

# **TIETOISUUSDETERMINISMI**

**Kokemukselliseen motivoitumiseen pohjaavan deterministisen toimintateorian  
hahmottelua vasten Jean-Paul Sartren vapauskäsitystä**

JERE JOKINEN

Tampereen Yliopisto

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

Filosofian pro gradu -tutkielma

30.4.2013

Tutkielmassani pyrin puolustamaan tiukasti determinististä käsitystä ihmistoiminnan määrittymisestä. Argumentointini asettuu erityisesti vasten Jean-Paul Sartren näkemyksiä, joiden mukaan ihminen on perustavasti vapaa. Lähtökohdakseni olen omaksunut Sartren fenomenologisen jäsenyyksen inspiroimana ajatuksen siitä, että tietoisuus eli kokemus määrää kaikkea toiminnan suuntautumista ja ohjautumista. Sartrelle toiminta on vapaata, sillä sitä määrittävä tietoisuus on ytimeltään vapautta. Tulen argumentoinnissani kyseenalaistamaan tietoisuuden vapaudeksi nimittämisen mielekkyyden ja esittämään, että tietoisuuden määräämä toiminta on juuri deterministisesti välttämätöntä.

Tutkielmani ensimmäisessä osassa rakennan pohjaa kokemuksellisen determinismin tarkastelulleni avaamalla aiheelleni keskeisien käsitteiden ja ajatusten merkityksiä. Luonnehdin muun muassa käyttämäni kokemuksen käsitettä sekä aiheelleni keskeistä motivationaalista kausatiota. Pohdin myös käyttämäni fenomenologis-reflektiivisten menetelmien roolia tutkimuksessani. Toisessa osassa tulkiten Sartren näkemyksiä vapauden luonteesta kriittisesti arvioiden niiden pätevyyttä ja mielekkyyttä. Analyysini kohteiksi asettuvat muun muassa motivoituminen, toiminnan päämäärähakuisuus, arvojen asettaminen, tahto, emotiot sekä Sartren tunnettu itsepetosta ilmentävä huono usko.

Keskeiseksi katsamani erimielisyyteni Sartreen nähden tulee kohdentumaan kysymykseen siitä, missä määrin toisin toimiminen on todellinen mahdollisuus. Käsitän determinismin juuri kantana tekojen välttämättömyydestä. Kokemuksen asettuessa toimintaa määrittäväksi tekijäksi, vapauden ja determinismin välisen kiistan ratkaiseminen edellyttää kokemusten määräytymisen luonteen tarkastelua. Deterministisen muotoiluni myötä tulenkin argumentoimaan, että koska kokemusten määräytyminen ei ole indeterministisesti vapaata, myös kokemuksen motivoiva toiminta on determinoitua. Tutkielman loppupuolella tulen tarkastelemaan joitain determinismiin kytkeytyviä käytännön ongelmia, erityisesti vastuun välttelyn teemaa. En katso determinismiin kohdistuvia pragmaattisia tai eettisiä syytöksiä ongelmallisiksi sen totuudelle. Nostankin esille joitain ajatuksia myös vastuuta asettavien ja muiden puheaktien kokemuksellisesti motivoituvasta determinoitumisesta.

**Asiasanat:** Sartre, vapaus, valinta, determinismi, tietoisuus, kokemus, fenomenologia, motivaatio

## Sisällysluettelo

JOHDANTO	1
<b>I) KOKEMUS, MOTIVAATIO JA REFLEKTIIVINEN HAVAINNOINTI</b>	<b>6</b>
1. Kokemuksen virtaava kenttä tutkimuksen kohteena	7
1.1 Kokemuksen mieli eli merkitys	13
1.2 Kokemuksen persoonallisuus	18
1.3 Kokemuksen mielen historiallisuus: ajatuksia joogafilosofiasta	24
2. Motivationaalinen kausaatio	28
2.1 Kokemuksen toimintaa motivoiva mieli ja syiden jatkumo	34
3. Kokemuksen reflektointi	40
3.1 Reflektiivisen tarkastelun soveltaminen	48
<b>II) TIETOISUUSDETERMINISMI JA VAPAUS</b>	<b>54</b>
1. Tietoisuusdeterminismi ja indeterministinen vapaus	57
1.1 Kuvittelu, ajattelu ja assosiatiivinen kausaatio	60
1.2 Mahdollisuuksien ilmeneminen ja motivoivuus	65
1.3 Kokemuksen absoluuttinen determinismi	72
2. Tahto ja emootiot	75
2.1 Emootiot ja emotionaalinen käyttäytyminen	76
2.2 Tahdon ja passioiden alisteisuus kokemuksessa ilmenevälle	85
2.3 Tahdon ja vapauden kokeminen	91
3. Huono usko, itsepetos ja tietämättömyys	94

3.1 Itselle valehtelu ja merkityksellisten näkökulmien muutokset ajassa _____	95
3.2 Vapaustietoisuuden piiloutuminen ja vapauden kokeminen _____	101
3.3 Vilpittömyys ja tietämättömyys toiminnan vaikuttimista _____	103
3.4 Determinismi ja (huono) usko _____	109
4. Kokemuksen ja toiminnan muutokset tulevassa _____	112
4.1 Arvojen ja kokemuksen mielen syntyperä _____	112
4.2 Vapautuminen ja determinismi _____	119
5. Vastuu, oikeuttaminen ja kielellisten ilmausten suggestiivisuus _____	122
5.1 Vastuun ja oikeuttamisen merkitys _____	123
5.2 Kielen suggestiivisuus ja puheaktien motivoituminen vastuun ja oikeuttamisen yhteydessä _____	128
5.3 Determinismin käytännön ongelmista _____	133
5.4 Filosofisten näkemysten suggestiivisuus ja eettisyys _____	140
6. Lopuksi _____	144
Lähteet _____	148

# JOHDANTO

Jean-Paul Sartre on tunnettu absoluuttista vapautta ja vastuuta puolustavasta ihmiskäsityksestään. Hänen näkemyksessään me kaikki olemme tuomittuja vapauteen, eikä mikään valintojemme ulkopuolinen perusta voi pakottaa meitä tekemään yhtään mitään. Teoksessaan *L'Être et le néant* Sartre hahmottelee tätä perustavaa vapauttamme koskevaa ”fenomenologista ontologiaa”. Hän tulee oivaltaneeksi, että tietoisuus eli kokemus on se, mikä ihmisen toimintaa ohjaa. Kaikki toiminta on päämääräsuuntautunutta eli tavoitteellista, ja kaikki päämäärien asettaminen edellyttää vapaata suuntautumista kohti tulevaa. Sartrelle tietoisuus onkin yhtä kuin vapaus, sillä tietoisuudella on aina mahdollisuus vapaalla kuvittelullaan ylittää nykyhetkiset olosuhteet, pyrkiä kohti itsensä vapaasti asettamia päämääriä.

Tulkitsen Sartren puhuvan vapaudesta nimenomaan sen indeterministisessä merkityksessä, jonka mukaan mikään vapaa teko ei ole välttämätön, ainoa mahdollinen. Merkittävästi Sartren ajattelun inspiroimana olen päätenyt häneen nähden ainakin näennäisesti vastakkaiseen kantaan. Asetunkin tutkielmassani puolustamaan tiukkaa determinismiiä, jossa ei ole sijaa vapaista valinnoista juontuville vaihtoehdoille. Nimitän näkemystäni tietoisuudeterminismiksi, viitaten Sartren näkemykseen, jonka mukaan tietoisuus itse määrittää itseään. Vaihtoehtoisesti voidaan puhua vaikkapa kokemuksellisesta tai noemaattisesta determinismistä, sillä juuri kokemuksen noemaattinen, merkityksellinen mieli on ratkaisevaa toiminnan määrittymiselle.

Lähtökohtani on siis perustavasti yhdenmukainen Sartren kanssa: me molemmat katsomme kokemuksen määrävän toimintaa. Tulen kuitenkin fenomenologisten, kokemuksiini kohdistuvien tarkastelujeni myötä kyseenalaistamaan Sartren käsityksen tietoisuudesta kaiken determinismin kumoavana vapautena. Väittämäni on, että kun tietoisuuteni eli kokemukseni määrää toimintaani, toimin auttamattomasti determinististen lakien alaisuudessa.

Deterministisestä kausatiosta voidaan puhua, kun hyväksytään, että se kokemuksen virtaava kenttä, jonka puitteissa motivationaalista kausatiota tapahtuu, on jatkuvasti muuttuvainen ja yksilöllinen. Täten kokemuksellinen tilani tai tilanteeni asettaa kontekstin, jonka puitteissa jokin ilmiö voi kausatiivisesti saada minut tekemään tiettyjä tekoja. Kun olen esimerkiksi tiettyssä, janan tuntemuksen ”värittämässä” kokemuksellisessa tilanteessa, tulen spontaanisti tarttumaan edessäni

näkemääni vesilasiin. Kun taas janoni ei ilmene, olen merkittävässä mielessä eri henkilö, eri kokija, eri toimija.

Tutkielmassani keskeiseksi teemaksi nouseekin toiminnan ja kokemuksen määrittymisen läpitunkeva kontekstisidonnaisuus. Tällaisena esitykseni ilmentää ehkä laajempiakin kontekstuaalisia trendejä filosofisissa ja tieteissä. Biologisten, fysikaalisten ja kulttuurillisten determinismin muotoilujen keskeinen ongelma on niiden kapea-alaisuus. Kokemus puolestaan on hyvin laaja käsite, jonka alaan mahtuu kaikkia edellä mainittuja ilmentäviä tekijöitä ja vaikutuksia. Eräs hahmottelemani determinismin vahvuus on se, että sen myötä konkreettissa ja jatkuvasti muuttuvassa tilanteessa toimiva ja kokeva yksilö asettuu tarkastelun keskiöön.

Tietoisuusdeterminismi ei missään nimessä sulje pois tietoisuuden ulkopuolelta alkunsa juontavien tekijöiden vaikutuksia toimintaan. Esimerkiksi nälän tuntee syyksi saatetaan nimetä jokin hermostoni ja elimistöni tila, joka aiheuttaa kyseisen tunteen. Tietoisuusdeterminismissä painottuu kuitenkin se, että oma ja suoraan tavoittamani kokemukseni on välittömin itselleni ilmenevä toimintaani määrittävä ja selittävä tekijä. Riippumatta siitä, mitkä tekijät määräävät kokemustani tiettyyn muotoon, tässä ja nyt kokemani ilmenee toimintaani kausatiivisesti motivoivana. Juuri kokemus *saa minut tekemään* asioita. Syön, koska *koen* nälän tunnetta. Täten se, mikä ei voi toimintaani millään tavoin määrittää, on täysin tietoisuudelleni ulkopuolista – sellaista, mikä ei ilmene kokemuksessani millään tavoin. Mikään ruumiillinen tila ei voi saada minua syömään, jos se ei jollain tavoin heijastu kokemukseeni haluina ja mahdollisina muina toimintaani liikuttavina tekijöinä.

Tietoisuusdeterministisessä näkemyksessä painottuu siis toiminnan ohjautuminen aina juuri välittömästi nykyhetkestä käsin. Vuosia sitten kokemani tapahtuma voi determinoida tämän hetkistä toimintaani ainoastaan, jos se jollain tavoin vaikuttaa siihen, miten nykyhetkinen kokemukseni ilmenee. Myös kulttuurin voidaan sanoa determinoivan jotakin tiettyä toimintaa ainoastaan siinä määrin, kuin tuo kulttuuri tai sen vaikutukset ilmenevät kyseisessä, yksilöllisessä, ja muuttuvaisesti hetkellisessä kokemuksessa.

Juuri johtuen toiminnan määräytymisen painottumisesta nykyhetkessä toteutuvaksi, esittämäni determinismin muotoilu ei merkitse ennaltamääräytymistä. Tietoisuusdeterminismi ei tukeudu sellaisiin metafysiisiin ideoihin, joiden mukaan jo aikojen alussa on asetettu se, miten asiat tulevat tapahtumaan. Tällaisen kohtaloukon mukaan saattaisi esimerkiksi olla niin, että jos minut on

määrätty huomenna katua ylittäessäni jäämään auton alle, ei mikään teko tai tapahtuma voisi kyseistä tapahtumaa estää. Vaikka saisin jostain kuulla kyseisen ennusteen, en voisi asioita muuttaa. Koska tietoisuusdeterminismin mukaan kokemus jatkuvasti nykyhetkessä ilmetessään ohjaa tulevaa toiminnan määrittymistä, juuri epätoivotun ennusteen kuulemiseni saattaisikin saada minut jäämään huomenna kotiin.

Tietoisuusdeterministisen hahmotelmani eräs kulmakivi on oppiminen: opin jatkuvasti uusia asioita kokemusten tallentuessa muistiini, ja juuri tämän oppimisen johdosta toimintatapani saattavat muuttua. Juuri kokemuksia tallettavan muistini ansiosta jokin aika sitten kuulemani ennuste voi vaikuttaa nykyhetkiseen toimintaani. Oppimisen asettuessa hahmotelmassani keskeiseen asemaan, tulen kyseenalaistamaan ajatuksen vapaudesta tai tahdosta sinänsä jonkinlaisena synnynnäisenä ja universaalina kykynä. Esitän, että kaikkiin vapauksiin ja tahtoihin, kaikkiin toiminnan mahdollisuuksiin, liittyy kaikkien halujen, arvostusten, käsitysten ja asenteiden muodostumisten tavoin oppimista. Siinä missä Sartre painottaa tarvetta valita omat arvot ja päämäärät, itse näen niiden syntyperäksi kokemuksellisen oppimisen, sisäistämisen ja omaksumisen.

Painottaessaan ihmisen jatkuvaa kykyä ja tarvetta suuntautua kohti tulevaa, Sartrelta jääkin uskoakseni paljolti huomioimatta kaiken kokemuksellisen hahmottamisen kytkeytyminen kokijan kokemushistoriaan. Sartre kieltää kaikki menneisyyden pakottavat vaikutukset tulevaan suuntautuvaan toimintaan. ”Psykoanalyttinen” ajatus nykyisten kokemusten sidonnaisuudesta menneisiin asettuukin tarkastelussani kaikkea toimintaa ratkaisevasti määrittäväksi tekijäksi. Tämän aiheen käsittelyäni on inspiroinut merkittävästi intialainen joogafilosofia, jota tulen myös esityksessäni sivuamaan.

Sartren tavoin saatan nimittää tutkimustani fenomenologiseksi ontologiaksi. Tutkielmani on ontologinen siinä merkityksessä, jossa ontologian katsotaan tarkastelevan, mitä tai miten jokin asia on. Tulen siis esittämään ontologisia, olemisen luonnetta koskevia huomioita muun muassa toiminnan määräytymisen ja kokemuksen luonteesta. Tutkielmani selkäranka on fenomenologinen, sillä nojaan argumenteissani ja metodissani ennen kaikkea omien kokemusteni reflektiiviseen havainnointiin. Lieneekin huomionarvoista, että kokemuksen tarkasteluun pohjautuessaan deterministinen kantani ei kärsi väitteistä, joiden mukaan me kuitenkin voimme kokea olevamme vapaita. Tietoisuusdeterminismin mukaan juuri kaikki kokemus on determinoitua. Täten kyseistä näkemystä tuskin on mahdollistakaan arvioida tekemättä jossain merkityksessä fenomenologiaa.

Sartren ajatukset tarjoavat tutkielmalleni sen ensisijaisen koetinkiven, jota vasten tulen argumenttini esittämään. Puhuessani determinismin puolesta käsittelemäni aihe asettuu kuitenkin osaksi laajempaa ja jo paljon käsiteltyä filosofista ongelmakenttää. Tutkielmassani en tule kattavasti tarkastelemaan determinismii ja indeterminismii koskevaa filosofisen keskustelun kirjoa. Tämän puutteeni korjautuminen jää mahdollisen myöhemmän tutkimukseni kontolle.

Käsillä olevan tutkimustyöni myötä olen päätenyt epäilemään, että ymmärrän deterministisen toimintaa koskevan välttämättömyyden monista aiemmista sitä koskevista jäsennyksistä poiketen. Uskon myös kokemukseen kohdentuvan tarkasteluni voivan tarjota joitain jossain mielessä ”uusii” näkökulmia determinismin ja vapauden ideoita koskevalle ymmärrykselle. Toisinaan saatetaan esittää, että juuri ihmiselle ominainen tietoisuus tekee meistä vapaita. Kieltäessäni indeterministisen vapauden tulenkin tukeutuneeksi juuri siihen omaan kokemukseeni, jonka nojalla vapautta saatetaan usein puolustaa. Vapaus on kuitenkin monimerkityksinen käsite. Kuten tulen tutkielmassani esittämään, en löydä syytä suhtautua itseäni tai toisiin kaltaisiini laisinkaan indeterminoituina riippumatta siitä, missä muissa merkityksissä saatamme olla ”vapaita”.

Tutkielmani laajuudesta johtuen olen jaotellut sen kahteen osaan. Tutkimustani ja argumentointiani pohjustavassa osassa I tulen tekemään fenomenologista lähestymistapaani selventäviä, käsitteellisiä jäsennyksiä koskevia huomioita. Koska fenomenologiaa on vähintäänkin ongelmallista pitää jonkinlaisena yhtenä ja yhtenäisenä metodina tai oppina, koen tarpeelliseksi valottaa käyttämieni ja tutkimukselleni keskeisten, kokemusta koskevien käsitteiden merkityksiä. Tarkasteluni kohteeksi nousee erityisesti kokemuksen käsite ja kokemuksellisen kausaation eli motivaation luonne. Koska pyrkimykseni on tuottaa mahdollisimman yleisesti ymmärrettävää tekstii, pyrin välttämään tarpeettoman esoteeristen fenomenologisten ilmausten käyttöä. Luullakseni fenomenologiseen ajatteluun perehtyminen auttaa kuitenkin lukijaa sekä ymmärtämään että kritisoimaan esittämiäni väitteitä.

Osa II muodostaa tutkielmani varsinaisen ytimen, jossa erityisesti Sartren vapauskäsitystä analysoiden pyrin argumentoimaan determinismii puoltaen. Hahmoteltuani tietoisuusdeterminististä näkemystä pääpiirteissään asetun kriittisesti tarkastelemaan Sartren näkemyksiä toiminnan määrittymisen ja vapauden luonteesta. Esitystäni johdattavana selkärankana on pitäytyminen kokemuksellisten ilmiöiden tarkastelussa. Pyrkimykseni on pohtia, missä määrin oma kokemukseni antaa aiheita olettaa, että toimintani on determinoitua tai indeterminoitua.



Tutkielmani loppua kohden nostan esille joitain deterministiseen ajatteluun kytkeytyviä ongelmia argumentoiden, että kyseiset ongelmat eivät toimi evidenssinä determinismiiä vastaan.

Tutkielmalleni keskeisimmät kirjalliset lähteet muodostuvat Sartren *L'Être et le néant* -pääteokseen kulminoituvasta varhaistuotannosta. Suorien Sartre-viittausten ohella olen hyödyntänyt yksittäisiä Sartren ajattelua sekä vapauden ja determinismin teemaa käsitteleviä artikkeleita. Lisäksi aineistostani löytyy fenomenologiaa samoin kuin paikoitellen noteeraamaani ja hahmotelmaani inspiroinutta intialaista filosofiaa käsitteleviä teoksia ja artikkeleita. Menneiden kokemusteni oppien mahdollistamissa ymmärtämisen tavoissani olen velkaa kaikille tapaamilleni henkilöille, lukemilleni teksteille ja kohtaamilleni ilmiöille.

## **D) KOKEMUS, MOTIVAATIO JA REFLEKTIIVINEN HAVAINNOINTI**

Tarkastelen tutkielmassani toiminnan määräytymisen fenomenologiaa. Fenomenologisen tutkimuksen kohteena on tietoisuus eli kokemus. Tietoisuusdeterministisessä hahmotelmassani käsitän kyseisen kokemuksen puolestaan toimintaa aiheuttavaksi syyksi. Pyrinkin aluksi yleispiirteisesti määrittelemään, mitä ymmärrän sillä kokemuksella, josta puhun. Kokemuksen käsitettä koskeva ymmärrykseni pohjautuu ennen kaikkea fenomenologisiin, muiden muassa Sartren esittämiin, jäsennyksiin sekä omakohtaisiin, itselleni annettua kokemustani koskeviin havaintoihini.

Kokemuksen luonnetta valotettuani tarkastelen kokemuksellisen motivaation kausatiivisuutta. Motivoituminen on tutkielmani avainkäsitteitä, ja esittämäni determinismi rakentuu vahvasti sen väitteen varaan, että kaiken toiminnan täytyy olla kokemuksellisesti motivoitunutta ja täten kokemuksen aiheuttamaa. Deterministisessä hahmotelmassani jokainen teko, ajatus, kokemus ja tapahtuma toteutuu absoluuttisella välttämättömyydellä. Kokemuksen ajallisuus ja toiminnan määrittymisen kontekstisidonnaisuus asettuvat tutkielmassani keskeisiksi teemoiksi. Menneisiin tekoihin nähden poikkeavat toimintatavat ja reaktiot eivät edellytä vaihtoehtojen paljoutta teon alkuperäisellä hetkellä vaan ennen kaikkea tekoa motivoivan tilannesidonnaisen ja kokemuksellisen hahmotuksen muutosta. Saatan siis tulevaisuudessa olla determinoidusti motivoitunut toimimaan menneeseen nähden toisin.

Koska argumentointini selkärankana on juuri omien kokemusteni erittelevä havainnointi, katson aiheelliseksi luonnehtia myös fenomenologis-reflektiivisiä tutkimusmenetelmiäni. Fenomenologiasta on kirjoitettu valtavasti. Tutkielmassani pyrin kuitenkin nostamaan esille ainoastaan aiheeni kannalta olennaisiksi katsomiani huomioita. Pohdin muun muassa ilmiöiden ja niistä tehtyjen, determinismiin tai indeterminismiin viittaavien, tulkinnallisten johtopäätösten suhdetta.

# 1. Kokemuksen virtaava kenttä tutkimuksen kohteena

Tietoisuus on fenomenologisesti ymmärrettynä hyvin laaja käsite. Sartren<sup>1</sup> ja monien muiden tavoin samastan tietoisuuden kokemukseen, joka merkitsee yksinkertaisimmillaan ilmenemistä. Tiedostamista tapahtuu, kun jotain ilmenee, jollekin kokemuksen subjektille. Toisinaan myös fenomenologiaa käsittelevät kirjoittajat saattavat puhua erityisesti ”tietoisesta kokemuksesta”, ehkäpä johtuen muille filosofisille perinteille ominaisista diskursiivisista käytänteistä. Sisäistämässäni fenomenologisessa käsitteistössä ”ei-tietoinen kokemus” on kuitenkin lähtökohtaisesti mieleton ajatus. En siis näe mitään merkityseroa tietoisuuden ja kokemuksen välillä, ja täten tulen käyttämään niitä synonyymeinä.<sup>2</sup>

Sartre (2004: 113) kutsuu tietoisuutta ”transsendetaaliseksi kentäksi”, joka ei ole varsinaisesti mitään, sillä kaikki tietoisuuden kohteet ovat sen ulkopuolella. Tietoisuuden tai kokemuksen mieltäminen ”kentäksi”, jossa tai jonka puitteissa kaikki ilmiöt ilmenevät, tuntuu itselleni luontevalta. En kuitenkaan näe mielekkääksi Sartren tavoin esittää, että koetut ilmiöt ovat tietoisuuden ”ulkopuolella”, sillä käsitän tällaisen kielellisen jäsennyksen helposti johtavan juuri Sartrenkin vastustamaan tietoisuutta substantialisoivaan näkemykseen. Kun tietoisuudesta puhutaan kenttänä, koenkin mielekkääksi sanoa, että kaikki ilmiöt ilmenevät tässä kentässä, sen ”sisällä” tai alueella. Tulen täten toistuvasti puhumaan siitä, kuinka kokemuksen kentässä ilmenevä on se, mikä toimintaa määrittää.

---

<sup>1</sup> ”[Tietoisuus] ei ole laisinkaan suhteellista tähän kokemukseen, sillä se on tämä kokemus. [--] Tietoisuudella ei ole mitään substantiaalista; se on puhdasta ’ilmentymää’ siinä mielessä, että se on olemassa ainoastaan sikäli kuin se ilmenee.” (Sartre 1992: 17.)

<sup>2</sup> Sartre nimittää erityisesti pääteoksessaan tietoisuutta olemiseksi-itselleen (being-for-itself, être-pour-soi). Kyseinen termi viittaa siihen, miten tietoisuus tai kokemus on perustavasti itsetietoista. Ei-tietoista olemista Sartre puolestaan nimittää olemiseksi-itsessään (being-in-itself, être-en-soi). Esimerkiksi tuoli yksinkertaisesti on tuoli, puinen, muovinen, vankka, keinuva. Ei-tietoisena olentona – sikäli kuin oletamme sen tällaiseksi – sillä ei ole kokemuksellista suhdetta siihen mitä se on. Kokemus puolestaan on aina suhteessa itseensä. Havaintokokemus on tietoisuutta paitsi havaitusta asiasta myös havaintokokemuksesta itsestään. Sartren käsitys tietoisuuden välttämättömästä itsetietoisuudesta saattaa johtaa sellaisiin väitteisiin, että esimerkiksi ollessani ylpeä olen myös tietoinen itsestäni ylpeänä. Näin ei kuitenkaan ole, sillä tietoisuuden perustavin itsetietoisuuden muoto ei ole reflektiivistä, itsensä eksplisiittisesti kohteeksi asettavaa.

Merkittävästi Sartrelta omaksumani käsitys ei-substantiaalisesta tietoisuudesta merkitsee, että tietoisuus ei *ensin* ole jonkinlainen tietoisuusolio, joka *sitten* voi olla tietoisuutta kohteistaan<sup>3</sup>. Tietoisuus ei yksinkertaisesti ole mitään, jos se ei ole tietoisuutta jostakin. Tietoisuus on vain ilmenevää, yhtä ilmenevän kanssa. Kun Sartre sanoo tietoisuuden olevan jotakin, ymmärrän hänen tarkoittavan ainoastaan sitä, että juuri kyseinen, ajassa muuttuvainen tietoisuus *jostakin* on jotakin tietoisuutta eli kokemusta. Kun minulla on havainnoiva tietoisuus kahvikupista pöydälläni, tietoisuuteni *on* tuo kokemus kahvikupista havaittuna. Kun seuraavalla hetkellä huomioni siirtyy viimeöiseen uneeni, tietoisuuteni puolestaan *on* kokemusta unestani muistettuna.

Kokemus onkin perustavasti muuttuvaista, ja ”virtaus” on kentän ohella toinen kokemuksen luonnetta hyvin kuvaava termi. Simon Glynn (1987a: xxxiii) toteaa, että tietoisuus on kuin Herakleitoksen virta, sillä muutos on sen muuttumaton ominaisuus. Tietoisuuden kenttä virtaa jatkuvasti. Koetut asiat eivät koskaan ilmene eristyksissä vaan olennaisesti ajallisesti rakentuvassa ja muuttuvassa kokemuksen virrassa (Smith 2007: 258; Zahavi 2003: 83). Hazel E. Barnesin (1992, xlv) sanoin Sartren käsitykselle ominainen ei-substantiaalinen tietoisuus on ”ennemmin prosessi kuin entiteetti”. Tietoisuus on aina vain sitä, mistä se on tietoisuutta, ja tiedostetut ilmiöt ovat jatkuvassa liikkeessä<sup>4</sup>.

Kokemuksen jatkuvasta virtauksesta johtuen en koskaan varsinaisesti koe mitään tiukasti rajattua nykyhetkeä. Olen esimerkiksi juuri *nyt* tietoinen tietokoneella kirjoittamastani sanasta ”nyt”, ja välittömästi seuraavalla hetkellä kirjoittaessani sanan ”tietoinen”, tiedostan paitsi tämän nyt kirjoittamani sanan ”tietoinen” nykyiseksi kokemukseni ilmentymäksi myös tuon nyt menneisyydessä kirjoittamani sanan ”nyt” menneeksi kokemukseni hetkeksi. Koen siis olennaisesti *samanaikaisesti* enemmän kuin vain välittömän nykyhetken. Lisäksi fenomenologisen jäsennyksen puitteissa kokemuksen katsotaan suuntautuvan myös kohti välitöntä tulevaa monenlaisten odotusten myötä.<sup>5</sup> Jatkuvan yllätetyksi tulemisen mahdollisuuden voidaan katsoa olevan osoitus siitä, että

---

<sup>3</sup> Esim. Sartre 2004: 113: ”tämä [tietoisuuden] ei-mitään on *kaikki* koska se on *tietoisuus* kaikista objekteistaan.”

<sup>4</sup> Eräänä poikkeuksena kokemuksen virran muuttuvaisuudelle voidaan pitää joitain meditatiivisia tiloja, joissa tarkkaavaisuus on pitkittyneesti kohdistunut yhteen ja samaan kohteeseen. On kuitenkin edelleen kyseenalaista, missä määrin tällaisten tilojen tulee sanoa olevan täysin vailla kokemukselle luonteenomaista muuttuvaisuutta.

<sup>5</sup> Esim. Embree (2011: 148): ”Jokainen intentiivinen prosessi intentiivisessä virrassa on aina intentiivinen suhteessa sitä edeltäviin ja seuraaviin prosesseihin, ja näin on riippumatta siitä, mitä muuta kohti se saattaa olla intentiivinen.”

kokemuksella on menneisyytensä lisäksi myös odotuksia (Zahavi 2003: 83). Kääntäessäni kirjan sivun koen hämmennystä, kun lukemani virke katkeaa ennen aikojaan seuraavan sivun paljastuessa tyhjäksi. Jonkinlaisen lähimuistin sekä tulevaisuuteen kohdistuvien odotusteni ansiosta kokemukseni jatkuvasti ja passiivisen automaattisesti nivoutuu synteettiseksi kokonaisuudeksi, jonka myötä olen muun muassa perillä siitä, mitä kulloinkin olen tekemässä. Kokemuksen perustava muuttuvaisuus ei siis merkitse sitä, ettei se olisi myös tietyissä rajoissa yhtenäistä ja jatkuvaista.<sup>6</sup>

Tietoisuuden virtaavan kentän voidaan sanoa olevan absoluutti siinä merkityksessä, että kaikki ilmenevä on suhteellista siihen nähden. Koen asioita ainoastaan siinä määrin kuin ne ilmenevät kokemuksessani. (esim. Sartre 1992: 17.) Tietoisuuden absoluuttuutta ilmentää myös Husserlin (1992: 82) toteamus: ”Mitä hyvänsä eksistoi minulle, eksistoi minulle tietävän tietoisuuteni ansiosta”. Absoluutti tietoisuus on siis kaiken tiedon olemassaolon ennakkoehto. Tietoisuus on ”läpikuultava”<sup>7</sup> tai ”absoluutti” siinä mielessä, että kaikki koettu, kaikki ilmenevä määrittyy tiedostetuksi. Tämä kokemuksen absoluuttisuus on keskeistä sekä omalleni että Sartren käsitykselle tietoisuudesta toiminnan määrittäjänä. Toimintaani voi määrittää ainoastaan kokemuksen absoluutissa kentässä ilmenevä.

---

<sup>6</sup> Tässä ohimennen käsittelemästäni passiivisesta aikatietoisuudesta on kirjoitettu paljon, mutta en katso aiheen syvemmän tarkastelun palvelevan deterministisen esitykseni tarpeita. Husserl puhuu menneisyyteen suuntautuvasta retentiosta, tulevia odotuksia ilmentävästä protentiosta ja nykyhetkisestä alkeisvaikutelmasta, jotka kaikki ovat välttämättömiä perustavalle aikatietoisuudelle (esim. Smith 2007: 205). Huomattavaa on, että retentiot ja protentiot tulee erottaa temaattisesta muistamisesta ja odottamisesta (Zahavi 2003: 83–84). Perustavassa aikatietoisuudessa ei ole kyse siitä, että tarkkavaisuus olisi eksplisiittisesti kohdistunut menneeseen tai tulevaan. Kokemuksesta on vain käytännössä mahdotonta leikata erilleen mitään tiukasti rajattua hetkeä, sillä kokemus muodostuu aina ajallisen horisontin puitteissa virraten. Esimerkiksi kyetäkseni kuulemaan tietyn äänen jatkumon ”melodiana”, täytyy minun olla tietoinen sekä juuri tämänhetkisestä sävelestä että sitä edeltäneistä ja – ainakin tunnistaakseni melodian joksikin tietyn melodiaksi – myös odottaa tulevia (esim. Zahavi 2003: 81–82). Myös Sartre (1992: 202) toteaa, että millään kolmesta ajan ulottuvuudesta ei ole ontologista ensisijaisuutta, sillä mikään niistä ei voi olla olemassa ilman muita.

