



# **Muistiin palauttaminen ja vieraantuminen: fenomenologinen analyysi toisinolemiseni mahdollisuuksista**

JAAKKO VUORI

## **Johdanto**

Kun kuulen ääneni nauhalta tai näen kasvoni videolta, olen tilanteessa, jossa läheisyys ja etäisyys kietoutuvat toisiinsa ja tietynlainen vinouma synnyttää poikkeaman kaikessa suorassa reflektiossa. Vanhat valokuvakansiot, jotka säilyttävät lapsuuteni, osoittavat minulle, kuka olin ja kuka olisin voinut olla. Niissä lapsi ilmaisee "toiveita, jotka eivät vielä suinkaan olleet hänen omia toiveitaan; epämääräisiä odotuksia kunniakkaasta tulevaisuudesta, ja ne ojentuivat häntä kohti kuin kultaisen verkon levitetyt siivet", ja niinpä Ulrich, "mies vailla ominaisuuksia" kysyy itseltään, mikä sidosaine olisi riittävän vahva estämään meitä hajoamasta osiin. (Waldenfels 2004, 153.)

Näin filosofi Bernhard Waldenfels kirjoittaa itseyden ja toiseuden ruumiillista konstituutiota käsittelevässä artikkelissaan. Sitteeraamani lyhyt katkelma koskettaa hänen ajattelunsa perustavia lähtökohtia: kysymyksiä persoonan yhtenäisyydestä ja

vieraudesta kaiken samuuden sydämessä<sup>1</sup>. Tässä artikkelissa haluan Waldenfelsin ehdottamin tavoin kysyä, ”mikä sidosaine olisi riittävän vahva estämään meitä hajoamasta osiin”. Toisin sanoen selvitän persoonan yhtenäisyyden ongelmaa. Filosofisena lähtökohtanani toimii Edmund Husserlin empatian (*Einfühlung*) ja muistiin palauttamisen (*Wiedererinnerung*) analyysi. Kaunokirjalliseksi johtolangakseni valitsen ranskalaiskirjailija Annie Ernaux’n omaelämäkerrallisen muistamista ja ajallisuutta käsittelevän romaanin *Vuodet* [*Les Annees* (2008)]<sup>2</sup>.

Persoonan yhtenäisyyttä käsittelevässä filosofisessa keskustelussa muistilla ja muistamisella on ollut keskeinen rooli. Muistamiseen viittaa myös Waldenfelsin maininta lapsuuden valokuvakansioiden selaamisesta ja siitä kumpuava kysymys: ”mikä sidosaine olisi riittävän vahva estämään meitä hajoamasta osiin?” Persoonan yhtenäisyyden ongelman voi kuitenkin käsittää kahdella erilaisella tavalla. Nämä erilaiset tavat johtavat kahteen erilaiseen ymmärrykseen Waldenfelsin kaipaaman sidosaineen laadusta ja viime kädessä myös persoonan ajallisen olemisen luonteesta ylipäätään.

Yhtäältä ongelma on käsitetty kysymykseksi, millä ehdoin yksilö voi kokea itsensä samaksi henkilöksi eri ajanhetkinä (vrt. Jacobs 2010, 333; Bertram 2013, 199). Tämä ongelman muotoilu koskee siis persoonan ajallista pysyvyyttä. Toisaalta persoonat ovat kuitenkin ennen muuta olentoja, jotka ”organisoiivat ja kokevat maailmansa organisoituneeksi arvoin ja normein” (Ikäheimo 2012, 101). Sen, että yksilöt organisoiivat maailmaansa arvoin ja normein, edellytys on, että he ovat jotakin itselleen (Brandom 2007, 128). Heillä on siis jonkinlainen käsitys itsestään: identiteetti pelkkää ajallista pysyvyyttä vahvemmassa

<sup>1</sup> En ole valinnut siteeraamaani katkelmaa sattumanvaraisesti. Jaan sen ajatuksen vieraudesta samuuden ytimessä, mitä uskon Waldenfelsin tässä tapailevan. Kirjoitukseni ei kuitenkaan koske ensisijaisesti juuri hänen ajatteluaan.

<sup>2</sup> Kirjaa ei ollut suomennettu tätä artikkelia laadittaessa. Seuraavat käännökset ovat omiani Ernaux’n teoksen saksannoksesta. Tutkija ja kääntäjä Riikka Ala-Hakula on tarkistanut ja korjannut Ernaux’n teoksesta siteeraamani kohdat ranskankielisestä alkutekstistä.

mielessä. Tällaisilla olennoilla on menneisyyden lisäksi myös historia, joka muodostuu heidän itsekäsityksistään ja niiden muutoksista (*ibid.*). Se, että yksilö voi ylipäättään tunnistaa itsensä samaksi eri ajanhetkinä, ei siis vielä takaa hänen elämänhistoriansa yhtenäisyyttä. Molemmat mainituista ongelmista koskevat persoonan ajallista olemista, tosin eri tavoilla. Ensimmäinen koskee yksilön muodollisen ajallisen yhtenäisyyden edellytyksiä. Jälkimmäinen sen sijaan kiteytyy ongelmaksi persoonan ajallisesta kehittämisestä eli elämänhistoriasta ja suhteesta tähän historiaan (vrt. Husserl 2006b, 75–76; Figal 2009, 11; Bertram 2013, 197).

Artikkelissani osoitan, että molemmat ongelmat voi jäsentää Husserlin muistiin palauttamisen analyysin avulla. Argumenttini kirkastamiseksi erotan jatkossa subjektin ja persoonan käsitteet<sup>3</sup>. Subjektin ajallinen yhtenäisyys ja persoonan yhtenäisyys eräänlaisena itsesuhteena on siis syytä erottaa toisistaan. Tällaista erottelua ei fenomenologisessa tutkimuksessa ole nähdäkseni kyllin huolellisesti tehty<sup>4</sup>. Argumentoin, että yhtäältä

---

<sup>3</sup> Vastaavanlaisen erottelun tekee esimerkiksi Dieter Henrich. Henrich muotoilee eron seuraavasti: yhtäältä olemme persoonia eli entiteettejä maailmassa muiden kaltaistensa joukossa, mutta toisaalta myös subjekteja, joilla on oma ainutkertainen näkökulmansa maailmaan (Henrich 1987, 119). Henrichin näkemys on, että erilaiset keskenään ristiriitaiset itsekäsityksemme (*self-description*) kumpuavat viime kädessä siitä, että näitä kahta itseyden (*selfhood*) aspektia ei voi palauttaa toisiinsa (Henrich 1987, 119; vrt. Henrich 1999, 19–22). Samankaltainen erottelu on tietyllä tapaa läsnä myös Dan Zahavin (2005; 2014) tavassa erottaa niin kutsuttu ”minimaalinen itseys” (*minimal self*) itseyden narratiivisesta aspektista.

<sup>4</sup> Esimerkiksi Joonas Taipale käyttää artikkelissaan ”Identiteetin fenomenologiaa” (2006) termiä ”persoonan yhtenäisyys” erittelemättä sen aspekteja. Samalla tapaa Hanne Jacobs (2010) käyttää termiä ”persoonan identiteetti” (*personal identity*), joka voi merkitä yhtäältä subjektin identtisyyttä itsensä kanssa, mutta voi viitata myös persoonan identiteettiin sisällöllisessä mielessä. Jacobs tosin käytännössä erottaa ”subjektin” ja ”persoonan” yhtenäisyyden toisistaan. Myöskään Jaakko Belt (2019) ei tuoreessa artikkelissaan käsittele persoonana olemiselle

muistiin palauttaminen paljastaa, mutta ei konstituoiki subjektin ajallista yhtenäisyyttä. Subjektin yhtenäisyys on siis persoonan yhtenäisyyden edellytys. Toisaalta muistiin palauttaminen viittaa persoonalle ominaiseen suuntautumiseen elämään sen ajallisesti muotoutuneessa hahmossa. Osoitan, että muistiin palauttaminen mahdollistaa jonkin tietyn yksilön elämänsis-torian kuuluvan tapahtuman asettamisen ”mittasuhteisiinsa” ja siten sen tarkastelun osana yksilön elämänsis-toriaa. Näin tuon samalla uuden ulottuvuuden Husserlin persoonan käsitettä koskevaan keskusteluun. Fenomenologinen persoonan käsitteen analyysi edellyttää paitsi tyyllillisen yhtenäisyyden myös persoonana olemiselle ominaisen itsesuhteen tarkastelua.

En kuitenkaan tyydy ainoastaan toistamaan Husserlin muistiin palauttamisen analyysiä. Husserlin (2012, 170) mukaan muistiin palauttaminen ja empatia ovat erityisellä tavalla analogisia. Husserlin esittämää analogiaa vapaasti tulkiten esitän, että persoonana olemiselle ominainen itsesuhde voidaan nähdä analogisena toiseen yksilöön suuntautuvalle empatialle: siinä suhtaudun itseeni kuten toiseen. Artikkelini lopuksi osoitan, miten näin ymmärretty muistiin palauttaminen mahdollistaa oman toisinolemiseni tavalla, jota Ernaux’n teos *Vuodet* viitoittaa<sup>5</sup>.

---

ominaista itsesuhdetta, vaikka esittääkin Husserlin persoonan käsitteen ratkaisuksi Dan Zahavin minimaalisen itseyden ja narratiivisen itseyden välisen suhteen ongelmaan.

<sup>5</sup> Vaikka johtolankani on kaunokirjallinen teksti, ei esittämäni ole silti kirjallisuudentutkimusta. Tavoitteeni ovat filosofisia. Silti kaunokirjallinen materiaali ei ainoastaan kuvita esittämäni filosofista argumenttia vaan motivoi ja perustelee sitä. Ernaux’n omalaatuista omaelämäkerrallista kirjoittamista käsittelevät kirjallisuudentutkimuksen ja ranskalaisen kirjallisuuden kontekstissa esimerkiksi Päivi Kosonen (2008) ja Netta Nakari (2014).

## Muistiin palauttamisen ja empatian analogisuus romaanissa *Vuodet* ja Husserlin filosofiassa

Teoksessaan *Vuodet* Ernaux rekonstruoi omaa ja sukupolvensa elämää muun muassa kuvailemalla vanhoja valokuvia perheestään ja itsestään. Hän ei tosin koskaan puhu itsestään yksikön ensimmäisessä vaan aina kolmannessa persoonassa. Lisäksi kerronta tapahtuu passiivissa, kun tehdään tietäväksi, mitä kulloinkin oli tapana tehdä, kuluttaa, katsoa, missä matkailla. Ennemmin kuin yksittäisen henkilön elämän, *Vuodet* välittää kokonaisen sukupolven historian, johon kuuluu olennaisesti naisten emansipaatio ja ranskalaisen yhteiskunnan muuttuminen nykyisen kaltaiseksi kulutusyhteiskunnaksi. Tämä laajempi sosiologinen näkökulma liittyy puolestaan Ernaux'n henkilöhistoriaan, kertomukseen hänen tulemisestaan siksi, joka on. Seuraavassa minua kiinnostaa ennen muuta Ernaux'n kerronnan välittämä erityinen vaikutelma epäsuorasta muistelemisesta. Romaanin kertoja nimittäin kuvailee omaa mennyttä kokemustaan ilman sitä etuoikeutettua asemaa, jonka oman elämän muistelemiseen voisi ajatella liittyvän.

Esimerkiksi:

Mustavalkoinen kuva tummaan uimapukuun pukeutuneesta työstä kivirannalla. Taustalla rantatörmä. Hän istuu tasaisella kivellä, voimakkaat raajat levitettyinä, tukee käsiään kallioon, silmät suljettuina, pää hieman sivuun kääntyneenä. Hän nauraa. ...

On vaikea sanoa, mitä hän ajattelee tai mistä hän unelmoi, kuinka hän muistaa vuodet sodan päättymisen jälkeen, mitä hän muistelee. (Ernaux 2008, 35–36/Ernaux 2017, 33–34.)

Mustavalkoisessa kuvassa kaksi nuorta tyttöä matkalla jonnekin, kylki kyljessä, kummallakin käsi toisen selän takana. Taustalla pensaikkoa ja tiilimuuri, taivaalla suuria valkoisia pilviä. Kuvan taustapuolella teksti: "*Heinäkuu 1955, Saint-Michelin sisäoppilaitoksen puutarhassa*".

Vasemmalla on isokokoisempi tyttö, jolla on vaaleat ja lyhyet tuulen tuivertamat hiukset, kimmeltävä mekko ja nilkkasukat. Hänen kasvonsa ovat varjossa. Oikealla on tummatukkainen tyttö, jolla on lyhyet kiharat, silmälasit pulleilla kasvoilla ja korkea otsa, johon lankeaa kaistale valoa. Hänellä on yllään tumma lyhytihainen pusero ja pallokuvioinen hame. Molemmilla on jalassaan ballerinakengät, tummatukkaisella ei ole sukkahousuja. Mitä ilmeisimmin molemmat ovat vaihtaneet kouluasun arkivaatteisiin kuvaa varten.

Vaikka ei ole tunnistettavissa, että tummatukkainen on sama henkilö kuin pieni saporopäinen tyttö rannalla – sillä hän olisi voinut yhtä hyvin kasvaa vaaleaksi tytöksi – on hän juuri se eikä tuo toinen. Hän on se, jolla on ollut sama tietoisuus, ruumis, muistot, mistä syystä voidaan varmuudella sanoa, että tummatukkaisen kiharat ovat permanentti, jonka hän on ottanut itselleen joka toukokuu rippikoulusta lähtien. Hänen hameensa on ommeltu kokoon viimevuotisesta liian tiukaksi käyneestä kesävaatteesta, ja naapuri on neulonut hänen paitansa. Niistä ajatuksista ja tunteista, joita juolahtaa tuon neljätoistavuotiaan mieleen, kirjoittaminen tavoittaa uudelleen vain osan... (Ernaux 2008, 55–56/Ernaux 2017, 53–54.)

