman kategorisoinnin perustavia perspektiivejä. Muisti on – ja juuri tämän kuolemanfilosofinen erittely voi meille osoittaa – paljon syvemmin maailmasuhdettamme avaava ja leimaava käsite kuin esimerkiksi pelkkä muistin jatkuvuuden kriteerin analyysi persoonan identiteetin problematiikassa voi tuoda esiin.

Muisti on, näin haluaisin sanoa, *transsendentaalinen* käsite, koska se tekee juuri tällaisen meille aktuaalisen kuolevaisen elämän elämisen mahdolliseksi. Transsen-

dentaalisessa roolissaan se konstituoii suhdettamme itseemme, toisiin ihmisiin ja maailmaan, jossa elämme.

Helsingin yliopiston tutkijakollegium ja Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

- Auster, P. (2012), *Winter Journal*, Henry Holt, New York. / Faber and Faber, Lontoo.
- Barnes, J. (2011), *The Sense of an Ending*, Vintage, Lontoo.
- Fingerroos, O. (2004), *Haudatut muistot*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Fischer, J. M. (toim.) (1993), *The Metaphysics and Ethics of Death*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Heidegger, M. ([1927] 2000), *Oleminen ja aika*, [*Sein und Zeit*], suom. R. Kupiainen, Vastapaino, Tampere.
- Kiiskinen, T. ja S. Pihlström (toim.) (2002), *Kuoleman filosofia*, Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta 1., Helsingin yliopisto, Filosofian laitos, Helsinki.
- Levinas, E. ([1982] 1996), *Etiikka ja äärettömyys*, suom. A. Pönni, Gaudeamus, Helsinki.
- Löfström, J. (toim.) (2012), *Voiko historiaa hyvittää?*, Gaudeamus, Helsinki.
- Margalit, A. (2002), *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Pihlström, S. (2001), "Death – Mine or the Other's? On the Possibility of Philosophical Thanatology", *Mortality* 6, 265–286.
- Pihlström, S. (2009), *Pragmatist Metaphysics: An Essay on the Ethical Grounds of Ontology*, Continuum, Lontoo.
- Pihlström, S. (2010), *Elämän ongelma: Filosofian eettinen ydin*, niin & näin -kirjat, Tampere.
- Wittgenstein, L. ([1921] 1996), *Tractatus logico-philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*, suom. H. Nyman, 4. painos, WSOY, Helsinki.

Acta Philosophica Tamperensia -sarjassa aiemmin ilmestyneet teokset

Acta Philosophica Tamperensia vol. 1: Leila Haaparanta ja Erna Oesch (toim.), *Kokemus*

Acta Philosophica Tamperensia vol. 2: Petri Räsänen ja Marika Tuohimaa (toim.), *Filosofinen tieto ja filosofin taito*

Acta Philosophica Tamperensia vol. 3: Sami Pihlström, *Solipsism: History, Critique, and Relevance*

Acta Philosophica Tamperensia vol. 4: Kaisa Luoma, Erna Oesch ja Risto Vilkkonen (toim.), *Filosofisia tutkielmia – Philosophical Studies in honorem Leila Haaparanta*

Acta Philosophica Tamperensia vol. 5: Leila Haaparanta, Timo Klemola, Jussi Kotkavirta ja Sami Pihlström (toim.), *Kuva*

Muisti on oleellinen osa kaikkea ihmisen toimintaa. Ilman muistia ihminen menettäisi yhteyden itseensä, läheisiinsä ja ympäristöönsä ja jopa yksinkertaisimmat arjen askareet muuttuisivat mahdottomiksi. Muistista ja muistoista puhuttaessa mieleen tulevat ensimmäisenä yksilön muistot. Kuitenkin kollektiiviset, jopa kokonaisia kansakuntia yhdistävät muistot yhteisestä jaetusta menneisyydestä muokkaavat nykyisyyttä ja tulevaa yhtäläillä. Mitä muisti itse asiassa on? Onko se vain tahdonvaraisesti toimiva ideoiden varasto vai kenties jatkuvassa muutoksessa oleva kertomus? Mikä on sen rooli yhteisöissä ja mitä siitä ajateltiin yli 2000 vuotta sitten? Entä miten muistiin painuneet ääneen lausumattomat traumat siirtyvät sukupolvelta toiselle? Muisti käsittelee näitä ja monia muita muistiin liittyviä kysymyksiä pääasiassa filosofisista lähtökohdista.

Teoksen artikkelit perustuvat Suomen Filosofisen Yhdistyksen tutkijakollokvion esitelmiin. Niiden kautta voi tutustua nykyisten ja aikaisemmin eläneiden filosofien teorioihin muistista ja muistin rooliin heidän teorioissaan. Muistia käsitellään artikkeleissa myös psykologian, historian ja narratiivisuuden näkökulmista. Kirja on suunnattu sekä filosofian ammattilaisille että kaikille aiheesta kiinnostuneille, ja se sopii myös oppikirjaksi.

Kansi Mikko Reinikka | Albert Hall

ISBN 978-951-44-9371-3



 **TAMPERE
UNIVERSITY
PRESS**