<sup>7</sup> Webber (2002: 7–8) tulkitsee Sartren kuvaavan tietoisuutta ”läpikuultavaksi” (translucide) ”läpinäkyvän” (transparent) sijaan juuri siksi, että tietoisuus ei ilmene kirkkaan selkeänä vaan jokseenkin sumean epämääräisenä. Katson tämän huomion olennaiseksi puhuttaessa kokemuksen absoluuttisuudesta. Se, että kaikki ilmenevä on annettu kokemukseni läpikuultavassa kentässä, ei tarkoita, että minulla olisi jatkuvasti selvästi artikuloitua ja jäsenneltyä tietoa kokemuksistani. Koen asioita jo ennen kuin edes opin käyttämään kokemusteni erittelyä mahdollistavaa kieltä ja käsitteitä.

Toimintaa määrittävien tekijöiden absoluutti tiedostettavuus ei kuitenkaan merkitse sitä, että meillä olisi tyhjentävää tietoa itseämme liikuttavien tekijöiden luonteesta. Onkin syytä huomata, että käyttämässäni merkityksessä tietoisuus ei edellytä eksplisiittistä tietoa tai ymmärrystä koskien sitä, mitä tiedostetaan. Voin kokea eli tiedostaa paljon sellaista, mistä minulla ei ole mitään jäsennehtyä tietoa: esimerkiksi tuolin istuimen tuntoaistimukset vasten takamustani, tietokonealuokan hälyäänet kirjoittamiseen keskittymiseni taustalla tai mielessäni nopeasti virtaavat ja katoavaiset ajatukset ja mielikuvat. Asioiden kokeminen ei edellytä niiden käsitteellistä nimeämistä tai ymmärrystä ilmiöiden välisistä suhteista. Kokeminen eli tiedostaminen on ontologisesti ensisijaista suhteessa kaikkeen nimeävään, käsitteellistävään ja jäsenteleävään tietämiseen tai ymmärtämiseen. Olen jo kokenut niitä asioita, joista saatan pyrkiä saamaan tietoa ja tuottamaan kielellisiä kuvauksia reflektiivisesti, suuntaamalla erittelevän huomioni kyseisiin kokemuksiini. Juuri tämän johdosta voidaan sanoa, ettemme *tiedä* mikä meitä liikuttaa, vaikka kaikki toimintaamme liikuttava olisi kokemuksemme kentässä ilmenevää.

Koska tietoisuus ja kokemus merkitsevät käytössäni yhtä, olen välttämättä tietoinen kaikesta, mitä koen. Joku voi ymmärtää kokemusten tiedostamisella vaikkapa tarkkaavaisen huomioon kohdistamista omiin kokemuksiin ja kykyä käsitteellisesti nimetä tarjolla olevia ilmiöitä. Tällöin kyse on yksinkertaisesti eriävistä käsityksistä koskien tiettyjen sanojen merkityksiä. Fenomenologi saattaisi mainitun ”kokemuksen tiedostamisen” sijaan puhua ”reflektiivisestä kokemuksesta” tai kokemuksesta, jossa huomio kohdistuu tai tarkentuu kokemukseen. Omaksumani fenomenologinen tietoisuuden käsitteen määrittely ei siis kiellä, että koen toisia asioita ”kohdistuneemmin” tai ”eksplisiittisemmin” kuin toisia. Lisäksi kokemuksen saattavat myös unohtua varsin nopeasti. Kokemuksen unohtuminen ei kuitenkaan tarkoita, ettei se olisi alkuperäisellä ilmenemisensä hetkellä ollut täysin koettua.

Johtuen kokemuksen käsitteen absoluuttisuudesta, mikään ei lopulta voi olla enemmän tai vähemmän koettua. Ilmiöt voivat kuitenkin ilmetä monin eri tavoin, esimerkiksi ”enemmän” tai ”vähemmän” huomioituina. Juuri tähän liittyen fenomenologit puhuvat useissa yhteyksissä kokemuksen *horisontista*. Tietoisuus on äärellistä eli kokemuksen kentällä on rajansa. Huomioni kohdistuessa johonkin asiaan, huomiointini sulkee kokemuksen kentän ulkopuolelle äärettömän määrän muita, absoluuttisesti ei-tiedostettuja asioita. Esimerkiksi nähdessäni edessäni avautuvan maiseman, rajautuu selkäni taakse ja näkökenttäni ulottumattomiin jäävä alue täysin näköhavaintokokemukseni ulkopuolelle. Kokemuksessani ilmenee kuitenkin myös paljon sellaista

tiedostettua, mikä ei ole eksplisiittisen huomiointini kohteena. Maisemaa havainnoidessani voidaan olettaa, että kokemukseni sisältö ylittää sen, mihin silmäni ja tarkkaavaisuuteni ovat kullakin hetkellä kohdistuneet ja tarkentuneet. Yhdellä, häviävällä hetkellä silmäni kohdistuvat tiettyyn pisteeseen, mutta miellän näkeväni ”maiseman”.

Kokemukseni kentässä ilmenee siis aina enemmän kuin se, mihin tarkkaavainen huomioni on eksplisiittisesti kohdistunut. Valottaakseen kokemuksen mielen kontekstisidonnaisuutta fenomenologit usein viittaavat hahmopsykologien hyödyntämään hahmo-pohja-erotteluun<sup>8</sup>. Esimerkiksi Sartre (1992: 41) esittää, että havaintokokemuksessa ilmenee aina jokin ”hahmo” erottuen jostakin ”pohjasta” eli taustasta. Nähdessäni näyttöpäätteen edessäni, havaintoni ”erottaa” sen kaikesta sitä ympäröivästä, kuten pöydästä sen alla ja seinästä sen takana. Huomionarvoista on, että jotta hahmo voidaan ylipäättään erottaa pohjasta, tulee nämä molemmat tiedostaa, niiden tulee ilmetä osana samaa kokemuksen kenttää. Pohja on kuitenkin vain ”puhtaasti marginaalisen huomion kohde” (mts.). Asiat ilmenevät horisontaalisen kontekstinsa puitteissa, ja jotta näin voi olla, myös kyseisen kontekstin on jollain tavoin oltava osa kokemusta.

Sartren kielenkäytössä horisontaalisuus tulee ilmi hänen käyttämässään termeissä ”ei-positionaalinen” tai ”ei-teettinen” tietoisuus<sup>9</sup>. Ilmaukset saavat merkityksensä vastinpareistaan ”positionaalinen” ja ”teettinen”, jotka viittaavat siihen, miten kokemuksessa jokin asia tulee asettuneeksi eli positoiduksi huomion kohteeksi. Jokainen positionaalinen, johonkin eksplisiittisesti kohdistuva kokemus on samalla ei-positionaalista tietoisuutta (muun muassa) itsestään, siis kyseisestä kokemuksesta. Esimerkiksi laskiessani savukkeita savukerasiassa olen samalla ei-positionaalisesti tietoinen laskemisen toiminnastani. Sartre huomauttaa vielä, että tässä *en tiedä* itseäni laskemassa. (Sartre 1992: 13.) Ymmärränkin Sartren tarkoittavan tietämisellä eksplisiittistä, mahdollisesti kielellistä artikulointia edellyttävää kokemusta. Tietoisuus tietää vain asettamansa

---

<sup>8</sup> Smith (2007: 291) huomauttaa, että tämä hahmopsykologinen käsitys on saanut vaikutteita Husserlilta.

<sup>9</sup> Webber esittää, että toisin kuin Husserlille, Sartrelle positionaalisuus ja teettisyys eivät ole yhtä. Kokemuksen positionaalinen luonne merkitsee Sartrelle yksinkertaisesti kohdistumista johonkin kohteeseen, koetun ilmiön asettamista tietoisuuden kohteeksi. Teettisyys puolestaan merkitsee tätä kohdetta koskevaa määrittelyä tai luonnehdintaa. ”Sartrelle tietoisuuden aktin teettinen komponentti sisältää teesin tai proposition (thèse), joka luokittelee positoitua kohdetta.” (Webber 2002: 2–4.) Teettisyyden voidaan siis katsoa merkityksellisesti määrittävän koetun kohteen jonkinlaiseksi. Pidän kuitenkin kyseenalaisena voiko mikään koettu ilmetä absoluuttisesti vailla merkityksiä, siis positionaalisesti mutta ei teettisesti.

kohteen, ei sitä, mistä se on ei-asettavaa tietoisuutta (mts. 12). Tietoisuus on siis jälleen ensisijainen ja kattavampi kategoria tietämiseen nähden; tiedostan aina enemmän kuin mitä tiedän.<sup>10</sup>

Smith (2007: 291) nimittää kokemuksellista horisonttia tai pohjaa myös huomion periferiaksi tai marginaaliksi. Embree (2011: 87) puolestaan puhuu ”fokaaleista” ja ”globaaleista” kokemuksen kohteista. Esimerkiksi koko visuaalinen näkökenttäni on näköhavaintokokemukseni globaali pohja, jonka puitteissa huomioni kohdistuneisuus asettaa kokemukselleni fokaaleja kohteita. Voidaan myös ajatella, kuinka hiljaisuus – tai suhteellinen hiljaisuus – antaa taustan muille äänille (mts. 63). Yksittäinen, kova pamaus ilmenee minulle eri tavoin pääosin hiljaisen tietokonealuokan äänihorisontissa kuin meluisalla rakennustyömaalla.

Sartren paljon käyttämä *nihilaation* käsite viittaa nähdäkseni juuri kokemusta määrittävään kohdistuneisuuteen. Nihilaatiota voidaan pitää hyvin yleisluontoisena ja arkisena abstrahoinnin prosessina, jossa esimerkiksi otan huomioni kohteeksi kädessäni pitämäni appelsiinin keltaisen värin tai pyöreän muodon. Tietoisuuden oleminen on jatkuvaa nihilaatiota (esim. McInerney 1979: 670) sikäli kuin kokemuksessa jokin tulee asettuneeksi ja rajautuneeksi huomion polttopisteeseen<sup>11</sup>. Nihilointi edellyttää aina eräänlaista negatoinnin tai ”ei-minkään” elementtiä, sillä siinä jokin erottautuu jostakin muusta pelkän tietoisuuden nihiloivan kyvyn ansiosta.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Myös Sartre 1992: 114: Ei-teettinen tietoisuus ei ole tietämistä, mutta se on tietämisen alkuperä. Jos olen kielellisesti artikuloimatta (ei-teettisesti) tietoinen jostakin asiasta, en sanoiksi pukien tiedä kyseistä asiaa. Tietoisuuteni voi kuitenkin tulla eksplisiittiseksi tiedoksi, jos kohdistan erittelevän huomioni tähän edeltävästi ei-teettisesti tiedostamaani.

<sup>11</sup> On kuitenkin syytä huomauttaa, että kaikkeen kokemukseen ei ole missään nimessä aiheellista suhtautua erityisen tarkasti kohteensa rajaavana. Ehkä jopa valtaosa omasta kokemuksestani on hyvin ”hajanaista”, asiasta nopeasti toiseen ajelehtivaa ja luonteeltaan sellaista, että kohtaan vaikeuksia pyrkiessäni sanallisesti kuvaamaan kokemukseni sisältöjä tai määrittämään tarkkaavaisuuteni kohdetta. Näyttää siis siltä, että kokemukseni usein ilmenee vailla minkäänlaista erityisen kohdistunutta ja ”kirkasta” tarkkaavaisuutta.

<sup>12</sup> Sartre puhuu nihilaatiosta usein hyvin vaikeaselkoisin termein. Barnes (1992: xv) toteaa Sartrelle ominaiseen tapaan nihilaation merkitsevän kykyä konstituoida ”tyhjyys” suhteessa poissaoleviin, esimerkiksi kuviteltuihin, kokemuksen kohteisiin. Kaikista enemmän tai vähemmän hämäristä nihilaation määrittelyistä huolimatta olen päätenyt ymmärtämään kyseisellä käsitteellä luonnehtimaani kohdistumista tai perspektiivin ottamista, joka edellyttää aina jonkin erottelemista (nihilaatiota, kieltämistä) jostakin muusta. On kuitenkin aiheellista huomauttaa, että Sartrella nihilaatio kytkeytyy juuri vapautteen. Nihiloivan kykynsä johdosta tietoisuus voi aina kieltää nykyhetkisen näkökulmansa omaksumalla jonkin toisen ja toisenlaista toimintaa motivoivan perspektiivin.



Tietoisuuden kyky nihiloida mahdollistaa kaikenlaiset kokemuksessa ilmenevät erottelut, kuten Embreen (2011: 152–153) mainitsema tasapintaisen seinän pinnan ”mentaalinen” jakaminen osiin. Jos ”näen” edessäni olevan neliön muotoisen seinän pinnan neljänä neliönä, on tämä erottelu mahdollista juuri nihiloivan ”kuvitteluni” johdosta. Vastaavasti nihiloiden erotan kahvikupin siitä pöydästä, jolla se seisoo tai sanat ”kahvi” ja ”kuppi” ilmauksesta ”kahvikuppi”. Erottelut eivät täten ole olemassa niinkään maailmassa itsessään, vaan ne syntyvät erottelevan ja näkökulmia ottavan, nihiloivan tietoisuuden myötä.

## 1.1 Kokemuksen mieli eli merkitys

Olen luonnehtinut kokemusta kentäksi ja virtaukseksi. Nämä käsitteet tulevat olemaan keskeisiä myös jäsenellesäni toiminnan determinoitumista koskevaa ontologiaa. Tietoisuusdeterminismiksi nimittämäni kanta esittää, että kokemuksen virtaavassa kentässä ilmenevä on se, mikä toimintaa kulloinkin määrittää. Toiminnan kokemukselliselle määrittymiselle keskeistä on ilmiöiden merkitys kokijalleen. Koetut asiat tulevat kokijalleen ymmärretyiksi tai käsitetyiksi *jonkinlaisina*, ne ilmenevät jossakin merkityksessä. Fenomenologisen ajattelun yhteydessä on tapana sanoa, että kokemuksen intentionaalisella kohteella<sup>13</sup> on noemaattinen mieli (Sinn) eli merkitys. Käytänkin työssäni synonyymeinä termejä mieli, merkitys ja noema. En tarkastele tutkielmassani kysymystä siitä, missä määrin kokemuksessa voi ilmetä myös täysin merkityksettömiä ilmiöitä. Lähden olettamuksesta, että kaikki toimintaa määrittävä kokemus on tavalla tai toisella kokijalleen merkityksellistä. Kokemuksen voidaan sanoa aiheuttavan tekoja juuri merkityksellisyytensä johdosta.

---

<sup>13</sup> Intentionaalisuus on ehkä tunnetuin fenomenologiseen ajatteluun kytkeytyvä termi. Tietoisuuden intentionaalisuus merkitsee yksinkertaisimmillaan sitä, että tietoisuus on aina tietoisuutta jostakin. En näe olennaiseksi tutkielmassani tarkastella intentionaalisuuden käsitteen eri vivahteita. J. N. Mohanty (2011: 11) ymmärtää intentionaalisuudella sekä suuntautuneisuutta johonkin että tuon jonkin merkityksellistymistä joksikin määrätyksi. Jos ”suuntautuneisuudella” ei käsitetä eksplisiittistä huomion kohdistuneisuutta, voidaan sanoa, että intentionaalinen kokemus on kaikenlaista merkityksellistä ilmenemistä. Tällaisessa laajassa käsityksessä kaikki jollain tavoin merkityksellinen kokemus voidaan käsittää intentionaaliseksi, sillä tässä intentionaalisuus ei edellytä erityistä tarkkaavaisuutta. Jos siis kaikella kokemuksella täytyy olla jokin ”intentionaalinen kohde”, merkitsee tämä ”kohde” mitä hyvänsä koettua asiaa, riippumatta siitä, millä tavoin ja miten kohdistuneesti se ilmenee.

Mitä sitten on kokemuksen merkityksellisyys? Kun käsitän edessäni olevan esineen ”kahvikupiksi”, on kyseinen havaintoni kohde jo merkityksellinen lukuisin eri tavoin. Saatan esimerkiksi tarttua kuppiin siitä juodakseni, koska se merkityksellistyy kokemuksessani tiettyä juomakelpoista ja haluamaani juomaa sisältäväksi astiaksi. Jos kuppi lipsahtaa kädestäni, osaan jo ennen sen lattiaan iskeytymistä säikähtää käsittäessäni kupin särkyväksi ja särkymisen jollain tavoin epätoivotuksi tapahtumaksi. Katson siis käyttäytymiseni ja asioihin suhtautumiseni kertovan kokemuksen mielestä. Toimin suhteessa tietokoneen hiireen eri tavoin kuin kahvikuppiin, sillä kyseiset kokemuksen kohteet ilmenevät minulle eri tavoin merkityksellisinä, muun muassa erilaisia päämääriä palvelevina instrumentteina.

On jo alkuun syytä painottaa, että kokemuksen merkityksellistyminen ei edellytä kielellistä, artikuloivaa prosessointia<sup>14</sup>. Kokemus on siis aina jo merkityksellistä ryhtyessämme reflektiivisesti sitä tarkastelemaan. Saatan tarkoituksellisesti välttää laittamasta muovista lautasta kuumalle hellan levyille ilman, että kokemuksen virtauksessa ilmenee mitään asiaa koskevia, eksplisiittisesti kielellisiä ajatuksia. Minun ei täydy pukea sanoiksi merkityksiä ”hellan levy on kuuma” ja ”muovi ei kestä kuumuutta”, jotta nämä maailman luonnetta koskevat ja oppimani merkitykset voivat säädellä toimintaani.<sup>15</sup>

Kokemuksen merkityksellistyminen tapahtuu siis ”yhdessä hetkessä” (esim. Smith 2007: 217). Välittömästi hahmotettuani edessäni olevan vesilasin ”vesilasiksi”, saattaa se janon tuntemukseni johdosta myös merkityksellistyä ”houkuttelevaksi”. Voin myös toiminnallani tavoitella monia päämääriä ilman, että kielellisesti artikuloiden tiedän, mitä tai miksi tarkalleen ottaen tavoittelen<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Zahavi (2003: 30) muun muassa huomauttaa, että jonkin käsittäminen joksikin ei voi edellyttää kieltä, sillä tällöin olisi käsittämätöntä, kuinka kieli voidaan ylipäätään oppia.

<sup>15</sup> Sikäli kuin ”tiedän” asioita kokemuksessani jonkinlaisina riippumatta eksplisiittisesti kielellisestä artikuloinnista saattaa kyseinen aihe liittyä muun muassa Michael Polanyin hiljaisen tietämisen käsitteeseen. Polanyin kirjoituksiin en kuitenkaan itse ole perehtynyt.

<sup>16</sup> Koska Sartrelle ei-teettinen tietoisuus ei ole eksplisiittistä tietoa, teon päämääriä ilmentävät arvot eivät tule tiedetyiksi tällaisessa eletyssä ja ilmenevässä mutta erittelevästi jäsentymättömässä kokemuksessa. Arvot ovat riippumatta siitä, kohdistetaanko niihin tarkkaavaista huomiota. (Sartre 1992: 146.) Siispä huomion kohdistamisten ja kielellisen jäsentelyni seurauksena saatan tulla artikuloidusti tietämään, mitä jo edeltävästi olen toiminnallani tavoitellut.

Sikäli kuin tekoni eivät edellytä eksplisiittistä harkintaa, voidaan ehkä sanoa, että toimin paljolti ”vaistojeni varassa”. Koirakin, sikäli kuin voimme sen käytöksestä tehdä päätelmiä, näyttää kokevan esimerkiksi luun eri tavoin haluttavana kuin vaikkapa puun. Luu on sen hampaille mieluisaa työstettävää, kun taas puun juurelle se hoitaa muita tarpeitaan.

Koettujen asioiden merkityksellisyyttä luonnehtii se, että ne ilmenevät aina jonkin *positionaalisen* kokemuksen komponentin valossa<sup>17</sup>. Kokemuksen kohteen positointi eli asettaminen tarkoittaa laajassa merkityksessä kaikenlaisia subjektiivisia ja kokemuksellisia asenteita, suhtautumisen tapoja, jotka omalta osaltaan määrittävät kokemuksen mieltä. Husserlia (1999: 33) lainatakseni: ”Talo-havainto merkitsee taloa – tarkemmin, tänä yksilöllisenä talona – ja se merkitsee sitä havainnolle ominaisella tavalla; talo-muisto merkitsee taloa muistille ominaisella tavalla”. Kokemuksen yksi ja sama kohde, kuten Husserlin esimerkin tietty talo, voidaan asettaa kokemuksessa eri tavoin. Tällaisia positionaalisia tai teettisiä asenteita ovat esimerkiksi havaitseminen, muistaminen, kuvittelemine, toivominen ja pelkääminen. Kullakin kokemukseni virtaavalla hetkellä positionaaliset asenteeni ilmentävät siis suhtautumistani annettuun kohteeseen.

Embree (2011: 99) tarjoaa eräänlaisen positionaalisuuksien eri aspekteja koskevan jaottelun uskomuksiin, arvostuksiin ja käyttöihin. Jälkimmäisen voidaan katsoa liittyvän Sartrellekin tärkeään instrumentaalisuuden teemaan: kokemuksen kohteet ilmenevät tyypillisesti sen valossa, missä määrin ne nähdään hyödyllisinä tai haitallisina omille pyrkimyksille. Tämä kolmijaottelu valottaa osaltaan sitä, mistä kaikesta kokemuksen merkityksellisyydessä on kyse. Kokemuksen kohteet saattavat ilmetä aina monenlaisten uskomuksellisten, arvottavien ja käyttökelpoisuuteen liittyvien merkitysten valossa. Näitä merkityksiä koskevia aspekteja on kuitenkin ehkä mahdoton leikata toisistaan erilleen. Esimerkiksi uskomukset vaikuttavat arvostuksiin ja asioiden haluttavuuteen<sup>18</sup>. Lisäksi instrumentaaliset merkitykset on mahdollista nähdä uskomusten ja arvostusten johdannaisina. Jokin esine voi ilmetä minulle hyödyllisenä välineenä juuri siksi, että minulla on kyseessä olevaa esinettä ja sen ominaisuuksia koskevia uskomuksia tai käsityksiä, joiden valossa esine ilmenee jotakin arvoani tai pyrkimystäni palvelevana.

---

<sup>17</sup> Esimerkiksi Sartre (1980: 16): ”Kaikki tietoisuus positoi kohteensa, mutta jokainen tekee sen omalla tavallaan.”

<sup>18</sup> Sartren tavoin suhtaudun arvoihin olennaisesti yhtenä päämäärien, pyrkimysten ja halujen kanssa. Täten toimintani on aina jollain tavoin arvostamani tavoittelua.

Smith (2007: 281) huomauttaa, kuinka adverbien käyttö voi rikastaa positionaalisuuksien fenomenologista kuvausta. Voin esimerkiksi ”nähdä selvästi”, ”kuulla vaimeasti”, ”muistaa elävästi” ja ”tarkkailla välinpitämättömästi”. Kokemukseni positionaalinen luonne määrittää siis omalta osaltaan kokemukseni mieltä. Esimerkiksi auto-onnettomuuden kuvittelemisen saa aivan eri merkityksen kokemuksessani kuin sen havaitseminen. Kun näen edessäni tarjolla olevaa jäätelöä, en vain yksinkertaisesti näe ”jäätelöä”, vaan näkemäni kohde voi tulla kokemuksessani positoiduksi esimerkiksi ”haluttavana” tai ”houkuttelevana”. Jos jäätelö ilmenee ”välinpitämättömän” asenteen valossa, voi myös tämän sävyiltään neutraalin termin käyttäminen rikastaa kokemuksen fenomenologista kuvausta.

Kun näen tietyn puun juuri tietyltä etäisyydeltä juuri tietystä näkökulmasta, on vähintäänkin kielellisen kuvauksen köyhyyttä sanoa, että kokemukseni merkityksellinen kohde on puu. Kokemukseni mieli tulee huomattavasti täsmällisemmin luonnehditaksi, jos tuon kuvaukseni mukaan sen, että kyseessä on juuri näköhavainto, juuri tämä tietty ja tietynlainen puu, juuri tämä tietty etäisyys puun ja oman ruumiini välillä. Lisäksi mieltä määrittää juuri se tietty maaperä, jolla puu seisoo, taustanaan juuri se tietty maisema, jota vasten puu hahmottuu – puhumattakaan koko siitä omaan kokemushistoriaani ja tilanteeseeni kytkeytyvästä kontekstista, joka merkittävin mutta usein huomaamattomin tavoin antaa kokemuksilleni mieltä. Jo tämä luonnehdinta riittänee tekemään selväksi, että kokemus on merkityksellistä välittömästi, eikä se edellytä mitään tilanteessa tapahtuvaa kielellistä jäsentämistä.

Kokemuksen merkityksellisyyttä valottaa kaikenlaisten aistimusten ilmenemisen tarkastelu. Kokemieni aistimusten mielen tai merkityksen voidaan sanoa ylittävän ”puhtaasti” aistimuksellisen (esim. Smith 2007: 189)<sup>19</sup>. Aistimukset ilmenevät kokemuksessani jatkuvasti subjektiivisesti ja tilannesidonnaisesti värittyneinä. Voidaan esimerkiksi tehdä ero kivun tuntemuksen tai aistimuksen ja sen merkityksen välille (Embree 2011: 26). Tehdessäni lihaskuntoani kehittävää harjoitusta kuntosalilla, harjoituksen tuottama rasitus tai jopa kipu voi olla minulle tavoittelemisen arvoista. Jos kuitenkin kokisin vastaavaa rasitusta kirjoittaessani tutkielmaani, olisi tuo sama tuntemus

---

<sup>19</sup> Toisinaan fenomenologit saattavat esittää, että merkityksellinen kokemus koostuu aistimuksellisista ja noemaattisista osatekijöistään. Tällainen abstrakti ja teoreettinen jäsenitys saattaa helpottaa kokemuksen luonteen ymmärtämistä, mutta koska kokemukseen on aiheellista suhtautua jo lähtökohtaisesti merkityksellisesti ”värittyneenä”, on ”puhtaasti aistimuksellisesta” puhuminen ongelmallista.

vähintäänkin keskittymistäni häiritsevää ja täten epätoivottua. Esimerkiksi kärsimykseni eivät ole puhtaasti aistimuksellisia – tai, kuten Sartre saattaisi todeta, ”faktuaalisia” – vaan niihin liittyy aina tietynlainen subjektiivinen asennoituminen.

En siis koskaan ole yksinkertaisesti tietoinen jostakin kohteesta, vaan kohteet ilmenevät minulle aina *jollakin tietyllä tavalla*. En koskaan havaitse puuta yksioikoisesti sinä, mitä se *on*, vaan aina jostakin perspektiivistä, aina jollakin tavalla itselleni merkityksellisenä. Kun näen etäällä ihmisen, joka hetken päästä lähemmin tarkasteltuna osoittautuukin linnunpelättimeksi, on alkuperäisen kokemukseni noemaattisesti merkityksellinen kohde ”ihminen”, ei ”linnunpelätin”. Olen todella havainnut – siis kokenut havainneeni – ”ihmisen”, mutta havaintoni on erehtynyt. Se, että voin kokea paljon sellaista, mitä ei havainnossani ole yksioikoisesti annettu, onkin keskeinen tekijä kokemuksellisesti aiheutuvan toimintani kannalta. Toimintaani ei vaikuta yksioikoisesti se, miten asiat ovat vaan se, *miten miellän niiden olevan*.

Koska olen ensisijassa kiinnostunut toiminnan määrittymisestä, otan perustavana hypoteesina, että kaikki toimintaa määrittävä kokemus on jollain tavoin merkityksellisesti ”väritynyttä”. Tulee kuitenkin painottaa, että tämän merkityksellisyyden ei täydy olla erityisen tarkkaavaisesti huomioitua eikä etenäkään kielellisesti artikuloitua. Voin olla hyvinkin syventynyt aivan muihin ajatuksiin ja silti pysähtyä odottamaan liikennevalojen vaihtumista vihreäksi. Saatetaan olettaa, että voidakseni pysähtyä liikennevaloihin, minun täytyy *jollain tavoin* huomioida kyseinen tilanne ja valojen väri. Tämä huomiointi voi kuitenkin olla hyvin hetkellistä, ei-kielellistä ja myös varsin nopeasti unohtuvaa.

Katson kokemuksen merkityksellisyyden ja erityisesti positionaalisuuden tärkeiksi aiheiksi Sartren vapauskäsityksen arvioimisen kannalta, sillä tulkintani mukaan valinnan vapaus merkitsee hänelle juuri vapautta omaksua erilaisia kokemusta merkityksellistäviä asenteita. Ymmärrän myös Sartren käsittävän kokemuksen merkityksellisyyden toimintaa aiheuttavaksi tekijäksi. Sartre kieltää kuitenkin determinismin esittämällä, että kaikki merkityksellistyminen on alisteista jollekin, mitä voidaan nimittää ”vapaaksi valinnaksi”. Tämän ihmiselle perustavan vapauden johdosta jokainen kokemuksen merkityksellistyminen voisi olla muuta kuin mitä se aktuaalisesti on.

## 1.2 Kokemuksen persoonallisuus

Sartren ei-substantiaalisen tietoisuuskäsityksen erääksi haasteeksi on usein nähty kokemuksen yhtenäisyyden ja jatkuvuuden selittäminen. Kun ilmenevän perustaksi ei oleteta jonkinlaista ”transsendentaalista egoa”, saattaa vaikuttaa siltä, että tietoisuudelta puuttuu kiinnekohta, josta käsin se saa yksilöllisyytensä ja jatkuvuutensa.<sup>20</sup> Käsillä oleva tutkielma ei jätä sijaa Sartren persoonattoman tietoisuuskäsityksen perinpohjaiselle tarkastelulle. Uskon myötäileväni Sartren ajatuksia siinä, että kokemuksen yhtenäisyys ja jatkuvuus eivät edellytä mitään muuttumatonta ja substantiaalista perustaa, jonkinlaista ”sielua”, joka takaa kokemukseksi yhtenäisen identiteetin. En siis miellä tietoisuutta subjektiksi tai substanssiksi, vaan ennemmin ”kentäksi”, joka ei itsessään ole mitään muuta kuin jatkuvasti virtaavat ja muuttuvat ”sisältönsä”.

Paikoitellen herään kuitenkin epäilemään, onko Sartrenkin tietoisuuskäsitys jollain tavoin omaani ”substantiaalisempi”. Barnes (1992: xxiv) painottaa, että puhuessaan tietoisuudesta ei-minään (nothingness, neant) Sartren tarkoitus ei ole tehdä siitä uutta metafyyssistä substanssia. Toisaalta Sartre luonnehtii tietoisuutta ”pysyväksi ytimeksi” (esim. Sartre 2004: 64), jonka kohteet asettuvat sen ”ulkopuolelle”. Tämän tyyppiset ilmaukset saattavat luoda vaikutelmaa siitä, että tietoisuuden itsessään täytyy olla jotakin, johon suhteessa voidaan hahmottaa jokin ”ulkopuoli”.

Kaikenlaiseen tiukkaa pysyvyyttä ja muuttumattomuutta koskevaan puheeseen suhtaudun kokemuksen yhteydessä huolimattomina sanavalintoina. Puhuessaan tietoisuuden ”itsensä ylittämistä” ja ulkopuolesta ymmärrän Sartren kuitenkin tarkoittavan näitä olennaisesti kokemuksen ajallisuuteen kytkeytyvässä merkityksessä. Ylittäessään itsensä tietoisuus ”ylittää” sen,

---

<sup>20</sup> Tyypillisen käsityksen mukaan (esim. Thomas 2011: 127) Sartrelle tietoisuuden ykseyden ja yhtenäisyyden takaa sen intentionaalisuus. Tällainen käsitys juontaa juurensa oletettavasti esseeseen *Minän ulkoisuus*, jossa Sartre (2004: 64–65) muun muassa kirjoittaa: ”Tietoisuuteni on yhtenäinen, koska kaikki havaintoni ja ajatukseni ovat suhteessa tähän pysyvään ytimeen. [--] Intentionaalisuudessa [tietoisuus] ylittää itsensä, muodostaa ykseytensä juuri paetessaan itseään.” Phyllis Sutton Morris huomauttaa kuitenkin Sartren näkemyksen laajentuneen *L'Être et le Néant*'n julkaisuun mennessä. Sartren kehittyneemmässä näkemyksessä kokemuksen yhtenäisyyttä ja jatkuvuutta ei takaa enää ainoastaan tietoisuuden ajallisuus ja sen suhteellisen pysyvät, transsendentit kohteet. Määrittäviä tekijöitä ovat nyt myös sekä fyysinen ruumiimme tietoisuudelle pysyvyyttä antavana näkökulmien nollapisteenä että ne projektit, joita maailmassa toimiessamme jatkuvasti toteutamme. (Sutton Morris 1987: 7–8.)

mistä se *nyt* on tietoisuutta. Kokemuksen virtauksen johdosta tämänhetkisestä nykyhetkestä tulee jatkuvasti mennyttä ja tulevasta puolestaan nykyistä. Ehkäpä tietoisuus ”pysyvänä ytimenä” tuleekin käsittää tietoisuuden nykyhetkisen läsnäolon pysyvyytenä. Kuten olen jo maininnut Glynnin osuvasti toteavan, muutos on tietoisuuden muuttumaton ominaisuus. Tietoisuus on muuttumattomasti aina nykyhetkistä läsnäoloa tai kokemusta<sup>21</sup>, mutta tämä nykyhetki on jatkuvassa liikkeessä, eikä tietoisuus itsessään ole muuta kuin ilmenemistä.