Ernaux siis tutkii vanhoja valokuvakansioita juuri siten kuin Waldenfels ehdottaa. Hän kuvailee perhevalokuvia, jotka osoittavat, kuka hän oli ja kuka olisi voinut olla. Hän kuitenkin tarkastelee näitä valokuvia erikoislaatuisella tavalla. Kuten Ernaux teoksensa lopun metafiktiivisessä osiossa kirjoittaa:

Nainen, joka on valokuvissa ”aina joku toinen”, heijastuu kertomuksen ”hänessä”.

Siinä, minkä hän käsittää epähenkilökohtaiseksi autobiografiaksi, ei ole olemassa ”minää”, siinä on ainoastaan passiivi tai ”me”. (Ernaux 2008, 252/Ernaux 2017, 253.)

Ernaux'n teoksessa vaikutelma "epähenkilökohtaisesta autobiografiasta" syntyy siis siten, että silloinkin, kun kuvauksen kohteena on henkilö, jonka tietoisuuteen kertojalla voisi kuvitella olevan välitön pääsy, kertoja epäilee ja tunnustaa tietämättömyytensä. Mennyt minä on tässä mielessä kuin kuka tahansa muu subjekti. Tämä asetelma lahjoittaa kerrotulle yleisyyden auran. Mitä kerrotaan ei koske ainoastaan tiettyä ihmistä. Kuvatut kokemukset ovat pikemminkin yleisiä ja jaettuja. Kertoja siis suhtautuu muistellessaan itseensä kuten toiseen ihmiseen. Siksi on ennen muistiin palauttamisen ja persoonan yhtenäisyyden analyysiä selvitettävä, miten fenomenologian perinteessä ylipäätään ymmärretään intentionaalinen suhde toiseen eli empatia.

Sanakirjamääritelmän mukaan "empatia" merkitsee "myötätuntoista eläytymistä". Fenomenologiassa termi saa kuitenkin erityisen merkityksen. Pikemmin kuin erityinen emotio, kuten nolostuminen, häpeä tai ylpeys, empatia on tietynlainen intentionaalisuuden muoto, jonka kohteena on toinen subjekti, tänä itsenään (Zahavi 2014, 135). Fenomenologinen empatian analyysi koskee siten yleistä ongelmaa toisen minän toiseksi käsitämisen mahdollisuudesta, vieraskokemusta (*Fremderfahrung*) tai vieraan havaitsemista (*Fremdwahrnehmung*), kuten Husserl asian ilmaisee (Hua1, 123–124).

Husserlin lähtökohta on, että empatia on ennen muuta kahden ruumiillisen subjektin kohtaamista. Kohtaan toisen, vieraan subjektin, hänen ruumiillisessa hahmossaan ja sen välityksellä. Näin hän on minulle "kouriintuntuvasti läsnä" (*leibhaftig ... da*) eli tietyllä tapaa välittömästi läsnä (Hua1, 139). En siis esimerkiksi päättele "toisten mielten" olemassaoloa tarkkailemalla toisten käyttäytymistä. Tästä vieraskokemuksen välittömyydestä huolimatta kohtaan silti nimenomaan *toisen subjektin*; en koe *samaa* kuin hän. Toisen ruumis siis yhtä aikaa paljastaa hänet minulle ja kätkee hänet minulta. Toisen ruumiilliset eleet ja ilmaisut ovat ainoa minulle saatavilla oleva pääsy hänen sisimpäänsä (Hua1, 144). Mikäli kokisin saman kuin toinen, ei voitaisi puhua toisesta subjektista; sen sijaan vieras olisi pikem-

minkin vain oman itseni osa, ja ero itseni ja toisen välillä menettäisi merkityksensä (Hua1, 139; Taipale 2014, 81). Näin ollen vieraan havaitseminen tarkoittaa toisen subjektin havaitsemista, ”toisen minän, joka on itselleen minä kuten minäkin” (Husserl 2012, 170). Siten empatia fenomenologisesti ymmärrettynä on yksinkertaisesti nimitys kokemukselle, jossa yhtäältä tavalla tai toisella havaitsen tai tunnistan samankaltaisuuden oman itseni ja kohtaamani vieraan, toisen ruumiillisen subjektin välillä, mutta toisaalta tiedostan myös välillämme vallitsevan eron.

Husserl korostaa eri kirjoituksissaan useaan otteeseen empatian ja muistiin palauttamisen analogisuutta. Vieraan havaitseminen on hänen mukaansa rinnasteinen tavalle, jolla muistiin palauttamisessa mennyt minä ja mennyt kokemus tulee uudelleen läsnä olevaksi minulle itselleni (Hua1, 145; Husserl 2012, 170; vrt. Tengelyi 1997, 161–162). Tarkemmin ilmaistuna Husserlin mukaan muistiin palauttamisessa ”[a]ktuaalinen minä ... konstituoitui muunnelman itsestään olevana (menneisyyden moduksessa)” (Husserl 2012, 170). Muistiin palauttamisessa menneen nykyisyyden ”mennyt minä” (*ibid.*) konstituoituu siis aktuaalisen minän muunnoksena. Myös vieraskokemuksessa toinen minä konstituoituu Husserlin mukaan itseni ”intentionaalisenä muunnoksena” (*intentionale Modifikation*) (Hua1, 144; Husserl 2012, 170).

Näin ollen empatian ja muistiin palauttamisen analogisuuden ymmärtämiseksi on selvitettävä, mitä Husserl tarkoittaa minän ”intentionaalilla muunnoksella”. Husserlin vieraskokemuksen analyysissä termillä on viime kädessä transsendentaalifilosofista merkitystä: millaisten ehtojen on täytyttävä, jotta voidaan puhua vieraan havaitsemisesta? Miten yksi havaintoympäristössäni kohtaamistani olioista saa merkityksen ”toinen minä, joka on itselleen minä kuten minäkin” (Husserl 2012, 170)? Seuraavassa minua kiinnostaa tämä transsendentaalisen kokemusfilosofian kysymys siinä määrin kuin se auttaa selvittämään empatian ja muistiin palauttamisen analogisuutta.



## Toinen subjekti itseni "intentionaalisenä muunnelmana"

Husserlin vieraskokemuksen analyysi on ymmärrettävä osana laajempaa filosofista kontekstia. Hänen tavoitteensa on selvittää objektiivisen todellisuuden konstituutiota. Tässä yhteydessä ilmaisu "objektiivinen todellisuus" ei viittaa subjekteista ja subjektiivisista näkökulmista absoluuttisessa mielessä riippumattomaan todellisuuteen vaan yhteiseen ja jaettuun todellisuuteen, maailmaan "kenelle tahansa" (*für jedermann-da*) (Hua1, 124). Tutkiessaan objektiivisen todellisuuden konstituutiota Husserl selvittää kuitenkin myös, miten "luonnollisen asenteen" kriitikittömät vakaumukset saavat pätevyytensä<sup>6</sup>. Objektiivisen todellisuuden konstituutio koskee siten myös subjekti itseään. Luonnollisessa asenteessa subjekti käsitetään nimittäin osaksi objektiivista todellisuutta ennen muuta ruumiillisuutensa vuoksi. Mutta kuinka on mahdollista sovittaa yhteen käsitys subjektiudesta "maailman tietoisena subjektina" (Husserl 2012, 166) ja objektiivisen todellisuuden edellyttämä käsitys

---

<sup>6</sup> "Luonnollinen asenne" on Husserlin nimitys naiiville, esikriittiselle ymmärryksellemme itsestämme ja asemastamme maailmassa (ks. esim. Husserl 2017, § 27). Fenomenologian tavoite ei kuitenkaan ole hylätä luonnollista asennetta. Fenomenologian pyrkimys on pikemminkin "esifilosofisessa kokemuksessa annetun rekonstruktion sen transsendentaalisessa alkuperäisyydessä", kuten Helmut Kuhn (1973, 178) kirjoittaa Husserlin teoksen *Cartesianische Meditationen* ranskan-kielisen painoksen arvioissaan jo 1930-luvun alussa. Tai kuten Husserl asian ilmaisee, pyrkimyksenä on "oikea paluu elämän naiiviuteen, kuitenkin sen ylitse kohoavalla reflektoinnilla" (Husserl 2012, 58). Ymmärrän Husserlin fenomenologian lähtökohdan seuraavasti: esifilosofinen kokemus tulee puhdistaa virheellisistä ennakkoymmärryksistä ja käsityksistä, jotka koskevat sen omaa luonnetta. Erityisen haitallinen on käsitys, että suhteemme maailmaan olisi selitettävä kausa-liteetin käsitteen avulla (vrt. Hua4, 215–216; Theunissen 1977, 31). Juuri tällainen käsitys kuitenkin sisältyy luonnolliseen asenteeseen. Näin ollen fenomenologinen tutkimus auttaa ymmärtämään luonnollisen asenteen naiivien ennakkoluulojen muodostumista (vrt. Husserl 2012, 173).

subjektuudesta ”objektina maailmassa” (*ibid.*)? Michael Theunissenin (1977) mukaan – jonka esitystä empatiasta pääosin seuraan – näiden kysymysten ratkaisu on Husserlin intersubjektiviisuusteorian varsinainen päämäärä.

Husserlin lähtökohta on metodologinen operaatio, jota hän kutsuu ”reduktioksi omimman alueelle” (*Eigenheitssphäre*) (Hua1, §44). Sen tehtävänä on varmistaa perusta, jolta toisen konstituutio voidaan ymmärtää. Mikäli tarkoitus on selvittää ne ehdot ja edellytykset, joiden puitteissa meillä voi ylipäätään olla kokemuksia toisista subjekteista, emme voi nojata sellaisiin merkityksiin, joissa toisten olemassaolo on jo edellytetty (Heinämaa 2020, 222–223). Toisin sanoen Husserl olettaa, että vasta silloin, kun kokemus on puhdistettu merkityksistä, joissa toisen olemassaolo on jo edellytetty, voidaan ymmärtää, kuinka toinen todella ylittää oman kokemukseni rajat.

Jo kokemani aineelliset oliot ovat havaitsemiseeni nähden tietyllä tapaa transsendenteja. Huolimatta siitä, että näen havainto-olion kulloinkin ainoastaan tietystä perspektiivistä, havaintoni kohteena on kokonainen olio: esimerkiksi noppa tai talo kaikkine tilallisine määreineen. Näin ollen kohteet tietyllä tapaa myös ylittävät kulloisetkin havaintoni niistä. Vaikka suuntautumisestani ja näkökulmastani riippuen havainto-olion perspektiivinen ilmeneminen muuttuu, säilyy kohde samana (Hua1, 80; Husserl 2012, 145). Tätä havainto-olion transsendentaalista konstituutiota Husserl kuvaa seuraavalla tavalla:

Jokainen [havaittu] puoli antaa minulle jotain näköoliosta. Näkemisen jatkuvasti muuttuessa juuri nähtyä puolta ei todellisuudessa enää nähdä, mutta se ”säilytetään” ja ”yhdistetään” aiemmin säilytettyihin, ja näin ”opin tuntemaan olion”. ... Kun näen [olion], ”tarkoitan” sitä jatkuvasti kaikkine puolineen ... Havaintoon kuuluu siis aina ”tietoisuus” sen kohteeseen (eli siinä kulloinkin tarkoitettuun) kuuluva *horizontista*. (Husserl 2012, 145–146.)

Havainto-olion havaitseminen samana suhteessa vaihtuviin ilmenemistapoihin on Husserlin mukaan erilaisten tietoisuuden

synteesien tulosta. Niiden ansiosta yksittäiset havainnot määrittävät yhden ja yhtenäisen kohteen havaitsemisen osahavainnoiksi. Vaikka juuri nähtyä puolta havainto-oliosta ei tosiasias-  
 ssa enää nähdä, myös se määrittää yhä kohteena olevaa oliota, jonka näen nyt toiselta puolelta. Tapaa, jolla aktuaalisesti annettuun sisältyy viittaus (*Verweisung*) saman kohteen muihin mahdollisiin annettuna olemisen tapoihin, Husserl avaa horisontin käsitteen avulla.

Husserlin mukaan jokaiseen kokemukseen sisältyy välttämättä siihen kuuluva ”mukana tarkoitettu” (*Mehrmeinung, Mitgemeint*) horisontti (Hua1, 84–85; vrt. Husserl 2017, 165). Havainto-olion kokemisen horisontti on sidoksissa ennen muuta ruumiillisuuteeni: omiin liikkeeni mahdollisuuksiin. Pelkästään ”mukana tarkoitettu”, esimerkiksi havaintoni kohteena olevan nopan aiemmin näkemäni puolen, voin tuoda jälleen aktuaalisesti annetuksi yksinkertaisesti kääntämällä kädessä pitämäni noppaa ympäri (Hua1, 82–83; vrt. Hua11, 14–15). Nämä kohteen määritykset eivät kuitenkaan ole ainoastaan ”menneisyydessä” tai ”tulevaisuudessa” vaan määrittävät kohdetta siten kuin havaitsen sen nyt (vrt. Rodemeyer 2006, 150–151). Toisin sanoen intentionaalisuuden horisonttirakenteen ansiosta pelkästään ”mukana tarkoitettu” puolet havaintokohteesta ovat erottamaton osa kyseisen kohteen mieltä.