Sartre (2004a: 68–69) kritisoi Husserlia käsittäessään tämän tuovan jotakin substantiaalista ja ”raskasta” tietoisuuteen transsendentaalisen egon käsitteellään. En pyri arvioimaan, missä määrin Sartren Husserliin kohdistunut kritiikki perustuu tämän väärinymmärtämiselle. Husserlin on katsottu puhuneen egosta useammassa eri merkityksessä, mikä osaltaan hankaloittaa hänen positionsa määrittämistä. Karteesisissa mietiskelyissään ”habituualisuuksista” puhuessaan Husserl kuitenkin näyttää tarkoittavan transsendentaalisella egolla juurikin jotakin vahvasti muuttuvaista, joka ”transsendentaalisen generoinnin lain mukaisesti” saa jatkuvasti uusia ominaisuuksia esimerkiksi päätösten vaikuttaessa tuleviin kokemuksiin. Kun esimerkiksi teen jollakin hetkellä jonkin päätöksen, jää kyseinen päätös vaikuttamaan tuleviin kokemuksiini jonkinlaisena ”pysyvänä habituksena tai tilana”; ”aktiprosessi katoaa, mutta päätös säilyy”. (Husserl 1999: 66–67.) Kun siis päätöksen myötä suuntaudun toiminnassani päätöstä edeltävään hetkeen nähden uuden päämäärän tavoittelemiseen, kokemuksellinen minäni tulee muuttuneeksi.<sup>22</sup>

Katson Husserlin habituksen merkitsevän olennaisesti samaa kuin Sartren suosima tilaatio eli tilanne. Molemmissa painottuu termien kokemuksellisuus ja muuttuvaisuus. Habitus tai tilanne on se kokemuksellinen ”elinympäristö”, jonka puitteissa käsitan mahdollisuuksiani ja suuntaudun toimintaan. Kun teen jonkin päätöksen, tämä päätös vaikuttaa siihen, miten tuleva kokemukseni ilmenee, mitä mahdollisuuksia eteeni avautuu, mitä asioita mieleeni juolahtaa. Päätökseni johdosta

---

<sup>21</sup> Myös muistellessani mennyttä tai kuvitellessani tulevaa kyseiset ilmiöt toteutuvat nykyhetkessä avautuvan virtaavan kokemuksen myötä paljastuen.

<sup>22</sup> Myös Heinämaa pyrkii artikkelissaan *Minä, tietoisuus ja ruumiillisuus* (2010) valottamaan transsendentaalisen ego muuttuvaisuutta: ”Husserlin transsendentaalinen minä ei kuitenkaan ole universaali vaan yksilöllinen, ei ajan tuolla puolen vaan läpikotaisin ajallinen ja jatkuvassa muutoksessa (Heinämaa 2010: 100).” Vastaavasti Zahavi (2003: 76) toteaa Husserlia kommentoidessaan, että kokeva subjekti ei säily koskemattomana konstitutiivisessa suorituksessaan vaan muuttuu sen mukana.

sitä seuraava kokemukseni on tiettyssä tilanteellisessa habituksessa. Toisaalta myös päätökselläni on historiansa. Olen päätenyt tiettyyn päätökseen tiettyjen sitä edeltäneiden kokemusteni myötä. Tämänhetkisen kokemukseni mieleen on jäänyt jotakin välittömästi edeltävien kokemusten mielestä, ja vastaavasti edeltävät kokemukseni ovat aina hahmottuneet tietynlaisiksi kaukaisempien kokemusteni johdosta.

Persoonallisuuden ja tekijän hetkellisyys ja muuttuvaisuus ovat keskeisiä teemoja tietoisuusdeterministisen hahmotelmani yhteydessä. Sartrelle (1992: 226; 2004: 84) ego eli minä merkitsee tilojen, tekojen ja ominaisuuksien transsendenttia psyykkistä ykseyttä. Tällaisena egoni tai persoonani on siis abstraktio, kokoelma kaikenlaisia menneitä kokemuksellisia tilojani (esim. tunnetiloja), tekojani ja ominaisuuksiani. Sillä persoonalla, joksi saatan luettelomaisesti itseäni luonnehtia, voi siis ilmetä erilaisia haluja, uskomuksia, haaveita, pelkoja ja muita kyseistä persoonaa määrittäviä tekijöitä. Sikäli kuin nämä tekijät viittaavat kokemuksellisiin ilmentymiin, eivät ne kuitenkaan kaikki ilmene jatkuvasti.

Olenkin merkittävässä mielessä jatkuvasti eri persoona ja toimiva subjekti. Eri hetkinä ja eri tilanteissa toimintaani säätelevät eri halut, eri uskomukset, eri kokemukselliset perspektiivit. Barnes (1992: xlvi) toteaa, että tarkastellessamme egomme eri aspekteja, voimme kokea olevamme jollain tavalla jakautuneita persoonia. Pyrkimykseni voivat olla keskenään ristiriitaisia. Voin toisaalta haluta yhtä ja toisaalta toista. Toisinaan en tiedä, mitä haluan. Tämän pirstaleisuuden ei tule merkitä useiden erillisten absoluuttien tietoisuuden virtojen olemassaoloa vaan ennemmin kokemuksen, minuuden ja toimijuuden muuttuvaista hetkellisyyttä.

Saatan mennyttä kokemustani reflektoiden tunnistaa itsestäni monia puolia. Illalla nukkumaan mennessäni voin tehdä päätöksen ryhtyä huomenna toteuttamaan jotakin pitkään viivästynyttä projektia, mutta aamulla herätessäni intressini ovat jo täysin toisaalla. Voin myös mieltää olevani tuo sama henkilö, jonka eilinen päätös ei enää ilmene motivoivana. Kokiessani olevani kyseinen mennyt henkilö, samastun häneen, koen identtisyttä hänen kanssaan. Omiksi menneiksi teoikseni mieltämäni tapahtumat on siis annettu kokemuksessani eri tavoin – ”samastuen” – kuin teot, jotka muistan jonkun toisen tekemiksi. En suhtaudu esimerkiksi ”katuvaisesti” tai ”häpeilevästi” toisen tekoihin samassa mielessä kuin niihin omiini, joihin samastun.

Sartre tunnetusti esittää, että tietoisuus ei itsessään ja välttämättä ole persoonallista. Kun olen esimerkiksi uppoutunut kirjan lukemiseen, minä ei ilmene (Sartre 2004: 74). Kokemuksen



persoonattomuus merkitsee Sartrelle sitä, että huomio ei millään tavoin ole reflektiivisesti kohdistunut itseen. Lukemiseen uppoutuneena huomioni kohdistuu kirjan sivuilta paljastuvaan tarinaan, ei itseäni lukemassa tuota tarinaa. Tietoisuus voi tulla persoonalliseksi ainoastaan reflektiivisten aktien myötä, joissa huomio kohdistuu tietoisuuteen itseensä samalla tuottaen minän kokemukseen (esim. mts. 78). Minä, siten kuin Sartre sen ymmärtää, on täten tietoisuuden objekti, ei laisinkaan subjekti.

Sartren käsitteellisestä jäsenyyksestä poiketen en pidä mielekkäänä suhtautua ”minään” yhtään minkäänlaisena kokemuksen kohteena. Reflektiivisissä kokemuksissakaan huomioni ei koskaan ole yksioikoisesti kohdistunut ”itseäni” tai ”minääni” vaan esimerkiksi ajatuksiini, ruumiintuntemuksiini tai ulkonäkööni. Jo arkisessa kielessäkin ”minäni” tai ”itseni kokemista” koskevat ilmaukset kalskahtavat epäluonteilta.<sup>23</sup>

Luullakseni onkin mielekkäämpää esittää kokemusten voivan olla eri tavoin ja astein persoonallisia, itsetietoisia tai ”minuudellisia” ennemmin riippuen näiden kokemusten positionaalisista asenteista kuin niiden kohteista. Kun ajattelen katuvaaisesti jotakin eilistä tekoani, ei tässä ”reflektiossa” ilmene mitään ”minää”, vaan siinä ilmenee eilistä tekoani koskevia ajatuksiani, joiden valossa tai myötä kyseinen teko ilmenee sekä ”omanani” että ”kaduttavana”. Missään reflektiossa ”minäni” ei ponnahta kokemukseni kenttään, vaan ennemmin tulen asettaneeksi jonkin tyypillisesti jo edeltävästi kokemani asian uuteen valoon, uuteen merkitykseen.<sup>24</sup> ”Minuudellisia” tai itsetietoisia asettamisia luonnehtii jonkinlainen samastuminen: asettamani kohde tulee jollain tavoin merkityksellistyneeksi ”omakseni”.

En siis kykene löytämään kokemukseni virtauksesta mitään timanttimaisten kiinteää ”minää”, mutta löydän kyllä erilaisia asennoitumisia suhteessa eri kohteisiin ja asioihin. Kun näen vasemman käteni, tunnistan näkemäni havaintokohteen omaksi kädekseni, ja hyvin spontaanisti kykenen myös napsauttamaan kyseisen käteni sormiani, sillä mielläni ne yhtäläisesti omiksi ja ”tahtoni

---

<sup>23</sup> ”Minän” ilmenemisen ongelmallisuudesta johtuen tulenkin pohtineeksi, olisiko Sartren käsittelemiä ”reflektiivisiä” kokemuksia osuvampaa luonnehtia kokemuksen sisällön kielelliseksi toteamiseksi. ”Minä” syntyy kokemukseni kenttään, kun jo päänsärkyä koettuani *kielellisesti totean*: ”Minun päätäni särkee”.

<sup>24</sup> Voi toki olla niin, että esimerkiksi muistelllessani jotakin mennyttä tekoani, ”näen mieleni silmin” ulkopuolisen tarkkailijan näkökulmasta oman fyysisen itseni tekemässä kyseistä tekoa. Tämä fyysinen minä ei kuitenkaan ole se transsendentti ego, persoona, josta Sartre puhuu.

jatkeeksi”. ”Minäni” ei ilmene missään tässä kokemuksessa, mutta kokemani asiat ilmenevät ”ominani”. Täten voidaan todeta, että ”minun” on ”minää” kokemuksellisempi termi.<sup>25</sup>

Poikkean Sartren käsitteellisestä jäsenyyksestä esittäessäni, että kaikki kokemus on välttämättä persoonallista. Nimittäessäni kokemusta persoonalliseksi, tarkoitan vain sitä, että kokemukseni mieli on välttämättä yksilöllisen subjektiviteettini värittämää. Kuten Gerald Larson (1969: 49) toteaa, maailma ei tule kokemuksessa käsitetyksi vain persoonattoman tietoisuuden valaisemana, vaan se ilmenee esimerkiksi halujen ja emootioiden perspektiivistä käsin. Tätä tuskin Sartrekaan kiistää. Puhuessani kaikesta kokemuksesta välttämättä ”persoonallisesti värittyneenä” en siis usko esittäväni mitään Sartren ajatuksista merkittävästi poikkeavaa.

Olennaista kokemuksen välttämättömälle persoonallisuudelle on, että esimerkiksi havaitessani tuolin jopa esireflektiivisesti ja ilman minkäänlaisia itseäni tai minuuttani koskevia ajatuksia, en vain ja yksinkertaisesti havaitse tuolia-itsessään. Sekä tietoisuuden aktia määrittävä termi ”havaitseminen” että sen kohde ”tuoli” ovat molemmat juuri minun tämän hetkessä ymmärryksessäni merkityksellistyviä kokemuksen aspekteja. Kun elämäni eri tilanteissa eri aikoina olen havainnut lukemattomia tuoleja, ovat näiden kohteiden kokemukselliset mielet jäsenyneet lukemattomin hienovaraisin eri tavoin riippuen aina sekä kulloistakin tuolia että kulloistakin historiaansa kytkeytynyttä tilannetta koskevista yksityiskohdista. Kaipaillessani piristystä asuntoani ilmiasuun tietty omistamani tuoli näyttäytyy minulle rumana ja kuluneena. Pitkän ja uuvuttavan kävelymatkan jälkeen samainen tuoli ilmenee kutsuvana lepopaikkana. Näiden kokemusten mielen ”persoonallistuminen” ei edellytä sen kummemmin kielellistä artikulointia kuin mitään erityistä ”minän ilmenemistä” kokemuksessani.

Sartre kritisoi ”itsekkyyden moralistien teoriaa”, jonka mukaan ”itserakkaus – ja siten minuus – kätkeytyy kaikkiin tunteisiin lukemattomissa eri muodoissa.” Hän nostaa esimerkiksi halun auttaa toista. Sartren näkemyksessä itsekkyyden moralistit vetoavat tiedostamattoman käsitteeseen ja ”kuvittelevat toisen, varjoon jäävän tilan [auttamishalun] taakse: autan esimerkiksi Mattia päästäkseni eroon epämiellyttävästä tilasta, jonka hänen kärsimystensä katseleminen synnyttää.” Sartre esittääkin, että esireflektiivisessä auttamishalua koskevassa tietoisuudessa Matti ilmenee

---

<sup>25</sup> Kuten Sinari (1965: 222) toteaa, perustavalle esireflektiiviselle itsetietoisuudelle on ominaista, että sen johdosta tietoisuus välttämättä käsittää kokemansa omaksi kokemuksekseen. Esireflektiivinen itsetietoisuus siis välttämättä saa aikaan tietyn ”omuuden” kytkeytymisen kokemuksen mieleen.

välittömästi apua tarvitsevana, ja koska auttaja kokee sääliä, hän menee auttamaan Mattia. Kun Matti ilmenee minulle auttamista tarvitsevana, ”haluttava liikuttaa haluavaa” eli tämä ilmeneminen ”vaikuttaa minuun kuin jonkinlainen voima.” Lisäksi, ja mikä on omalle esitykselleni merkittävää, Sartre toteaa, että tällaisessa kokemuksessa halu ilmenee persoonattomana, ilman minuutta. (Sartre 2004: 79–81.)

Nimittäessäni kaikkea kokemusta persoonalliseksi, väitänkin, että esimerkiksi Sartren mainitsema auttamishalu on jo lähtökohtaisesti ja riippumatta sen asettumisesta jonkinlaisen reflektion kohteeksi läpeensä persoonallista ja yksilöllistä. Kaikki kokemukseni merkityksellistymiset ovat persoonallisia siinä mielessä, että ne ilmentävät juuri omia, subjektiivisia tapojani hahmottaa maailmaa. Mikään ”puhdas ja persoonaton tietoisuus” ei voi käsittää tiettyjä aisteille annettuja faktoja esimerkiksi tilanteeksi, jossa toinen kaipaa apua. Kokemukseni persoonallisuutta voidaan katsoa määrittävän muun muassa se, miten monin tavoin tilanteen jäsentämiseni on riippuvaista persoonallisesta ja yksilöllisestä kokemushistoriastani, siitä, miten olen *oppinut* hahmottamaan asioita. Saatan esimerkiksi käsittää toisen olevan auttamista kaipaavassa tilanteessa olennaisesti siksi, että olen itse ollut vastaavanlaisessa tilanteessa apua kaivaten. Oman menneen kokemukseni nojalla olen kykenevä empaattiseen tilanteen hahmottamiseen ja toisen näkökulman omaksumiseen.

Sartren tavoin tietoisuudeterministiselle hahmotelmalleni keskeistä on, että tietoisuudella ei ole mitään muuttumatonta ja pysyvää identiteettiä. Kokemusten ”sidoksisuus”, niiden rakentuminen edellisten kokemusten perustalle ja esimerkiksi huomion pysyminen tietyssä ajallisesti välittömän hetken ylittävässä teemassa, ei edellytä mitään muuttumatonta kokemuksellista subjektia. Sen sijaan jatkuvuuden ja yhtenäisyyden voidaan katsoa edellyttävän muistia, kenties useissakin eri merkityksissä.

Katsonkin erityisen keskeiseksi kokemuksen mielen yksilölliselle ja tilannesidonnaiselle väritymiselle kokijan kokemuksellisen menneisyyden. Menneillä kokemuksillani on merkittäviä vaikutuksia siihen, miten asiat nykyisessä kokemuksessani ilmenevät. Käsitän edessäni olevan esineen ”kahvikuppina”, koska minulla on kyseisenlaisia esineitä koskevia menneitä kokemuksia. Lisäksi tulen nimittäneeksi tällaisia esineitä ”kahvikupeiksi”, koska olen menneisyydessäni oppinut kielellisesti nimittämään tiettyjä asioita tietyin nimikkein. Jos tulen heittäneeksi tietyn kahvikupin pois, koska se muistuttaa minua tietystä traumaattisesta ihmissuhteestani, voidaan jälleen sanoa menneiden, omakohtaisten kokemusteni vaikuttavan nykyisiini. Kokemukseni ovat siis välittömästi

ja ilman mitään erityistä reflektiivistä aktia läpeensä menneiden kokemusteni värittämiä ja subjektiiviseen kokemushistoriaani kytkeytyessään tietystä mielessä ”persoonallisia”.

### **1.3 Kokemuksen mielen historiallisuus: ajatuksia joogafilosofiasta**

Kokemuksen mielen sidonnaisuus menneisyyteensä on tullut itselleni determinismin kannalta keskeiseksi teemaksi erityisesti intialaisen filosofian kautta. Intian eri filosofisia koulukuntia yhdistävän karman lain periaatteen mukaan kaikilla teoilla eli karmalla on tekijään vaikuttavia seurauksia, jotka ulottuvat myös hänen seuraavaan elämäänsä (Broo 2010: 100). Karman periaate kytkeytyy siis perinteisesti ajatukseen uudelleensyntymisestä ja sielunvaelluksesta. Tutkielmassani en ole kiinnostunut elämän ja kuoleman kiertokulkua koskevasta metafysiikasta. Aiheelleni relevantimpi on psykologisempi ja tämänpuoleisempi tulkinta samsārasta, uudelleensyntymien kehästä.

Ajatus tulee myös Sartren ja yleisemmänkin toimintaa ja kokemusta koskevan teoretisoinnin yhteydessä mielekkääksi, kun jokaista ”syntymää” ajatellaan pikemmin kokemuksellisena tilanteena tai ilmentymisen hetkenä. Voidaan esimerkiksi sanoa, että tietyn halun ”elämä” on sen ilmenemistä ja ”kuolema” ilmentymättömyyttä tai ilmenemisen lakkaamista. Kun haluni syödä mansikoita tulee niiden syöminen myötä täytyneeksi, se sammuu ja katoaa. Halun kuolema on kuitenkin usein väliaikaista, sillä koittaa uusi hetki ja tilanne, jossa koen jälleen halua syödä mansikoita.

Maehle (2008: 184) puhuu ”karman noidankehästä”, jossa huonot tavat, addiktiot, huonot vaikutteet, häiritsevät emotiot ja muu sellainen saa meidät tekemään tekoja, jotka jälleen tuottavat itsellemme epäsuotuisia olosuhteita. ”[E]ilisillä teoillamme loimme sen, keitä tänään olemme (mts. 194).” Olennaista toiminnan määrittymisen teemalle on ajatus siitä, että omat tekoni ja kokemukseni juuri vaikuttavat itseeni ja siihen, miten tulen toimimaan tulevaisuudessa. Nykyhetkinen kokemukseni, persoonani ja toimintani on siis aina vain yksi momentti olemiseni kausatiivisessa jatkumossa. Kuten Sara Heinämaa (2010: 110) toteaa, minä – tekojen tekijä – ei voi olla pelkkä tekojen lähde, vaan se on myös ”aiemman toiminnan ja aiempien aikaansaannosten passiivinen vastaanottaja ja perillinen.”

Patañjali-nimisen myyttisen henkilön *Joogasūtra*-tekstiin pohjaavassa joogafilosofiassa puhutaan kokemusten jättämisestä *painautumista*<sup>26</sup>, jotka vaikuttavat tuleviin kokemuksiin ja myös sitovat meitä tietynlaisiin taipumuksellisiin toimintamalleihin. Painautumia saatetaan nimittää kokemuksen tai toiminnan ”ylijäämäksi” (esim. Maehle 2008: 161, 246). Tässä painottuu se, että painautumat ovat kokemuksen itsensä tuotteita. Nyt muodostuva kokemukseni jättämä painautuma vaikuttaa kyseisen kokemuksen ylijäämänä siihen, miten tuleva kokemukseni tulee merkityksellistymään. Joogafilosofisen näkemyksen mukaan *kaikki kokemukset synnyttävät painautumia* (Broo 2010: 87; Maehle 2008: 192)<sup>27</sup>. Koska tietoisuusdeterministisessä hahmotelmassani kokemuksen mieli määrittää toimintaa, on painautumilla vaikutuksia tekoihimme. ”[T]änään luomamme painautumat määrittävät tekojamme huomenna (Maehle 2008: 146).” Samoin kuin teoilla on seurauksia tai vaikutuksia maailmaan, kokemuksilla on jonkinlaisen kokevan subjektin ”muistivaraston” kautta vaikutuksia tuleviin kokemuksiin.

Tulkinnassani painautuman voidaan katsoa kytkeytyvän fenomenologiseen ajattelutapaan siten, että *menneen kokemuksen tuottamat painautumat vaikuttavat nykyisen kokemuksen mielen, noeman rakentumiseen*. Painautuman käsitteen kautta valottamani aihe kokemusten mielen syntyperästä ei missään nimessä ole uusi fenomenologiselle ajattelulle. Zahavi huomauttaa myös Husserlin olleen hyvin tietoinen siitä, että kaikkeen kokemukseen saattaa vaikuttaa aiemmat kokemukset ja hankittu tieto<sup>28</sup>. Husserl erottelee staattisen fenomenologian geneettisestä puhuen jälkimmäisen yhteydessä ”sedimentaation prosessista”. Geneettisen fenomenologian tehtävä on tutkia intentionalisuuden eri muotojen alkuperää ja muodostumista. (Zahavi 2003: 94.)

Painautuman voidaan siis käyttämässäni merkityksessä katsoa olevan eräänlainen apukäsite geneettisen fenomenologian tarpeisiin. Se, miten kokemukseni merkitykselliset kohteet ilmenevät

---

<sup>26</sup> ”Painautuma” on Broon suomennos sanskritinkielisestä termistä *samskāra*. Maehle käyttää tyypillisesti tästä englanninkielistä ilmausta ”imprint”, ja Ranganathan suosii termiä ”tendency-impression”, joka kapulakielisyydestään huolimatta on osuva johtuen painautumien kytkeytymisestä taipumuksellisten säännönmukaisuuksien muodostumiseen.

<sup>27</sup> Myös Maehle (2008: 267): ”Kaikki tekomme, sanamme ja ajatuksemme [...] tuottavat alitajuisia painautumia (samskaroita).”

<sup>28</sup> Husserl (1999: 111) mainitsee esimerkin lapsesta, joka kerran ymmärrettyään saksien merkityksen, tästä hetkestä eteenpäin näkee sakset ensisilmäyksellä juuri saksina. Kyseessä oleva merkitys (sakset saksina) on siis olennaisesti opittu, sen juurena on mennyt kokemus.

minulle, heijastaa menneiden kokemusteni tuottamien painautumien vaikutuksia. Kokemuksen mieli muodostuu jatkuvassa kerrostumisen, sedimentaation, prosessissa. Painautumista on mielekästä puhua juuri tämän kokemuksen muistiin kytkeytyvän merkityksellisen kerrostumisen ja synteessin johdosta. Nykyinen kokemus perii mieltään menneeltä ja vaikuttaa jälleen tulevaan.

Joona Taipale (2010: 120) tarjoaa painautuman toimintamekanismille osuvan luonnehdinnan kokemuksen historiallisesta kerrostuneisuudesta:

”Aiemmat kokemukset kerrostuvat tietoisuuteen ja muodostavat eräänlaisen oletusarvon uusille kokemuksille. Kerrostuneina kokemukset kytkeytyvät tietoisuudessa toisiinsa: kokemukset yhtäältä tuovat mieleen menneitä kokemuksia ja toisaalta peittävät aiempia kokemuksia alleen. Kokemusten välille rakentuu näin assosiativisia kytköksiä, jotka yhdessä muodostavat monimutkaisen verkoston.”

Eräs deterministiseen näkemykseen kytkeytyvä hypoteesini onkin, että menneiden kokemusteni tuottamat painautumat vaikuttavat olennaisesti kokemusteni assosiativisiin kytköksiin, siis siihen, minkälaisen spontaanin mieleen juolahtamisen reaktion mikäkin annettu ilmiö saa aikaan. Voin esimerkiksi huomata, että eri aistimodalityetteihin kytkeytyvät ärsykkeet assosioituvat kokemuksessani monenlaisiin ajatuksiin. Näkymät, äänet, hajut ja maut saattavat tuoda mieleeni menneitä kyseisiin aistimuksiin assosiativisesti yhdistämiäni asioita ja tilanteita. Täten katson kaikkien ajatusteni ja kokemusteni merkityksellistymisten mahdollistuvan olennaisesti menneiden kokemusteni ansiosta. Esimerkiksi ajattelen siten kuin olen oppinut ajattelemaan, joskin saatan aina tulla oppineeksi uusia asioita ja toimintatapoja.

Zahavi esittää Husserlin ajatuksena, että kohteen määrittäessä kokemuksessa tietyllä tavoin merkitykselliseksi kohteeksi, aistimukset tulevat tulkituiksi ja käsitetyiksi tietyn merkityksen valossa. Täten kohteen kokemuksellinen mieli rakentuu aistimusten ja tulkinnan vuorovaikutuksessa. Huomattavaa on, että jatkuvasti virtaavat ja vaihtelevat perspektiiviset aistimukset eivät itsessään kykene määrittämään koetulle kohteelle minkäänlaista identiteettiä. (Zahavi 2003: 26.)

Tätä vastaa Maehlen (2008: 261) esitys joogafilosofisesta tietokäsityksestä, jonka mukaan tietämisen prosessi sisältää annetun kohteen, aistinelimen sekä mielen, joka tunnistaa kohteen

joksikin<sup>29</sup>. Kokemus on välittynyt, sillä se ”kulkee läpi erilaisten mentaation suodattimien” (mts. 234–235). Mieltämme<sup>30</sup> ”värittää koko evolutiivinen menneisyytemme” (mts. 283). Ymmärrän tässä ”välittyneisyyden” ja ”värittyneisyyden” vastaavan kokemuksen merkityksellisyyttä, mielellisyyttä tai noemaattisuutta.

Joogafilosofisessa ajattelussa kokemus saakin merkityksellisen mielensä olennaisesti menneiden kokemusten vaikutuksesta. Menneisyys tulee heijastuneeksi tai projisoituneeksi kokemukselle annettuun, ja täten koemme pikemmin ”todellisuuden simulaation” (mts. 173). Käsittäessäni edessäni olevan, näköhavainnolleni annetun kohteen ”kahvikuppina”, en yksiselitteisesti näe sitä sinä, mitä se on. Kohteen merkityksellistyminen ”kahvikupiksi” on jo läpeensä kyseisenlaisia esineitä koskevan kokemushistorian ehdollistamaa tai värittämää. Kohteiden identifioituminen joksikin tietyksi ratkaisevasti painautumista juontuvien ”mentaation suodattimien” ansiosta on siis yhtä kuin kokemuksen noemaattinen merkityksellistyminen.<sup>31</sup>

Patañjalin sūtrissa II.7 ja II.8 tulee ilmi eräs tyypillinen ja luullakseni laajalti hyväksyttävissä oleva painautumien toiminnan mekanismi: miellyttävä kokemus tuottaa kiintymystä ja epämiellyttävä kokemus vastenmielisyyttä<sup>32</sup> (Broo 2010: 95; Maehle 2008: 188–189; Ranganathan 2008: 143). En kykene kokemaan suklaata haluttavana, ellen ole jostain saanut käsitystä sen haluttavuudesta.

---

<sup>29</sup> Tässä yhteydessä ymmärrän ”tietämisen” kokemuksellisenä ”jonakin käsittämisen” merkityksessä. Kokiessani jonkin asian tietyssä noemaattisessa merkityksessä ”tiedän” sen tietynlaisena. Myös Sartre (1980: 13) toteaa, että tietoa, joka määrittää kohteen joksikin tietyksi, ei voida erottaa intentiosta.

<sup>30</sup> Olen joogafilosofian yhteydessä – ja yleisemminkin – päätenyt tulkitsemaan ”mielen” tyypillisesti siksi, minä itse ymmärrän kokemuksen virtaavan kentän. Myös Embreelle (2011: 21) ”mieli” merkitsee ”intentiivisten prosessien virtaa”.

<sup>31</sup> Täysin merkityksetön kokemus, mikäli sellaista on mielekästä esittää olevan olemassa, on tämän esityksen puitteissa mahdollista käsittää ”tabula rasa -kokemukseksi”, joka ei tule opitun myötä konstruoituneeksi mihinkään tiettyyn merkitykselliseen hahmoon.

<sup>32</sup> Broon (2010: 95) käännöksessä: (II.7.) ”‘Kaipa’ seuraa onnellisuutta” ja (II.8.) ”‘Inho’ seuraa tuskaa”.

Suklaasta nauttimiseni tuottaa kiintymystäni suklaan syömistä kohtaan. Nykyinen nautintokokemukseni on siis eräs syy sille, että tulen tulevaisuudessakin haluamaan suklaata<sup>33</sup>.

Katson painautuman käsitteen kautta valottuvan idean kokemuksen mielen kytkeytymisestä menneisiin kokemuksiin merkittäväksi kaikelle kokemuksen tarkasteluun pohjautuvalle determinismin ja indeterminismin arvioinnille. Väittämäni on, että nykyiset arvostukseni, uskomukseni, emotioni ja asenteeni ovat perintöä menneistä kokemuksistani. Olen kokemusteni myötä kehittynyt haluamaan tiettyjä asioita toisten kustannuksella, uskomaan tiettyjä väittämiä tosiksi ja suhtautumaan asioihin juuri niin kuin satun suhtautumaan. Uusien kokemusten vaikutuksesta saatan kuitenkin jatkuvasti muuttua. Omien toimintatapojeni ja kokemuksellisten asenteideni muutokset ovat siis aiheutettuja, niillä on syynsä. Huomattavaa on, että myös oma ajatteluni vaikuttaa kokemukseeni ja toimintaani. Usein jätetään ehkä kuitenkin huomioimatta, että myös nyt ajatteleman synty olosuhteideni ehdoilla. Vapauden ja determinismin teemaa tarkastellessani keskeiseksi nouseekin kysymys siitä, missä määrin ajatusten tai minkään ilmiöiden aiheutumiseen tulee suhtautua indeterministisesti vaihtoehtoisina.

## 2. Motivationaalinen kausaatio

Käsitän tutkielmassani determinismin kantana, jonka mukaan tietty teko tai tapahtuma seuraa absoluuttisella välttämättömyydellä sitä edeltävästä asioiden tilasta. Determinismi merkitsee siis kausatiivista ja väistämätöntä suhdetta asioiden välillä.<sup>34</sup> Tietoisuudeterministisessä hahmotelmassani kokemuksen noemaattisella mielellä on kausatiivista voimaa suhteessa siitä juontuviin tekoihin – ja täten myös tuleviin kokemuksiin. Kokemuksen mieli aiheuttaa tekoja, on tekojen kausatiivinen syy.

Sartre (1992: 559) ulottaa fenomenologisen intentionaalisuuden käsitteen luonnehtimaan tietoisuuden yleensä ohella myös toiminnan rakennetta. Toiminnan yhteydessä intentionaalisuus on

---

<sup>33</sup> Vaikka haluni usein rakentuvatkin omien, suorien kokemusteni kautta, saatan haluta myös monia sellaisia asioita, joista minulla ei ole aiempaa omakohtaista kokemusta. Muun muassa kaikenlaisella mallioppimisella ja toisilta kuullulla on syytä katsoa olevan vaikutuksia niin halujen kuin kokemuksen mielen yleensä muodostumiselle.

<sup>34</sup> Esimerkiksi Roy F. Baumeister (2009) määrittää determinismin uskoksi ”kausaation väistämättömyyteen”. Determinismin mukaan kaikki tapahtuu ainoalla mahdollisella tavalla, ja mikään toteutumaton ei olisi voinut toteutua.



yhtä kuin päämäärähakuisuus tai tarkoituksellisuus. Teon intentio on sen päämäärä, pyrkimys tai tarkoitus. Koska tarkoituksellisuus on erottamaton osa sitä, mitä Sartre tarkoittaa teolla tai toiminnalla, voidaan ihmisen sanoa *toimivan* ainoastaan suhteessa omiin, tietoiisiin tarkoituksiinsa ja päämääriinsä<sup>35</sup>. Sartre (mts.) painottaakin, että toiminnan tarkoituksellisuus ei edellytä kykyä ennakoita kaikkia teon seurauksia. Astuessani huomaamattani muurahaisen päälle matkallani kohti ruokakauppaa, en ole ”alitajuisesti” halunnut tappaa muurahaista; en vain yksinkertaisesti ole *toiminut* suhteessa kyseiseen olentoon.

Toiminta merkitsee Sartrelle (mts.) ”maailman *muodon* muuttamista”. Toiminta on siis pyrkimystä muuttaa asioiden tilaa tavalla tai toisella haluttuun eli arvostettuun suuntaan. Kokemuksen näkökulmasta toiminnan päämäärähakuisuus on ehkä mielekästä käsittää pyrkimykseksi muuttaa kokemuksen sisältöjä. ”Maailman muodon muuttaminen” tulee täten ymmärretyksi ”kokemuksellisen mielen muuttamiseksi”. Jos nyt koen ahdistusta ja pyrin ”hukuttamaan” ahdistuneisuuteni viihdyttävän elokuvan katsomiseen, voidaan päämääräni käsittää pyrkimykseksi päästä eroon ahdistavasta kokemuksellisesta tilasta. Jonkin melodian hyräily mielessä voi saada merkitystään pyrkimyksestä vältellä jotakin epämieluisia ajatusta. Menneen kulta-ajan muistelu ja tulevaisuutta koskevien jännittävien suunnitelmien ajattelemisen saattavat motivoitua pyrkimyksinä paeta ankeaa nykyhetkeä.

Argumentoidessani kokemuksellisen determinismin puolesta, esitykselleni keskeisimpiä käsitteitä on motivaatio. Kokemus motivoi eli liikuttaa toimijaa toimimaan. Perustava olettamukseni on, että kokemuksellinen motivaatio on kausaatiota. Husserl (1999: 75) toteaa, että vaikka motivaatio on kausaatiota osuvampi termi tietoisuuden yhteydessä, kyseessä on samanlainen ilmiö. Myös Embree (2011: 128) huomauttaa, että vaikka fenomenologit suosivatkin puhua motivaatiosta kausaation sijaan, ”tämä etiologinen motivaatio on kuitenkin kausaatiota intentiivisten prosessien välillä.”

Sartrelle (1980: 35) motivoituminen ei kuitenkaan merkitse kahden kokemuksen hetken välistä syy- ja vaikutussuhdetta. Myös Sartre kuitenkin tunnustaa, että tekoa ei voi olla ilman motiivia. Hänen mukaansa vapaan tahdon puolustajat tyypillisesti etsivät kantansa puolustamiseksi sellaisia tapauksia, joissa esimerkiksi jotakin päätöstä ei edellä mikään syy. Tekoa ilman menneisyyttä ja siihen kytkeytyviä syitä ja motivaatioita ei voida kuitenkaan käsittää. Jokainen teko kumpuaa

---

<sup>35</sup> ”Varomaton tupakoitsija, joka on huolimattomuuttaan aiheuttanut räjähdevaraston räjähtämisen, ei ole *toiminut* (Sartre 1992: 559).”

menneestä syystä tai motiivista, tapahtuu nykyhetkessä ja tähtää kohti tulevan päämäärän toteutumista. Motiivi, teko ja päämäärä ovat erottamattomassa suhteessa toisiinsa kokemuksen essentiaalisesta ajallisen virtauksen luonteesta johtuen<sup>36</sup>. (Sartre 1992: 563–564.) Kun päämääräni on tarttua vesilasiin, on kyseisen tekoni motiivina janoni tyydyttäminen. Päämääriin liittyy siis tietty ”jotta-rakenne”, joka viittaa motiiviin eli syyhyn. Tartun vesilasiin, jotta saisin janoni tyydytetyksi. Täten suuntautuessaan tulevaan teko säilyttää aina viittauksen menneeseen.

Koska käsittän jäsenyksessäni Sartren tavoin toiminnaksi kaiken ”tietoisuuden päämäärähakuisen liikehdinnän”, ei toimintaa edes voida erottaa kokemuksen virtauksesta. Sartre (1992: 227) käsittää teoilla ”koko persoonan synteettisen aktiviteetin” eli kaiken keinojen soveltamisen suhteessa päämääriin. Niin ruumiin liikkeen kuin myös ajatukseni<sup>37</sup> ja kaikenlaiset huomion kohdistamiseni ilmentävät päämäärähakuista toimintaani. Täten motivoituminen luonnehtii kattavasti sekä kokemuksellisia prosesseja että ”ulkoisia”, ruumiillisia tekoja. Kävellessäni tiettyä, harkintani myötä valitsemaani reittiä yliopistolle, ovat aiemman harkintani tuottamat tulokset motivoineet minua valitsemaan kyseisen reitin. Myös aiempi harkintani on ollut motivoitunutta toimintaa. Olen kenties halunnut selvittää, mikä reitti olisi nopein, ja osaamistani sanoiksi pukematta olen ”tietänyt” harkitsevan pohdinnan selvitystä palvelevaksi keinoksi.

Sikäli kuin toimintaa vailla motiivia ei voida käsittää, katson perustelluksi postuloida jonkinlaisen toiminnan ”motivaatioperiaatteen”: kokemuksellisesti motivoituvan toimijan on välttämätöntä toimia aina suhteessa mielekkääksi tai motivoivaksi kokemaansa päämäärään. Tähän ajatukseen tulee kuitenkin suhtautua hypoteesina, jota saatetaan testata, ja jonka määritelmää voidaan pyrkiä tarkentamaan.

---

<sup>36</sup> Motiivi, teko ja päämäärä voidaankin rinnastaa Husserlin tekemään kokemuksen ajallisuuden jäsentelyyn. Kokemuksesta voidaan abstrahoida erilleen menneisyyteen viittaava retentio, nykyhetkinen alkeisvaikutelma ja tulevaisuuteen suuntautuva protentio. Nämä eivät kuitenkaan eletyssä, merkityksellisessä kokemuksessa voi ilmetä toisistaan erillään, sillä kokemus on välttämättä ajallista, prosessimaista virtausta. Vastaavasti toiminta ja valinta tapahtuvat jatkuvassa ajallisessa prosessissa, jossa tämänhetkinen suuntautuminen aina ”ponnahtaa” jostakin menneestä kohti jotakin tulevaa.

<sup>37</sup> ”Ajattelu, jota ei voida redusoida aistimiseen, tulee määrittäneeksi merkityksen ja intentionaalisuuden kautta. Se on teko.” (Sartre 1980: 85.)

Kokemuksellista motivoitumista näyttää luonnehtivan pyrkimys vältellä epämiellyttäväksi koettuja asioita ja tavoitella miellyttäviä. Kun kadulla kävellessäni kohtaan ohikulkijoilta äänekkäästi rahaa kerjäävän ja juopuneen herrasmiehen, saatan täysin vailla harkintaa olla motivoitunut kääntämään katseeni toisaalle ja nopeuttamaan askellustani päästäkseni eroon vastenmieliseksi kokemastani tilanteesta. Kun hetkeä myöhemmin näkökenttääni osuu kadun toisella puolen sulavasti kävelevä tumma kaunotar, vangitsee tämä ”miellyttäväksi” käsittämäni kohde huomioni.

Huomautettakoon kuitenkin, että missään nimessä en aina toimi välitöntä mielihyvää tavoitellen. Jos kuitenkin saatan monin tavoin tavoitella vastenmielisiksi kokemiani asioita ja jopa kiduttamaan itseäni, täytyy näiden pyrkimysten olla motivoituneita ja jollain tavoin kyseisen teon motivoitumisen hetkellä arvostamiani eli haluamiani. Esimerkiksi itselle tarkoituksellisesti ruumiillista kipua aiheuttava toiminta voidaan ainakin joissain tapauksissa ymmärtää pyrkimyksenä hukuttaa henkinen ahdistus tai kärsimys täyttämällä kokemuksen kenttä ruumiillisen kivun tuntemuksella. Kaikenlainen vastentahtoinenkin toiminta on siis motivoitunutta ja eräässä mielessä tekijä aina haluaa toimia motivoitumallaan tavalla riippumatta siitä, toteaako hän näin haluavansa. Jos päivästä toiseen teen inhoamaani työtä, olen kuitenkin viime kädessä motivoitunut näin toimimaan. Saatan siis monin tavoin olla motivoitunut toimintaan, josta koituu itselleni vastoinkäymisiä ja kärsimystä. Usein toimintani ja valintani suuntautuvatkin kohti mieltämääni ”pienintä paha”. Muiden itselleni ilmenevien mahdollisuuksien epämielisyys ja luotaantyöntävyys motivoivat minut toimintaan, jonka koen muihin käsittämiini vaihtoehtoihin nähden ”vähiten vastenmieliseksi”.

Ei ole tavatonta, että päädyn ihmettelemään myös omien tekojeni motiiveja. Monien tekojeni ja pyrkimysteni mahdollista palkitsevuutta tai houkuttelevuutta voi olla vaikea käsittää. Miksi saatan esimerkiksi motivoitua murehtimaan asioista, katumaan menneitä tekojani tai säälimään itseäni? Ainakaan ensisilmäykseltä tällaisissa, paljolti ajatteluna toteutuvissa aktiviteeteissa ei näyttäisi olevan mitään houkuttelevaa tai palkitsevaa. Sartre esittää monenlaisen emotionaalisen käyttäytymisen motivoituvan pyrkimyksenä vältellä varsinaiseen ongelmaan tarttumista ja sen ratkaisemista<sup>38</sup>. Ehkäpä siis monenlaiset itselleni epäsuotuisat ja ”irrationaaliset” teot saavat motivoivaa mieltään juuri jonkin vielä vastenmielisemmäksi koetun toiminnan välttelyä. Kun valittelen sitä, miten inhoan siivoamista, tulen välttäneeksi ryhtymästä siivoamaan.

---

<sup>38</sup> Sartren emotiokäsitystä ja emotioiden roolia toiminnan motivoitumiselle tarkastelen lähemmin luvussa II.2.1.

Husserlin ajatuksia esittäessään Zahavi (2003: 89) luonnehtii motivoitumista reagoimiseksi johonkin vaikutukseen. Käsitänkin reagoinnin kategorisesti kaikkea toiminnan määräytymistä kuvaavaksi termiksi.<sup>39</sup> Koska kokemus ilmenee jatkuvan ajallisen virtauksen kontekstissa, ja koska sillä täten on menneisyytensä, jokainen teko on aina reagointia ilmenevän tilanteen puitteissa. Sartrelle keskeinen toiminnan tilanteellisuus tulee tämän johdosta merkittäväksi. Myös Sartren luonnehtimaa vapautta voi olla vain tilanteellisen kontekstin ja monenlaisten vapaita pyrkimyksiä vastustavien tekijöiden puitteissa.

Hahmotelmassani toiminnallisten reaktioiden determinoituminen tulee ymmärtää vahvasti kontekstisidonnaisena. Tekoon motivoituminen tapahtuu aina hetkellisestä kokemuksellisesta perspektiivistä käsin. Yksi kokemuksellisesti merkityksellinen ”näkyvä” motivoi esiin siitä kumpuavia reaktioita, assosiativisesti syntyviä ajatuksia ja huomion kohdistumisia. Katsonkin mielekkääksi puhua tekojen ”ärsykesidonnaisesta aktivoitumisesta” tai ”laukeamisesta”. Kokemukseni kentässä ilmenevät ilmiöt laukaisevat minussa tiettyjä reaktioita perustuen niiden saamaan merkitykselliseen mieleen.

Jos janoisena näen edessäni vesilasin ja tulen tarttuneeksi siihen, on kokemuksessani ilmennyt sysännyt minut tekooni. Näkökenttääni osuu vesilasi, joka tulee janon tuntemukseni johdosta merkityksellistyneeksi ”haluttavana” saaden minut reaktiivisesti tarttumaan siihen. Jos olisin syystä tai toisesta tullut houkuttelevan vesilasin nähdessäni esimerkiksi ajatelleeksi, että veden juominen ei juuri nyt kannata, olisin saattanut motivoitua olemaan tarttumatta lasiin. Mikään, mikä ei ole alkuperäisellä toiminnan määrittymisen hetkellä ilmennyt, ei ole kuitenkaan voinut toimintaa määrittää.

Tietoisuusdeterminismin selkärankana on siis ajatus siitä, että vain ja ainoastaan kokemuksessani ilmenevä voi määrätä toimintaani. Voin toimia toisin ainoastaan, jos asiat ilmenevät kokemuksessani toisin. Täten ajallisesti virtaavassa ja jatkuvasti muuttuvaisessa kokemuksessani ilmenevät ajatukset, aistimukset, halut ja tunteet tulevat asettuneiksi juuri niiksi tekijöiksi, joiden myötä päädyn tiettyihin tekoihin toisten kustannuksella. En siis näe perustelluksi uskoa esimerkiksi sellaisten toiminnallisten reaktioiden mahdollisuuteen toteutua, jotka eivät millään tavoin (omien ajatusteni myötä, toisen sanomana) juolahda mieleeni kyseessä olevalla hetkellä.

---

<sup>39</sup> Olson (1956: 177) huomauttaa myös Sartrelle ihmistoiminnan olevan aina reagointia olemassa olevaan asioiden tilaan pyrkimyksenä saavuttaa jokin ideaalinen asioiden tila.

Jos abstraktia ja käsitteellistä ”motivaatiota” onkin ehkä vaikea tyhjentävästi määritellä, Sartren vapauskäsitystä vastaan argumentoidessani katson olennaiseksi todeta, etten kiellä toimivani aina juuri omien motiivieni ja halujeni mukaisesti. Sartresta ratkaisevasti poiketen suhtaudun kuitenkin kaikkiin subjektiivisiin motivaatioitani määrittäviin tekijöihin toimintaani absoluuttisesti pakottavina. Jos toiminkin aina halujeni mukaan, ovat haluni pakottaneet minut tiettyihin tekoihin. Mikään ilmenevän ylittävä vapauteni ei ole voinut saada minua haluamaan toisin. Koska kokemuksessani ilmenevä määrittää tilannesidonnaisia motiivejani, saatan aina ilmenevän ehdoilla tulla tulevaisuudessa toisin motivoituneeksi.

Motivaatio voidaan samastaa haluun: motivoituessani tiettyyn toimintaan tulen tavoitelleeksi jotakin haluamaani. Sartre (2004: 80) luonnehtii toimintaa liikuttavaa halua hyvin deterministisin termein: ”Se vaikuttaa minuun kuin jonkinlainen voima. Kuten Aristoteles sanoi: haluttava liikuttaa haluavaa.” Ymmärränkin Sartren olevan kanssani samaa mieltä siitä, että halut ovat toimintaan liikuttavia voimia. Haluni, arvostukseni ja ymmärrykseni pakottavat minua tietynlaiseen toimintaan. Reflektoimatonta kokemusta luonnehtiessaan Sartre (mts. 82) vielä kirjoittaa:

”Kaikki tapahtuu ikään kuin eläisimme maailmassa, jossa objekteilla on sellaisten ominaisuuksien kuin lämpö, tuoksu ja muoto lisäksi sellaisia kuin luotaantyöntävyys, houkuttelevuus, hurmaavuus, hyödyllisyys ja niin edelleen, ja ikään kuin nämä ominaisuudet olisivat voimia, jotka vaativat meiltä tietynlaisia tekoja.”

Käsitän edellisen kuvaavan osuvasti kokemuksen ja toiminnan määrittymisen luonnetta. Kokemuksessani ilmenevä maailma ja sen oliot todellakin tulevat jäsenyntyneiksi muun muassa houkutteleviksi ja luotaantyöntäviksi asettaen raiteita sille, miten kulloinkin tulen toimimaan. Kokemukseni mieli juurikin *vaatii* minulta tiettyjä tekoja.

Sartre näyttää kuitenkin päätyvän olettamaan tämän haluina ilmenevän pakotteen taakse vielä perustavamman voiman, jonkinlaisen valinnan vapauden, joka omalla absurdilla autonomiallaan määrittää asioita haluttaviksi ja muin tavoin merkityksellisiksi. Itse en näe mitään syytä, miksi yksikään nykyhetkissä ilmenemisessään toteutuva asioiden kokemuksellinen merkityksellistyminen voisi olla toisin. Tulevaisuudessa kokemukseni ja toimintani saattavat aina poiketa menneisyydestäni, mutta tämä ei edellytä Sartren luonnehtimaa vapautta vaan ensisijassa tilannesidonnaisesti ja ajallisesti rakentuvan kokemuksellisen mielen muutosta. En siis näe

kokemuksen mielen ajallista muutosta yhtään mitään muita muutoksia enempää alisteisena jonkinlaiselle indeterministiselle vapaudelle.

## **2.1 Kokemuksen toimintaa motivoiva mieli ja syiden jatkumo**

Ajatus valinnan vapaudesta saanee perustaa paljolti siitä havaittavasta tosiasiaista, että ihmiset saattavat toimia eri aikoina eri tavoin ulkoisilta puitteiltaan samankaltaisissa tilanteissa. Toimivien olentojen toiminnalliset reaktiot ja taipumukset tiettyihin reaktioihin saattavat ajan myötä muuttua. En katso tällaisten ilmiöiden edellyttävän indeterminististä valinnan vapautta. Eri ajankohtina toteutuvat reaktiot voivat poiketa toisistaan juuri siksi, että kokemuksen kentän mieli on niin herkkä muutoksille. Saatan esimerkiksi jatkuvasti kokemuksen ajallisen kertymisen myötä oppia asioita, jotka hienovaraisin tavoin vaikuttavat tuleviin toiminnallisiin reaktioihini.

Kokemuksen ajallisuus, muuttuvaisuus ja hetkellisyys ovat keskeisiä teemoja determinismää hahmotellessani. Erityisesti kokemuksen jäsentymisen ajallinen kerrostuneisuus – se, miten menneet kokemukseni vaikuttavat myöhäisempien kokemusteni muodostumiseen – nousee ratkaisevaan asemaan sekä toiminnan määrittymisen yleensä että toimivan yksilön toimintatapojen muutosten kannalta. Joogafilosofinen kokemuksen mielen historiallisuuteen kytkeytyvä ajattelu on jälleen keskeisessä roolissa tätä teemaa käsitellessäni.

Joogafilosofiaa on usein rinnastettu Freudin psykoanalyysiin. Esimerkiksi Ranganathan (2008: 61, 75) luonnehtii Patañjalia ehkä kaikkien aikojen ensimmäiseksi psykoanalyytikoksi ja *Joogasūtria* kenties ensimmäiseksi oppaaksi psykoanalyysiin ja psykoterapiaan. Tätä psykoanalyttisuutta luonnehtii se, että Patañjalin joogassa nykyiset kokemuksen tilat nähdään sidonnaisina menneisiin tiloihin (mts. 143). Kokemuksen mielen syntyperän kartoittamista voidaankin aiheellisesti nimittää psykoanalyttiseksi tutkimukseksi. Kun pyrin löytämään menneistä kokemuksistani syitä sille, miksi tietty henkilö ilmenee minulle ”vihattavana”, teen eräässä mielessä psykoanalyttista tutkimusta.

Sartre näyttäytyy monin paikoin ankarana Freudin ja psykoanalyysin kriitikkona. Sartren ajattelussa painottuu, että ilmenevä tietoisuus ja vain se voi motivoida toimintaa. Kuten olen esittänyt, tästä olen hänen kanssaan pohjimmiltani yhtä mieltä. Kokemukseni nyt ilmenevä mieli on synnä sille, miten välittömästi seuraavalla hetkellä tulen toimineeksi. Mikään absoluuttisesti tiedostamaton ei siis voi toimintaani määrätä. Sartresta ehkä merkittävästikin poiketen katson kuitenkin mielekkääksi

esittää, että monet tiedoltani ja ymmärrykseltäni piilossa olevat tekijät ovat jatkuvasti toimintani syitä. Tämä kytkeytyy siihen, että syiden ketju muodostaa ainakin näennäisesti loputtoman jatkumon. Kokemuksen mielen ajallisesti kerrostuva jatkumo muodostaa juuri syiden ja seurausten ketjun. En siis koskaan voi tyhjentävästi tietää, minkä kaikkien tekijöiden vaikutuksesta olen päätenyt siihen kokemuksellisesti merkitykselliseen hahmotukseen, joka tekojani motivoi.

Jäsennyksessäni tietoisuuden absoluuttinen valta määrittää toimintaa on yhteensopivaa sen kanssa, että tiedostamattomat tai tiedoltamme piilossa olevat tekijät liikuttavat meitä. Vaikka kokemukseni mieli jatkuvasti johtaa minua toiminnassani, on tällä mielellä merkittävästi historiallinen syntyperänsä, jonka luonteesta minulla ei täydy olla mitään ymmärrystä. Tietyissä mielessä menneiden kokemusten voidaan sanoa liikuttavan minua, vaikka kaikki toimintaani determinoiva ilmenisikin aina välittömästi nykyhetkessä kokemuksessani. Nyt toteutuva kokemukseni ilmenee tietynlaisena, koska sitä värittää tietyt, menneiden kokemusten jättämät painautumat. *Motivoitumisen yhteydessä mennyt ja nykyinen eivät sulje toisiaan pois* juuri siksi, että nykyinen kokemus on aina menneen värittämää tai ehdollistamaa.

Käsittäessäni kokemuksellisen menneisyyden merkittäväksi perustaksi nykyisen kokemuksen mielen muodostumiselle en siis katso astuneeni sen Sartrelta omaksumani käsityksen ulkopuolelle, jonka mukaan ilmenevä itsessään absoluuttisesti määrittää toiminnallisia reaktioita. Nykyhetkinen, itselleni omassa kokemuksen virtauksessani annettu määrää, miten tulen toimineeksi. Nykyinen kokemukseni on kuitenkin perustavasti menneiden kokemusten ”värittämää”, ja täten tiedostamaton, nyt ilmentymätön menneisyyteni merkittävässä mielessä saa minut toimimaan tietyn tavoin. Tämä ajatus voidaan muotoilla seuraavasti:

- 1) *Ilmenevä absoluuttisesti määrittää*: Tietty kohde (esim. hämähäkki) ilmenee jossakin merkityksessä (esim. ”pelottavana”), ja tämä merkitys saa motivoiden aikaan tietynlaista toimintaa (esim. pakeneminen).
- 2) *Ilmenevällä on syynsä menneisyydessä*: Kokemuksen tietynlaisen merkityksellistymisen (osa)syinä ovat menneen kokemuksen jättämät painautumat (esim. lapsuuden traumaattinen kokemus hämähäkkeihin liittyen).
- 3) *Ilmenevään vaikuttavat menneet syyt eivät ilmene*: Kokemuksen nykyhetkiseen mieleen vaikuttavat menneet kokemukset eivät itsessään ilmene (esim. muistoina)

tässä välittömässä merkityksellistymisessä. Hämähäkki voi ilmetä minulle ”pelottavana” ja pakenemisreaktiota motivoivana ilman, että olen millään tavoin tietoinen niistä menneistä kokemuksistani, joiden vaikutuksesta näin on.

Kun siis nykyhetki on aina menneen ”kvalifioimaa”, voidaan mielekkäästi esittää, että *sekä nykyhetki että mennyt määräävät* kokemusta ja toimintaa. Vaikka mennyt kronologisesti edeltääkin nykyistä, nykyhetkinen absoluutti ilmeneminen on motivoitumisen kannalta ensisijaista siinä mielessä, että mennyt voi määrittää toimintaa ainoastaan vaikuttaessaan nykyhetkiseen ilmenemiseen. Nykyhetkinen ilmenevä tietoisuus pysyy toimintaa selittävänä ja määrittävänä absoluuttina kenttänä, sillä nykyhetkessä ilmenevän tietoisuuden mieltä muovaavien menneiden kokemusten ei tule olettaa salakavalasti toimivan jossakin mielen pimeässä nurkkauksessa. Kaikki toimintaani motivoiva on aina annettu siinä kokemukseni kentässä, jonka itse elän, ja joka täten on aina periaatteessa reflektiivisesti tavoitettavissani.

Saatan pelätä hämähäkkejä ilman, että kykenen määrittämään mitään yhtä ja tiettyä syytä tälle pelolleni. Voin varsin epäilyksettömästi todeta pelkääväni hämähäkkejä, kun pelkoni on annettu omassa kokemuksessani hämähäkkien ilmenemisenä ”pelottavina”. Pelkoni ilmeneminen itsessään on ”läpikuultavaa”; se on olemassa evidentisti ja absoluuttisesti omana kokemukseni. Pelollani ei ole piilotettuja puolia. Sen merkitys ei ylitä kokemaani, joskaan kokemuksen mieli ei koskaan ole lähtökohtaisesti kielellisesti tiedettyä. Lisäksi jokainen tuleva pelkoni hetki saattaa osoittautua edeltävästä poikkeavaksi kokemukseksi. Pelkoni kokemus on siis ilmetessään epäilyksetöntä, ja tämä absoluuttinen nykyhetkinen ilmeneminen on kaikki, mikä siitä juontuvaa toimintaani motivoi.

Vaikka pelkoni kokemuksen onkin mahdollista absoluuttisesti määrittää toimintaani, on silti aiheellista tiedustella, mistä kyseinen merkityksellinen jäsentämisen tapa on saanut alkunsa. Kokemukseni ovat itsessään itselleni annettuja, mutta niiden ilmeneminen ei takaa, että tulen ymmärrystäni kartuttavasti hahmottamaan relevantteja yhteyksiä asioiden välille. Tällaisten yhteyksien hahmottaminen ei tee kokemuksiani yhtään sen tiedostetummiksi – termin fenomenologisessa merkityksessä. Ilmiöiden jäsentely ja pohtiminen voivat kuitenkin lisätä ymmärrystäni asioista ja niiden välisistä suhteista.

Sartre toteaaakin mielestäni osuvasti, että psykoanalyysi ”ei saa [ihmistä] saavuttamaan *tietoisuutta* siitä, mitä hän on; se saa hänet saavuttamaan *tiedon* siitä, mitä hän on” (Sartre 1992: 733). Tutkiessani menneitä kokemuksiani saatan saavuttaa jäsenneiltyä tietoa siitä, mitkä kokemukseni



ovat motivoineet mitäkin tekojani tai rakentaneet mitäkin uskomuksiani, asenteitani tai taipumuksiani. Käsitteellisen ja jäsentelevän ajatteluni ansiosta voin hahmottaa uudenlaisia – muun muassa kausatiivisia – suhteita asioiden välille. Saatan esimerkiksi huomata, että jokin terveellisiä elämäntapoja koskeva uskomukseni juontuu tietystä, yksittäisestä kuulemastani tai lukemastani väittämästä. Uusien yhteyksien oivaltaminen on myös usein merkittävä syy tulevien toimintatapojen muuttumiselle. Voin motivoitua toimimaan tulevaisuudessa menneisyyteeni nähden eri tavoin, kun hahmotan esimerkiksi uudenlaisia syysuhteita asioiden välille.

Sartrelle (1992: 579) teon motiivi on ei-teettisesti tiedostettu. Jos motiivilla käsitetään toimintaa motivoinut edeltävä kokemuksen hetki, ei tämä merkitse mitään muuta kuin että välittömästi nykyhetkessä kokemuksessani on ei-kohdistuneesti tai horisontaalisesti tiedostettu myös edeltävä kokemuksen hetki. Tulee kuitenkin painottaa, että tällainen motiivin ei-teettinen, kohdistumaton tiedostaminen tulee ymmärtää lähtökohtaisesti jäsentymättömänä, artikuloitumattomana, kokemuksen ”epämääräisen massan” kokonaisvaltaisena kokemista.

Jos siis välttämättä kokemuksen ajallisen syntetisoitumisen johdosta jollain tavoin tiedostan aina nykyhetkeä edeltävän kokemuksen, ei tämä merkitse sitä, että jäsennellysti ja kielellisesti artikuloiden tietäisin, mikä minua motivoi. Tiedostaminen eli kokeminen ei edellytä täyttä ymmärrystä esimerkiksi kokemusten välisistä syy-yhteyksistä. Jos siis ”ei-teettisesti” tiedostankin motiivini, tulee tämän katsoa merkitsevän ensisijassa epämääräistä ja kohdistumatonta tietoisuutta edeltävästä kokemuksen kentän kokonaisuudesta. Tämä ei myöskään edellytä, että tiedostaisin motiivin juuri ”motiivina” eli tekoani aiheuttaneena kokemuksena. Tällainen määrittävä ”tiedostaminen” ei edellytä vain asian ”primitiivistä” kokemista, vaan siinä koettu asiaa tulee käsitetyksi tai tiedetyksi tietyssä merkityksessä.

Tekojen kokemuksellisten motiivien kartoittaminen ei siis välttämättä ole laisinkaan yksinkertainen projekti, mutta se on periaatteessa reflektion myötä mahdollista. Muistelevan reflektion keinoin voidaan pyrkiä tematisoimaan ja tulkitsemaan, mitkä aspektit tietyssä menneessä kokemuksessa ovat olleet motivoitumisen kannalta ratkaisevia. Joskin kaikki tällainen tulkinta on vaarassa olla mielivaltaista, luulen kykeneväni jotakin tietämään itseäni motivoivista tekijöistä. Vaikka edeltävä kokemuksen hetki ei tarjoutuisi tarkastelulle itsessään kielellisesti artikuloituna, saatan esimerkiksi tunnistaa, onko kyseessä ollut ”miellyttävä” vai ”epämiellyttävä” kokemus. Embree (2011: 99)

toteaakin, että arvostukset – joihin lasken ”miellyttävyyden” ja ”epämiellyttävyyden” – ovat kokemuksen virtauksen positionaalisuuksista helpoimpia reflektiivisesti löytää ja analysoida.

Jos olen juuri pudottanut kädessä pitämäni mansikan roskakoriin, saatan edellistä kokemuksen virtaukseni hetkeä muistelevasti tarkastellen huomata, että mansikka ilmeni näköaistimusteni myötä ”mädäntyneenä” ja täten ”vastenmielisenä”. Tästä menneestä kokemukseni merkityksellistymisestä voin siis katsoa löytäväni motiivin teolleni. Jos pois heittäväni mansikka olisi muiden rasiasta ottamieni mansikoiden tavoin ilmennyt ”houkuttelevana”, olisin ollut motivoitunut pistämään sen suuhuni, en roskakoriin.

Voin myös uskoakseni melko luotettavien perusteiden todeta, että olen pyrkinyt välttelemään tiettyä henkilöä, *koska* inhoan häntä. Henkilön ilmeneminen ”inhottavana” on motivoinut minua välttelemään häntä – se on ollut välttelyni syy eli aiheuttaja. Kokemuksen mielen syntyperää kartoittavien – ”psykoanalyttisten” – projektien tehtävänä on pyrkiä selvittämään, miten ja mitkä menneet kokemukset ovat vaikuttaneet kyseisen henkilön merkityksellistymiseen kokemuksessani inhottavana. Nämä menneet kokemukset voivat olla sekä kaukaisia (esim. lapsuudessa koettuja) että läheisiä (esim. tänään minulla on huono päivä).