Vaikka aineellisten olioiden havaitseminen on siis aina tietyllä tapaa epätäydellistä, on havaintokokemukseen kuuluva horisontti kaikesta huolimatta ennen muuta oman vapauteni aluetta. Voin tuoda havainto-olion annetuksi toiselta puolelta silmiäni kääntämällä, kättäni liikuttamalla tai liikkumalla tästä tuonne (Hua1, 82; Hua11, 15; Husserl 2012, 100). Tuolloin ruumiinliikkeen motivoivat välttämättä vastaavia havainto-olion ilmentymiä. Toisin on laita toisen transsendenssin tapauksessa. Toisen transsendenssi poikkeaa muiden kokemukseni kohteiden transsendenssista: toista koskevan kokemukseni kohteena on ”kokonainen toinen ilmiömaailma” (Heinämaa 2020, 224). Toisen ilmiömaailmaa en siis voi tuoda alkuperäisesti annetuksi ruumiini liikkeiden avulla. Husserl kuitenkin eksplikoi

myös toisen transsendenssin analysoimalla horisontti-intentionaalisuutta ja sitä, miten subjektin oma elävä ruumis konstituoituu tälle itselleen.

Fenomenologisessa analyysissä osoittautuu, että oman ruumiini pysyvyys eroaa olennaisesti aineellisten kappaleiden pysyvyydestä. Siinä missä voin tahtoni ja haluni mukaan vaihtaa asemaani suhteessa muihin olioihin, en voi ottaa etäisyyttä omaan ruumiiseeni. En siis opi tuntemaan ruumistani tarkastelemalla sitä eri perspektiiveistä. Se on pikemminkin aina läsnä. Voin toki havaita tietyt osat ruumiistani, esimerkiksi käteni ja jalkani, mutta ilman peilin apua en voi esimerkiksi tarkastella itseäni kokonaisuutena, ikään kuin etäisyyden päästä (Lohmar 2007, 138; vrt. Hua4, 148). Sen sijaan havaitsemani kohde ilmenee perspektiivisesti. Havaitsemani talo näyttäytyy vuoroin läheltä, vuoroin kaukaa, joko täältä tai tuolta, riippuen ruumiillisesta asemastani suhteessa siihen. Talon perspektiivisen ilmenemisen edellytyksenä on siten Husserlin mukaan tematisoitamaton, mutta alituisesti tiedostettu ”absoluuttinen tässä-paikkani” (*stets mitbewussten absoluten Hier*) (Hua1, 78; vrt. Merleau-Ponty 2012, 93–94). Näin ollen oma ruumiini on sekä ”kaiken havaitsemisen välittäjä” (*Mittel aller Wahrnehmung*) (Hua4, 56) että ”orientaation nollakohta” (*Nullpunkt der Orientierung*) (Hua4, 127), johon nähden tila jäsentyy paikkojen järjestelmäksi. Juuri tästä syystä koen kuitenkin oman ruumiini ainoastaan osittain tilallisena ja aistittavissa olevana oliona (Hua4, 159).

Husserlin vieraskokemuksen analyysi etenee askel askeleelta. Vieraskokemuksen perustavin edellytys on, että ympäristössäni kohtaamani olio saa merkityksen ”elävä ruumis” pelkän aineellisen kappaleen sijaan (Heinämaa 2011, 227; Heinämaa 2020, 227). Tämä vieraskokemuksen alkuperäisin muoto perustuu oman elävän ruumiini konstituutiolle ja sen motivoimalle havaitulle samanlaisuudelle itseni ja toisen elävän ruumiin välillä (Theunissen 1977, §6; Heinämaa 2020, 226–227)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Se, miten tämä samanlaisuus on ylipäätään mahdollista kokea ja havaita, on fenomenologisen vieraskokemuksen teorian kiistakapula: ei-

Myös tässä tapauksessa toinen konstituoituu siis ennen muuta oman itseni muunnelmana. Argumentilleni tärkeämpää on kuitenkin vieraskokemuksen analyysin seuraava askel eli se, millä tavoin toisen ilmiömaailma konstituoituu *itselleni* oman horisontti-intentionaalisuuteni pohjalta.

Myös vieraskokemukseen sisältyy omanlaisensa horisontti-intentionaalisuus pelkästään ”mukana tarkoitettuine” aspekteineen. Vieraskokemuksessa nämä ”mukana tarkoitettut” aspektit eivät kuitenkaan koske yksinomaan havainto-olion juuri nyt näkymättömiä puolia vaan pikemminkin näitä puolia siten kuin ne ovat toiselle. Husserlin argumentti on seuraavanlainen: havaitessani toisen elävän ruumiin, sen sijaan, että itse muutaisin sijaintiani, toinen saa nyt merkityksen subjektina, jolle kuuluvat ne ilmenemisen mahdollisuudet, jotka minulla olisi, mikäli siirtyisin tuonne, missä tuo toinen on (Hua1, 146; Hua4, 168). Toisen ilmiömaailma on siis minulle läsnä ”ikään kuin olisin tuolla” (*wie wenn ich dort wäre*) (Hua1, 148; vrt. Tengelyi 2012, 437–438).

Husserlin käyttämä ilmaisu ”ikään kuin olisin tuolla” (*wie wenn ich dort wäre*) on ratkaisevan tärkeä. Ilmaisussa nimittäin yhdistyvät irreaalisuus ja mahdollisuus erityisellä tavalla (Tengelyi 2012, 438). Yhtäältä omani ja toiselle kuuluva ilmene-  
misen järjestelmä ovat toisensa poissulkevia: en voi omaksua molempia samanaikaisesti (Hua1, 148). Toinen ruumiillinen

---

vätkö oma elävä ruumiini, siten kuin se konstituoituu itselleni, ja toisen ruumis, siten kuin sen havaitsen ensi alkuun pelkkänä aineellisena oliona, eroa toisistaan radikaalilla tavalla (Theunissen 1977, 64)? Esimerkiksi Sara Heinämaan (2020, 226–227) mukaan toisen ruumiin konstituutio eläväksi ruumiiksi edellyttää oman ruumiini erityistä kaksitahoisuutta. Se, että oma ruumiini konstituoituu ”yhtäältä aistittavien ja havaittavien piirteiden järjestelmänä mutta samalla aistivana ja liikkuvana toimijana” (Heinämaa 2020, 226) jo toisia subjekteja edellyttävistä merkityksistä puhdistetulta perustalta, on edellytys sille, että toinen subjekti konstituoituu toiseksi ”itsensä aistiva[ksi] havait-sija[ksi]” (Heinämaa 2020, 227). Tätä oman ruumiini konstituutiota Husserl avaa niin kutsutun ”kaksoiskosketuksen” tai ”kaksoisaistimuksen” (*Doppelempfindung*) analyysin avulla.

subjekti näyttäytyy konkreettisesti "tuolla" samanaikaisesti kun olen itse "tässä", ja juuri tämä on toisen transsendenttiuden eli hänen *alter-egona* ilmenemisenä edellytys (Theunissen 1977, 143). Toisaalta toisen ilmenemisjärjestelmä tulee ymmärrettäväksi oman ruumiilliseen "absoluuttiseen tässä-paikkaani" ankkuroituneen mahdollisuushorisontin pohjalta. Tässä mielessä Husserlin analyysiin sisältyy siis myös termin "empatia" tavanomaisia merkityksiä. Vieraskokemus kun toteutuu tietyllä tapaa eläytymisenä maailmaan, siten kuin se on toiselle (Theunissen 1977, 138). Husserlin tapa esittää toisen ilmiömaailman konstituutio herättää kuitenkin kysymyksen, millä tavoin voin kohdata toisen sellaisen merkityshorisontin kantajana, joka ylittää mahdollisen kokemukseni rajat (vrt. Tengelyi 2012, 442). Konkreettinen toinen toki ylittää kokemukseni rajat sikäli kuin en voi omaksua hänen ilmenemisjärjestelmäänsä. Itselleni toisen kokemushorisontti on kuitenkin läsnä ennen muuta oman kokemushorisonttini muunnelmana.

Toisen ilmiömaailmaan eläytymisellä on silti seurauksia myös omalle itseymmärrykselleni. Theunissenin (1977, 65) mukaan vasta kohdatessani toisen ruumiillisen subjektin voin käsitellä, että myös minulla itselläni on objektiivinen eli havaittavissa ja aistittavissa oleva ruumis, kuten toisellakin<sup>8</sup>. Sikäli kuin eläydyn maailmaan siten kuin se on toiselle subjektille, eläydyn nimittäin myös tuon toisen subjektin havaintoon itsestäni (Hua1, 147; vrt. Theunissen 1977, esim. 86). Toisen elävän olennon kohtaamisen seurauksena käsitän siis myös itseni toisin: tuon toisen silmin. Vasta eläytyessäni toisen havaintoon itsestäni voin siis objektivoida itseni sellaisella tavalla, joka jäisi muutoin ulottumattomiini. Husserl kuvaakin toisen konstituutiota myös "peilautumisen" (*Spiegelung*) metaforan avulla

<sup>8</sup> Heinämaan (2020) esityksen perusteella Theunissenia voi kritisoida siitä, että hän jättää edellä mainitun elävän ruumiin itsekonstituution huomiotta. Jo ennen toisen subjektin kohtaamista omalla ruumiillani on oma erityinen aistittavuutensa itse itselleni. Huolimatta tästä mahdollisesta kritiikistä Theunissen on nähdäkseni oikeassa korostaessaan empatiassa saavuttamaani uudenlaista itseymmärrystä: sitä että olen aistittava ja havaittava en vain itselleni vaan myös toiselle.

(Hua1, 125). Toinen siis toimii eräällä tapaa "peilinä", jonka avulla käsitän oman ruumiini uudelleen.

Theunissen kutsuu kyseistä solipsistisen subjektin itseymmärryksen muuttumista termillä "*Veränderung*" (Theunissen 1977, §12). Termiä on vaikea kääntää. Se on kuitenkin kuvaava ja ilmaisuvoimainen, sillä se sisältää molemmat Husserlin teorian keskeiset aspektit: ajatuksen muutoksesta (*Veränderung*), jonka subjekti käy läpi empatian ansiosta, sekä ajatuksen tästä muutoksesta toiseksi (*Andere*), tai pikemminkin toisen kaltaiseksi tulemisena (*Ver-änderung*). Husserlin näkemys on, että vasta tällaisen merkityksen muuttumisen jälkeen voidaan puhua "meistä", "minästäni" "yhtenä minänä" (*ein Ich*) (Husserl 2012, 167/ Hua6, 186; kursivointi minun). Näyttämöllä ei ole enää kahta yksilösubjektia, vaan pikemminkin persoonia, jotka ovat keskenään samanlaisia mutta silti toisistaan erillisiä. Empatian ansiosta itseymmärryksen muuttuu siis siten, että tulen tietyllä tapaa toisen kaltaiseksi. Koska solipsistisen subjektin läpikäymä merkityksen muutos tarkoittaa eräänlaista subjektin itseobjektifikaatiota, on se samalla välttämätön edellytys sen ymmärtämiselle, miten subjekti voi käsittää itsensä osana objektiivista todellisuutta eli Husserlin termein "luontoa" (Hua1, §55; vrt. Theunissen 1977, 127). Seuraavaksi selvitän, miten samankaltainen argumentti toistuu Husserlin muistiin palauttamisen analyysissä.

### **Sisäinen aikatietoisuus konstituution alkusijana**

Husserlin vieraskokemuksen analyysi paljasti, että empatiassa toinen subjekti konstituoituu itseni intentionaalisenä muunnoksena. Toisen ilmiömaailman läsnäolo itselleni perustuu omaan ruumiillisesti ankkuroituneeseen horisontti-intentionaalisuuteeni. Vastaavasti muistiin palauttamisessa menneisyys ja "tuon nykyisyyden mennyt minä" (Husserl 2012, 170) konstituoituvat aktuaalisen minäni muunnelmana. Muistiin palauttaminen ei kuitenkaan perustu ruumiilliseen horisonttiini. Sen edellytys on tietoisuuden ajallinen rakenne, jota Husserl kutsuu "sisäiseksi aikatietoisuudeksi". Hänen mukaansa

sisäinen aikatietoisuus on perustavin tietoisuuden synteessin muoto, ”konstituution alkusija” (*Urstätte der Konstitution*) (Husserl 1972, 75–76). Sisäistä aikatietoisuutta tutkiessaan Husserl selvittää siis sellaisen tietoisuuden synteessin toteutumistapaa, joka on kaiken objektikonstituution edellytys. Husserlin analyysi ei kuitenkaan koske ainoastaan objektikonstituution mahdollisuuden ehtoja. Hän tutkii paitsi tietoisuuteen olemuksellisesti kuuluvaa kohdesuhdetta eli intentionaalisuutta, myös itsetietoisuuden perustavinta rakennetta. Sisäisen aikatietoisuuden analyysi on siten myös vastaus subjektin ajallisen yhtenäisyyden ongelmaan. Samasta syystä sisäinen aikatietoisuus on myös muistiin palauttamisen mahdollisuuden ehto.