Motivatiiviselle kausatiolle onkin luonteenomaista syiden moniulotteisuus. Jos toisen tietynlainen käytös motivoi omassa kokemuksessani vihaa tuota henkilöä kohtaan, voidaan hänen käyttöksensä sanoa olevan eräs syy vihan kokemiselleni. Ilman tiettyä toisen käytöstä en kokisi vihaa. Tietynlainen käyttäytyminen ”sallii” minun päätyä tiettyyn sitä koskevaan merkityksellistävään tulkintaan. Jos vihani edelleen motivoi minua purkamaan raivoani toiselle, on toisen käytöksen ilmeneminen merkittävästi johtanut tähän seurausten jatkumoon. Toisaalta mikään käytös – ruumiin liikkeet ja eleet, puheäänät yms. – ei voi olla ainoa syy tietyn kokemuksellisen mielen muodostumiselle. Sartren (1992: 562) toimintaa koskeva luonnehdinta pätee myös ajatusten ja kokemuksen yleensä suhteen: ”Mikään faktuaalinen tila [--] ei ole itsessään kykenevä motivoimaan yhtään mitään aktia.” Mikään aisteilleni annettu ei itsessään kykene tuottamaan mitään tiettyä tulkintaa tai johtopäätöstä. Toisen käytös ei itsessään ja yksistään ole voinut johtaa raivostumiseeni.

On siis ehkä mieletöntä yrittääkään löytää tyhjentävää tulkintaa sille, mikä kokemusta värittää ja toimintaa liikuttaa. Joku saattaa nähdä tämän syitä koskevan epätietoisuuden ja epämääräisyyden determinismin puutteeksi tai indeterminismin takeeksi. En kiistä, ettei kokemuksellisten tekijöiden

annettuutta juuri kausatiivisina syinä ole aiheellista syvemmin tarkastella. Itselleni ajatus indeterministisestä vapaudesta on lähtökohtaisesti epämieliekäs. Täten oletan syitä aina olevan, vaikkemme kykenisikään niitä tyhjentävästi tietämään. Lisäksi katson aiheelliseksi asettaa hypoteesin, jonka mukaan menneillä kokemuksillani on ratkaisevia vaikutuksia sille, millaiseksi kokemukseni mieli kulloinkin muodostuu, mitä tekoja se motivoi ja mitä assosiativisia ajatuksia mieleeni juolahtaa.

Eräs esimerkki kokemuksellisen menneisyyteni vaikutuksista nykyiseen toimintaani on seuraavanlainen. Ollessani ruokaostoksilla tulen ottaneeksi kaupan hyllyltä ostoskoriini omenoita merkittävästi siitä menneisiin kokemuksiini viittaavasta syystä, että olen jo aiempien kokemusteni myötä tykästynyt omenoiden syömiseen. Mieleeni ei juolahda mitään syytä olla ottamatta omenoita, ja ne ilmenevät välittömästi houkuttelevina saaden minut ottamaan niitä koriini. Kokemukseni virtauksessa ilmenevä määrittää siis jatkuvasti tekojani ja assosioituvia ajatuksiani. Jos olisinkin tilanteessa, jossa ostoksilla mukanani oleva ystäväni toteaisi minulle hiljattain lukeneensa omenoiden terveydelle haitallisista vaikutuksista, saattaisi hänen toteamuksensa suggestoiden vaikuttaa toimintaani. Mikäli välittäisin terveydestäni, saattaisin nyt toiselta kuulemani motivoimana jättää ostamatta omenoita. Oletetaan, että olisin kuitenkin itse vastaavasti hiljattain lukenut jostain täysin ystävältäni kuulemaani vastakkaisesta tutkimuksesta, jossa on kiistetty kyseiset terveydelle haitalliset vaikutukset. Nyt ystäväni esittämä informaatio ei ehkä vaikuttaisikaan ostospäätöstäni kumoavasti. Huomattavaa on, että juuri mennyt kokemukseni – lukemani tutkimus – on tekijä, joka vaikuttaa jälleen toimintani motivoitumiseen. En ole vapaasti valinnut muistaa kyseistä tutkimusta tai uskoa sen sanomaan yhtään sen enempää kuin valitsen kuulla ystäväni sanat.

Katson siis ”psykoanalyttisen” menneiden kokemusten tarkastelun voivan tarjota hyvin merkittävässä mielessä syyselityksiä sille, miksi nykyinen kokemus ilmenee tietyllä tavoin motivoituneiden tietynlaisia tekoja. Toisaalta psykoterapian – tai joogan – ensisijaisena pyrkimyksenä ei välttämättä ole kokemusten syntyperiä koskevan tietämyksen kartuttaminen vaan tulevien kokemusten mielen muuttaminen suotuisampaan muotoon. Joogan mukaan tämä tapahtuu ”puhdistamalla mieltä”, tuottamalla nykyhetkessä tulevia kokemuksia suotuisammiksi värittäviä painautumia<sup>40</sup>. Kun nyt toimin, ajattelen tai koen menneisyyteeni nähden toisin, saatan

---

<sup>40</sup> Esimerkiksi Broo (2010: 31) kirjoittaa: ”Koko joogan polkua voidaan sanoa vaiheittaiseksi mielen puhdistamiseksi alempien laatujuen vaikutuksista.” ”Alemmat laadut” lienee syytä ymmärtää karkeasti kaikenlaisina onnellisuuden ja

vastaisuudessa motivoitua toisin toimimaan, ajattelemaan ja kokemaan. Toiminnan määrittymistä ei siis tule leikata irti toimijan kokemuksellisesta, toimintaa määräävästä ja muistin varassa rakentuvasta jatkumosta.

Seuraavaksi pyrin selventämään kokemuksen tarkastelussa soveltamaani fenomenologis-reflektiivistä lähestymistapaa. Nostan huomioni kohteeksi erityisesti kysymyksen siitä, miten tutkimuskohteenani oleva kokemukseni on itselleni annettu. Tämä johtaa kysymykseen evidenssin ja tulkinnan suhteesta eli siitä, miten päädymme annetuista ilmiöistä tiettyyn käsitteelliseen jäsenyykseen koskien niiden luonnetta ja suhteita.

### 3. Kokemuksen reflektointi

Luonnehdin tutkimustani fenomenologiseksi. En kuitenkaan ymmärrä fenomenologialla mitään tiukasti määrättyä oppia tai metodia. Lisäksi pyrin esityksessäni välttämään Husserlilta juontuvan fenomenologisen terminologian käyttöä, koska uskon sen monitulkintaisuuden helposti hämärtävän käsiteltyjen asioiden yleistä ymmärrettävyyttä. Käsitteissäni fenomenologiaa määrittää erityisesti sen tutkimuskohde, kokemus, sekä tietty etäännytynyt suhtautuminen tähän kohteeseen. Embreen (2011: 17) tavoin suosin puhua fenomenologisesta ”lähestymistavasta”, jota hänen mukaansa määrittää reflektiivinen ja teoreettinen asenne sekä tarkkaileva havaintojen tekeminen<sup>41</sup> ja analyysi.

Kokemukselle yleensä on jokseenkin tyypillistä enemmän tai vähemmän tarkkaavaisen huomion kohdistuminen tiettyyn kohteeseen kuten nähtyyn esineeseen tai kuultuun ääneen. Fenomenologian harjoittamiselle keskeistä *reflektiivistä* kokemusta luonnehtii erityisesti se, että siinä huomio ”kääntyy sisäänpäin” asettaen kohteekseen kokemuksen. Huomion tai tarkkaavaisuuden eksplisiittinen kohdistuneisuus on olennaista kokemusten reflektoinnille, sillä koemme jatkuvasti paljon asioita myös ilman erityistä kohdistuneisuutta, siis jokseenkin horisontaalisesti tai

---

mielenrauhan kannalta epäsuotuisia asenteita kultivoivina, painautumia tuottavina kokemuksina. Jos haluan vapautua suklaan syömisen himostani, tätä pyrkimystä ei ehkä palvele suklaan syöminen, joka vain lisää ”mieleni saastuneisuutta” saaden minut tulevaisuudessakin motivoitumaan syömään suklaata.

<sup>41</sup> Embree käyttää termiä ”observation”, joka voitaisiin suomentaa yksinkertaisimmillaan ”observoinniksi”. Suosin kuitenkin suomenkielelle luontevampia termejä ”tarkkailu” tai ”tarkkaileva havainnointi”. Kokemuksen tarkastelukin on olennaisesti havainnointia, joskaan sen kohde ei ole olemassa objektiivisesti toisten kanssa jaettavana.

perifeerisesti. Ilman erityistä huomioni kohdistamista kokemukseni ilmentymiin ne ovatkin esireflektiivisesti tiedostettuja. Koen kokemukseni kentän ilmentymät riippumatta siitä, kiinnitänkö eksplisiittisesti reflektiivistä huomiota kuhunkin kentän ilmentymään. Saatan esimerkiksi kokea päänsärkyä jatkuvasti kirjoittamiseeni uppoutuneena, vaikka en erityisesti kohdistaisi tarkkaavaista huomiota säryn tuntemusteni ilmenemiseen (vrt. MacKenzie 2007: 59). Samastaessani reflektion termin hyvin yleisluontoiseen kokemukseen kohdistuneisuuteen tahdon painottaa reflektiivisten prosessien tavanomaisuutta. Olettaakseni me kaikki refleктоimme kokemuksiamme päivittäin, ja tämän omakohtaisen kokemuksemme nojalla voimme tietää, mistä kyseisessä ilmiössä on kyse.

Fenomenologinen reflektointi merkitsee ilmiöiden *syvällistä* tarkastelua, mikä erottaa sitä arkisen tavanomaisista kokemusta koskevista huomioinneista<sup>42</sup>. Kuten Embree (2011: 47) huomauttaa, reflektiivinen tarkkailu ei ole vain ”asioiden tuijotusta”, vaan siihen liittyy vertailua, pohdintaa ja analysointia. Voin esimerkiksi yksinkertaisesti nykyhetkistä kokemustani havainnoiden todeta, että päätäni särkee. Havainnoinnistani tulee ”fenomenologisempaa”, kun pyrin kohdistuneesti tarkastelemaan tuon päänsäryn ilmenemistä ja tuottamaan mahdollisimman rikkaan kielellisen kuvauksen siitä.

Voin nyt esimerkiksi huomata, että päänsärkyäni ilmenee intensiivisimmillään vasemmalla ohimollani, mutta se tuntuu ”säteilevän” niskani ja hartioideni alueelta. Jos olen kärsivällinen reflektoinnissani ja pyrin tarkastelemaan päänsärkyäni ilmentymistä pitkittyneesti, saatan huomata, että sen intensiteetti vaihtelee ajan myötä. Reflektioiva huomion kohdistamiseni saattaa myös tuottaa minulle käsityksiä – joko tosia tai virheellisiä – erilaisista syy- ja vaikutussuhteista. Saatan päätellä,

---

<sup>42</sup> Husserl kutsuu ”luonnolliseksi reflektioksi” sellaisia arkisia kokemuksellisia prosesseja, joissa yksinkertaisesti todetaan huomion kohteena olevan reflektoidun tietoisuuden sisältö: ”minä näen edessäni tuon kahvikupin”, ”muistan eilen juoneeni kahvia tästä samasta kupista”. Olennaista Husserlille tällaisessa reflektiossa on se, että se ottaa maailman olemassaolon annettuna. Tavallisesti olemme ”kiinnostuneita” maailmasta, kun taas fenomenologisessa asenteessa olemme ”välipitämättömiä sivustakatsojia”. (Husserl 1999: 33–35.) Fenomenologinen tutkimus saa alkunsa niin sanotusta epokhesta eli ”sulkeistamisesta”, joka merkitsee pidättäytymistä maailmaa koskevista olemassaoloväitteistä. Tämän fenomenologisen asenteen tuloksena ei kielletä maailman olemassaoloa vaan tarkastellaan asioita *vain ilmiöinä*. (Pulkkinen 2010: 31–32.) Kokemusta fenomenologisesti tutkiessani en siis ota kantaa siihen, onko edessäni oleva kahvikuppi ”todellinen” tai ”olemassa”, vaan tarkastelen ainoastaan sitä, millä tavoin se ilmenee kokemuksessani, miten se on *itselleni* annettu.

että koska hengästyessäni pääsärkyni voimistuu, on hengästymiseni säryn voimistumisen syy eli aiheuttaja.

Reflektiivinen kokemuksen kohteeksi asettaminen on tietyin varauksin mahdollista kohdistaa kaikkiin kolmeen ajan ulottuvuuteen: menneeseen ”muistavasti”, nykyiseen ”havaitsevasti” ja tulevaan ”odottavasti” (esim. Embree 2011: 81–82). Voin tarkastella, mitä nyt läsnä olevassa kokemuksessani ilmenee, tai voin konstruoida<sup>43</sup> läsnä olevaksi jonkin muistamani menneen tai odottamani tulevan kokemuksen. Muistava ja odottava reflektointi ovat siis havainnoivaa vahvemmin konstruoituja, ”mieleni tuotteita”, ja täten ne saattavat helpommin olla jollain tavoin vääristyneitä. Muistamista kohtaan on kuitenkin ehkä odottamista luontevampaa puhua ”vääristymisestä”, sillä muistaminen viittaa johonkin, mikä on aktuaalisesti jo tapahtunut. Muistaminen pyrkii siis tavoittamaan jotain, mitä voidaan sanoa odotusten kohdetta luontevammin ”todelliseksi”.

Toisinaan saatetaan esittää, että kokemuksen reflektointi kohdistuu välttämättä menneeseen<sup>44</sup>. Monissa, erityisesti arkisissa, reflektiivisissä kokemuksissa näin onkin. Ymmärrän reflektoinnin kuitenkin kokemuksen tarkasteluna merkitykseltään muistamista moniulotteisempänä. Voin esimerkiksi nipistää oikean käden sormillani vasemman käsivarteni ihoa ja nipistyksen jälkeen välittömästi muistavasti pyrkiä tarkastelemaan, miten äskeinen kokemukseni on ilmennyt. Toisaalta voin myös toistaa nipistyksen yhä uudelleen ja uudelleen kiinnittäen eri kerroilla huomioni eri aspekteihin: ihoni nipistyksen pistävään tuntemukseen, nipistävien sormieni liikkeisiin ja

---

<sup>43</sup> Usein erityisesti tulevaa koskevaa kaikenlaista ajattelua nimitetään ”kuvittelemiseksi”, mutta koska tämä termi konnotoituu vahvasti juuri visuaalisiin mielikuviin, suosin muita nimityksiä. Vaihtoehtoisesti saatetaan puhua ”fantasioinnista”, joka puolestaan voi vaikuttaa liian voimakkaalta ilmaisulta. Itse suosin mielestäni melko neutraalia joskin monimerkityksistä ”konstruointia”, ja tätä termiä voidaankin soveltaa sekä muistettuun että ”kuviteltuun”. Täten voidaan puhua ”muistavasta konstruoinnista” ja ”odotuksellisesta konstruoinnista”.

<sup>44</sup> Zahavi (2003: 89) toteaa: ”Alkaessani reflektiomaan, se, mikä motivoi reflektion ja mikä tällöin käsitetään, on jo ollut meneillään jonkin aikaa.” En missään nimessä katso kaiken reflektiivisen kokemuksen tarkastelun toteutuvan muistelevasti, menneeseen kokemukseen kohdistuen. Zahavin huomio on kuitenkin merkittävä kenties jopa kaikenlaisen huomion kohdistuneisuuden kannalta. On kyse sitten kokemuksen tai jonkin muun kohteen asettumisesta tarkkaavaisuuden polttopisteeseen, lienee tyypillistä, että ennen huomion tarkentumista kyseinen kohde on jo ollut osa kokemuksen periferiaa. Esimerkiksi silmäni ja näkökenttäni tarkkaavaisuus voi siirtyä tietokoneen näyttöpäätteestä pöydällä lojuvaan kaulahuiviini, kun kyseinen huivi on jo huomioni siirtymistä edeltävästi osa näkökenttäni horisonttia.

tuntemuksiin, nipistyksen mahdolliseen ääneen jne. Reflektiivinen havaintojen tekeminen täytyy kuitenkin usein toteuttaa muistavasti tai kuvittelevasti juuri sen vuoksi, että reflektoinnin kohteeksi asetettua ilmiötä ei ole mahdollista toistaa tässä-ja-nyt tarkasteltavaksi – ei ainakaan täsmälleen siinä alkuperäisessä ilmenemisessä ja merkityksessä, jossa se haluttaisiin tavoittaa. Lisäksi, koska kokemus jatkuvasti virratessaan muuttuu nykyisestä menneeksi, on lähimuistilla ja menneen tarkastelulla keskeinen rooli kaikessa kokemuksen tarkastelussa.

Fenomenologinen kokemusta koskeva tutkimus on mahdollista, koska voimme suoraan tarkkailla *omia* kokemuksen virtojamme (esim. Embree 2011: 127). Kokemuksen virtaus on annettu aina immanentisti<sup>45</sup> eli itsessään juuri sinä, mitä se on. Vaikka näköhavaintoni edessäni olevasta kahvikupista antaa minulle kerrallaan vain yhden immanentin näkökulman kokemukseni kohteena olevasta transsendentista esineestä, on kukin kokemukseni virtauksen hetkellinen perspektiivi kuitenkin annettu kokonaisuudessaan. Kokemuksella itsessään ei siis näköhavaintokohteista poiketen ole ”piilotettua takapuolta” (Zahavi 2003: 16; Smith 2007: 338). Jokainen ilmenemisen jatkuvasti virtaava hetki paljastaa kokemuksen kokonaisuudessaan. Juuri tätä tarkoittaa tietoisuuden absoluuttisuus. Se, että kaikki kokemani ilmenee absoluuttisesti omassa kokemukseni kentässä – että kokemani on tiedostamaani – ei edelleenkään merkitse sitä, että kaikki kokemani olisi minulle käsitteellisesti selvästi jäsenneiltyä tai tiedettyä.

Huomattavaa fenomenologisen kokemuksen tarkastelun ja sen tarjoamista havainnoista johdettujen päätelmien suhteen kannalta on, että juuri oma kokemukseni on se, mikä minulle on suoraan annettu. Kun siis esitämme väitteitä, joiden mukaan ”*me* koemme X”, teemme yleistyksiä, joille emme lopulta voi saada kiistattoman varmaa perustaa. Voin toki tietyissä rajoissa ottaa tarkasteluuni myös toisten kokemuksia, mutta tämä edellyttää – paljolti muistavan ja odottavan reflektoinnin tavoin – jonkinlaista konstruointia ja eläytymistä.

---

<sup>45</sup> Fenomenologisessa tarkastelussa on tärkeää erottaa toisistaan immanentti ja transsendentti oleva. Transsendentti merkitsee tässä yhteydessä tietoisuudelle ulkopuolista, sen ylittävää kohdetta ja immanentti puolestaan tietoisuutta tuosta kohteesta. Transsendentti kohde on jotakin enemmän kuin mitä kukin partikulaarinen ”näkökulma” siitä kykenee tavoittamaan. (esim. Kauppinen 2004: 15; Richmond 2004: ix.) Havainnoimani kahvikuppi on kokemukseni ylittävä, transsendentti kohde, joka kullakin havaitsemisen hetkellä ilmenee aina jostakin tietyistä perspektiivistä. Kukin perspektiivinen näköhavaintoni kahvikupista on puolestaan immanentti kokemus tietoisuuteni virrassa. Antti Kauppinen (2004: 48–49) toteaa, että ”[j]okainen oleva on joko immanentti tai transsendentti.” Kokemusta tarkastelemalla voidaan siis löytää sekä asioita, jotka on annettu kokonaisuudessaan että asioita, joista ilmenee vain jokin aspekti kerrallaan.

Husserl puhuukin usein toisten näkökulmien ymmärtämisen mahdollistuvan ”empatian” kautta<sup>46</sup>. Empaattinen eläytyminen tuskin merkittävästi eroaa muistamisen ja kuvittelemisen kaltaisista kokemuksellisten näkökulmien konstruoinnista. Kokemusta koskevan filosofoinnin kannalta onkin huomionarvoista, että aina tarkastellessani jotakin muuta kokemusta kuin juuri nyt itselleni ilmenevää, tulen rakentaneeksi ”kuvitelmia”, jotka voivat olla virheellisiä. Argumentoin kokemuksellisen determinismin puolesta vahvasti omia kokemuksiani koskeviin tutkimuksiini vedoten. Täten on syytä huomauttaa, että sikäli kuin pyrin esittämään yleispäteviä väitteitä kaikkien toimijoiden kokemuksen ja toiminnan luonteesta, saatan tehdä induktiivisia virhepäätelmiä.

Voidaan siis sanoa, että ”epäsuoraa” on kaikki sellainen reflektointi, jossa reflektoitu kokemus ja sen kohteet eivät ilmene tässä ja nyt. Epäsuoraa tästä tekee se, että tarkastelun kohde ei ole itsessään evidentisti<sup>47</sup> annettu. Fenomenologian harjoittamiselle ominaista on tarkastella sitä, millä tavoin ja miten epäilyksettömän varmasti asiat on kokemuksessa annettu. Esimerkiksi Smith (2007: 335) toteaa, että ”[aisti]havainto on [subjektiivisesti] varmaa mutta epäadekvaattia ja epäiltävissä, kun taas fenomenologinen reflektio on apodiktista mutta epäadekvaattia”<sup>48</sup>. Reflektoinnissa tarkastelun

---

<sup>46</sup> Husserl (1999: 92) muun muassa nimittää ”empatian” transsendentaalista teoriaa toisten kokemisen transsendentaaliseksi teoriaksi.

<sup>47</sup> Kauppinen (2004: 29) mukaan ”Husserl käyttää termiä evidenssi (Evidenz) eli ’ilmeisyys’ objektin parhaasta mahdollisesta intuitiivisesta ilmenemisestä.” Husserlille *intuitio* merkitsee suoraa tietoa kohteesta ilman päättelyä (Smith 2007: 324). Intuitio kytkeytyy myös adekvaatin evidenssin käsitteeseen: intuitiivista on vain se, mikä on kokonaisuudessaan tässä-ja-nyt annettu (mts. 335). Täten transsendenteja, immanentit perspektiivit ylittäviä kohteita ei voida koskaan tiukan intuitiivisesti tavoittaa. Esimerkiksi kahvikuppi ilmenee aina ei-adekvaatisti, vain jostakin tietystä perspektiivistä kerrallaan, ja siksi kokemukseni intentionaalinen mieli saattaa erehtyä sen suhteen, onko edessäni havaitsemani esine todella kolmiulotteinen ”kahvikuppi”. Intuitiivisesti annettu on evidentisti tai *ilmeisesti* annettua, ja täten evidenssiä voidaan pitää synonyyminä intuitiolle. Olennaista fenomenologiselle tietokäsitykselle on se, että kokemuksen tarjoamat ”intuitiot” tai ”evidenssit” toimivat intentioiden – intentionaalisten hypoteesien – ”täyttäjinä” tai ”kumoajina”. Kun intentionaalisesti miellän näkeväni edessäni kahvikupin, voin pyrkiä keräämään kyseistä esinettä koskevaa käsitystäni vahvistavaa tai kumoavaa evidenssiä. Nostamalla esineen käteeni saatan käänneellä sitä paljastaen näkökentälleni eri perspektiivejä. Pudottamalla esineen lattialle saan evidenssiä muun muassa sen kestävydestä.

<sup>48</sup> Husserlin erittelemät kaksi keskeistä evidenssin tai varmuuden lajia ovat adekvaattius eli täydellisyys ja apodiktisuus eli epäilyksettömyys. Kohde on *adekvaatisti* annettu, jos sen kaikki aspektit ovat välittömästi läsnä eikä mitään muuta ole tiedettävissä. *Apodiktisesti* annetun kohteen olemassaoloa on puolestaan täysin mahdoton epäillä. Lisäksi voidaan puhua vielä Smithin mainitsemasta kolmannesta varmuuden lajista, *subjektiivisesta varmuudesta*. (Husserl 1999: 15;



kohteeksi asetetaan immanentti kokemus, ja täten taataan sen epäilyksettömyys. Voin epäillä havaitsemani kahvikupin olemassaoloa – ja kaikenlaisia sen olemisen luonnetta koskevia tulkintojani – mutten sitä, että koen tietyn kohteen juuri sellaisena kuin se kokemuksessani ilmenee juuri kyseisen kokemukseni hetkellä. Kun taas kuulen toisen sanovan minulle, että hänen päätään särkee, omassa kokemuksessani on annettu kuulemani sanat ymmärtämässäni merkityksessä. Tavoitan siis annetut sanat – tai merkityksellisinä sanoina kuulemani ja käsittämäni äänet – suoraan, mutta tietoni toisen kokemasta päänsärystä nojaa epävarmalle uskolleni.

Nähdäkseni Smith esittää reflektion olevan epäadekvaattia siksi, että jokaisesta fenomenologisen tarkastelun kohteena olevasta kokemuksen aspektista voidaan aina löytää uusia puolia. Reflektoitu kokemus on kuitenkin adekvaattia siinä määrin, että kukin kokemuksen virtauksen immanentti hetki on annettu kokonaisuudessaan<sup>49</sup>. Jos puren hampaillani etusormeani, koen kipua. Puremisen lopetettuani huomaan kuitenkin, että kipu häviää lähes välittömästi. Tämä kivun häviäminen ei ole kuitenkaan sitä edeltäneen kivun ”piilotettu puoli”, vaan se on merkittäväällä tavalla uusi kokemus. Tässä kuten usein muissakin yhteyksissä tapamme kielellisesti jäsentää vaikuttaa kuitenkin siihen, miten asioita luokittelemme. Ei siis ole perusteetonta esittää, että kivusta paljastuu jatkuvasti uusia puolia, mikäli ”kivulla” tarkoitetaan kaikkia tuon ajallisesti pitkittyneen kokemuksen ilmentymiä.

Yleinen fenomenologista reflektointia koskeva ongelma kytkeytyy ajatukseen siitä, että reflektio voi jollain tavoin muuttaa reflektoitua kokemusta (esim. Husserl 1999: 34; Sartre 2004: 71–72, 74). Koska kokemus on luonteeltaan muuttuvaista virtausta, ei kyse ole varsinaisesti siitä, että juuri reflektio, uusi huomion kohdistuminen, muuttaisi kokemusta. Kokemus *muuttuu jatkuvasti*<sup>50</sup>. Jos reflektiivisesti kohdistan huomioni siihen, miten kirjoittamiskokemukseni ilmenee, on nykyinen, kirjoittamisen ilmenemiseen huomion kohdistava kokemus merkittävästi uusi kokemus edeltävään kokemukseeni nähden. Jos siis haluan selvittää, miten äskeinen kirjoittamiseni kokemus ilmeni

---

Smith 2007: 335.) Tämän katson merkitsevän yksinkertaisesti subjektiivista uskoa asian varmuuteen riippumatta uskon perusteista. Subjektiivinen varmuuteni jostakin asiasta ei siis edellytä adekvaattiutta tai apodiktisuutta.

<sup>49</sup> Myös Sartre (1980: 3) toteaa, että ”jo Descartesista lähtien on tiedetty [--], että reflektiivinen tietoisuus antaa meille absoluuttisen varmaa tietoa”. Epäilijän epäily on varmaa, vaikka hänen olemassaolonsa muissa merkityksissä (esim. ”ruumillisena olentona”) olisikin illusorista.

<sup>50</sup> Husserl (1999: 49) toteaa fenomenologian projektin näyttävän jopa mahdottomalta juuri siksi, että tietoisuus on niin perustavasti ”Herakleitoksen virran aluetta”.

minulle *juuri sellaisena kuin se äsken ilmeni*, tulisi minun nyt tapahtuvassa muistavassa reflektioissani kyetä konstruoimaan myös huomioni kohdistuneisuus alkuperäisellä tavallaan.

Menneen kokemuksen täydellinen uudelleenkonstruointi vaikuttaa jopa mahdottomalta tehtävältä, etenkin, jos pyrkimyksenä on samanaikaisesti sekä uudelleen elää että tarkastella kyseessä olevaa kokemusta. Sartre (2004: 72) esittää, että etsiessäni ”minää” alkuperäisestä esireflektiivisestä lukukokemuksestani, tulee minun suunnata huomioni ”mieleen palautettuihin tietoisuuden kohteisiin *kadottamatta kuitenkaan tietoisuutta näkyvistä*, siten, että se säilyy tietynlaisena osatekijänä, jonka sisältöä käyn läpi asettamatta sitä.” Voin huomata monissa yhteyksissä kykeneväni jossain määrin jakamaan tarkkaavaisuuteni resursseja, mutta edelleen on kyseenalaista, missä määrin uudelleenkonstruoitu kokemus vastaa alkuperäistä. Minulla ei ylipäätään ole mitään keinoja varmistaa, onko nyt konstruoimani mennyt kokemus identtinen alkuperäisen menneen kokemuksen kanssa. Husserl (1999: 34) kuitenkin toteaa, että reflektion tarkoitus ei ole toistaa alkuperäistä kokemusta vaan tarkastella sitä ja selventää, mitä siitä löytyy.

Jos menneen kokemuksen täydellinen konstruointi alkuperäisellä tavallaan onkin vain ideaali, uskoakseni eräs fenomenologiselle reflektoinnille ja myös motivoitumisen tarkastelulle hyödyllinen menetelmä pohjaa ”kysymiseen ja tunnistamiseen”<sup>51</sup>. Saatan esimerkiksi kysyä itseltäni ”Ilmenikö äskeisessä kirjoituskokemuksessani ilmastointikanavan huminaa?” ja verraten käsitystäni ”huminasta” tuohon kokemukseen katsoa, mitä sieltä löytyy. Saatankin kokea muistavani, että jollakin tietyllä kirjoitusprosessin kokemuksen virran hetkellä todella kiinnitin huomioni huminaan toivoen, että ääni olisi vaimeampi.

Myös Sartre nojaa juurikin tunnistamiseen kysyessään, onko ”minä” ilmennyt nykyhetkiseen tarkasteluuni nähden menneessä, esireflektiivisessä lukukokemuksessa. Koska tietoisuus on ei-asettavasti tietoisuutta itsestään sisäisen aikatietoisuuden synteesin johdosta, ”jokainen refleктоimaton tietoisuus jättää tutkittavakseen ei-teettisen muiston itsestään (Sartre 2004: 72).” Näkömuistiin liittyvät ilmiöt voivat antaa esimerkkejä tästä ”ei-teettisten” eli horisontaalisesti tai kohdistumattomasti koettujen muistojen konsultoinnista. Nähtyäni juuri vilaukselta ohikiitävän auton kiinnittämättä siihen erityisemmin huomiota, saatan melko välittömästi näköhavaintoni jälkeen kyetä palauttamaan näkemäni mieleeni ja löytämään siitä piirteitä. Näkömuisti on rajallista,

---

<sup>51</sup> Myös Embree (2011: 47) toteaa, että eräs analyysitekniikka on ”esittää kysymys ja sitten tarkkailla kyseessä olevaa asiaa ja sen piirteitä vastatakseen kysymykseen”.

joten tämän mieleen palauttamisen tulee tapahtua hyvin pian ilmiön tapahtumisen jälkeen. Voin kuitenkin ”nähdä” auton mielessäni riittävän selvästi esimerkiksi laskeakseni, montako ihmistä sen kyydissä oli.

Tunnistamisen menetelmää voidaan tuskin pitää apodiktisen varmana, sillä muisti saattaa pettää. Muisti ei myöskään ole adekvaattia siinä mielessä, että saatamme aina muistaa jotakin uutta menneestä kokemuksesta. Jos jostain syystä kuitenkin ”vain kuvittelisin” huminaa koskevan ajatukseni osaksi alkuperäistä kokemustani, olisi aiheellista kysyä, miten tämä on mahdollista. Voidaan myös pyrkiä selvittämään, missä määrin yleinen mantra ”muisti voi pettää” on tosi ja tutkimuksen kannalta relevantti huomio. ”Muisti” on hyvin yleisluontoinen termi, jolla saatamme nimittää mitä moninaisimpia ilmiöitä ja asioita. Psykologit ja neurotieteilijät ovat perustellusti jaotelleet muistia monin tavoin, ja kenties muistin pettävä luonne pätee joihinkin muistin lajeihin paremmin kuin toisiin.

Lienee muun muassa yleisesti hyväksyttävissä, että muisti on huomattavasti luotettavampaa välittömästi menneeseen kokemukseen kuin vaikkapa vuoden takaiseen tapahtumaan nähden. Tämän johdosta fenomenologinen kokemuksen tutkiminen luonnistuukin parhaiten, kun siitä tulee osa tutkijan arkea. Jonkin kokemuksen muistelevasti reflektiivinen tarkastelu on olettaakseni täsmällisempää ja luotettavampaa, kun muistaminen on verrattain välitöntä kauan sitten tapahtuneiden asioiden konstruoimisen sijaan. Mahdollisimman luotettava huomion tarkasteleva kohdistaminen kokemukseen edellyttää eräänlaista ”nykyhetkessä elämistä”, kokemusten ja tapahtumien huomioimista niiden alkuperäisen toteutumisen ajankohtana tai verrattain välittömästi ilmentyneen jälkeen.