Analysoidessaan sisäistä aikatietoisuutta Husserl käyttää usein esimerkkinään melodian kuulemista. Vaikka aikatietoisuus on kaikkien aineellisten olioiden konstituution edellytys, on meidän helpompi hahmottaa tilallinen havainto-olio ajallisesta kokemuksesta riippumattomana objektina (Taipale 2006, 74). Melodia on sen sijaan jo arkikokemuksessa selvästi ajassa kehittyvä kokonaisuus. Husserl haluaakin osoittaa, että ajassa hahmottuvan kohteen havaitseminen olisi mahdotonta, mikäli ainoa ajallisen annettuuden laji olisi pistemäinen nyt-hetki. Hänen mukaansa esimerkiksi melodiaa kuunnellessa kuullaan tosiasiasa koko melodia niin kauan kuin yksikin melodiaan kuuluva sävel yhä soi (*erklingt*) (Hua10, 38–39). Melodia aikaobjektina (*Zeitobjekt*) havaitaan siis aina kokonaisuutena, vaikka objektiivisesti tarkasteltuna kulloinkin on kuultavissa ainoastaan tietty sävel (Hua10, 167). Eletyllä nykyhetkellä on siis omanlaisensa laajuus – se voi kestää jalkapallopelein seuraamisen, melodian kuuntelemisen tai keskusteluun osallistumisen ajan – jota ei voi palauttaa objektiivisesti kvantifioitavaksi aikayksiköksi (Held 2007, 26; vrt. Rodemeyer 2006, 84–85). Toisin sanoen sisäisen aikatietoisuuden ansiosta nykyhetkellä on omanlaisensa horisonttirakenne.

Sisäisen aikatietoisuuden jäsenyyksen Husserl purkaa osiin käsitteiden retentio, protentio ja alkuvaikutelma avulla. Näistä ensin mainittu muodostaa nykyhetken välittömään menneisyy-



teen suuntautuneen aspektin, protentio sen välittömään tulevaisuuteen suuntautuneen aspektin ja alkuvaikeudet puolestaan aktuaaliseen nykyisyyteen suuntautuneen aspektin. Kaikki mainitut aspektit ovat nykyhetken kolmitahoisen rakenteen epäitsenäisiä jäseniä. Siksi esimerkiksi retentioon ei voida soveltaa sellaisia ajallisia ilmaisutapoja kuin ”ennen” tai ”jälkeen”. Retentio sen paremmin kuin protentiokaan eivät nimitä itse esiinny ajassa (Rodemeyer 2006, 31). Pikemminkin mainitut nykyhetken aspektit suovat tietoisuudellemme sen ajallisuuden, eikä tietoisuutta, johon ei kuuluisi retentionaalista ja protentionaalista aspektia, ole kuviteltavissa. Toisin sanoen sisäisen aikatietoisuuden jäsenet eivät siis suo tietoisuutta uusista kohteista vaan yksinomaan tietoisuuden subjektin huomion kohteena olevan olion ajallisesta horisontista (Zahavi 2005, 58). Sisäisen aikatietoisuuden ansiosta kohteen pelkästään ”mukana tarkoitettua” aspektit siis määrittävät kohdetta siten kuin havaitsen sen juuri nyt. Lisäksi meidän ei tarvitse kiinnittää aktiivista tarkkaavaisuuttamme sisäisen aikatietoisuuden synteesin toteuttamiseen.

Sisäinen aikatietoisuus ei kuitenkaan suo subjektille ainoastaan kokemuksen ajallista horisonttia. Kuten Dan Zahavi (2005, 67) korostaa, Husserl esittää käsityksensä itsetietoisuudesta (*self-awareness*) seikkaperäisimmin ja syvällisimmin analysoidessaan sisäistä aikatietoisuutta. Tässä mielessä sisäisen aikatietoisuuden analyysi on siis myös vastaus subjektin esireflektiivisen ajallisen yhtenäisyyden ongelmaan. Zahavin keskeisin väite on, että subjekti on minimaalisesti tietoinen akteistaan ja elämyksistään yksinkertaisesti niiden koettuuden ansiosta (Zahavi 2014, 12–13). Husserlin ajattelun etuna Zahavi pitää sitä, että Husserl kykenee muita tarjolla olevia esireflektiivisen itsetietoisuuden puolesta argumentoivia teorioita syvällisemmin esittämään itsetietoisuuden ajallisen jäsenyyksen<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Niin kutsuttu ”Heidelbergin koulukunta” on esittänyt kenties tunnetuimman kritiikin itsetietoisuuden reflektioteorioita kohtaan. Eräs tämän koulukunnan edustaja, Manfred Frank (2012), kiteyttää kritii-

Usein fenomenologisessa kirjallisuudessa korostetaan retention roolia tietoisuuden jatkumon mahdollistajana. Luennoissaan sisäisestä aikatietoisuudesta Husserl kutsuukin retentiota nyt-tietoisuuden (*Jetztbewusstsein*) ekstensioksi (Hua10, 45). Husserlin mukaan retentio nimittäin pitää (*festhält*) mielessä kohteen juuri menneen ilmenemisen. Esimerkiksi melodian tapauksessa pois virranneet sävelet säilyvät tietoisuudessa, ja siten retentio suo tietoisuuden aikaobjektin ajallisesta yhtenäisyydestä (Hua10, 38). Juuri mennyt on siis minulle välittömästi läsnä poismenossaan, ”pidän sen mielessäni” sen häipymisessä, kuten Klaus Held (2007, 27) asian ilmaisee. Retention ansiosta havainto-olion juuri nähdyt puolet tai melodian juuri kuultu sävel siis ”säilytetään’ ja ’yhdistetään’ aiemmin säilytettyihin” (Husserl 2012, 145) ja siihen, mitä kulloinkin havaitsen.

Tällä tavoin retentio on siis nykyhetken välttämätön momentti. Sen ansiosta nykyhetkellä on oma siihen kuuluva välittömän menneisyyden horisonttinsa (Hua10, 43, 167; Bernet 2013, XXV). Husserlin sanoin sisäisen aikatietoisuuden retentionaalinen ulottuvuus onkin kuin ”komeetan pyrstö” (Hua10, 35; Hua11, 371), joka seuraa kulloistakin havaintoa. Silti en pidä mielessäni ainoastaan juuri mennyttä, vaan juuri mennyt sisältää viittauksen myös sitä edeltäneeseen kokemusvaiheeseen ja niin edelleen (Hua10, 30; Rodemeyer 2006, 87; Zahavi 2009, 87–89). Tietoisuuden virran ajallinen yhtenäisyys edellyttää siis

---

kin perustavan lähtökohdan seuraavasti: itsetietoisuutta (*Selbstbewusstsein*) ei voida ymmärtää vetoamalla reflektioon. Itsetietoisuus – mitä tahansa tämä tarkalleen ottaen onkaan luonteeltaan – edellyttää samuutta, kun taas reflektioakti edellyttää erottautumista, eroa (Frank 2012, 13). Mikäli siis reflektoidun ja refleктоivan tietoisuuden on osoitettava yhdeksi ja samaksi tietoisuudeksi, eikö reflektion kohteena olevan tietoisuuden olisi oltava jo ennen reflektiota jollakin tapaa tietoinen (*bewusst*), jotta reflektiivinen akti voi tunnistaa kohteensa itse itsekseen? Toisin sanoen reflektoidulla tietoisuudella on jo oltava jokin tietoisuuden tai itseyden kriteeri ennen reflektiota (Frank 2012, 14). Zahavi tunnistaa saman argumentin Husserlin sisäisen aikatietoisuuden fenomenologiassa (Zahavi 2014, 12; vrt. Hua10, 291).

eräänlaista retentioiden ketjuuntumista. Näin ollen itsetietoisuuden alkuperäisin muoto on retentioiden ketjuuntumisen ansiosta tapahtuvaa tietoisuuden ajallisen yhtenäisyyden muodostumista. Subjekti on siis tietoinen yhtäältä kohteen ajallisesta yhtenäisyydestä ja kehittämisestä, mutta toisaalta kohdetietoisuus sisältää välttämättömän itsetietoisuuden elementin. Toisin sanoen, koska fenomenologiassa tietoisuuden käsittely ja kohdesuhteen käsittely kulkevat rinta rinnan, on kohdetietoisuus samalla "välttämättä tietoista (*Bewusstsein*) jokaisessa vaiheessaan" (Hua10, 119; vrt. Zahavi 2009, 101; Taipale 2014, 24–25).

Kuitenkin protentiolla on yhtä merkittävä rooli tietoisuuden ajalliselle jäsenykselle. Husserlin jäsenyksessä protentio suuntautuu välittömästi odotettavissa olevaan. "Jokaisessa ... havainnossa protentioilla on hahmo alituisina ennakoiteina (*Vorerwartungen*), jotka täyttyvät [havaintoprosessin kulussa]", Husserl (Hua11, 7) toteaa. Tietyssä mielessä vasta tulevaan suuntautuva ennakointi sitoo havainnon ajalliseksi kokonaisuudeksi. Protention ansiosta jokaiseen havainnointiin nimittäin sisältyy ennakointi siitä, miten kohde näyttäytyisi, kuinka melodian jatko kuuluisi, jos... tai kun... Toisin sanoen tulevan ennakointi on suuntautunut kohti ennakoinnin tavalla tai toisella tapahtuvaa täyttymistä (Hua11, 66; Mensch 1999, 46; Rodemeyer 2006, 136). Ennakointini on siis aina tavalla tai toisella määritetty, mutta ei koskaan täysin. Vasta tuleva havainnointi voi vahvistaa ennakointiäni tai kumota sen (Hua11, 211). Täytyipä odotukseni tai tulipa se kumotuksi, molemmissa tapauksissa myös uuteen havaintoon kuuluu oma välittömään tulevaisuuteen suuntautunut horisonttinsa: eräänlainen mahdollisuustila, jonka luonne on Husserlin termein "määritettävissä oleva määrittämättömyys" (*bestimmbarer Unbestimmtheit*) (Hua1, 83; Hua11, 6).

Aikatietoisuuden ansiosta havaitsemiseeni kuuluva tulevaisuuteen avautuva horisontti on kuitenkin alituisessa liikkeessä. Se saa nimittäin luonteensa määritettävissä olevana määrittämättömyytenä ennen muuta aiempien ennakointiäni täytyttyä tai kumouduttua ja tultua retentioituiksi uudessa havainnossa

(vrt. Mensch 1999, 43; Rodemeyer 2006, 87). Vastaavasti myös retentioiden ketju määrittyy uudelleen täyttymiseen suuntautuneiden protentioiden tullessa tavalla tai toisella täytetyiksi tai kumotuiksi. Voin esimerkiksi erehtyä, ja kokemukseni kohde ei osoittaudukaan sellaiseksi, mitä oletin. Kuunnellessani melodiaa voin yllättyä, kun se kehkeytyy ennakoimattomaan suuntaan. Yllättymisestääni huolimatta nyt kokemukseni kuitenkin koskee *tätä* kohdetta *näin* määrittyneenä (vrt. Mensch 1999, 46; Rodemeyer 2006, 143). Retentioiden ketjuuntuessa pidän mielessäni siis myös aiemman ennakointini täyttymisen tai kumoutumisen, joka puolestaan määrittää edelleen ennakointiani. Yllättyminen on kuitenkin ylipäätään mahdollista ainoastaan tavalla tai toisella määrittynyttä avointa odotushorisonttia vasten. Juuri näin toteutuu retention ja protention työ kohdetietoisuuden muotoutumisessa.

Edellä puhuin kuitenkin nykyhetken kolmitahoisesta jäsenyksestä. Mikä on siis alkuvaikutelman rooli kohdetietoisuuden muotoutumisessa? Husserlin mukaan havainto on synteettinen prosessi, joka tosin voidaan jakaa eri vaiheisiin, ”joista jokainen on itsessään havainto” (Hua11, 66). Havainnoinnin synteettinen ykseys ja samalla tietoisuus yhdestä ja samasta kohteesta muodostuu siten, että tiettyyn havaintoprosessin vaiheeseen sisältyvä alkuvaikutelma täyttää protention (*ibid.*). Näin ollen alkuvaikutelma on yksinkertaisesti täyttynyt ennakointi (Mensch 1999, 46; Rodemeyer 2006, 144). On mahdotonta ajatella alkuvaikutelmaa ilman ajallisen horisontin retentionaalista ja protentionaalista aspektia. Toisin sanoen tietoisuuden aktuaaliseen nykyisyyteen suuntautunut aspekti saa määrittäjänsä ainoastaan suhteessa ennakointiin ja retention mielessä pidättämään menneisyyteen (Rodemeyer 2006, 143–144). Siten havaintokokemus on Husserlin mukaan ”prosessi, jota luonnehtii alituisen täyttyminen (*Sicherfüllen*) [ja joka muodostaa] jatkuvan yhtäpitävyyden (*Einstimmigkeit*) ykseyden” (Hua11, 66).

Puhe havaintokokemuksesta prosessina, joka muodostaa jatkuvan yhtäpitävyyden ykseyden, ei kuitenkaan viittaa ainoastaan tietoisuuden menneisyysaspektiin. Yhtäpitävyys on yhtä

lailla tulevaan suuntautunut tendenssi (Staiti 2010, 134). Husserlin analyysin mukaan tulevaa ennakoidaan sen pohjalta, mitä kulloinkin havaitaan ja on havaittu. Kokemuksen horisonttirakenteen ansiosta ennakointi saa siis tietyn suunnan mahdolliselle täyttymiselleen. Horisontit ovatkin Husserlin mukaan ennen muuta ”ennaltaviitotettuja potentiaalisuuksia” (*vorgezeichnete Potentialitäten*) (Hua1, 82). Ne antavat sille, mitä tuleman pitää, tietyt ennalta määrättyt puitteet. Vaikka luennoissaan sisäisen aikatietoisuuden fenomenologiasta Husserl on kiinnostunut ennen muuta havaintokokemuksen mahdollisuuden ehtojen selvittämisestä, tietoisuuden ajallinen jäsenyys ja horisonttirakenne koskee viime kädessä subjektin elämää kokonaisuudessaan<sup>10</sup>. Husserlin analyysiä vapaasti soveltaen voisi siis ajatella, että esimerkiksi nuoruutta luonnehtii pitkälle määrittymätön odotus, joka lahjoittaa tapahtumiselle sen enna-

---

<sup>10</sup> Ajallista minää voi verrata jäävuoreen, jonka kärjen muodostaa kulloinkin aktuaalinen alkuvaikutelma ja sen välitön horisontti ja jonka vedenalainen, syvyykseen ulottuva osa koostuu erilaisista minän menneistä akteista ja vakiintuneista saavutuksista (*verbleibender Erwerbe*) (Ubiali 2015, 109). Husserlin mukaan ”[a]iemman aktiivisen elämän moninaiset saavutukset eivät ole kuolleita kerrostumia” (Husserl 2012, 138) vaan muodostuvat osaksi aktuaalista horisonttiani, vaikka eivät olisikaan temaattisen tarkkaavaisuuteni kohteena. Myös tämä laajempi tietoisuuteni ajallinen horisontti on retention ansiota. Huolimatta tematisoimattomasta luonteestaan myös nämä tietoisuuden menneisyyteen kuuluvat saavutukset ja tottumukset motivoivat nykyisiä ja tulevia kokemuksia (Ubiali 2015, 113). Lanei Rodemeyer puhuikin tässä yhteydessä ”yleisistä muistoista” (*general memories*), jotka hän erottaa ”muistiin palauttamisesta” (*recollection*) (Rodemeyer 2006, 93). Yleiset muistot eivät koske niinkään tiettyjä spesifejä menneisyyden tapahtumia vaan erilaisia tietoisuuden kohteiden tyypillisyyksiä ja tietoisuuden assosiaatioyhteyksiä, joilla on roolinsa tulevan kokemuksen ennakoinnissa. Tätä tietoisuuden motivaatiohistorian muotoutumista Husserl käsittelee habituaalisuuden (*Habitualität*) käsitteen avulla. Palaan habituaalisuuden analyysiin artikkelini viimeisessä luvussa.

koimattomuuden auran. Siksi esimerkiksi valokuvat nuoruudesta kertovat lapsesta, jonka toiveet ”eivät vielä olleet hänen toiveitaan” ja toisaalta odotuksista kunniakkaasta tulevaisuudesta, joka ”ojentuu häntä kohti kuin kultaisen verkon levitetyt siivet”, kuten Waldenfels (2004, 153) mukaili Robert Musilia. Sen sijaan vanha ihminen ”tukehtuu kivettyneen historiansa taakan alle”, kuten Theunissen (1991, 207) asian ilmaisee. Toisin sanoen vanhuudelle on ominainen aikakokemus, joka poikkeaa radikaalilla tavalla nuoren aikakokemuksesta. Vanhuudessa tulevalle avoin mahdollisuustila on yhä enenevässä määrin jo toteutuneen määrittämää.

### **Itseni ”intentionaalinen muunnelma” muistiin palauttamisessa**

Jo luennoissaan sisäisestä aikatietoisuudesta Husserl erottaa järjestelmällisesti retention, jota hän nimittää toisinaan myös ensisijaiseksi muistamiseksi (*primäre Erinnerung*), muistiin palauttamisesta (*Wiedererinnerung*) tai sekundäärisestä muistamisesta (*sekundäre Erinnerung*) (Hua10, 35). Husserlin analyysissä retentio ei ylipäätään ole intentionaalinen akti, jolla olisi oma kohteensa, vaan se suo subjektille tietoisuuden kohteen ajallisesta horisontista ja yhtenäisyydestä. Muistiin palauttaminen sen sijaan on intentionaalinen akti. Se on aina tiettyssä määrin aktiivisen aikaansaamisemme tulosta toisin kuin sisäisen aikatietoisuuden passiivinen synteesi (Hua10, 42, 48; Feyles 2013, 733). Muistiin palauttaminen siis eroaa periaatteellisella tavalla sisäisen aikatietoisuuden menneisyysaspektista. Muistiin palauttaminen onkin Husserlin termin ”nykyistävä” (*vergegenwärtigende*) akti<sup>11</sup>. Hänen mukaansa se on perusluonteeltaan ”reproduktiivista” (Hua10, 36; Hua11, 371). Husserl kutsuu muistiin palauttamista myös havainnon muunnelmaksi

<sup>11</sup> Muistiin palauttamisen lisäksi nykyistäviin akteihin kuuluu esimerkiksi kuvittelu (*Phantasie*). Nykyistävät aktit Husserl erottelee niiden toisistaan eriävien aikahorisonttien perusteella. Kuvittelua analysoi esimerkiksi Marco Cavallaro (2017), ja muistiin palauttamisen ja kuvittelun eroista kirjoittavat esimerkiksi Feyles (2013) ja Casey (1977).

(*Modifikation*) (Hua11, 371). Muistiin palauttaminen siis perustuu havaintoon (Hua10, 45; Feyles 2013, 731). Havaitsemista puolestaan määrittä sisäisen aikatietyisuuden alkuperäinen synteesi. Siispä sisäisen aikatietyisuuden alkuperäinen synteesi on muistiin palauttamisen mahdollisuuden ehto. Juuri muistiin palauttamisen perustuminen havaintoon ja havainnon ajalliseen horisonttiin auttaa ymmärtämään, millä tavoin muistiin palauttamisessa ”aktuaalinen minä konstituoit muunnelman itsestään olevana (menneisyyden moduksessa)” (Husserl 2012, 170) samalla tapaa kuin empatiassa tapahtuu.

Muistiin palauttamisen ymmärtämiseksi erityisen merkittävä sisäisen aikatietyisuuden aspekti on retentio. Husserlin näkemys on, että tietoisuuden retentionaalisen luonteen ansiosta muistiin palauttamisessa subjekti tunnistaa menneen kerran eletyksi tai havaituksi (*Wahrgenommen-gewesen-sein*) (Hua10, 57; Feyles 2013, 738). Palauttaessani muistiin esimerkiksi kerran kuulemani melodian käyn eräällä tapaa uudelleen läpi sen kuulemisen. Menneen havainnon muistiin palauttaminen kuitenkin viittaa todella kuultuun melodiaan. Muistiin palauttaminen ei siis luo suhdetta menneisyyteen esimerkiksi jonkinlaisen mentaalisen representaation avulla, joka yksinomaan edustaisi mennyttä tietoisuudessa (Lotz 2004, 128; Zahavi 2005, 53; Feyles 2013, 728–729). Pikemminkin muistiin palauttamisen kohde on juuri kuulemani melodia, sinä itsenään, tosin nyt muistettuna. Se on Husserlin termein muistamisessa läsnä ”ikään kuin” (*gleichsam, als ob*) kokisin sen nykyisenä (Hua11, 325). Toisin sanoen sen sijaan, että muistiin palauttaminen havainnon tavoin toisi jonkin asian tai olion läsnä olevaksi itsenään nykyisenä, muistiin palauttamisessa jokin kokemus, tapahtuma tai seikka nykyistetään tavalla, joka viittaa sen alkuperäiseen, evidenttiin kokemiseen. Tässä mielessä muistiin palauttamisessa ei siis ainoastaan palauteta mieleen mennyttä tapahtumaa vaan myös menneen alkuperäinen tiedostaminen (vrt. Jacobs 2010, 351). Näin ollen muistiin palauttamisessa subjekti – ainakin ideaalitulanteessa – nykyistää sekä tietyn menneen tapahtuman tai esimerkiksi kuunnellun melodian tänä itsenään että sen ajallisen

horisontin, jossa mennyt alkuperäisesti ilmeni ja tässä mielessä myös tuon nykyisyyden menneen minän.

Husserlin mukaan jokaisella aktuaalisella nykyhetkellä on horisonttinsa. Se muodostuu edellä hahmotellun sisäisen aikatietoisuuden kolmitahoisen jäsennyksen myötä. Tässä horisontissa, kuten hän kirjoittaa myöhemmissä käsikirjoituksessaan, tulevaisuuteni on läsnä mahdollisuuksina, joissa tulen olemaan (*in denen ich sein werde*) (Hua Mat. 8, 17). Samoin aktuaaliseen nykyhetkeeni kuuluu hämärään vaipuneen menneisyyden horisontti. Tietoisuuden retentionaalisen luonteen ja retentioiden ketjuuntumisen ansiosta tietoisuuteen kuuluu välitön menneisyysulottuvuus, joka Husserlin mukaan on muistiin palauttamista alkuperäisempi menneisyystietoisuuden muoto (Hua11, 371). Ajan virratessa menneet kokemukset ja niiden kohteet toki menettävät sisäistä differentiaatiotaan ja painuvat taka-alalle, katoavat ”tiedostamattomaan yöhön” (Hua11, 172; Zahavi 2005, 58; Rodemeyer 2006, 88–89). Husserlin käsitys on, että muistiin palauttamisen avulla voin jälleen herättää menneisyyden henkiin, nykyistää sen. Argumentilleni merkittäväntä Husserlin analyysissä on kuitenkin se, että hänen mukaansa menneisyyden horisontin voin palauttaa muistiin ainoastaan jo täyttyneenä, tietyllä tapaa aktuaaliseen nykyhetkeeni johtavana. Husserl nimittäin olettaa, että palauttaessani muistiin menneen kokemuksen muistiin palautuu samalla koko tavalla tai toisella täyttyneistä ennakoinneista muodostunut retentioiden ketju. Kuten hän kirjoittaa, ”jokainen muistaminen (*Erinnerung*) sisältää odotusintentioita, joiden täyttyminen johtaa nykyhetkeen (*Gegenwart*)” (Hua10, 52; vrt. Mensch 1999, 42). Voin palauttaa muistiin esimerkiksi kuulemani melodian. Samalla palautan mieleen kuitenkin myös melodian *kuuntelemisen* eli sen havaitsemisen. Muistiin palautettuun melodiaan ja sen muistiin palautettuun kuuntelemiseen ei kuitenkaan kuulu samanlaista yllättymisen mahdollisuutta kuin nykyhetkiseen havaitsemiseeni. Toisin sanoen muistiin palauttaminen on reproduktiivista juuri sen vuoksi, ettei muistiin palautettuun kokemukseen kuulu avointa tulevaan suuntautunutta horisonttia (Hua11, 375–376). Melodian ja sen kuuntelemisen muistiin palauttamista ”ikään



kuin” nykyisesti läsnä olevana siis määrittää aktuaalisesti nykyinen horisonttini.

Sanottu pätee myös erilaisten yksilön elämää määrittäneiden tapahtumien ja sattumusten muistiin palauttamiseen. Kuulemani melodian yksittäiset sävelet on mahdollista palauttaa muistiin ainoastaan jo toteutuneen melodian kokonaisuuden määrittäminä, ilman avointa odotushorisonttia (Hua10, 64; vrt. Zahavi 2009, 89). Samalla tapaa palautan muistiin tietyn menneen tapahtuman lisäksi myös sen sijainnin menneisyydessäni. Voin esimerkiksi palauttaa muistiin jonkin tapahtuman ja kokemuksen kouluajoiltani. Tämä ei toki tarkoita sitä, että jokainen elämänvaiheeni tai kokemukseni olisi muistissani yhtä kirrkaana. Voin joutua rekonstruoimaan tietyn menneisyyden tapahtuman kokemushorisontin: muistiini palautuu tietty tärkeä ja keskeinen episodi elämästäni, josta käsin rekonstruoin edeltävän ja sen jälkeen seuranneen (Feyles 2013, 733–734). Silti palauttaessani menneen episodin elämästäni muistiin koen sen yhtenä osana koko menneisyshorisonttiani. Kokonaisuus, johon suhtaudun muistiin palauttamisessa, on siis koko elämäni nykyisen ajallisen horisonttini esihistoriana. Vaikka en voisi muistaa kaikkea, mikä edelsi tuota tapahtumaa ja mitä tapahtui sen jälkeen, voin olla varma, että tuon elämänvaiheen tai kokemuksen jälkeen seurasi toinen (Lotz 2004, 131; vrt. Feyles 2013, 739). Varmuus perustuu retentioiden ketjuuntumiseen sisäisessä aikatietoisuudessa.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Rudolf Bernetin (2013, XLV) mukaan Husserlin oletus menneisyyden erheettömän ja tahdonalaisen muistiin palauttamisen mahdollisuudesta ja siten unelma tietoisuuden elämän läsnäolosta ja saatavilla olostä itse itselleen paljastaa hänen ”positivistisen kauhunsa” sellaista menneisyyttä kohtaan, mitä luonnehtii absoluuttinen ja fundamentaalinen poissaolo ja korvaamaton menetys. Husserlin näkemys näyttää siis olevan, että tietoisuuden retentionaalisen luonteen ansiosta menneisyys ei voi koskaan olla periaatteellisella tavalla tietoisesti muistiin palauttamisen saavuttamattomissa. Toisin kuin kenties Maurice Merleau-Pontyllä (vrt. Merleau-Ponty 2012, 252) Husserlin näkökulmasta menneisyys on siis aina ollut nykyisyyttä. Muistiin palauttaminen kun nykyistää menneen havainnon, joka *oli* nykyisyyttä.