Kun esimerkiksi nyt kirjaan ylös tällä hetkellä spontaanisti virtaavien ajatusteni sisältöjä, kertoo raporttini huomattavasti luotettavammin kyseisistä ilmiöistä kuin jos huomenna yrittäisin pohtia, mitä tällä kyseisellä hetkellä olin ajatellut. Fenomenologiset havainnot nauttivat luotettavammasta perustasta, kun ne tapahtuvat tietokoneen ääressä istuskellen tuotettujen ajatuskokeiden sijaan niiden aktuaalisten kokemusten yhteydessä, joita ne koskevat – paitsi jos reflektointien kohteena sattuu olemaan vaikkapa tietokoneen näyttöpäätteen ilmeneminen omassa nykyhetkessä kokemuksessa.

### 3.1 Reflektiivisen tarkastelun soveltaminen

Tarkastellessani fenomenologina elämäni kokemuksen virtausta asetun ikään kuin oman kokemukseni sivustakatsojaksi tehden havainnot virtaavista ilmiöistä ja tuottaen niistä kielellisiä kuvauksia. Kokemukseni itsessään ei pääosin ilmene kielellisinä ilmauksina, joten fenomenologian harjoittaminen kytkeytyy vahvasti myös käsiteanalyysiin ja kielellisten ilmausten merkitysten pohtimiseen<sup>52</sup>. Omalle käsitykselleni fenomenologian harjoittamisesta onkin keskeistä refleктоivan tarkastelun ja käsitteellisen analyysin välinen yhteys. Fenomenologia ja käsiteanalyysi täydentävät toisiaan. Fenomenologin analysoimille käsitteille ominaista on, että ne liittyvät jollain tavalla kokemukseen. Embree (2011: 13, 19) kehottaa fenomenologian harjoittajaa refleктоimaan ja tutkimaan sekä omaa että toisten kielen käyttöä säännöllisesti. Sanat ovat vain nimiä asioille, ja koska niiden merkitykset voivat vaihdella käyttäjistä ja kontekstista toiseen, johtaa kieli helposti muun muassa virheellisiin tulkintoihin.

Kokemuksiani tarkastellessani nojaan sille esittämäni motivaatiokäsitystä koskevalle jäsenyykselle, että yksi kokemuksellinen ”hetki” motivoiden aiheuttaa, laukaisee tai synnyttää sitä seuraavaan. Esimerkiksi tilanteessa A tulen tarttuneeksi kahvikuppiin siitä juodakseni ja välittömästi edeltävää kokemustani refleктоiden huomaa, että kahvikuppiin tarttumistani edelsi kahvikupin osuminen näkökenttääni. Tältä perustalta päädyn esittämään, että kahvikupin havaitsemiseni tietyssä merkityksessä oli eräs ratkaiseva syy siihen spontaanisti tarttumiseni – havaintoni laukaisi sen motivoiman teon.

Tilanteessa B puolestaan havahdun tietyllä hetkellä refleктоimaan juuri mennyttä kokemukseni virtauksen tapahtumaketjua. Kyseisessä muistavasti tavoittamassani virtauksessa huomaa kahvikupin ilmenneen minua ”houkuttelevasti”, mutta pian kahvikupin havaittuani huomioni siirtyi takaisin tietokoneen näyttöpäätteelle ja tutkielmani kirjoittamisen pariin. Myös tässä tapauksessa

---

<sup>52</sup> Kokemuksen mielen tarkastelu kytkeytyy fenomenologian harjoittamisessa niin kutsuttuun *eideettiseen reduktioon*. Eideettisessä reduktiossa tarkastellaan jotakin universaalia ideaa ja sen ilmentymistä kokemuksessa pyrkien hahmottamaan kyseisen idean ”essenssi” eli olemus. Kauppinen (2004: 25) toteaa alanootissaan: ”analyttinen filosofi [ei] voi olla ajattelematta, että Husserl itse asiassa huomaamattaan analysoi esimerkiksi havainnon käsitettä puhuessaan sen ’olemuksesta’.” Eidosten tarkastelussa on siis kyse sen pohtimisesta, mitä jokin käsite yleensä – esimerkiksi ”kahvikuppi” tai ”vihan tunne” – tarkoittaa (Pulkinen 2010: 67). ”Eideettisessä”, käsiteanalyttisessä tutkimuksessa pohditaan välillä jotakin käsitettä tai ideaa ja välillä sen esimerkkitapauksia (Embree 2011: 166).

suhtaudun kokemuksen virtaukseni etenemiseen deterministisesti. Miksi olisin voinut – vain vapauteni armosta – olla siirtämättä huomiotani tutkielmaani valitakseni sen sijaan juoda etäisesti houkuttelevana ilmenneestä kahvikupista? Käsitöksessäni kokemuksen mieli siis jatkuvasti johdattaa minua siihen ainoaan suuntaan ja tekoon, joka on minulle kulloinkin mahdollinen.

Koska kokemuksessa annetun ja siitä johdettujen tulkintojen suhteen pohtiminen on keskeistä fenomenologiselle tutkimukselle, katson aiheelliseksi tehdä joitain huomioita deterministisen tulkintani kokemuksellisesta evidenssistä. Sartre (1992: 79) toteaa, että determinismi on vain postulaatti tai hypoteesi. Tämä hyväksyttäköön. Mitä sitten on indeterminismi väittäessään sellaisia asioita oleviksi ja todellisiksi, jotka eivät koskaan ilmene? Esittäessään, että toteutumattomakin mahdollisuudet ovat todellisia mahdollisuuksia, Sartre näyttää affirmoivan jonkin sellaisen olemassaolon, joka ei koskaan ilmene. Eikö tämä merkitse juuri harppausta puhtaasti kuvailevasta ontologiasta siihen otaksuvaan metafysiikkaan, jota Sartrekin pyrkii välttelemään<sup>53</sup>? Toteutumattomien mahdollisuuksien olemisesta tuskin voidaan puhua puhtaasti kuvailevan ontologian nimissä.

Baumeister (2009) esittää, että determinismin hyväksyminen edellyttää ”valtavaa uskon hyppyä” ja ”menemistä pitkälle havaittujen ja tiedettyjen faktojen tuolle puolen”. En voi olla ajattelematta, että minun täytyy ymmärtää determinismi jossakin Baumeisterin käsityksistä poikkeavassa merkityksessä. Juuri indeterminismin hyväksyntä näyttäytyy itselleni mainittua uskon hyppyä edellyttävänä sikäli kuin se merkitsee uskoa toteutumattomiin toiminnan mahdollisuuksiin. Tällaisena indeterminismi tuskin erottuu uskosta jumaliin, henkiolentoihin ja muihin ilmentymättömiin hypoteeseihin.

Sekä indeterminismiin että determinismiin on siis aiheellista suhtautua hypoteeseina. Juuri siksi, että teesini mukaisesti toiminnan määrittäminen tapahtuu hetkellisestä, muuttuvaisesta ja subjektiivisesta perspektiivistä käsin, on esittämäni determinismin muotoilua mahdoton kiistattomasti todistaa tai kumota. Voidakseni näet varmistaa, olisiko tietty kokemuksellinen mieli

---

<sup>53</sup> Esimerkiksi Barnes (1992: xliii) huomauttaa Sartren välttelevän metafysiikkaa, joka on kiinnostunut syistä ja voi täten esittää ainoastaan hypoteeseja. Sartren vapauskäsitystä kritisoidessani en suinkaan väitä, etten itse toistuvastikin suorittaisi hyppyä oletusten epävarmalle alueelle. Koen kuitenkin aiheelliseksi huomauttaa, että sen kummemmin Sartrekaan ei pitäydy puhtaasti annetussa. Tämä tuskin on filosofiassa mahdollistakaan, sikäli kuin pyrkimyksenä on esittää yleistäviä ja täten aina annetun ylittäviä väitteitä.

voinut johtaa toteutuneesta poikkeavaan toimintaan, minun tulisi kyetä uudelleenkonstruoimaan kyseinen kokemuksellinen tilanne kaikissa yksityiskohdissaan identtisenä alkuperäisen ilmenemisen kanssa. Kun esimerkiksi houkuttelevan kahvikupin näkemiseni spontaanisti motivoi minut juomaan siitä, tulisi minun, kyseisen kokemuksellisen tilanteen toistaakseni, löytää itseni täysin identtisestä kokemushorisontista. Yksikin menneeseen tilanteeseeni nähden uusi ajatus tai muu kokemuksellisen mielen muutos riittäisi jo ”tahrimaan” alkuperäisen kokemukseni mielen.

Koska menneillä kokemuksilla on syytä katsoa olevan merkittäviä vaikutuksia kokemuksen mielen muodostumiselle ja toiminnan motivoitumiselle, tulisi kyseisen rekonstruktion olla myös vailla mitään oppimisen aikaansaamia vaikutuksia. Oletetaan, että kun toverini kysyy minulta, pystynkö tahdonalaisesti nostamaan oikean käteni ylös, tulen spontaanisti kysymykseen reagoiden nostamaan oikean käteni. Kun hän käteni laskettuani kysyy minulta saman kysymyksen toistamiseen, on kokemuksellinen tilanteeni jo aiemmasta poikkeava. Kokemuksellista mieltäni ”värittää” nyt toisenlainen menneisyys – menneisyys, jossa olen juuri nostanut käteni vastatakseni esitettyyn kysymykseen. Kun nyt, kysymyksen toisteisuudesta ärsyyntyessäni en tule nostaneeksi kättäni, ei tämä nykyinen reaktioni anna mitään evidenssiä sen puolesta, että olisin myös ensimmäisellä kerralla voinut olla nostamatta kättäni. Jos hetkellä B tulen toimineeksi toisin kuin hetkellä A, ei tämä anna mitään evidenssiä esittämäni determinismistä vastaan, jonka mukaan toimintaa determinoiva kokemuksellinen perspektiivi on jatkuvassa muutoksessa.

Kun siis kysymys toiminnan determinoitumisesta tai vapaudesta asetetaan kokemuksen virtauksen ja muuttuvaisuuden kontekstiin, on meidän mahdotonta kiistattomasti tietää, olisiko jokin tietty, ainutkertainen teko voinut olla jotain muuta. Deterministisen hypoteesini mukaisesti en ole voinut olla nostamatta oikeaa kättäni, nostaa vasenta oikean sijaan tai ylipäättään toimia tapahtuneesta poiketen. Voidaan kuvitella monenlaisia ajatusprosesseja, jotka olisivat ilmetessään saattaneet motivoida minut olemaan nostamatta kättäni. En kuitenkaan näe perustelluksi esittää, että olisin vain vapaan valintani armosta voinut ajatella yhtään mitään tekoani ehkäisevää tai muuttavaa ajatusta. Deterministinen hahmotelmani nojaa siis sille, tuskin kunnolla testattavissa olevalle hypoteesille, että jokainen assosiatiiivisesti syntyvä ajatus on kaiken kokemuksen merkityksellistymisen tavoin deterministisesti ja kausatiivisesti aiheutunut.

Kriittisen ajattelun nimissä on syytä huomioida, että korrelaatio ei ole kausatiota. Saatan esimerkiksi säännönmukaisesti tehdä sen havainnon, että kahvikupista hörppäämistäni edeltää

kahvikupin näkeminen ”houkuttelevana”. Tällöin tuskin on täysin epäilyksetöntä, että kahvikupin merkityksellistyminen houkuttelevana kausatiivisesti (ja deterministisen pakottavasti) aiheuttaa kahvin juomiseni. Itse en kuitenkaan näe syitä epäillä tätä. En pidä mielettömänä sattumana esimerkiksi sitä, että kahvikupin nähdessäni koen halua juoda siitä, tai että kahvikupin ilmenemistä ”haluttavana” seuraa siihen tarttumisen ruumiilliset liikkeenä. En myöskään oletta, että ilman kahvikupin huomiointiani tai jotain muuta kahvin juomisen haluamista laukaisevaa ärsykettä olisin millä hyvänsä hetkellä voinut vapaasti motivoitua sekä haluamaan kahvia että myös tarttumaan tarjolla olevaan kuppiin. Väitteeni mukaan kahvikupin näkemiseni – tai kahvia, sen juomista tms. koskeva ajatukseni – hyvin tietynlaisessa merkityksellisessä valossa on ratkaisevaa haluni ilmenemisen syntymiselle ja toimintani motivoitumiselle.

Kausaatiota voidaan myös periaatteessa pitää illusorisena. Syysuhteiden olemassaolon kumoaminen ei kuitenkaan palvele Sartren kaltaisten vapauden ja vastuullisuuden puolustajien asiaa. Syyllistä ei voi olla ilman syyuhdetta. Täten en näe mieltä tarttua tähän teemaan. Voi kuitenkin olla niin, että tietyssä tapauksessa kyseessä onkin vain korrelaatio, yhteensattuma, ja että mahdollinen kausatiivinen suhde olisi löydettävissä toisaalta. Teemme epäilemättä jatkuvasti virhetulkintoja maailman kausatiivisten suhteiden luonteesta. Yleinen virhe lienee syiden asettaminen johonkin yksittäiseen tekijään. Luulen päättäni särkevän, *koska* kirjoittaessani asentoni on huono, vaikka todellisuudessa vaikuttavien tekijöiden joukko olisi lukematon: huonot kenkäni, huono ryhtini, koko elintapojeni kokonaisuus. Olen jo luvussa I.2.1 painottanut, että kun kokemuksellisen mielen katsotaan motivoituvan aiheuttavan toimintaa, tekojen syyt ovat moninaiset. Ne kattavat muun muassa koko kokemushistoriani, jonka myötä asiat merkityksellistyvät itselleni siten kuin ne sattuvat merkityksellistymään.

Heiveröisin perustein yleistäminen on kaikkea ajattelua, myös tiedettä ja fenomenologiaa, koskeva vaara. Kokemuksen alkuperäistä, elettyä luonnetta määrittää ratkaisevasti se, mihin ja miten siinä kiinnitetään huomiota, siis mihin tarkkaavaisuus kohdistuu ja millä tavoin tuo kohde on asetettu. Koska reflektio on olennaisesti alkuperäiseen kokemukseen ja kohteeseensa nähden uudenlainen kohdistuminen, eräs fenomenologisesti merkittävä induktiivinen virhe voi juontua siitä, että reflektoidessa kiinnitetään huomiota johonkin alkuperäisessä kokemuksessa ilmentymättömään asiaan. Saatan esimerkiksi suunnata huomioni ilmastointikanavien huminaan, ja esittää, että kyseinen humina on jollain tavoin merkityksellistynyt mennyttä kirjoituskokemustani riippumatta siitä, onko se tosiasiaa millään tavoin ollut osa tätä alkuperäistä kokemusta.

Nimitänkin *projisoinnin harhaksi*<sup>54</sup> sellaista hyvin laajaa ja nähdäkseni erityisesti arkisille tulkinnoille yleistä virhettä, jossa projisoidaan eli heijastetaan oman näkökulman pohjalta joko omaan menneeseen (tai tulevaan) tai toisten kokemukseen jotakin sellaista, mitä siinä ei tosiasiasa ilmene. Kyseessä on siis virheellinen induktiivinen yleistäminen. Tämä ilmiö on myös erityisen tärkeä toimintateorian muodostamisen ja motivaatiota koskevien selitysten kannalta. Saatamme esimerkiksi monin tavoin projisoida toisillemme samoin kuin itsellemme sellaisia haluja ja uskomuksia, jotka eivät tosiasiasa ole luonnehtineet jotakin tiettyä toiminnan motivoitumista.

Jos siis reflektoidessani ja kiinnittäessäni huomioni johonkin asiaan huomaan sen ilmenevän kokemuksessani *juuri nyt*, huomioni ilmiöön kiinnittäessäni, ei minun tule yksioikoisesti päätellä, että kyseinen asia ilmenee jollain tavoin aina silloinkin, kun huomioni ei eksplisiittisesti siihen kohdistu. Sikäli kuin halujen, uskomusten, emootioiden ja muiden subjektiivisten ja kokemuksellisten tekijöiden oleminen käsitetään ilmenemiseksi, en todellakaan joka hetki halua syödä mansikoita, usko Suomen lipun olevan väriltään sinivalkoinen tai inhoa hernekeittoa. Tässä painottuu jälleen toimintaa määrittävän kokemuksellisen mielen muuttuvaisuus. Toimin eri tavoin eri tilanteissa ja eri ajankohtina, koska asiat merkityksellistyvät kokemuksessani monin eri tavoin.

Fenomenologinen, omaan virtaavaan kokemuksen kenttääni kohdistuva reflektiivinen havainnointi on metodologinen työkaluni toiminnan määrittymisen luonnetta arvioidessani. Omaksumassani lähestymistavassa konkreetit, yksilölliset ja eletyt kokemukset asettuvat siksi perustaksi, jonka pohjalta teoreettiset yleistykset tulevat johdetuiksi. Esittäessäni, että tulkitsemani sartrilainen idea indeterministisestä vapaudesta on yleisesti ja kategorisesti mieletön, tulen kyseisenlaista vapautta löytämättäni yleistäneeksi sen illusoriseksi. Saatan yleistyksissäni tehdä virheitä, ja täten jatkotutkimuksille on aina sijaa.

Epäilen kuitenkin monien vapauden muotoilujen pohjaavan juuri virheelliseen yleistämiseen ja ennen kaikkea sellaisille uskoakseni puutteellisille jäsenyksille, joissa jokainen kokemuksellinen

---

<sup>54</sup> Psykologian piirissä projisoinnilla on tapana tarkoittaa sellaista puolustusmekanismia, jossa henkilö heijastaa ulkomaailmaan – tyypillisesti toisiin ihmisiin – omia ja itselleen tiedostamattomia ominaisuuksia, ajatuksia ja emootioita. Omassa käytössäni projisoinnille ei ole keskeistä, mistä projisoidut asiat kumpuavat, vaikkakin luulen, että esimerkiksi tulkitsessamme toisten toiminnan motiiveja tulkintamme heijastavat usein omia, joko nykyisiä tai menneitä, motiivejamme. Olennaista on, että projisoiva subjekti esittää omasta perspektiivistään käsin induktiivisesti johtaen jotakin epätotta jostakin asiasta.



tilanne ja sen motivoima teko ei tule käsitetyksi merkittävässä mielessä ainutlaatuisena. Tarkastellessani vapauden mielekkyyttä kokemuksen yhteydessä pyrin kohdistamaan huomioni juuri konkreetteihin, kontekstisidonnaisiin kokemuksiin itseensä kaikessa yksityiskohtaisessa rikkaudessaan.

Luulen myös filosofien turhan herkästi viljelevän sellaisia yleistyksiä kuin ”me koemme olevamme vapaita” ilman, että näiden *kokemusten* luonnetta pyritään sen tarkemmin määrittelemään. Koska voimme suoraan tarkastella ainoastaan omia kokemuksiamme, on vieläpä kyseenalaista, mistä evidenssistä johdamme käsityksemme ”meidän kokemuksistamme”. Kuten tulen tutkielmani loppupuolella esittämään, saatammekin olla deterministisesti ja jokseenkin mekaanisesti motivoituneita esittämään monenlaisia retorisia ja käytännön pyrkimyksiämme palvelevia kielellisiä ilmauksia, esimerkiksi sanomaan uskovamme monenlaisiin asioihin, käsittämättä itsekään mitä tarkalleen ottaen sanomme tai mihin päämäärään puheteollamme pyrimme.

## II) TIETOISUUSDETERMINISMI JA VAPAAUS

Sartrelta lähtökohtaisesti omaksumassani näkemyksessä tietoisuus on itsemääräytyvä siinä merkityksessä, että kokemuksen kentässä merkityksellisesti ilmenevä määrää, mihin huomio tulee seuraavalla hetkellä suuntautuneeksi ja mitä tekoja, ajatuksia tai muita ilmiöitä kokemus tulee motivoineeksi. Kuten Sartre (esim. 1992: 15) toteaa, tietoisuutta voi motivoida ja rajoittaa vain se itse. Kokemuksen virtaavassa kentässä ilmenevä kaikessa rikkaudessaan on se, mikä kokemuksellisesti määräytyvää toimintaa ohjaa. Sartresta poiketen en näe mielekkääksi nimittää tätä itsemääräytymistä ”vapaudeksi”. En käsitä minkään vapauden selittävän sitä, että saatan periaatteessa millä hetkellä hyvänsä tehdä mitä hyvänsä – että kokemukseni, ajatteluni ja toimintani ovat spontaaneja. Sen sijaan olen yleisemmänkin determinismin kytkeytyvän trendin mukaisesti taipuvainen ajattelemaan, että olemme paljolti tietämättömiä syysuhteita määrittävistä tekijöistä.

Sartren vapauskäsitteelle samoin kuin hahmottelemalleni determinismille on keskeistä toiminnan määrittymisen tilannesidonnaisuus<sup>55</sup>. Sartrelle (1980: 268) tilanne on nimitys eri tavoille hahmottaa maailma. Tilanne on sekä materiaalistien että psyykkisten olosuhteiden kokonaisuus (Sartre 2011a: 92). Käsitänkin kokemuksellisen tilanteen kokemuksellisen kentän merkityksellisinä olosuhteina. Kuten tietoisuusdeterminismin yhteydessä painotan, toimintaa ajavana voimana on juuri kokonaisvaltainen kokemuksellinen tilanne, habitus, kokemuksen kenttä, mielen tila, noemaattinen hahmotus. Kokemuksellinen tilanteellinen hahmottaminen on se toiminnan agentti, joka tekoja aiheuttaa.

Kävellessäni aamulla kotoani kohti yliopistoa, olen kokemuksellisessa tilanteessa, jota määrittää päämääräni saapua yliopistolle työstämään tutkielmaani. Tämä on hyvin yleisluontoinen ja karkea kuvaus ajallisesti jokseenkin pitkästä kokemuksen virtauksen jaksosta, jonka puitteisiin mahtuu monenlaisia eri ilmiöitä ja kokemuksellisia tilanteita. Hieman täsmällisempi kuvaus voidaan antaa tietystä, ajallisesti rajatumasta virtauksen jaksosta, jossa esimerkiksi olen kävellessäni uppoutunut ajattelemaan eilen katsomani elokuvan symboliikkaa. Ajatuksiini uppoutuneenakin pyrkimykseni saapua yliopistolle on tyypillisesti merkittävä kokemukseni tilanteellista mieltä määrittävä tekijä.

---

<sup>55</sup> Esim. Sartre 1992: 141: ”Konkreetti tietoisuus kumpuaa tilanteesta, ja se on ainutlaatuinen, yksilöllistynyt tietoisuus tästä tilanteesta”.

Tilanteeni mieltä voi edelleen valottaa sen toteaminen, millaisessa tilanteessa en ole. Astuessani täysin tiedostamattani muurahaisen päälle, joku toinen saattaa omasta näkökulmastaan käsin projisoiden esittää, että olen tarkoituksellisesti yrittänyt murhata kyseisen olennon. Koska en ajatuksiini uppoutuneena ole millään tavoin ollut tietoinen siitä, että jalkani alle on osunut muurahainen, ei kyseinen tapahtuma ja toisen itselleni projisoimat motiivit ja pyrkimykset luonnehdi omaa kokemuksellista tilannettani laisinkaan. Tilanne on siis läpeensä subjektiivisesti merkityksellinen, kontekstisidonnainen ja ainutlaatuinen eletyn kokemuksen perspektiivi, jonka mieli muuttuu jatkuvasti kokemuksen virratessa.

Sartrelle ihminen on aina jossakin tilanteessa, joka määrittyy sekä hänen vapaasti asettamiensa päämäärien että välittömien olosuhteidensa leikkauspisteessä. Vapaudesta riippumattomia olosuhteita Sartre kutsuu *faktisuudeksi*. Faktiset olosuhteeni asettavat ”rajoitteita”<sup>56</sup> tilanteessa toteuttamalleni vapaudelleni. Faktisuus on vapauden ”kääntöpuoli”, ja näitä kahta ei voida erottaa toisistaan. (Sartre 1992: 619.) Vapautta voi siis olla ainoastaan vasten tosiasioita. Faktat<sup>57</sup> ovat mitä ne ovat riippumatta suhtautumisestani niihin: olen 175 senttimetriä pitkä, ulkona on -3 astetta pakkasta, Suomen tämänhetkinen presidentti on Sauli Niinistö.

Kokemuksen mieli ei kuitenkaan koostu puhtaista faktoista, vaan se on subjektiivisesti ja perspektiivisesti merkityksellistä. Sartren näkemyksessä olemmekin vapaita suhtautumaan faktoihin, asettamaan asioita arvostettaviksi ja tavoiteltaviksi. En esimerkiksi valitse synnyinpaikkaani ja sijaintiani maailmassa, mutta sijaintini, asuttamani paikan *merkitys* riippuu vapaudestani (Sartre 1992: 633). En valitse, että tapahtumat voivat yllättää minut, mutta yllätyksiä ja kaikenlaisia vastoinkäymisiä ilmenee ainoastaan vapaasti asettamiani päämääriä tavoitellessani (mts. 647–648). Myös mennyt kokemukseni on faktaa, jota en voi muuttaa, mutta mennyt saa tämänhetkisen merkityksensä vain suhteessa nyt valitsemini arvostuksiin (mts. 646).

---

<sup>56</sup> Sartre asettaa ”rajoitteet” lainausmerkkeihin nähdäkseni painottaakseen, että vapaa tietoisuus on lopulta se, mikä itseään rajoittaa asettaessaan ne päämääränsä, joihin suhteessa asiat ilmenevät rajoitteina.

<sup>57</sup> Sartre (1992: 629–707) luonnehtii sivukaupalla faktisuuden eri puolia viiden alaotsikon alla. Olemassaoloni ehtoja määrittävät muun muassa (A) sijaintini maailmassa, (B) menneisyyteni, (C) instrumentaalinen ympäristöni, (D) kanssaihmisseni ja (E) kuolemani.

Tulkinnassani Sartren ”vapaus” merkitsee siis ennen kaikkea vapautta merkityksellistä asioita omaksumalla erilaisia positionaalisia asenteita. Kokemuksessamme on annettu muun muassa aistimuksellisia faktoja, mutta Sartren mukaan vapautemme johdosta olemme kykeneviä suhtautumaan näihin faktoihin aina lukuisin eri tavoin. Sartren ajattelussa painottuu erityisesti vapaus arvottaa asioita kokemuksessamme. Arvostaminen puolestaan merkitsee yhtä kuin päämäärien asettaminen ja asioiden ilmeneminen haluttavina. Esimerkiksi jokin hengelleni vaarallinen tilanne voi ilmetä minulle uhkaavana ja pakenemista motivoivana vain, jos asetan arvokseni vaikkapa elämäni jatkumisen (Sartre 1992: 572).

Sartren mukaan päämäärien asettaminen onkin ratkaisevaa sille, minkälaisia vastoinkäymisiä kohtaamme. Vapaus asettaa päämääriä on ontologisesti ensisijaista kaikkien maailman ”vihamielisyystekijöiden” ilmenemiselle. Valitsemalla päämääräni tulen myös vapaasti valinneeksi kohtaamani vastoinkäymiset. Esimerkiksi tietty kallion jyrkänne voi ilmetä minulle vaikeasti kiivettävänä ainoastaan, jos vapaasti asettamani päämääräni on kiivetä kalliota. Ruumiinvoimani voivat ilmetä puutteellisina vain, mikäli vapaiden pyrkimysten johdosta tulen koetelleeksi niitä. (Sartre 1992: 620.) Vapaa merkityksenanto on siis aina myös perimmäinen syy kaikkien rajoitteiden ja vastoinkäymisten ilmenemiselle. Vapaalla valinnallani olen saanut aikaan ne arvot ja päämäärät, joihin suhteessa jokin voi ilmetä haitallisena, negatiivisena instrumenttina<sup>58</sup>. Maailma on vaikea (esim. Sartre 2002: 39), mutta maailman ”vihamielisyystekijöiden” ei voida katsoa rajoittavan vapautta, sillä ne ilmenevät vain vapaasti asetettujen päämäärien valossa.

Vapaus ei merkitse Sartrelle vapautta saada haluamaansa vaan vapautta ”määrittää itsensä tavoittelemaan”. Vapaus on siis *vapautta yrittää tavoitella vapaasti asetettuja päämääriä*, ei vapautta onnistua. (Sartre 1992: 621–622.) Merkittävää tässä yhteydessä on se, että koska Sartrelle kaikki kokemus ja toiminta syntyy ”vapaasti”, jopa yrittämisestä luopuminen ja vaikeuksien edessä lannistuminen ovat vapaita valintoja. Valinnan vapaus ei merkitse, että valinta olisi helppo (mts.

---

<sup>58</sup> ”Toiset objektit ilmenevät uhkaavina jo asetetulle instrumentaalikompleksille – myrsky ja raekuuro uhkaavina sadonkorjuulle, viinikirva viiniköynnöksille, tuli talolle (Sartre 1992: 428).” Sartren (esim. 1992: 274–275) ajattelussa painottuu yleisemminkin fenomenologisesti merkittävä ajatus, jonka mukaan kokemuksen kohteet ilmenevät jo lähtökohtaisesti instrumentteina, keinoina päämäärien saavuttamiseen. Tämä vastaa Embreen jäsenystä asioiden käyttöä koskeviin merkityksiin. Kohtaamani asiat ja esineet usein ilmenevät varsin välittömästi joko hyödyllisinä tai haitallisina erilaisille pyrkimyksilleni. Täten niillä voidaan sanoa olevan joko positiivista tai negatiivista instrumentaalista arvoa.

607). Kävelemisestä uupuneena tai kidutettuna ollessani valitsen itse vapaasti antaa periksi tuskalleni. Tulkitsenkin jokaisen mielen liikkeen, huomion kohdistamisen ja merkityksenannon, jokaisen kokemuksen ja toiminnan determinoitumisen, merkitsevän Sartrelle vapauden ilmenemistä.

Asettuessani Sartrea vastaan determinismin kysymyksen suhteen, en kiellä monien hänen väittämiensä relevanssia. Tunnustan esimerkiksi sen, että merkittävästi arvoistani, haluistani ja pyrkimyksistäni johtuen tietyt asiat näyttäytyvät minulle hyödyllisinä ja toiset haitallisina. Asiat tuottavat minulle vastaavasti ilon tai kärsimyksen kokemuksia riippuen arvostuksistani. Päästäkseni kärsimyksistäni, minun saattaisi olla kannattavaa arvostaa toisin. En kuitenkaan katso perustelluksi suhtautua mihinkään arvostuksiin uskomuksia tai käsityksiä vähemmän determinoituina. En tee tai koe mitään indeterministisessä mielessä vapaasti, vaan olennaisesti oman kokemukseni pakottamana.

Tietoisuudeterminismi tulee olemaan kantava teema tutkielmani loppuosassa. Tulen eri yhteyksissä pohtimaan, mitä tämä periaate merkitsee toiminnan määrittymisen kannalta. Aluksi pyrin yleispiirteisesti luonnehtimaan, mistä kokemuksellisessa determinismissä on kyse. Tästä etenen tarkastelemaan Sartren ajatuksia emootioista, tahdon vapaudesta ja heikkoudesta sekä itsepetoksen ideaan kytkeytyvästä huonosta uskosta. Tutkielmani loppua kohden käsittelen joitain determinismiin ja erityisesti vastuun teemaan kytkeytyviä pragmaattis-eettisiä ongelmia argumentoiden, että näitä ongelmia ei tule katsoa determinismiiä kumoavaksi evidenssiksi.

## **1. Tietoisuudeterminismi ja indeterministinen vapaus**

Kokemuksellista determinismiiä puoltaessani lähtökohtani on kaikessa yksinkertaisuudessaan se, että tekoni voivat olla aktuaalisesta poikkeavia ainoastaan kokemukseni kentässä ilmenevän ehdoilla. Voisin toimia toisin, jos tulisin aistineeksi, ajatelleeksi tai muin tavoin kokeneeksi jotain, mikä saisi toimintaani motivoivan kokemuksellisen mielen ilmenemään toisenlaisena. Kokemukseni luonnetta tarkastellen tulen perustelemaan, miksi en näe mitään syitä suhtautua kokemuksen virtauksen ilmiöiden syntymiseen ja niiden merkityksellistymiseen indeterministisesti vaihtoehtoisina.