Muistiin palauttamisessa aktuaalinen minä siis todella "konstituoitui muunnelman itsestään olevana (menneisyyden moduksessa)" (Husserl 2012, 170) sikäli kuin muistiin palautettu mennyt on aina subjektin jo toteutuneen historian määrittämää. Toisin sanoen muistiin palauttamisen erityinen ajallinen horisontti muodostuu siten, että menneen nykyhetkeni tulevaisuushorisontti on jo täyttynyt ja määrittynyt nykyisyyteni esihistoriaksi ja näin "minä jatkuu omien menneisyyksiensä lävitse" (Husserl 2012, 170). Kuitenkin vasta muistiin palauttamisen ansiosta saavutan eksplisiittisen tietoisuuden siitä, että menneen nykyhetken horisontti johtaa aktuaaliseen nykyisyyteeni. Vaikka Husserlin mukaan jokaiseen havaintoon kuuluva retentionaalinen tietoisuus on alkuperäisintä tietoisuutta menneisyydestä, pelkkä sisäisen aikatietoisuuden synteettinen ykseys ei vielä käy menneen eksplisiittisestä tiedostamisesta menneenä. Viimeksi mainittu muodostaa ainoastaan tietoisuuden välittömän ajallisen yhtenäisyyden ja itseannettuuden ja siten tietoisuuden välittömän elämän. Tietyssä mielessä vasta muistiin palauttaminen siis löytää sen sidosaineen, joka "olisi riittävän vahva estämään meitä hajoamasta osiin" ja jonka olemassaoloa Waldenfelsin siteeraama Ulrich, "mies vailla ominaisuuksia", epäili (Waldenfels 2004, 153). Sidosaime oli kuitenkin jo olemassa ennen muistiin palauttamisen aktia nykyhetken kuuluvan tietoisuuden retentionaalisen jatkumon ansiosta.

On kenties jopa niin, että ilman muistiin palauttamisen mahdollisuutta yksilöllä ei ylipäätään olisi "historiaa" vaan yksinomaan "menneisyys" – siinä määrin kuin menneet kokemukset retention ansiosta kuuluvat kaikkeen havaitsemiseeni ja kokemiseeni. Tietyssä mielessä vasta muistiin palauttamisen ansiosta voin nimittäin käsittää elämäni ajallisena ja tarkastella sitä sen ajallisessa hahmossa, vaikka elämäni on ajallista jo ennen ajallisuuden tematisoimista. Palauttaessani muistiin esimerkiksi jonkin tapahtuman tai kokemuksen kouluajoiltani asetan sen samalla tietyllä tapaa koko ajallisen elämäni mittasuhteisiin. Vasta muistiin palauttamisen ansiosta olen siis jotakin "itselteni": menneisyyteni ei ole enää ainoastaan läsnä siinä tavassa, jolla ennakkoin tulevaa. Muistiin palauttamisessa suuntaudun

siis samalla omaan ajalliseen muotoutumiseeni. Voin esimerkiksi ymmärtää jonkin menneisyyden tapahtuman tai päätöksen merkityksen omalle itsekse tulemisen historialleni. Tällä tavoin muistiin palauttaminen kuitenkin edellyttää myös eräänlaista etäisyydenottoa välittömällä tavalla eletystä elämästä (vrt. Lotz 2004, 135; Figal 2009, 52; Zahavi 2009, 130). Tässä mielessä muistiin palauttamisella on siis myös oma produktiivinen ulottuvuutensa: erityinen ajallisen elämän kriittisen arvioinnin mahdollisuus. Muistiin palauttamisen suoma etäisyys nimittäin tarjoaa menneen minänsä muistiin palauttavalle yksilölle mahdollisuuden arvioida ja uudelleenarvioida elämäänsä sen ajallisessa hahmossa ja siten suunnistautua siinä.<sup>13</sup>

Voidaan siis ajatella, että samoin kuin empatiaan, myös muistiin palauttamiseen sisältyy vähintäänkin itseymmärryksen muuttumisen mahdollisuus, eräänlainen ajallinen *Veränderung*: Yhtäältä muistiin palauttamisessa tiedostan, että muistamisen nykyhetki ja muistiin palautettu mennyt sekä ”tuon nykyisyyden mennyt minä” (Husserl 2012, 170) ovat osa samaa tietoisuutta. Toisaalta ymmärrän myös, että ”sama minä, joka

---

<sup>13</sup> Tulkitsen tässä Husserlia vapaasti. Esittämäni muistuttaa nimittäin niin kutsuttua teoriaa itseyyden ”taannehtivasta konstituutiosta” (*retroaktiver Konstitution*) (vrt. Tengelyi 1997, 163–164). Tässä yhteydessä itseyyden taannehtiva konstituutio tarkoittaisi sitä, että vasta muistiin palauttamisen akti suo ajalliselle elämälleni sen yhtenäisyyden. Jos vasta muistiin palauttamisessa asetan jonkin menneisyyden tapahtuman tai kokemuksen elämäni mittasuhteisiin, annanko samalla ajalliselle elämälleni ja sen kokonaisuudelle tietyn tulkinnan? Toisin sanoen olisiko persoonan yhtenäisyys käsitettävä narratiivisena identiteettinä? Jos on näin, kuinka voin väittää, että muistiin palauttaminen löytää sen sidosaineen, ”joka olisi riittävän vahva estämään meitä hajoamasta osiin”, eikä luo sitä? Nähdäkseni esittämäni ei kuitenkaan edellytä persoonan yhtenäisyyden käsittämistä narratiiviseksi identiteetiksi. Se, että muistiin palauttamisessa voin tarkastella elämääni sen ajallisessa hahmossa, ei vielä tarkoita sitä, että vasta tämä tarkastelu myös lahjoittaisi elämälleni sen yhtenäisyyden. Se suo minulle ainostaan välttämättömän etäisyyden elämän välittömään elämiseen.

tällä hetkellä on aktuaalisesti nykyinen, on jokaisessa menneisyydessään tietyllä tavalla toinen (*ein anderes*), nimittäin se, mikä oli ja siis nyt ei enää ole” (Husserl 2012, 158/ Hua6, 175). Empatiaan verrannollisella tavalla läsnä on siis yhtä lailla samuus kuin erokin. Husserlin analyysin perusteella ero on ymmärrettävä ennen muuta tietoisuudeksi menneen nykyisyyden ja aktuaalisen nykyhetken välisestä ajallisesta etäisyydestä.

### **Muistiin palauttaminen ja vieraantuminen**

Esittämäni analyysin perusteella niin empatia kuin muistiin palauttaminenkin saa aikaan eräänlaisen ”vieraantumisen” (*Ent-Fremdung*) itsestäni (Husserl 2012, 170/ Hua6, 189). Tässä yhteydessä termi ”vieraantuminen” on kuitenkin ymmärrettävä neutraalissa merkityksessä, Theunissenin ehdottamaan tapaan ”toisen kaltaiseksi tulemisena” (*Veränderung*). Eläytymisen toisen havaintoon itsestäni mahdollistaa paitsi uuden käsityksen ruumiistani, myös suhtautumisen toisen itseäni koskeviin käsityksiin ja arviointeihin ja tämän suhtautumisen ottamisen osaksi itseymmärrystäni ja ruumiillista olemassaoloani (vrt. Theunissen 1977, 86; Zahavi 2009, 123; Zahavi 2014, 213). Empatian ansiosta tulen siis tässä mielessä toisen kaltaiseksi. Muistiin palauttaminen puolestaan mahdollistaa paitsi menneen minäni, myös ajassa hahmottuneen elämäni – sen, kuka olen ja keneksi olen tullut – uudelleenarvioinnin. Muistiin palauttaminen siis mahdollistaa kriittisen etäisyyden ottamisen ajallisesti hahmottuneeseen elämäni. Tällaisen itsesuhteen analogisuus empatiassa saavutettuun käy ilmi jo Husserlin käyttämän terminologian tasolla. Hän toteaa: ”juuri nyt aktuaalinen minä voi ... ajallistuneena olla yhteydessä menneeseen, ei enää tämänhetkiseen minäänsä, pitää yllä vuoropuhelua sen kanssa, kritisoida sitä kuten muitakin” (Husserl 2012, 158).

Muistiin palauttaminen voi kuitenkin myös paljastaa menneen ja nykyisen minäni välillä radikaalin katkoksen, millä on normatiivista merkitystä. Kuvitellaan tapaus – seuraava esimerkki on peräisin Hanne Jacobsin (2010) persoonan yhtenäisyyttä käsittelevästä artikkelista – jossa palautan muistiin tietyn

ajanjakson elämässäni, mutta en voi enää hyväksyä mennyttä itseäni. Ajatellessani tuota ajanjaksoa elämästäni koen lamaanuttavaa häpeän ja vieraantuneisuuden tunnetta. Häpeän tunteeni kertoo siis sellaisesta itsestäni vieraantumisesta, joka on ymmärrettävä vahvemmassa mielessä kuin mitä muistiin palauttamiseen tavanomaisesti kuuluu. Se voi ilmetä esimerkiksi ajatuksena: "se en ollut minä" tai kenties itselleni esittämänä kysymyksenä: "kuinka saatoinkaan olla tuollainen?" Tällä tavoin osoittautuu, että en voi tai en halua hyväksyä itseäni sellaisena, joka olin tuona ajankohtana, enkä siten omaksua osaa elämänhistoriastani tai elämänhistoriaani kokonaisuudessaan. Kuten Jacobs (2010, 350) korostaa, minun on kuitenkin samanaikaisesti identifioituttava jossakin mielessä menneeseen minääni, sillä muutoin minulla ei olisi syytä häpeään. Tämän identifioinnin mahdollistaa aikatietoisuuden esireflektiivinen jatkumo. Samalla kuitenkin osoittautuu, että sisäisen aikatietoisuuden mahdollistama tietoisuuden muodollinen ajallinen yhtenäisyys ei vielä riitä persoonan yhtenäisyyden takeeksi. Subjektin ja persoonan ajallinen yhtenäisyys poikkeavat siis toisistaan, vaikka ensin mainittu onkin jälkimmäisen edellytys. Tällä tavoin muistiin palauttaminen nostaa esiin kysymyksen, millä tavoin ja millä ehdoin voin hyväksyä menneisyyteni. Tämä kysymys on Jacobsin (2010, 349) mukaan persoonan yhtenäisyyden fenomenologisen teorian varsinainen ydinongelma.

Nykyfenomenologiassa vallalla oleva tapa käsittää persoonan yhtenäisyys on argumentoida tyylin käsitteeseen nojautuen, että persoonalla on tietty ajallisen kehittymisen ja muuttumisen tapansa. Tämän käsityksen mukaan persoonan tyyllinen yhtenäisyys viittaa tapaan, jolla kokemukset motivoivat toisiaan: tapaan "jolla ilmaisu etenee ja kehkeytyy" (Taipale 2006, 175). Esimerkiksi teoksessaan *Cartesianische Meditationen* (1950) Husserl perustelee, että jokainen evidentti kokemus muodostaa yksilölle pysyvän omaisuuden (*eine bleibende Habe*) (Hua1, 95; vrt. Husserl 2012, 138), johon tämä voi palata. Tällaisia kokemuksia ovat esimerkiksi erilaiset päätökset, joissa "muodostan kannan" (*Stellungnahme*) jonkin asian olemisen tai arvon puolesta tai sitä vastaan (Hua4, 112; Jacobs 2010,

346). Tätä prosessia Husserl avaa habituaalisuuden (*Habitualität*) käsitteen avulla. Husserlin käsitteenmuodostus jää välittymättä suomen kielelle. ”Habituaalisuus” (*Habitualität*) viittaa juuri niihin ”pysyviin omaisuuksiin” (*bleibende Habe*), joiden saavuttamisen hetkeen yksilö voi muistiin palauttamisen avulla palata. Pysyvät omaisuudet eivät kuitenkaan edellytä muistiin palauttamista vaan pikemminkin muodostuvat yksilön ominaisuuksiksi, hänen luonteenpiirteikseen. Toisin sanoen esimerkiksi se, että minulla on tietty vakaumus, ei edellytä sen synnyttäneen päätöksen aktiivista muistiin palauttamista (vrt. Moran 2016, 36). Pikemminkin sen edellytys on, että todella toimin vakaumukseni mukaan ja että se jäsentää tulevaa toimintaani ja että toimiessani tunnistan kyseisen vakaumuksen omakseni. Vakaumukseni syntyvät siis siten, että erilaiset kannanottoni muovautuvat osaksi henkilöhistoriaani ja siten motivoivat tulevia kokemuksia (Hua4, 277; 297; Husserl 2012, 138). Habituaalisuudessa syntyvät persoonalliset ominaisuudet siis tietyllä tapaa yksilöivät subjektin, muodostavat hänen luonteensa (Jacobs 2010, 347). Näiden habituaalisuuksien motivoitu kokonaisuus on Husserlin mukaan pysyvä tyyli (*bleibender Stil*), persoonallinen luonne (*personaler Charakter*) (Hua1, 101; vrt. Hua4, 270; Belt 2019, 17).

Habituaalisuudessa muotoutuneiden luonteenpiirteiden ansiosta voidaan siis puhua ”persoonasta”, jolla on identiteetti pelkkää ajallista pysyvyyttä vahvemmassa mielessä: kokemuksellisen elämäni tyyllinen yhtenäisyys viittaa ennen muuta tiettyyn tapaan olla se, joka olen, ei niinkään mahdollisuuteen yksinkertaisesti tunnistaa tämä tai tuo kokemus omakseni (vrt. Taipale 2006, 175). Toisin sanoen persoonan yhtenäisyys on paikannettava siihen tapaan, jolla kokemukset ovat ajallisesti yhteydessä toisiinsa eli tapaan, jolla aktit motivoivat toisia akteja ja ilmaisu kehittyy. Persoonallinen tyyli muodostaa siis persoonan elämän ajallisen yhtenäisyyden toteutumisen tavan. ”Tyyli ei ole muuttumaton ykseys vaan muuttumisen ykseyttä: se on yhtenäinen muuttumisen tapa”, kuten Joonas Taipale (2006, 176) kirjoittaa. Näin ollen persoonan tyyllistä yhtenäisyyttä voi-

daan verrata ajassa kehkeytyvän kohteen, kuten melodian, yhtenäisyyteen (Taipale 2006, 174–175; Taipale 2016, 61–62; vrt. Staiti 2010, 134–135). Melodia muodostuu erilaisista osista, ”sävelistä” tai ”äänistä” ja niiden motivoidusta kokonaisuudesta. Samoin on persoonallisen tyylin laita. Tyylin yhtenäisyys on löydettävissä ennen muuta tavasta, jolla kokemukset motivoivat toisiaan ja siten kokonaisuutta. Myös tyylin yhtenäisyys on siis ajassa muotoutuvaa ”yhtäpitävyyttä” (*Einstimmigkeit*).

Habituaalisaatioon, motivaatioon ja tyyliin vetoava esitys persoonan yhtenäisyydestä ei kuitenkaan vastaa Jacobsin esittämään ongelmaan: riippumatta siitä, minkälaisen ajassa kehkeytyvän hahmon elämäni onkaan ottanut, voin suhtautua ajalliseen elämäni negatiivisesti, olla hyväksymättä sitä. Voin vihata tapaa, jolla yksittäiset eleeni ja ilmaisuni kertovat jotakin persoonani tyyllisestä yhtenäisyydestä, koska en voi ylipäättään hyväksyä ihmistä, joksi olen tullut. Mikä siis suojaa vakaumuksiani, totunnaisesti muodostuneita ominaisuuksiani ja valmiuksiani sekä viime kädessä koko persoonallisuuttani tulemasta radikaalisti kyseenalaiseksi? Tähän kysymykseen vastaaminen edellyttää persoonana olemiselle ominaisen itsesuhteen tarkastelua. Viime kädessä mainittu itsesuhde edellyttää vakaumuksieni ja tottumuksieni sekä erilaisten elämäni ohjaavien arvojen ja normien arviointia ja uudelleenarviointia, lyhyesti ilmaistuna elämän ”ohjaamista” ja siinä suunnistautumista (*Lebensführung*) (vrt. Henrich 1999, 13; Figal 2009, 11).

Nähdäkseni Husserl viittaa juuri tällaiseen yksilöllisen elämän kokonaisuuden arvioimiseen sen ajallisessa hahmossa ja elämässä suunnistautumiseen puhuessaan niin kutsutuissa *Kaizo*-esseissään ”persoonallisista akteista” (vrt. Husserl 2006b, 76). Hän kirjoittaa seuraavasti:

Ihminen kykenee ... tarkastelemaan koko elämänsä ykseytenä ja arvottamaan sitä suhteessa mahdolliseen ja todelliseen. Näin hän voi edeltä asettaa itselleen yleisen elämän tavoitteen, hän voi tulevaisuutensa avoimessa loputtomuudessa alistaa itsensä ja elämänsä sellaiselle säännön vaatimukselle, joka on syntynyt omasta vapaasta tahdosta. (Husserl 2006b, 80–81.)

Husserlin muotoilussa on merkille pantavaa, että hän asettaa elämään suuntautumisen painopisteen tulevaisuuteen. Elämän tarkastelu ykseytenä tosin edellyttää muistiin palauttamista, mutta sen motiivi on ennen muuta tulevaisuuteen suuntautumisessa. Persoonana olemiselle ominaisen itsesuhteen ongelma voidaan siten ymmärtää kysymykseksi itseksi tulemisen prosessin päämäärästä ja tämän päämäärän järjellisestä asettamisesta. Husserlin mukaan yksilöllinen elämänhistoria ei nimittäin muodostu pelkästä aikaisempien kokemusten kerääntymisestä osaksi elämänhistoriaa, vaan persoonan tyyllisen yhtenäisyyden edellytykset ovat minän aktiiviset tai passiiviset päätökset seurata tätä tai tuota motivaatioärsykettä (Cavallaro 2016, 257; vrt. Hua14, 196; Jacobs 2010, 345, viite 1). Tällaisia päätöksiä ovat ne erilaiset kannanotot, joiden ansiosta pysyvät ominaisuudet muodostuvat. Näin ollen myös erilaisilla kannanotoillamme on oltava jokin lopullinen päämäärä, jota vasten niiden oikeellisuutta voidaan punnita. Tämä päämäärä on Husserlin mukaan ideaalinen: ”tosi” tai ”parempi minä” eli elämä, joka olisi absoluuttisesti oikeutettu (Husserl 2006b, 92; vrt. 88–89). Kuten hän kirjoittaa: ”Todellisen itsesäilytyksen (*Selbsterhaltung*) ideaali: minä voi olla tyytyväinen ja onnellinen ainoastaan, mikäli se elää yhtäpitävyydessä itsensä kanssa, kun jokainen ristiriita (*Unstimmigkeit*) ratkeaa korkeammassa yhtäpitävyydessä” (Hua42, 174; kursivointi minun).

Näin ollen Husserlin näkökulmasta persoonan yhtenäisyys ei ole saavutettu tila vaan pyrkimystemme tavoite. Se muodostuu alituisesta pyrkimyksestä, jonka *telos* on yhtäpitävyys itsensä kanssa (vrt. Hua4, 111–112; Hua42, 174, 227, 492; Jacobs 2010, 356; Cavallaro 2016, 255). Yksilö voi siten suojautua alituiselta vieraantumisen vaaralta ainoastaan ”itsensä todeksi tekemisen” kamppailussa, jonka ideaalinen tavoite on ”tosi oleminen” (Husserl 2012, 16; vrt. Husserl 2006b, 96). Tosi itseys ei siis ole tila, joka olisi saavutettavissa äärellisessä elämässämme vaan päämäärä, joka saavuttamattomuudestaan huolimatta ohjaa – ja jonka tulee ohjata – käytännöllisen elämämme partikulaaristen päämääriemme asettamista ja tavoittelua. Husserlin



näkökulmasta saman päämäärän tulee ohjata myös kaikkia persoonallisen elämäni uudistamiseen ja uudelleen arvioimiseen tähtäviä toimia. Persoonan elämän tapauksessa yhtäpitävyys itsensä kanssa siis poikkeaa yhtäpitävyydestä siten kuin se konstituoituu havaintokokemuksen tasolla. Siinä missä subjektin muodollinen yhtenäisyys on aina taattu, näyttää persoonan yhtenäisyys olevan alituisesti uhattuna (Jacobs 2010, 352). Persoonan yhtäpitävyys itsensä kanssa saattaa nimittäin ”kärsiä murtumista ja katkoksista ... ja vaatia kivuliaita uhrauksia” (Staiti 2010, 136), jotta se voitaisiin jälleen saavuttaa. Husserlin analyysissä persoonan yhtenäisyyden ongelma kääntyy siis muotoon: millainen on elämäni kokonaisuuden oltava, jotta voin hyväksyä sen – en ainoastaan nyt vaan myös tulevaisuudessa? Vastauksessaan hän samaistaa elämän järjellisyys ja eettisyyden: itsensä kanssa yhtäpitävä elämä on ”eettisen itsekurin” alaista elämää (Husserl 2006b, 98).

Artikkelini lopuksi haluan ehdottaa Husserlin eettisestä ankaruudesta poikkeavaa käsitystä ajallisesta elämästä ja sen päämäärästä. Tällaisen itsesuhteen ajattelu edellyttää kuitenkin myös muistiin palauttamisen luonteen uudelleenarviointia. Nähdäkseni Ernaux’n romaanin kerrontatapa viitoittaa mahdollisuutta käsittää muistiin palauttaminen sellaisena itsesuhteena, joka mahdollistaa muistelevan minän toisinolemisen. Siinä mennyt kokemus palautetaan muistiin niin, että muistiin palauttamisen aktissa suhtaudun itseeni kuten toiseen – juuri siten kuin Ernaux’n kertoja näyttää mennyttä kokemustaan kuvailevan.

Husserlin tavasta ymmärtää muistiin palauttaminen seuraa, että en palauta menneen nykyhetken ja menneen minän vielä *määrittymätöntä* odotushorisonttia muistiin *sellaisenaan*. Husserlin kanta on, että menneen minän tai kokemuksen voin palauttaa muistiin ainoastaan elämäni mittasuhteisiin asetettuna, olipa suhteeni siihen sitten hyväksyvä tai vieraantunut. Toisin sanoen nykyhetken ajallisesta horisontista käsin minun on mahdotonta palauttaa muistiin mennyttä *sellaisena*, johon kuului vielä määrittymätön odotus. Muistiin palauttamisessa tarkastelen menneisyyttäni siis aina nykyisyyteni horisontissa.

Husserlin mukaan nykyistä muistiin palauttamistani siis tietyllä tapaa määrittää se, kuinka olen tullut olemaan minä itse (vrt. Tengelyi 1997, 163). Empatia ja muistiin palauttaminen ovat analogisia siis myös seuraavassa mielessä: Empatian kohdalla jäi epäselväksi, voinko kohdata toisen kokemushorisontin oman mahdollisen kokemukseni rajat ylittävänä. Samalla tapaa on epäselvää, voinko kohdata oman menneen kokemushorisonttini muutoin kuin aktuaalisen nykyisyyteni esihistoriana.

Menneen minäni toiseuden voi kuitenkin käsittää myös Husserlin esittämästä poikkeavalla tavalla. Husserl kirjoitti: ”sama minä, joka tällä hetkellä on aktuaalisesti nykyinen, on jokaisessa menneisyydessään tietyllä tavalla toinen, nimittäin se, mikä oli ja siis nyt ei enää ole” (Husserl 2012, 158). Eikö menneen ”nykyisyyden mennyt minä” ole aktuaalisesti nykyhetkiseen minääni nähden toinen juuri siksi, että tuolle minälleni kuului tulevaan suuntautunut avoin horisontti? Toisin sanoen juuri siksi, että en voi palauttaa muistiin menneen minäni kokemushorisonttia sen avoimuudessa, menneisyydellä on tietty omaehtoisuutensa, joka lahjoittaa ajalliselle elämällemme sen erityisen katovaisuuden. En voi koskaan tavoittaa menneen minäni horisonttia siinä avoimuudessa, joka sitä alun perin määritti. Silti menneellä minälläni oli avoin tulevaisuushorisontti. Nähdäkseni mennyt ja nykyinen minäni eroavat siis toisistaan radikaalisti näiden erilaisten ajallisten horisonttien ansiosta. Vaikka menneestä itsestäni tuli hän, joka olen nykyisin, en vielä tuolloin ollut minä itse. Samoihin seikkoihin näyttää viittaavan myös Ernaux kuvaillessaan mennyttä itseään: ”On vaikea sanoa, mitä hän ajattelee tai mistä hän unelmoi, kuinka hän muistaa vuodet sodan päättymisen jälkeen, mitä hän muistelee” (Ernaux 2008, 35–36/Ernaux 2017, 33–34). ”Niistä ajatuksista ja tunteista, joita juolahtaa tuon neljätoistavuotiaan mieleen, kirjoittaminen tavoittaa uudelleen vain osan ...” (Ernaux 2008, 55–56/Ernaux 2017, 53–54).

Mahdollisuus käsittää persoonana olemiselle ominainen itesuhde Husserlin analyysistä poikkeavalla tavalla piilee juuri menneisyyden omaehtoisuuden tiedostamisessa. Muistiin palauttamisessa itseni merkityksen muuttuminen eli *Veränderung*

voi toteutua nimittäin myös seuraavalla tavalla: siten, että tulen tietoiseksi menneen minäni ja häntä määrittäneen ajallisen horisontin perustavan avoimuuden sekä aktuaalisen minäni jo muotoutuneen esihistorian välillä vallitsevasta radikaalista erosta. Nähdäkseni voin myös ottaa tämän eron muistiin palauttamiseni teemaksi: palauttaessani muistiin menneen kokemukseni ja tuon kokemuksen minän niin, että samalla pidän mielessä menneen minäni ja aktuaalisen itseni eron, suhtaudun itseeni toisena. Tuo toinen, joka oli minä, mutta joka ei enää ole minä, ei ole yksinomaan aktuaalisen minäni ”muunnelma”. Asettuessani tuon toisen asemaan muistiin palauttamisessa eläydyn nimittäin myös siihen, kuka olisin voinut olla, en ainoastaan menneisyyteeni elämänhistoriani puitteisiin asetettuna. Ymmärrän, että menneen minäni kokemushorisontti on itselleni vieras ja saavuttamaton. Tällainen muistiin palauttaminen edellyttää siis sen tiedostamista, että elämänhistoriani ja elämäni sen ajallisessa hahmossa ei ollut ainoa mahdollinen tapahtumien kulku. Kuten Ernaux kirjoitti: ”Vaikka ei ole tunnistettavissa, että tummatukkainen on sama henkilö kuin pieni sapa-roppainen tyttö rannalla – sillä hän *olisi voinut* yhtä hyvin kasvaa vaaleaksi tytöksi – on hän juuri se eikä tuo toinen” (Ernaux 2008, 56/Ernaux 2017, 54; kursivointi minun). Mikäli persoonana olemiselle ominainen itesuhde ajatellaan tällaisen muistiin palauttamisen mahdollistamana, menneen elämän omaksuminen tai hyväksyminen edellyttää siis, paradoksaalista kyllä, persoonallisen identiteettini – sen kuka olen ja keneksi olen tullut – radikaalin kontingenttiuden hyväksymistä ja siten tulemista vieraaksi itse itselleen. Waldenfelsia seuraten myös tässä kohdin voidaan puhua vieraskokemuksesta (*Fremderfahrung*). Tällainen kokemus ei tosin koske ainoastaan vierasta tai kohdistu vieraaseen vaan ”tulee vieraaksi itse itselleen” (*sich selbst fremd wird*) (Waldenfels 2019, 46). Myös siinä tapahtuu siis kokijan itsensä transformaatio – eräänlainen *Veränderung*.