Sartre (1992: 584) huomauttaa ”yleistä mielipidettä” mukaillen valinnan voivan olla vapaa ainoastaan, jos se olisi voinut olla muuta kuin mitä se on. Tämän huomion nojalla katson Sartren

puhuvan vapaudesta nimenomaan sen indeterministisessä merkityksessä. Puhuessaan kävelymatkan uuvuttavuuden motivoimasta periksi antamisestaan, valinnastaan istua alas lepäämään, Sartre toteaa: ”Ei ole epäilystäkään, että olisin voinut tehdä toisin”. Toisin toimiminen ei kuitenkaan ole vailla ehtoja. Voisin toimia toisin ”muuttamalla niiden projektien orgaanista totaliteettia, joka minä olen”. Tulkitsen Sartren esittävän, että vain vapauteni voi ratkaista, olenko valmis maksamaan pyrkimykseni muuttamisen vaatiman hinnan. Matkatoverit, jotka eivät antaneet periksi väsymykselleen, yksinkertaisesti valitsivat käsittää väsymyksensä sellaisessa merkityksessä, joka ei motivoi periksi antamista. Joku toinen esimerkiksi valitsee käsittää väsymyksen ylitsepääsemisen ”voittamisena”, ja täten hän on motivoitunut ponnistelemaan eteenpäin. (Sartre 1992: 584–587.)

Sartrelle näyttää siis olevan päivänselvää, että aina voimme toimia toisin, kunhan vain vapaasti valitsemme arvottaa asioita toisin, nähdä asiat toisenlaisessa merkityksellisessä valossa. Minä puolestani esitän, Sartren tavoin asiastani subjektiivisesti vakuuttuneena, että aktuaalisesti tapahtuva toimintani ja sitä määrittävä kokemukseni virtaus ovat aina ja välttämättä ainoita mahdollisia. Sartren tavoin pidän olennaisena, että toisin toimimisella on ehtonsa. Minun täytyy todellakin nähdä asiat toisenlaisessa valossa voidakseni motivoitua toimimaan toisin. En kuitenkaan käsitä kokemukseni virtauksen ilmentymien ja niiden saaman mielen määrittymistä millään tavoin vaihtoehtoisiksi. Suhtaudun siis kaikkeen kokemukseeni, ajatteluuni ja toimintaani välttämättömyyden pakottamina.

Sartren käsityksessä kokemus on ytimeltään halua eli puutetta (esim. Barnes 1992: xxxiv)<sup>59</sup>. Me jatkuvasti haluamme jotain, mitä meiltä puuttuu. Tietoisuuden lakkaamaton muutos ja liike ilmentää täten halua tehdä jostakin tavoitellusta ja tulevasta tilasta nykyistä. Toimiessani haluan jotakin nyt todellistumatonta mahdollisuutta, mikä merkitsee ”ei-olevan” tai poissaolevan saattamista ”olevaksi” eli läsnä olevaksi (Sartre 1992: 560). Esimerkiksi janosta kärsiessäni janoni ilmenee puutteena, haluna sen tyydyttymiseen. Nyt kokemani janon tuntemukseni on siis ”olevaa”, ”todellista” tai ”faktuaalista”. Nykyhetkeen suhteellisesti ilmenevä ja todellistettavissa olevaksi käsitetty päämäärä, janon tyydyttyminen, puolestaan on ”ei-olevaa”, ”ideaalista” tai ”kuvitteellista”.

---

<sup>59</sup> ”Ihmistodellisuuden, jonka kautta puute ilmenee maailmassa, täytyy itse olla puute. [-] Halun olemassaolo inhimillisenä faktana riittää todistamaan, että ihmistodellisuus on jokin puute.” (Sartre 1992: 136.) Myös halun sukulaiskäsite, arvo, luonnehtii Sartrelle (mts. 144) nimenomaan ihmistodellisuutta: ”ihmistodellisuus on se, jonka kautta arvo saapuu maailmaan.”

Sartre esittää *The Psychology of Imagination* –teoksensa eräänlaisena johtopäätöksenä, että ihmisen vapaus on erottamattomassa yhteydessä hänen kuvittelukykyensä. Kuvittelemisen akti eroaa merkittävästi havainnoinnin aktista: siinä missä havainto asettaa kohteekseen jotakin läsnä olevaa, intuitiivisen evidentisti annettua, kuvittelun kohde on asetettu tavalla tai toisella poissaolevana tai ei-läsnäolevana (Sartre 1980: 16).<sup>60</sup>

Motivoituminen päämäärää tavoittelevaan toimintaan edellyttää ilmenevän ”kaksoisnihilaatiota”: toisaalta minun tulee käsittää haluttava asiointila poissaolevana suhteessa tämänhetkiseen tilaan; toisaalta tämänhetkinen, aktuaalinen tilanteeni tulee hahmottua ”ei-minään” – sanotaanko, ei-välttämättömänä tai muutettavissa olevana – suhteessa tavoiteltavaan tilaan (Sartre 1992: 562)<sup>61</sup>. Kaksoisnihilaatio edellyttää siis jonkinlaista kuvittelemista. Voidakseni tarttua vesilasiin, täytyy minun kyetä käsittämään, ”kuvittelemaan”, janoani tyydyttyminen toivottavana tilana. Kyetäkseen kuvittelemaan tietoisuudella täytyy olla mahdollisuus positoida ”hypoteesi” jostakin ”epätodellisesta”, ja täten kuvittelua konstituoi negatiivinen akti (Sartre 1980: 265). Negatoimiseen kykenevän tietoisuuden on mahdollista käsittää läsnä oleva eli ”havaittu” monin tavoin puutteellisena, mikä viittaa johonkin, mikä siltä puuttuu – siis haluttavaan asiaan.

Sartre (1992: 562) hahmottaa faktojen suhdetta vapautteen seuraavasti:

”(1) Mikään faktuaalinen tila, mitä tahansa se onkaan (yhteiskunnan poliittinen ja ekonominen struktuuri, psykologinen ”tila” jne.), ei itsessään ole kykenevä motivoimaan yhtään mitään tekoa. Tämä johtuu siitä, että teko on olemisen-itselleen projektio kohti sitä mikä ei ole, ja se mikä on, ei voi mitenkään itsessään determinoida sitä mikä ei ole. (2) Mikään faktuaalinen tila ei voi determinoida tietoisuutta käsittämään itseään *négatiféna* tai puutteena.”

---

<sup>60</sup> Tässä yhteydessä ”kuvittelemisen” tulee ymmärtää hyvin laajana kokemusten kategoriana, joka ei rajoitu ainoastaan esimerkiksi visuaalisiin mielikuviin. Kuvittelemisen sijaan voidaan myös puhua ”fantasoimisesta”. ”Kuvitteellinen on jokaisessa tapauksessa se ’jokin’ konkreetti, jota kohti olemassa oleva ylitetään (Sartre 1980: 272).”

<sup>61</sup> Myös Sartre 1980: 266: Kuvittelevan tietoisuuden ”täytyy kyetä asettamaan maailma synteettisessä kokonaisuudessaan, ja sen täytyy kyetä asettamaan kuviteltu kohde tämän synteettisen kokonaisuuden ulottumattomissa olevana, siis asettaa maailma ei-minään suhteessa kuvitelmaan.”

Sartre näyttää kaikkialla asettavan vapauden takeeksi toiminnan suuntautumisen kohti tulevaa. Hän (1992: 181–182) huomauttaa, että vaikka finaliteetti on usein oivallettu käänteiseksi kausaliteetiksi – tulevan tilan vaikuttavuudeksi – on tätä harvoin käsitetty kirjaimellisesti. Sartre (1992: 561) esittää käänteisesti ”yleiseen mielipiteeseen” nähden, että juuri toivotumman asioiden tilan käsittäminen saa nykyisen, faktuaalisen ilmenemään puutteellisena ja motivoimaan pyrkimystä muuttaa asioita. Esimerkiksi huonoista olosuhteista kärsivä työläinen oivaltaa olosuhteensa sietämättömiksi vasta, kun hän käsittää mahdollisuudekseen niiden muuttamisen. (mts.)

En pidä tätä Sartren oivallusta merkityksettömänä motivaation luonteen kannalta. Kärsimysten luonne muuttuu, kun oivallan asioiden olevan muutettavissa. En kuitenkaan näe syitä suhtautua tähän minkäänlaisena determinismiiä vastaan asettuvana argumenttina. Esimerkiksi Sartren luonnehtiman työläisen tapauksessa parempien olosuhteiden käsittäminen ei ole riippuvaista mistään mystisestä vapaudesta. Huomattavaa on, että myös Sartre (mts.) itse toteaa työläisen saattavan alistua olosuhteilleen, *koska* häneltä puuttuu näistä kärsimyksistä vapaan yhteiskunnan käsittämiseksi välttämätön koulutus ja ajattelukyky.

Tässä painottuu juurikin tekijä, jonka itse katson keskeiseksi kaikelle kokemuksen mielen rakentumiselle ja toiminnan määrittymiselle: menneiden kokemusten vaikutukset. Jos työläinen olisi tavalla tai toisella oppinut, että (ja miten) hän voi pyrkiä muuttamaan olosuhteitaan, olisi hän saattanut motivoitua tavoittelemaan kyseistä päämäärää. Miksi siis mikään kokemuksellinen hahmottaminen, tapa käsittää asiat, olisi indeterministisesti vapaa? Tässä yhteydessä on kohdallista tarttua aiheeseen kuvittelun ja kaikenlaisen ajattelun määrittymisestä.

## **1.1 Kuvittelu, ajattelu ja assosiatiivinen kausaatio**

Sartren (1980: 271–272) mukaan kuvittelemaan kykenemätöntä tietoisuutta ei voida hetkeäkään käsittää, sillä läsnä oleva tulee jatkuvasti ylitetyksi kokemuksessa. Jos tietoisuus olisi determinoitujen psyykkisten faktojen jatkumo, olisi sille Sartren mukaan täysin mahdotonta tuottaa mitään muuta kuin ”todellista” tai havaittua. Tällainen tietoisuus olisi siis jatkuvaa, rikkoutumatonta läsnäoloa vain ja ainoastaan sille, mikä on havaitusti annettu. Kyetäkseen kuvittelemaan, tietoisuuden tulee kyetä ”omin voimin” vetäytymään maailmasta, eli sen tulee olla vapaa. (Sartre 1980: 267.)



Voidaan siis ajatella, että ainoastaan havaitsemaan kykenevä tietoisuus ei esimerkiksi vesilasin havaitessaan olisi kykenevä siirtymään toisaalle; sen huomio olisi jämähäntynyt ikuisiksi ajoiksi vesilasiin. Huomioni siirtyminen vesilasista tietokoneen näyttöpäätteeseen ja tutkielmani tekstiin edellyttää siis tietoisuuden ”vapaata liikettä” ja *halua* siirtyä pois vesilasin näkemisestä. Ensin vesilasia nähtyäni mieleeni spontaanisti juolahtaa ajatus ”minun täytyy palata työstämään tutkielmaani” – tai vain asiaa sen kummemmin ajattelematta siirrän huomioni toisaalle.

En voi väittää ymmärtäväni, mikseivät ”mieleni liikkeet” kokemuksen merkityksellistymisineen ja huomion suuntaamisineen voisi olla tiukasti determinististen lakien alaisia riippumatta siitä, koskevatko ne läsnäolevasti eli havaitusti annettua vai kuvitteellista ja poissaolevaa. Tulevien suunnitelmien ”fantasioiva” ajattelu on läpeensä tietoisuutta ”poissaolevasta”. Mikä tässä ajattelun hyvin saumattomasti virtaavassa jatkumossa kuitenkin ilmentää jotain, mitä on perusteltua nimittää vapaaksi valinnaksi? Miltä perustalta on syytä esimerkiksi olettaa, että saattaisin millä hyvänsä hetkellä lopettaa fantasiointini ja suunnata huomioni toisaalle? Tai että jokainen fantastinen ajatukseni voisi olla jotakin muuta kuin mitä se sattuu olemaan?

Barnes (1987: 82) esittää luullakseni melko tyypillisen näkemyksen, jonka mukaan mielikuvitus on olennaista kaikille niille aktiviteeteille, jotka erottavat meitä ihmisiä vaistojen determinoimista eläimistä. Sartre katsoo kuvittelun takaavan nimenomaan ihmistoiminnan vapauden. Mikäli ihmisen kuvittelukykyä tai ”korkeampaa ajattelua” pidetään *indeterministisen* vapauden takeina, katson tämän perustuvan ajattelullisten prosessien luonteen väärinymmärtämiselle – tai itsestäni poikkeavalle käsitykselle determinismin ja indeterminismin merkityksistä.

En näe syytä suhtautua ajatteluun yhtään muita kokemuksen kentän ilmiöitä vähempää deterministisesti välttämättöminä. Ajattelua koskevan kausaation ja determinismin tulee kuitenkin ottaa huomioon ajattelun assosiatiivinen luonne. Assosiatiivisuus on läpeensä subjektiivista ja täten assosiatiivinen lainomaisuus koskee tiettyä kokevaa subjektia tietyissä tilanteellisissa kontekstissa. Tällä hetkellä siirtäessäni huomioni tietokonealuokassa kuulemiini ääniin, saatan tulla assosiatiivisesti motivoituneeksi ajattelemaan eri ajatuksia kuin jos huomenna jossakin vastaavassa tilanteessa toteuttaisin saman huomioni kohdistamisen. Assosiatiivinen kausaatio on siis vahvasti sidoksissa kokijan kokemushistoriaan – siis muistiin – ja nykyhetkiseen kontekstiin.

Katson Sartren käsittelemän kuvitteellisen poissaolevan asettamisen läsnä olevaksi kytkeytyvän laajempaan ilmiöiden kategoriaan, ajatteluun. Koska ajattelua on syytä pitää hyvin merkittävänä

kokemuksen virran aspektina, koen tarpeelliseksi esittää joitain huomioita ajattelun luonteesta. Ajattelu on kokemuksena melko vaikeasti määriteltävissä. Voin kuitenkin huomioida, että jokin, mitä koen luontevaksi kutsua ”ajatteluksi”, voi olla enemmän tai vähemmän selkeästi kielellisesti artikuloitua, ”hiljaista puhetta”. Mihin siis huomio on kohdistunut ”ajattelussa”? Auttava mutta alustava ja melko tyhjä vastaus on: ajateltuun asiaan.

Eräänlaisena lisähuomiona voidaan todeta, että esimerkiksi selvästi kielellisesti artikuloidussa hiljaisessa puheessa huomioni ei usein kohdistu niihin sanoihin, jotka ajattelukokemuksessa virtaavat. Ehkä siis on syytä sanoa, että ajattelu tapahtuu ”sanojen kautta”<sup>62</sup>, tai että sanat voimistavat ja tarkentavat ajattelun kohdistuneisuutta. Näyttää siltä, että eksplisiittisesti sanallinen ajattelu juuri kohdistaa ja tarkentaa tietoisuuttani ajateltuun asiaan. Käsitänkin melko yleistä trendiä seuraten erääksi kielen keskeiseksi funktioksi huomion suuntaamiseen<sup>63</sup>.

Ajatteluksi nimittämäni kokemuksen ei kuitenkaan täydy ilmetä eksplisiittisesti mielessäni ”kuuleminani” tai ”puhuminani” sanoina; saatan ajatella myös mielikuvin ja sanoja epämääräisemmin ilmenevin merkityksin. Olen esimerkiksi reflektiivisesti ”yllättänyt” itseni muistelemasta jotakin ajatuksen virrassani vastenmieliseksi merkityksellistyvää mennyttä kokemustani ilman, että tästä ajattelukokemuksesta erottuu mitään sanoja. Sanat, ideat ja ajatukset ovat tyypillisesti jo itsessään ja välittömästi värittyneet monenlaisin arvottavin merkityksin. Ajattellessani (tai kuullessani) ”hammaslääkärinä” koskevan ajatuksen, saatan välittömästi kokea jonkinlaista vastenmielisyyttä tai kammaa.

Lisäksi kielellisten ajatusten ei tarvitse olla eheitä, kokonaisia lauseita kyetäkseen kohdistamaan huomiota. Hiljaisesti puhutut lauseet saattavat myös jäädä keskeneräisiksi. Tämä lienee yleistä esimerkiksi vastausten ilmetessä ennen kuin kysymystä on ajateltu loppuun: ”Mitähän olin huomenna... – hammaslääkäri.” Kielellisten ilmausten vaillinaisuus ajattelun yhteydessä liittyy siihen, että mielen saatetaan sanoa toimivan kieltä (ääntä, kirjoitusta) nopeammin. Ajatteluksi

---

<sup>62</sup> Tällainen ajatus saattaisi liittyä myös noeman käsitettä koskevaan niin sanottua West Coast -käsitystä kannattavien näkemykseen, jonka mukaan intentionaalinen kohde tavoitetaan noeman tai kokemuksen mielen *kautta* (Smith 2007: 240; Zahavi 2003: 58).

<sup>63</sup> Myös Sartre (1980: 36) toteaa merkkien olennaiseksi rooliksi tietoisuuden selkeyttämisen ja ohjaamisen. ”[U]sein käy niin, että saamme tietää omat ajatuksemme, kun asetamme ne sanoiksi (mts. 121).” Toisaalla: ”sanat ovat vain tiedon tuki (mts.: 83).”

nimitettyä ilmiöiden joukkoa voidaan luonnehtia jonkinlaiseksi kameleonttimaisesti muotoaan muuttavaksi virtaukseksi, joka ilmenee välillä mielikuvina, ääninä, tuntemuksina ja muina epämääräisemmin hahmottuvia kokemuksen kohteina ja välillä taas eksplisiittisesti kielellisinä sanoina, ilmauksina tai niiden osina.

Ei ole täysin perusteetonta samastaa ajattelua kokemukseen yleensä, kunhan ajattelulla ei tarkoiteta ainoastaan eksplisiittisesti kielellisesti artikuloituja ajatuksia. Toisinaan saatetaan sanoa, ettemme voi olla jatkuvasti ajattelematta jotain. Tämä tulee mielekkääksi väitteeksi, jos ajattelulla tarkoitetaan kokemusta kaikessa rikkaudessaan. Muun muassa meditatiivisten harjoitusten myötä voin kuitenkin huomata kykeneväni keskittämään huomioni vaikkapa hengitykseeni siten, että keskittyessäni kokemukseni kentässä ei ilmene mitään kielellisiä ilmauksia tai muitakaan eksplisiittisiä ja käsitteellisiä ”ideoita”.

Ajattelun prosessien assosiatiivinen syntyminen on luonteeltaan eräässä mielessä refleksiivistä<sup>64</sup>, itseensä viittaavaa. Otetaan esimerkiksi nykyhetkellä ilmenevä ajatukseni: ”Minun täytyy muistaa mennä hammaslääkäriin huomenna aamulla kello yhdeksän.” Voin huomata, että kyseinen ajatus ilmenee mielessäni huomattavasti nopeammin kuin ehdin sen lausua ääneen tai kirjoittaa. Lisäksi virkkeen sisältämien merkityksellisten ajatusten ilmeneminen kokemuksessani ei välttämättä edellytä, että eksplisiittisesti ”lausun” kaikki sanat mielessäni. Oletetaan kuitenkin, että kukin tämän proposition keskeinen merkityksellinen komponentti (muistaminen, muistettava asia, ajankohta) jollain tavoin ilmenee ajatteluprosessissani. Ajattelun refleksiivinen momentti muodostuu olennaisesti siitä, että nyt ajatteleman sanat, asiat tai ideat assosiatiivisesti motivoivat seuraavan ajatuksen teemaa ja suuntaa.<sup>65</sup>

Esimerkiksi edellisen asiasisällön ajatus ”huomenna” saattaa motivoida minut pohtimaan, mitä kaikkea muuta huomisen päivän ohjelmaani kuuluu. Ajatus ”minun täytyy” saattaa johtaa minut pohtimaan elämän ahdistavia välttämättömyyksiä ja pakotteita. ”Hammaslääkäriä” koskeva ajatus

---

<sup>64</sup> Fenomenologialle keskeinen reflektion termi saattaa myös paikoitellen sekoittaa ajatteluun. Embree (2011: 73–74) huomauttaa, että 1800-luvun saksalaisesta idealismista juontuvan tradition yhteydessä reflektio voi merkitä sellaista ajattelua tai spekulatiota, joka ei kuitenkaan ole sanan fenomenologisessa mielessä reflektiota, kokemuksen havainnointia.

<sup>65</sup> Laycock (1997: 75) kirjoittaa osuvasti: ”ajattelu on lähes väistämättä itsereflektiivistä ottaessaan itsensä, tavalla tai toisella, teemakseen.”

puolestaan saattaa saada aikaan ahdistuksen tai pelon tunnetta, joka jälleen voi motivoida minut suuntaamaan huomioni toisaalle. Ajatukset motivoivat jatkuvasti uusia ajatuksia, ja nykyiset ajatukseni rakentuvat osaksi jatkumoa niitä motivoineiden menneiden ajatusteni kanssa. Ajatukset ja muut merkitykselliset kokemukset assosiatiivisesti ja lähes lakkaamatta motivoivat uusia ajatuksia ja merkityksellisiä ilmentymiä.

Esitän, että ajattelun ja kokemuksen assosiatiivisuudessa on kyse juuri kausatiosta. Olen nyt assosiatiivisesti päätenyt ajattelemaan toiveikkaasti lumen tuloa, *koska* edellisellä hetkellä olen katsellut ikkunasta näyttäytyvää synkkää ja ankeaa syysiltaa. Assosiatiiviselle kausatiolle olennaista kuitenkin on, että kyseessä oleva kausatiivinen suhde pätee juuri tietyn, vahvasti kontekstisidonnaisen kokemuksen virtauksen yhteydessä. Vaikka ikkunasta näyttäytyvä maisema ei deterministisesti motivoiden tuottaisi tiettyjä ajatuksia kenen tahansa kokemuksen virtaukseen, en näe syytä olettaa ettei kyseessä olisi juurikin kausatiivinen suhde. Koska myös oman virtaavan kokemuksen mieli muuttuu jatkuvasti, saatan itse eri tilanteissa assosiatiivisesti motivoitua ajattelemaan eri asioita. Yhdessä tilanteessa kokemuksellinen mieleni motivoi havaitsemani synkän syysmaiseman perustalta lomamatkaa fantasioivia ajatuksia. Jossakin toisessa tilanteessa kokemuksellinen mieleni on monin tavoin erilainen, ja sama havaintokohteeni saa minut ihailemaan sateisen kadun kiiltävä pinta ja lehdettömien puiden kuollutta kauneutta. Jos olen synkän syysmaiseman nähtyäni päätenyt fantasioimaan lomamatkasta, miksi tulisi olettaa, että olisin voinut päätyä kyseisessä tilanteessa ajattelemaan jotakin muuta? Vapauden puolustajille ei myöskään riitä, että aiheutuminen olisi mieletöntä sattumaa. Miksi siis jonkinlaisen ”vapauteni” armosta voisin ajatella millään hetkellä muuta kuin mitä olen päätenyt ajattelemaan?

On huomionarvoista, että kaiken kokemuksen aiheutumista ei tule käsittää luonteeltaan assosiatiiviseksi. On nimittäin niin, että kokemuksen kentässä ilmenee jatkuvasti myös ”uusia alkuja”, jotka eivät ole assosiatiivisesti motivoituneet edeltävän kokemuksen teemasta. Monet maailman kokemuksen kenttään sysäävät ärsykkeet ovat tällaisia alkuperiä niiden mahdollisesti motivoimille ajatuksille ja kuvitelmaille. Kun yhtäkkiä kuulen ulkoa kovan pamauksen, ei mikään kokemuksen edeltävässä virtauksessa ole assosiatiivisesti aiheuttanut tätä ilmentymää. Nyt kuulemani ääni voi kuitenkin toimia lähteenä tulevalle ajattelun ja toiminnan motivoitumiselle. Saatan vilkaista ikkunasta ulos löytääkseni syyn kuulemalleni pamaukselle. Huomioni tulee pamauksen vangitsemaksi. Nyt, pamauksen kuultuani, edeltävästi tutkielmaani koskeva,

assosiatiivisesti etenevä ajattelun virtaus on yhtäkkisesti lakannut ja kadonnut antaakseen sijaa pamausta koskeville assosiatiivisille ajatuksille, merkityksille ja näiden motivoimalle toiminnalle.

Eksplisiittisesti ulkoisten ärsykkeiden tuottamat ”uudet alut” lienee luontevaa ymmärtää täysin kaikenlaisesta vapaudesta tai tahdosta riippumattomiksi. Myös Sartrelle ulkoa kuulemani pamaus on faktaa, jonka olemassaoloa minä en millään tavoin ole tuottanut. Sen sijaan Sartre asettaa vapauteni määräämäksi sen, jos pamauksen kuultuani motivoidun katsomaan ikkunasta ulos tiedustellen äänen aiheuttajaa. Valitsen, syystä tai toisesta, olla kiinnostunut pamauksen aiheuttajasta. En kuitenkaan näe syytä suhtautua tällaiseen tekoon laisinkaan indeterministisesti vaihtoehtoisena. Mikään vapauteni ei missään tapauksessa voi mitään sille, jos mieleeni ei juolahda jotakin syytä olla reagoimatta spontaanin, välittömän impulssini mukaisesti. Olisin voinut olla katsomatta ikkunasta, jos en välittömästi olisi ollut asiasta kiinnostunut, tai jos jokin ilmenevä olisi ehkäissyt toimintaani.

## **1.2 Mahdollisuuksien ilmeneminen ja motivoivuus**

Eräänä ”minimaalisena ehtona” jollekin teolle voidaan pitää mahdollisuuden jonkinlaista ilmenemistä ja kyseisen teon kokemuksellista relevanssia kyseisellä hetkellä. Toimintaa koskevat mahdollisuudet voivat tulla minulle ilmeneviksi joko assosiatiivisesti etenevien ajatusteni myötä tai ”ulkoa käsin” syntyen, esimerkiksi toiselta kuulemani puheen tai lukemani kirjoituksen kautta. Lienee melko yleisesti hyväksyttävissä, että jos jonkin teon mahdollisuus ei millään tavoin ilmene, ”juolahda mieleen”, ei kyseistä tekoa ole myöskään syytä pitää todella toteutettavissa olevana mahdollisuutena. Tässä valottuu jälleen toiminnan määrittymisen kontekstisidonnaisuus. Toiminnallinen mahdollisuus täytyy käsittää jollain tavoin relevantiksi tilanteellisen kontekstin puitteissa. Miksi olisin jollain tavoin vapaa vaikkapa soittamaan puhelimellani tietylle ystävälleni nyt, kun kyseisen teon mahdollisuus ei millään tavoin juolahda mieleeni, kun se ei ole missään mielessä motivoitunut relevantiksi teoksi tämänhetkisen tutkielmani kirjoittamisen projektin yhteydessä?

Eräs merkittävä tietoisuudeterministinen ja kaikenlaista vapautta rajoittava huomio osuukin vasten sellaisia väitteitä, joiden mukaan ”millä hetkellä hyvänsä” jonkin on mahdollista toteutua<sup>66</sup>. En näe syytä olettaa, että minun olisi millä hetkellä hyvänsä mahdollista tehdä tai ajatella yhtään mitään, sillä kaikki toimintani on alisteista sille, mitä mieleeni juolahtaa, mitä kokemuksessani ilmenee ja mitä ilmenevä assosiatiivisesti motivoi. Tämä toiminnan määrittymisen kontekstisidonnaisuutta koskeva huomio on luullakseni tyypillisesti jäänyt aiheen käsittelyssä sivuun. Mahdollisuuden käsite kaipaa tässä kuitenkin lisähuomioita.

Se, että jonkin toimijan on periaatteessa ja apriori mahdollista toimia aina millä hyvänsä tavalla, on nähdäkseni perusteltu väite ensisijassa johtuen tulevaa koskevasta tietämättömyydestämme. En voi epäilyksettömän varmasti sanoa tietäväni edes omien tulevien tekojeni tai valintojeni luonnetta. Tietoni puutteellisuus ei kuitenkaan yksioikoisesti implikoi jonkinlaista indeterminististä vapautta ja vaihtoehtojen paljoutta. Tietoisuudeterminismin perspektiivistä esitänkin, että tulevaa toimintaani koskeva tietämättömyyteni johtuu ennen kaikkea siitä, että tulen toimineeksi aina hetkellisen kokemuksellisen mieleni mukaan. En koskaan voi jäännöksettömästi ennalta tietää, mitä kaikkea minulle tulee jossakin tulevassa kokemuksellisessa tilanteessa ilmenemään, mukaan lukien subjektiivisesti ehdollistuneet, assosiatiivisesti motivoituneet ajatukseni.

Minun on siis mahdollista toimia tulevaisuudessa millä tahansa tavalla samassa mielessä kuin minun on mahdollista kuolla millä hyvänsä hetkellä. Molemmissa tapauksissa mahdollisuuden käsite implikoi tietämättömyyttä ja ennakoimattomuutta, ei syiden poissaoloa tai ”vapauden taikuutta”. Tulevaa koskevien ”mahdollisuuksien” ei siis tule katsoa merkitsevän, että jokaisessa toimintaa määräävässä nykyhetkessä enää olisi muita mahdollisuuksia kuin aktuaalisesti toteutuva. Tulevien mahdollisuuksien käsittäminen edellyttää ainoastaan, että *emme tiedä*, miten joku tulee tulevalla nykyhetkellä motivoituneeksi toimimaan. Menneisyyttäni tarkastelemalla voin tietää, miten minun on täytynyt toimia. Tulevasta en tiedä, mutta tietämättömyyteni ei johdata minua vapauttani koskevaan evidenssiin. En vain koskaan voi varmuudella tietää, miten tulen olemaan motivoitunut toimimaan jossakin tulevassa tilanteessa.

Voin nyt ajatella, että minulla on hetken kuluttua kauppaan päästyäni mahdollisuus valita, ostanko jäätelöä vai en. Kaupassa ollessani, jäätelötiskiä katsellessani, kassalla ostoksiani maksaessani

---

<sup>66</sup> Esimerkiksi Sartre (1980: 259) toteaa, että tietoisuuden on vapaasta luonteestaan johtuen ”aina mahdollista” tuottaa kuvitteellinen.

toimin kuitenkin aina juuri niin kuin kyseinen ilmenevä tilanne minua motivoi. Astuessani kauppaan saatan olla jo päättänyt ostaa mansikkajäätelöä. Jäätelötarjontaa hetken kuluttua silmäillessäni mikään huomioni kohteeksi osuva tuote ei kuitenkaan ilmene houkuttelevana. Kassalla seistessäni silmiini osuu makeishyllyn suklaapatukka, jonka näkeminen saakin jostain syystä mieleni tekemään suklaajäätelöä. Palaan hakemaan jäätelöä, mutta huomattuani kuinka hirvittäviksi jäätelöiden hinnat ovat nousseet, haluni laimenee ja päädynkin ostamaan vain suklaapatukan. Tällä tavoin kokemukseni mieli vedättää minua perässään jatkuvasti ilman, että minulla on mitään itsenäistä ja riippumatonta valtaa valita, miten kulloinkin tulen toimineeksi.

Myös Sartre näyttää huomaavan toiminnan määräytymisen kontekstisidonnaisuuden merkittäväksi todetessaan, että valintoja voidaan tehdä ainoastaan menneisyyden ehdoilla. Esimerkiksi jokainen menneisyyden kieltävä teko ”syntyy siitä tietystä menneisyydestä, jonka se toivoo tuhoavansa.” (Sartre 1992: 637.) Eräs ehto sille, että voin lopettaa yliopisto-opintoni, on se, että käsitan olevani tällä hetkellä yliopisto-opiskelija. Voidakseni vastustaa kiusaustani juoda edessäni olevasta vesilasista, minun täytyy ylipäätään hahmottaa tilanne, jossa tarjolla oleva vesilasi houkuttelee minua. Sartresta poiketen en kuitenkaan näe minkään motiivien syntyvän selittämättömän vapauteni synnyttämänä. Toimintani muutoksia motivoivien syiden täytyy ”osua tielleni”. Voin lopettaa opintoni, jos jokin muu vaihtoehto vetää minua puoleensa tai jos en enää löydä motivaatiota jatkaa opiskelua.

Sartre (1992: 154) toteaa, että janon tiedostamiseen liittyvä mahdollisuus on tietoisuus juomisesta. Kun huomaan kokevani janoa, saatan assosiatiivisesti motivoitua tavoittelemaan janoani tyydyttävää juomista. Painotan kuitenkin assosiatiivisuuden ja motivaation kontekstuaalista ehdollisuutta. Saattaa nimittäin olla myös niin, että kokiessani janon tunnetta kokemuksen kenttäni periferiassa, olen kuitenkin uppoutunut kirjoittamiseeni. Tällöin kokemukseni ei ehkä assosiatiivisesti motivoi pyrkimystä janoni tyydyttämiseen. Huomattavaa on erityisesti se, että yleistettäessä tiettyjen mahdollisuuksien ilmeneminen kytkeytyväksi tiettyihin toisiin ilmentymiin, ollaan vaarassa päätyä perusteettomaan projisointiin. Mikään anonyymi vapauteni ei voi taata minkään tiettyjen mahdollisuuksien ilmenemistä ja kyseisten ilmenemisten sallimia vapauksia toimia. Ei siis ole välttämättä niin, että tiedostaessani *jollain tavoin* janoni, tiedostan myös mahdollisuuteni sen tyydyttämiseen.