Tässä tapauksessa muistiin palauttaminen ei ainoastaan ole analoginen empatialle. Pikemminkin se on eräänlaista itseän kohdistuvaa empatiaa. Tässä kuvaamani itesuhde kun edellyttää sellaista menneisiin kokemuksiin paneutumista, jossa

myönnetään, että mennyt minä ei jaa mahdollisuushorisonttia nykyinen itseni kanssa. Sikäli sitä voi kutsua Matthew Ratcliffea mukaillen radikaaliksi itseen kohdistuvaksi empatiaksi. Ratcliffen (2015, 242) mukaan ”radikaali empatia” edellyttää nimittäin pidättäytymistä siitä tavanomaisesti empatiaan kuuluvasta oletuksesta, että toinen jakaisi saman kokemushorisontin. Viime kädessä myös Ernaux näyttää kirjoittamisessaan toteuttavan tässä luonnosteltua radikaalia empatiaa. Kuten hän päättää teoksensa: hänen pyrkimyksensä on ”pelastaa jotakin ajasta, jossa ei tule enää koskaan olemaan” (Ernaux 2008, 254/Ernaux 2017, 256). Ernaux’ta mukaillen mennyt aika on siis mahdollista pelastaa asettamalla jo muotoutunut elämänhistoriani menneen minäni toteutumattomien mahdollisuuksien horisonttiin. Tällä tavoin vanhat valokuvakansiot siis todella paljastavat jotakin eivät ainoastaan siitä, kuka olin, vaan myös hänestä, joka olisin voinut olla.

### Lopuksi

Husserlin ”muistiin palauttamisen” (*Wiedererinnerung*) sijaan tässä hahmottelemani suhde menneisyyteen saattaa tosin muistuttaa enemmän juutalaisen tradition tuntemaa ”muistelua” (*Eingedenken*). Muistelu nimittäin merkitsee sellaista suhdetta menneisyyteen, missä edistyksen nimissä ei voida oikeuttaa menneiden sukupolvien kärsimystä (vrt. Habermas 1985, 24–25; Moses 1993, 392). Sen sijaan, että ”onni” olisi loputtoman pyrkimyksen päämäärä, asetetaan nykyhetken historialliselle tietoisuudelle vaade: menneisyyttä on muisteltava niin, että menneiden sukupolvien lunastamattomat odotukset voidaan sovittaa nykyhetkessä (Habermas 1985, 24; vrt. Makropoulos 1989, 10–11). Toisin sanoen muistelu edellyttää sen tiedostamista, että yksilön historiallinen vastuu koskee tulevan lisäksi myös menneiden sukupolvien oikeutuksetonta kärsimystä, jolle hänen on tehtävä nykyhetkessä oikeutta (*ibid.*). Muistelussa menneisyyden aikahorisontti on siis läsnä samalla tavoin kuin radikaalissa itseen kohdistuvassa empatiassa: siinä palautetaan muistiin

menneisyyteen sisältynyt lupaus tulevaisuudesta, joka ei kuitenkaan toteutunut, mutta olisi voinut toteutua (vrt. Makropoulos 1989, 11).

Muistelun tapaan luonnostelemallani muistiin palauttamisella on oma erityinen eettinen tehtävänsä. Tiedostaessani elämäni radikaalin toisinolemisen mahdollisuuden saavutan samalla vapauden nykyhetkeni ja tulevaisuuteni suhteen. Mikäli elämäni sen ajallisessa hahmossa ei ollut ainoa mahdollinen tapahtumien kulku, menettää tulevaisuuteen suuntautumiseni mahdollisuustila jotakin ennalta määritetystä luonteestaan. Toisin sanoen tulevaisuuteni ei ole enää nykyhetkessäni läsnä yksinomaan mahdollisuuksina, ”joissa tulen olemaan” (*in denen ich sein werde*) (Hua Mat. 8, 17). Voin suuntautua elämässäni myös sellaisiin mahdollisuuksiin, jotka eivät ole nykyisyyteni ja sen esihistorian ”ennaltaviitoittamia”. Toisaalta radikaaliksi empatiaksi ymmärretyn muistiin palauttamisen seurauksena tulevalle elämälleni asettuu eettinen vaatimus: elämäni kokonaisuuden on oltava sellainen, että voin lunastaa menneisyyteni toteutumattomat mahdollisuudet ja tällä tavoin elää rauhassa itseni kanssa. Näin ymmärrettynä inhimillisessä elämässä on kyse paitsi itsensä todeksi tekemisen kamppailusta, myös eräänlaisesta surutyöstä: nykyisyyden ymmärtämisestä menneisyyden toteutumattomien mahdollisuuksien horisontissa ja näiden lunastamisesta nykyhetkessä ja tulevaisuudessa. Samalla tapaa kuin yhtäpitävyys itsensä kanssa Husserlin analyysissä, myös tässä hahmoteltu suhtautuminen elämään sen ajallisessa muotoutumisessa on loputon tehtävä.<sup>14</sup>

*Jyväskylä yliopisto*

---

<sup>14</sup> Haluan kiittää kahta anonyymiä arvioijaa kirjoitustani merkittävästi parantaneista kommentteista ja korjausehdotuksista, Riikka Ala-Hakulaa Ernaux'n sitaattien tarkistamisesta, Tommi Hjeltiä keskusteluista ja Ella ja Georg Ehrnroothin säätiötä sekä Koneen säätiötä rahoituksesta, jonka aikana artikkeli on kirjoitettu.

## Kirjallisuus

- Belt, Jaakko (2019), "Between minimal self and narrative self: a Husserlian analysis of person", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 50:4, 305–323. DOI:10.1080/00071773.2019.1577067.
- Bernet, Rudolf (2013), "Einleitung", teoksessa E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Toim. R. Bernet. Hampuri: Felix Meiner, XV–LXXVII.
- Bertram, Georg W. (2013), "Die Einheit des Selbst nach Heidegger", *Deutsche Zeitschrift der Philosophie* 61 (2), 197–213.
- Brandom, Robert (2007), "The structure of desire and recognition", *Philosophy & Social Criticism* 33 (1), 127–150.
- Casey, Edward (1977), "Imagining and remembering", *Review of Metaphysics* 31 (2), 187–209.
- Cavallaro, Marco (2016), "Das 'Problem' der Habituskonstitution und die Spätlehre des Ich in der genetischen Phänomenologie E. Husserls", *Husserl Studies* 32, 237–261.
- Cavallaro, Marco (2017), "The phenomenon of ego-splitting in Husserl's phenomenology of pure phantasy", *Journal of the British Society for Phenomenology* 48 (2), 162–177.
- Ernaux, Annie (2008), *Les années*. Pariisi: Gallimard.
- Ernaux, Annie (2017), *Die Jahre*, kääntänyt S. Finck. Berliini: Suhrkamp.
- Feyles, Martino (2013), "Recollection and phantasy: The problem of the truth of memory in Husserl's phenomenology", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12, 727–746.
- Figal, Günter (2009), *Vestehensfragen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Frank, Manfred (2012), *Ansichten der Subjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heinämaa, Sara (2011), "The body", teoksessa S. Luft ja S. Overgaard (toim.), *The Routledge Companion to Phenomenology*. Lontoo: Routledge, 222–232.
- Heinämaa, Sara (2020), "Hävainto ja kommunikaatio", teoksessa O. Hirvonen (toim.), *Tunnustuksen filosofia ja politiikka*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 218–235.
- Held, Klaus (2007), "Einleitung", teoksessa E. Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Toim. K. Held. Stuttgart: Reclam, 5–53.

- Henrich, Dieter (1987), *Essays zur Philosophie in der Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Henrich, Dieter (1999), *Bewusstes Leben*. Stuttgart: Reclam.
- Husserl, Edmund (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Haag: Martinus Nijhoff. [Hua1]
- Husserl, Edmund (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Haag: Martinus Nijhoff. [Hua4]
- Husserl, Edmund (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff. [Hua6]
- Husserl, Edmund (1966a), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Haag: Martinus Nijhoff. [Hua10]
- Husserl, Edmund (1966b), *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Haag: Martinus Nijhoff. [Hua11]
- Husserl, Edmund (1972), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Felix Meiner: Hamburg.
- Husserl, Edmund (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921–1928*. Haag: Martinus Nijhoff. [Hua14]
- Husserl, Edmund (2006a), *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte (1929–1934)*. Dordrecht: Springer. [Hua Mat. 8]
- Husserl, Edmund (2006b), "Uudistuminen yksil ettisen  kysymyksen ", teoksessa E. Husserl, *Uudistuminen ja ihmisyys*. Toim. S. Heinämaa. Suom. S. Pulkkinen. Helsinki: Tutkijaliitto, 71–103. ["Erneuerung als individualethisches Problem", 1924.]
- Husserl, Edmund (2012), *Eurooppalaisten tieteiden kr isi ja transsendentaalinen fenomenologia*, suom. M. Lehtinen. Tallinna: Gaudeamus. [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1954.]
- Husserl, Edmund (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik. Späte Ethik Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. Dordrecht: Springer. [Hua42]
- Husserl, Edmund (2017), *Ideoita puhtaasta fenomenologiasta ja fenomenologisesta filosofiasta*. Suom. M. Lehtinen. Tallinna: Gaudeamus. [*Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913.]
- Ik heimo, Heikki (2012), "Tunnustus eettis-ontologisena k sitteen ", teoksessa S. Lindberg (toim.), *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Helsinki: Gaudeamus, 97–121.

- Jacobs, Hanne (2010), "Towards a phenomenological account of personal identity", teoksessa I. Carlo, J. Jacobs ja F. Mattens (toim.), *Philosophy, phenomenology, sciences: essays in commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer, 333–361.
- Kosonen, Päivi (2008), "Annie Ernaux – modernin naiskirjailijan elämä", teoksessa P. Kosonen, H. Meretoja ja P. Mäkirinta (toim.), *Tarinoiden paluu: esseitä ranskalaisesta nykykirjallisuudesta*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Avain, 179–185.
- Kuhn, Helmut (1973), "Rezension von: Edmund Husserl, 'Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie' 1931 (1933)", teoksessa N. Hermann (toim.), *Husserl*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 174–187.
- Lohmar, Dieter (2017), "Eine genetische Analyse des Zugangs zum Anderen", *Gestalt Theory*, 39 (2/3), 129–154.
- Lotz, Christian (2004), "Recollection, mourning and the absolute past. On Husserl, Freud and Derrida", *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 4, 121–141.
- Makropoulos, Michael (1989), *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand? Walter Benjamins Theorie der Moderne*. München: Wilhelm Fink.
- Mensch, James (1999), "Husserl's concept of the future", *Husserl Studies* 16, 41–64.
- Merleau-Ponty, Maurice (2012) *Phenomenology of Perception*, kääntänyt D. A. Landes. Lontoo ja New York: Routledge. [*Phénoménologie de la Perception*, 1945.]
- Moran, Dermot (2016), "The ego as substrate of habitualities: Edmund Husserl's phenomenology of the habitual self", *Phenomenology and Mind* 6, 24–39.
- Moses, Stéphane (1993), "Eingedenken und Jetztzeit. Geschichtliches Bewußtsein im Spätwerk Walter Benjamins", kääntänyt Thomas Wiemer, teoksessa A. Haverkamp & R. Lachmann (toim.), *Memoria. Vergessen und Erinnern*. München: Wilhelm Fink, 385–405.
- Nakari, Netta (2014), *Écrire sa vie, vivre son écriture. The Autobiographical Self-Reflection of Annie Ernaux and Marguerite Duras*. Tampere: Tampere University Press.
- Ratcliffe, Matthew (2015), *Experiences of depression: a study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
- Rodemeyer, Lanei M. (2006), *Intersubjective Temporality: It's about Time*. Dordrecht: Springer.



- Staiti, Andrea (2010), "Different worlds and tendency to concordance: towards a new perspective on Husserl's phenomenology of culture", *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 10, 127–43.
- Taipale, Joonas (2006), "Identiteetin fenomenologiaa: Husserl ja Merleau-Ponty persoonan yhtenäisyydestä", *Ajatus* 63, 161–186.
- Taipale, Joonas (2014), *Phenomenology and Embodiment. Husserl and the Constitution of Subjectivity*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Taipale, Joonas (2016) "Toisten kokeminen ja mielentilojen melodiisuus", *niin & näin* 4/16, 59–68.
- Tengelyi, László (1997), "Lebensgeschichte als Selbstkonstitution bei Husserl", *Husserl Studies* 13, 155–167.
- Tengelyi, László (2012), "The role of interpretation in the phenomenological approach to the other", teoksessa R. Breeur ja U. Melle (toim.), *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet*. Dordrecht: Springer, 429–443.
- Theunissen, Michael (1977), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berliini: Walter de Gruyter.
- Theunissen, Michael (1991), *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ubiali, Marta (2015), "Husserls Phänomenologie des Habitus und der Konstitution des bleibenden Charakters" teoksessa M. Ubiali ja M. Wehrle (toim.), *Feeling and Value, Willing and Action: Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*. Dordrecht: Springer, 105–118.
- Zahavi, Dan (2005), *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Zahavi, Dan (2009). *Husserls Phänomenologie*. Kääntänyt Bernhard Obieger. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zahavi, Dan (2014), *Self & Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.
- Waldenfels, Bernhard (2004), "Itseyden ja toiseuden ruumiillinen kokemus", suom. S. Heinämaa ja J. Taipale, *Ajatus* 61, 145–166.
- Waldenfels, Bernhard. (2019), *Erfahrung, die zur Sprache drängt: Studien zur Psychoanalyse aus phänomenologischer Sicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