Pyrkiessäni fenomenologisesti, kokemustani refleктоimalla tarkastelemaan mahdollisuuksieni ilmenemistä, saatan soveltaa ”tunnistamisen menetelmää”. Kun esimerkiksi olen juuri raapinut kutiavaa niskaani, voin kysyä itseltäni: Ilmenikö äskeisessä kutiamisen ja raapimisen kokemusteni jatkumossa jollain tavoin mahdollisuus olla raapimatta? Otan siis lähtökohdakseni jonkin ajatuksen tai muun ilmiön (esim. mielikuvan), ja pyrin tunnistamaan, onko se ilmennyt menneen kokemukseni virtauksessa.

Muisti on epävarmaa ja saatankin kokea eriasteisesti varmuutta vastatessani mennyttä kokemustani koskeviin kysymyksiin. Jos kysyn, ilmenikö hetki sitten vessassa käydessäni ajatuksissani vaaleanpunainen elefantti, saatan kokea olevani varma, ettei näin todellakaan ollut. Miksi ihmeessä olisin vessassa käydessäni ajatellut vaaleanpunaista elefanttia? Jos puolestaan kysyn, ajattelinko jotakin tutkielmaani liittyvää, voin kokea epävarmuutta vastauksessani. Vaikka en muistaisi mitään tiettyä ajattelemaani ajatusta, saatan pitää todennäköisenä, että jotakin aiheeseen liittyvää kyllä ajattelin. Olenhan juuri nyt ja viimeiset kaksi tuntia kuumeisesti työstänyt tutkielmaani.

Vaikka muistin evidenssin varmuus on aina kyseenalaista, koen kuitenkin menneen toimintani mahdollisuuksien reflektionin antavan evidenssiä siitä, mitä mahdollisuuksia olen tullut käsittäneeksi. Jos esimerkiksi äskeisellä hetkellä olen päätenyt raapimaan kutiavaa niskaani, ja jos reflektiivinen tarkasteluni antaa minulle muiston siitä, että kutiamisen tuntemusta seurasi ajatus ”raapiminen vain lisää kutinaa”, saatan todeta erään vaihtoehdoisen mahdollisuuden ilmenneen.

Usein saatetaan ajatella, että vaikka esimerkiksi kokisin halua syödä mansikoita ja ajattelin ”haluavia ajatuksia”, olen kuitenkin aina vapaa valitsemaan, tulenko ”ulkoistamaan” ajatukseni ja kokemukseni mansikoiden syömisen toiminnaksi. En ole ehkä valinnut haluta syödä mansikoita, mutta valitsen, miten suhtaudun haluuni. Tällainen ajatus perustuu siis ratkaisevasti sellaiselle jäsennykselle, jossa esimerkiksi ajattelemisen ja ruumiillinen toiminta leikkautuvat toisistaan erilleen. Kuten olen esittänyt, Sartrelta omaksumassani tietoisuusdeterministisessä toiminnan määritelmässä näin ei ole. Kun tietoisuuden eli kokemuksen katsotaan määrittävän toimintaa, tulee kaikki kokemus käsittää tiettyssä mielessä toiminnaksi.

Kun ajattelemisen ja kaikenlainen mentaalinen tekeminen käsitetään ruumiillisen tekemisen tavoin kokemuksen motivoimaksi toiminnaksi, on edellinen, toiminnan ”ulkoistamisen” vapautta koskeva jäsenitys vaarassa murtua. Kokemuksellisen determinismin puolesta argumentoidessani väitän, että juuri mieleeni juolahtavat ajatukset ja ilmenevät merkitykset kaikessa rikkaudessaan ovat niitä



tekijöitä, jotka saavat minut tekemään tiettyjä tekoja, myös ruumiillisia liikkeitä. Jos en ole vapaasti valinnut, mitä ajatuksia jokin edeltävä merkityksellinen kokemukseni motivoi, miksi minulla olisi vaihtoehtoja sen suhteen, mitä ulkoista toimintaa assosiatiiivis-kausatiiviset ajatukseni ja kokemukseni motivoivat?

Saattaa myös olla peräti ilmeistä, että kun jokin mahdollisuus jollain tavoin ilmenee, on sen toteuttaminen riippuvaista vain vapaasta valinnasta. Väitteeni kuitenkin on, että mitään tällaista yksinkertaista mahdollisuuksien ja valinnan ilmenemistä ei ole olemassakaan. Ensinnäkään missään nimessä jatkuvasti ja kaikessa kokemuksessani ei millään tavoin ilmene lukuisia vaihtoehtoja<sup>67</sup>. Tämä huomio on olennainen, kun vapauden katsotaan Sartren tavoin kytkeytyvän vaihtoehtoihin. Omaa kokemustani koskeviin reflektiivisiin havaintoihin tukeutuen esitän, että vaihtoehtojen ja mahdollisuuksien ilmeneminen on – ainakin omalla kohdallani – jokseenkin poikkeuksellista jatkuvasti virtaavassa kokemuksessani.

Olen usein tehnyt sen vapauden idean kannalta mielenkiintoisen huomion omaa kokemustani tarkastellessani, että jotakin toimintaa välittömästi edeltävä päätös ei sisällä rippeitäkään mistään muusta mahdollisuudesta. Toimintaani koskevat ajatukset ilmenevät jopa tyyppillisesti itsessään ja välittömästi täysin kyseenalaistamattomasti motivoivina. Esimerkiksi mieleeni saattaa juolahtaa ajatus ”käynpä ostamassa jäätelöä” siten, että kyseinen ajatus jäätelön syömisestä ilmenee heti ajatuksen syntyessä mitä oivallisimpana ratkaisuna.

Mieleni oikullisuutta ilmentää kuitenkin se, että kauppaan kävellessäni jäätelön ostaminen ei enää houkuttelekaan. Kokemukseni mieli on muuttunut; olen merkittävästi eri persoona kuin se, joka päätti lähteä ostamaan jäätelöä. Tämä ”persoonani muutos” ei merkitse, etten kykenisi muistamaan aiemman itseni päätöstä. Muistamiseni on vieläpä tietyissä mielessä samastuvaa: muistan, että se olin minä itse, joka päätöksen teki. Päätös on kuitenkin nyt tietyissä mielessä ”kuollut”, sillä se ei enää vaikuta toimintaani millään tavoin motivoivana. Puolimatassa kauppaan käännyin takaisin tehtyäni nyt uuden päätöksen. Virtaava kokemukseni on perspektiivieni muuttuessa johtanut minua

---

<sup>67</sup> Sartre saattaisi todeta, että vaihtoehtojen ilmentymättömyys johtuu vain huonosta uskostani, jonkinlaisesta itsepetoksestani. Huonon uskon teemaa tarkastelen tuonnempana. Jo tässä voin todeta, että vaikka vain jonkinlaisen itsepetoksen johdosta en ”huomaisi” lukuisia mahdollisuuksiani, ei ole mitään takeita olettaa, ettei myös petokseni olisi deterministisesti välttämätöntä. En voi vain vapaasti valiten oivaltaa mitään mahdollisuuksiani, vaan niiden tulee kokemukseni lakien armosta tarjoutua minulle.

jokaiseen tekooni ja suuntani muutokseen. Miksi olisin jo jäätelön alun perin houkutellessa minua voinut vain jonkinlaisen vapauteni johdosta tulla toisiin ajatuksiin?

Vaihtoehtojen ilmeneminen siinä eksistentiaalisessa merkityksessä, jossa sen voidaan katsoa kytkeytyvän valintoja ja tekoja koskevaan epäilykseen ja ahdistukseen, on siis omaan kokemukseni reflektointiin pohjaavan arvioni mukaan jokseenkin poikkeuksellista. Lisäksi ja kuten jo edellisellä esimerkilläni olen pyrkinyt havainnollistamaan, jos kokemuksessani ilmeneekin vaihtoehtoja – esimerkiksi niitä koskevia ajatuksia – niiden ilmeneminen on kokemuksen virtaavasta ja äärellisestä luonteesta johtuen vaiheittaista ja hetkellistä. Keskeinen motivoitumisen luonnetta koskeva väitteeni on, että jokainen kokemuksen hetki motivoiden *tuottaa* sitä välittömästi seuraavaa.

Jos nyt ajattelen eräänlaisena mahdollisuutenani, että minun tulisi lukea tenttiin, on tämä vaihtoehtoa koskeva ilmeneminen yksi kokemuksen virtaukseni hetki. Jos heti ajatusta seuraavasti suuntaan huomioni illan TV-ohjelmatarjontaan, voi olla niin, että jollain tavoin jo lähtökohtaisesti ”vastenmielisenä” ilmennyt ajatus tenttiin lukemisesta on juurikin motivoinut huomioni siirtämisen kohti miellyttävämmäksi mieltämäni asiaa. Pettyessäni surkeaan TV-ohjelmistoon saatan jälleen motivoitua suuntaamaan ajatteluni tenttiin lukemiseen, joka, muiden ja mielekkäämpien toimintamahdollisuuksien puuttuessa, ilmeneekin nyt houkuttelevana.

Esitänkin kokemuksellisen motivoitumisen yleistä luonnetta koskevana väitteenä, että *kokemuksessani ilmenevät asiat ilmenevät välittömästi jo tiettyyn ”suuntaan” huomiotani, ajatteluni ja toimintaani motivoivina*. Seuraava ilmentymisen hetki voi kuitenkin ”jarruttaa” suuntautumistani ja ohjata minua toiseen suuntaan. Raapiessani kutiavaa niskaani, miksi olisin millä hyvänsä hetkellä vapaa lopettamaan raapimiseni? Kun tulen kutinan ja raapimisen tuottaman tyydytyksen lakattua lopettaneeksi raapimisen, teenkö näin vapaasti, vai onko tekoni motivoidusti välttämätön? Väitän, että jatkaakseni raapimista jonkin täytyisi kokemuksellisesti motivoida minua siihen. Jos mieleeni juolahtaisi todistaa itselleni, että kyllä minä kykenen raapimaan kokonaisen minuutin, saattaisin olla motivoitunut kyseiseen tekoon. Mutta miksi tällainen mieleen juolahtaminen olisi vapaasti milloin tahansa toteutettavissani? Miksi myöskään voisni milloin tahansa kieltäytyä itselleni motivoivana ilmenevän teon toteuttamisesta ilman, että jokin ilmenevä tekijä motivoisi minua tähän?

Sartresta luullakseni poiketen en näe perustelluksi suhtautua kokemukseen millään tavoin yleispätevästi kykenevänä kieltämään tai hyväksymään mitään ilmeneviä houkutteita. Mitään

yleispätevää ”nihiloivaa kykyä” ei ole olemassakaan. En siis näe syitä olettaa itselleni tai toisillekaan kaltaisilleni kokemuksensa motivoimana toimiville olennoille mitään riippumatonta valtaa vaikuttaa siihen, mitä kokemuksen virrassa kulloinkin ilmenee, tai minkä merkityksen nämä ilmenemiset saavat. Yksi ajatus johtaa toiseen, ja kukin ajatus ilmenee juuri sen merkityksen valossa, jonka se tulee kyseisen kontekstiinsa kytkeytyvän tilanteen myötä saamaan.

Kun olen juuri kokemukseni mielen, haluni, pakottamana päätynt syömään mansikoita, mikä olisi voinut saada minut toimimaan toisin? Jos käteeni ensimmäisenä osunut mansikka olisi osoittautunut mädäntyneeksi, olisin saattanut menettää ruokahaluni. Jos puhelimeni soiminen tai ohikulkevien ihmisten puhe olisi vanginnut huomioni toisaalle, olisin saattanut ajatusteni siirtymän johdosta unohtaa haluni syödä mansikoita. Jos olisin edellisellä kerralla mansikoita syötyäni kokenut voimakasta vatsakipua, ja jos olisin temaattisesti yhdistänyt vatsakivun syyksi mansikoiden syömisen, saattaisi tämä mennyt kokemus assosiatiiivisesti juolahtaa mieleeni johtaen kenties lukuisten ajatteluprosessin ilmentymien kautta päätökseen jättää syömättä mansikoita.

Kokemuksessani ei siis jatkuvasti ilmene lukuisia, itsessään arvoneutraaleja vaihtoehtoja, joiden päälle tulen mielivaltaisesti valiten ”liimaamaan” niiden arvolatauksen. Sen sijaan ajatukset ja kokemukselliset merkitykset ilmenevät *jo valmiiksi* juuri tiettyihin niitä seuraaviin kokemuksiin ja tekoihin motivoivina. Kun mieleeni juolahtaa ajatus tenttiin lukemisesta, kyseinen ajatus ilmenee välittömästi tiettyjen, muun muassa arvottavien positionaalisuuksien valossa. Jos jokin seuraavalla hetkellä mieleeni juolahtava ajatus saa ”heilautettua” tenttiin lukemisen houkuttavuutta suuntaan tai toiseen, näin täytyy käydä. En indeterministisesti valitse sen kummemmin synnyttää yhtään mieleeni juolahtavaa ajatusta kuin määrittää näiden ajatusten vaikutusvoimaa suhteessa kokemuksiini mieleen.

En näe syitä suhtautua mahdollisuutta koskevan ajatuksen ilmenemiseen riittävänä ehtona sille, että kyseinen mahdollisuus olisi todella voinut toteutua toimintana. Kokemuksessani ei ilmene vain ”puhtaita propositionaalisia ajatuksia”, vaan myös ajatukset ovat jo välittömästi ilmetessään ”värittyneet” monin hienovaraisin tavoin merkityksellisiksi ja motivoiviksi. Kahdessa eri tapauksessa saattaa kutinan raapimiseni yhteydessä ilmetä ajatus ”raapiminen vain lisää kutinaa” siten, että toisessa ajatuksen ilmenemistä seuraa raapimisen lopettamiseni ja toisessa jatkamiseni. Joillekin voi olla selvää, että vapauteni on johtanut minut eri tekoihin eri kerroilla. En kuitenkaan voi käsittää, miten mikään selittämätön vapauteni voisi saada aikaan tekojeni eroavuutta. Sen sijaan

väitän, että kyseisen ajatuksen ilmeneminen on eri tilanteissa saanut erilaisen kokemuksellisen mielen. Ehkäpä raapimisen jatkamiseen johtaneessa tilanteessa kutinan tunne on ollut intensiivisempää tai se on jollain tavoin häirinnyt sen hetkistä toimintaani toista tilannetta merkittävämmiin. Ajatus ”raapiminen vain lisää kutinaa” on vain yksi kokemuksen virtauksen hetki, ja sellaisena se on itsessään kykenevä ainoastaan viivästyttämään raapimisen tekoa. Tätä ajatusta seuraava kokemuksen vaihe saattaa jo olla täysin ”puhdistunut” kyseisen, nyt menneen mahdollisuuden ilmenemisestä.

### **1.3 Kokemuksen absoluuttinen determinismi**

Suhtaudun kaikkeen toiminnan motivoitumiseen pakottavana ja kontekstisidonnaisena kausaationa. Joku voi pyrkiä osoittamaan ”vapauttaan” räpyttelemällä tahdonalaisesti silmiään tai heiluttamalla kättään. Kyseisen toiminnan ilmeneminen todistaa kuitenkin ainoastaan sen, että se on ollut mahdollista juuri tuolla kyseisellä hetkellä ja kyseisessä tilanteessa. Saatan tarkoituksellisesti – ”aktiivisesti” – räpytellä silmiäni vain, jos se juolahtaa mieleeni kyseiselle tilanteelle relevanttina ja motivoivana mahdollisuutena, ja näin ei missään nimessä millä hyvänsä hetkellä ole. Jos totean yllytyshullulle ystävälleni ”Et varmasti uskalla”, juuri puheaktini ilmeneminen voi olla eräs hänen toimintaansa laukaiseva eli motivoiva tekijä. Toisen sanomiseen reagoiminen ei koskaan kykene osoittamaan mitään muuta kuin että kyseinen teko on ollut mahdollinen juuri kyseisellä hetkellä.

Tietoisuusdeterminismi on nimensä mukaisesti tietoisuuden eli kokemuksen determinismiiä siinä Sartren kanssa jakamassani merkityksessä, jossa vain ja ainoastaan kokemuksen virtaavan kentän katsotaan määrittävän toimintaa. Sartresta poiketen en näe kokemuksen määrittävyuden johtavan minkäänlaiseen indeterministiseen vapauteen. Deterministinen kantani on absoluuttinen siinä mielessä, että en pidä mitään ”kuviteltujen” mahdollisuuksien ilmenemisiä takeina niiden mukaisen toiminnan toteutumisen mahdollisuudelle. En näe perusteita olettaa mitään sellaista ”vapautta”, joka voisi viime kädessä ratkaista, tuleeko jokin ilmenevä mahdollisuus toteutuneeksi vai ei.

Jos olen ajatellut, että minun ei pitäisi juoda kahvikupista, koska hammaslääkäriini on kehottanut minua välttämään kahvin juontia, on kokemuksessani annettu eräänlaista mahdollisuutta koskeva ajatus: ”minun ei pitäisi”. Kyseinen mahdollisuus ei myöskään ole tyhjästä itseni tuottama, vaan se on aiheutunut olennaisesti menneestä kokemuksestani: hammaslääkäriltä kuulemastani kehotuksesta. Jos kuitenkin päädyn kuppiin tarttumaan, olen toiminnassani kokemuksen

motivoinnin pakottama. Kieltoa koskeva ajatus ei ilmene riittävän painavana, en välitä hammaslääkärin kehotuksesta riittävästi, enkä voi vain vapaasti valita arvostaa ja merkityksellistä asioita toisin.

Vaikka en suhtaudu valintaan sinänsä mielettömänä käsitteenä, en näe minkään valintojen tai päätösten aiheutumista indeterministisesti vapaana. Päätöksentekoprosessin tarkasteleminen voi valottaa kokemuksen ja toiminnan perustavaa determinoitumista. Kun harkiten pyrin ratkaisemaan esimerkiksi kumpaan kahdesta ajatuksissani ilmenevästä toiminnallisesta vaihtoehdosta tulen päätymään, ovat kokemuksen virtauksessani ilmenevät ajatukseni juuri niitä tekijöitä, jotka ratkaisevat motivoitumistani. Eikö näet ole niin, että juuri jonkin tietyn merkityksellisen ajatuksen ilmeneminen saa ”heilautettua” minut tietylle kannalle? En valitse, mitä ideoita kokemuksen virtauksessa milloinkin ilmenee, vaan tilanteellinen konteksti ja subjektiivinen assosiaatioverkostoni tarjoavat minulle ne ajatukset, joita tulen saamaan.

En myöskään koskaan välittömässä nykyhetkessä tee valintaa sen suhteen, minkä painoarvon kokemukseeni syntyvät ajatukset saavat. Olen ajautunut, merkittävästi itselleni tietämättömistä syistä, sellaiseksi henkilöksi, joka tietyssä tilanteessa sattuu välittämään ja arvostamaan tiettyjä asioita tietyn tavoin. Kun jostain kantautuu tavalla tai toisella tämänhetkiseen tietoisuuteni informaatio nauttimani suklaan terveydelle haitallisista vaikutuksista, en vapaasti valitse, miten tulen käsittäneeksi ja arvottaneeksi kyseisen informaation tai miten tulen siihen reagoineeksi. Esimerkiksi uskoni tai luottamukseni tiettyyn annettuun informaatioon on riippuvaista siitä, keneltä tai mistä lähteestä sen satun saamaan, onko informaatio aiempien käsitysteni mukaista vai vastaista ja miten olen ylipäättään oppinut arvioimaan erilaisten tietolähteiden luotettavuutta. Toisen ruumiin eleet ja äänen sävy voivat vaikuttaa häneltä kuulemani kielellisen ilmauksen kokemukselliseen mieleen ja siihen, miten motivoidun tähän reagoimaan.

Kun ajatusteni myötä tulen harkinnassani täysin vakuuttuneeksi tietyn vaihtoehdon kannattavuudesta, olen jo determinoitu sen toteuttamiseen, eikä mitään vaihtoehtoja enää ilmene. Jos olisin syystä tai toisesta tullut harkinneeksi asiaa vain hetken pidempään, mieleeni olisi saattanut juolahtaa jokin uusi ajatus, joka olisi jälleen voinut heilauttaa minut toiselle kannalle. En kuitenkaan käsitä, miksi vain jonkinlaisen selittämättömän vapauteni johdosta minulla olisi todella ollut mahdollisuus harkita valintaani yhtään sen pidempään. Jos harkintani venyttäminen olisi tuottanut jonkin motivoitumistani muuttavan ajatuksen, miksi olisin myöskään voinut olla

ajattelematta kyseistä ajatusta? Onkin yhdentekevää, syntyvätkö motivoitumisiani rakentavat ajatukset oman, spontaanin ajatteluni myötä vai saanko ne esimerkiksi toiselta kuulemastani puheesta. En näe syytä suhtautua kumpaankaan ideoiden syntyperään toista indeterministisesti vaihtoehtoisempana.

Jos olen harkinnut itsemurhaa, olen ollut ”vapaa” juuri tähän: harkitsemaan itsemurhan mahdollisuutta. Mikään kyseisen asian pohtimisessa ei anna perusteita olettaa, että ”vain vapauteni liikkeellä” olisin todella voinut sysätä itseni kohti teon toteutumista, että vain riippumattoman ja ehdollistumattoman valinnan voimasta olisin voinut tuottaa itselleni teon edellyttämän motivaation. Voidaan kuvitella, että itsemurhan pitkällisellä ja syvällisellä kontemploimisella saattaisin psyykata itseni toteuttamaan kyseisen teon. Jos tämän katsotaan todistavan jonkinlaisen itseriittoisen, indeterministisen vapauden tai tahdon olemassaolon puolesta, jätetään huomiotta, että myös psyykkaamiseni on edellyttänyt motivoitumista, ei vain absurdia ja vapaata valintaa. Kokemukseni täytyy jollain tavoin ”vakuuttaa” minut kontemploimaan itsemurhan kannattavuutta. Vastaavasti päätyessäni kyseiseen itesuggestioon, olisin voinut olla psyykkaamatta itseäni ainoastaan, jos jollakin hetkellä kokemukseni motivaatiostruktuurit olisivat johdattaneet minut toisaalle – jos esimerkiksi jokin muu olisi vanginnut huomioni tai itsemurhaa koskevat ajatukseni olisivat ilmenneet luotaantyöntävinä.

On toki niin, että tietomme keinoista ja niiden toiminnan laeista mahdollistaa meille osaamista todellisuuden ja myös oman kokemuksemme hallintaan. Voi esimerkiksi olla niin, että olen oppinut tietyn hengitys- tai meditaatiotekniikan, jonka avulla kykenen rauhoittamaan mieleni stressaavissa tilanteissa. Kun oppimani ja tietoni sallimana päädyn tietyissä tilanteissa toteuttamaan kykyäni rauhoittaa itseni, olenko kuitenkin voinut toimia toisin? Väitän jälleen, että itselleni suotuista mieleni rauhoittaminen on kaikkien tekojen tavoin välttämätön, pakotettu tai determinoitu. Stressaavassa tilanteessa tulen motivoituneeksi asettumaan istumaan, hengittämään syvään ja kärsivällisesti antamaan ajatusteni rauhoittua. Jos toteuttamani menetelmä vieläpä todella toimii saaden mieleni rauhoittumaan, en ole vapaasti valinnut, että näin käy. Rauhoittumiseni on kuin lahja jumalilta. Jossakin toisessa tilanteessa tai jonkun toisen henkilön toteuttamana samainen menetelmä ei ehkä auta. Missään tapauksessa ei kyse ole seurausten aikaansaamisesta vain puhtaan valinnan armosta. En voi koskaan valita, mitä seurauksia yhtään mistään syystä koituu; nämä suhteet ja lait ovat olemassa täysin toiveistani riippumatta.

Determinismin puolesta argumentoidessani olen kiinnostunut kyseenalaistamaan ainoastaan toteutuvien tekojen vaihtoehtoisuuden. ”Vapaudella”, ”itsehallinnalla” ja muilla vastaavilla ideoilla voi siis olla myös monia determinismin kanssa yhteensopivia merkityksiä. On ehkä edelleen syytä huomauttaa, etten missään nimessä kiellä kaiken motivoitumiseni subjektiivisuutta. Jos olen antanut periksi uupumiselleni, on uupumiseni itseni kokemaa. Istahtaessani alas minä hyvin merkittävässä mielessä haluan näin tehdä, riippumatta siitä, jos uskonkin, että kyseessä ei ollut oma haluni vaan maailman langettama pakote. Mikään yksittäinen fakta ei siis voi itsessään pakottaa minua tekemään yhtään mitään. Ollakseni pakotettu mihinkään toimintaan, minun täytyy kokea ilmenevät asiat itseäni pakottavina. Koska en kuitenkaan pidä perusteltuna uskoa toisin toimimisen mahdollisuuteen, suhtaudun motivoitumisiin ja haluihin mitä pakottavimpina toimintaa määrittävinä voimina. Saatankin olla motivoituneesti pakotettu tekemään inhoamaani työtä sen sijaan, että ottaisin lopputilin.

## 2. Tahto ja emootiot

Sartren käsittelemä valinnan vapaus tulee toisinaan sekoitetuksi tahdon vapauteen<sup>68</sup>. Hän katsoo kuitenkin paljastaneensa tahtoa ontologisesti perustavamman vapauden, joka konstituoii tahtoa ja muita psyykkisiä ilmiöitä (Sartre 1992: 583). Ihminen valitsee aina vapaasti riippumatta siitä, valitseeko hän tahtonsa mukaisesti. Ymmärrän Sartren tehneen sen mielestäni merkittävän oivalluksen, että myös kaikenlainen tahdonvapaus on alisteista kokemuksessa ilmenevälle. Jälleen Sartren jäsenyyksestä poiketen käsittän tämän kuitenkin implikoivan tahdon vapauden alisteisuutta perustavalle determinismille.

Valottaakseen käsittelemänsä vapauden ja tahdon välistä suhdetta, Sartre nostaa esille muun muassa Descartesin suosiman ja ”melko yleisen” kannan, jonka mukaan jotkut tekomme voivat olla voluntaarisesti vapaita, mutta toiset ovat passioiden tai intohimojen determinististen lakien määräämiä. Sartrelle tällainen suhteellinen käsitys vapaudesta on kuitenkin mieleton: joko ihminen on täysin determinoitu tai täysin vapaa. (Sartre 1992: 569–571.)

Sartren tavoin suhtaudun kompatibilistisiin determinismiin kytkeytyviin näkemyksiin varauksellisesti mielivaltaisina. Deterministinä näen kuitenkin toimintaa ohjaavat emotionaaliset

---

<sup>68</sup> Esimerkiksi Rau (1949: 541) ymmärtää Sartren puhuvan ”tahdon itsemääräytyvyydestä”.

kokemukset determinoituina. Seuraavassa tarkastelen Sartren hahmotelmaa emootioista ja niiden suhteista toimintaan. Emootioiden kokemuksellisuutta valotettuani tartun Sartren ajatuksiin tahdostusta ja ”passioituneesta” eli emotionaalisesti motivoituneesta toiminnasta.

## 2.1 Emootiot ja emotionaalinen käyttäytyminen

Sartre kritisoi psykologeja heidän suhtautumisestaan emootioihin faktoina, jotka eivät merkitse mitään. Tämän faktuaalisuutensa johdosta emootio tulee leikatuksi erilleen kaikesta muusta. (Sartre 2002: 11.) Sartre (mts. 13) painottaakin emootioiden kokemuksellisuutta: esimerkiksi ”ilo on iloa vain siinä määrin kuin se ilmenee sellaisena.” Myös William Jamesin esittämä emootioiden perifeerinen teoria asettuu Sartren kritiikin kohteeksi. Tämän teorian mukaan emootiot ovat vain kokemuksia fysiologisista tuntemuksista. Toisin kuin James näyttää väittävän, vihaa ei voida erottaa ilosta ainoastaan niihin liittyvien erilaisten ruumiintuntemusten kautta.<sup>69</sup> (mts. 15–16.) Sartren fenomenologisessa lähestymistavassa painottuu emootioiden intentionaalinen, kohteisiin suuntautunut rakenne. Pelko on jonkin pelkäämistä, viha jonkin vihaamista. (mts. 34–35.)

Fenomenologisesti emootio merkitsee tiettyä tapaa käsittää maailma (Sartre 2002: 35)<sup>70</sup>. Esimerkiksi kun jossakin tilanteessa alan kokemaan vihaa Pekkaa kohtaan, vihani merkitsee ”uuden kvaliteetin antamista hänelle, hänen konstruomisestaan uudessa dimensiossa.” Emotionaalista kokemuksen väritymistä voidaankin nimittää tiedon lajiksi. (Sartre 1980: 99.) Emotionaalisessa kokemuksessa emootion kohde tulee ”tiedetyksi” tai käsitetyksi jossakin merkityksellisessä valossa. Vihani voidaan sanoa ”värittävä” vihaamaani kohdetta jollain tavoin – ”emotionaalisesti” – merkitykselliseksi.

---

<sup>69</sup> On kuitenkin täysin mahdollista, että emotionaalisesti kokemuksellinen hahmotukseni laukaisee esimerkiksi aivoissani tiettyjä reaktioita, joiden johdosta koen tiettyjä ruumiintuntemuksia: ”perhosia vatsassani”, sykkeeni kiihtymistä, ”hermostuneisuutta” käsivarsissani. Jamesin hahmotelman puutteista huolimatta emotionaalisiin kokemuksiin liittyy epäilemättä paljon myös ruumiillisia tuntemuksia. Ruumiilliset tuntemukset saattavat esimerkiksi osaltaan vastata siitä, tuleeko jokin emotionaalinen tila merkityksellistyneeksi ”miellyttävänä” vai ”epämiellyttävänä.

<sup>70</sup> Myös Sartre 2002: 61: ”Emootio ei ole sattumaa, se on [--] yksi niistä tavoista, joilla tietoisuus ymmärtää [--] olemistaan maailmassa.”



Koen mielekkääksi fenomenologisen tavan jäsentää emootiot, affektit tai tunteet osaksi kokemuksen kokonaisvaltaista merkityksellistymistä. Emootioita ei voida leikata erilleen esimerkiksi uskomuksellisista tai kognitiivisista kokemuksen aspekteista. Saatan pelätä hämähäkkejä, koska ymmärrän ne tietyssä, joskin mahdollisesti itselleni kielellis-tiedollisesti hämärässä, valossa. Ehkä vielä täsmällisemmin ilmaisten: pelon kokemukseni *on* pelon kohteen ymmärtämistä tietyssä merkityksessä.

Emootioiden suhde tiedollisiin merkityksiin tulee ilmi esimerkiksi tilanteissa, joissa jonkin uuden informaation ilmeneminen ja siihen uskominen saa aikaan emotionaalisesti värittyneen kokemuksen muutoksen. Saatan ensiksi etäännyneen kiinnostuneena tarkkailla seinällä kiipeilevän hämähäkin liikkeitä, mutta toisen kertoessa minulle, että kyseinen hämähäkkilaji on tappavan myrkyllinen, muuttuu aiempi kiinnostuneisuuteni pelokkaaksi kunnioitukseksi. Suhtaudun jälleen toiselta kuulemaani syynä kokemukseni mielen muuttumiselle. Vastaavasti saatan kokea katumusta mennyttä suklaan syömistäni kohtaan, koska tiedän suklaan lihottavaksi, ja koska haluni on pyrkiä laihduttamaan. Jälleen ”tiedon” totuudellisuus ei ole olennaista kokemuksen merkityksellistymisen kannalta. Kokeakseni katumusta riittää, että *uskon* suklaan lihottavuuteen.

Robert C. Robertsin emootioiden kognitiivisuutta painottava hahmotelma on ytimeltään fenomenologinen. Hän luonnehtii emootioita ”vakaviksi huoleen pohjautuviksi konstruaaleiksi” (serious concern-based construal) (Roberts 1988: 184). Roberts (mts. 190) tarkoittaa konstruaalilla ”mentaalista tapahtumaa tai tilaa, jossa yksi asia käsitetään jonkin muun ehdoilla.” Toisaalla hän esittää konstruaalin olevan kattotermi sellaisille kokemuksille kuin ”jonakin-näkeminen, jonakin-kuuleminen, jonakin-haistaminen” sekä ”jonakin-ajattelu” (Roberts 1984a: 399).

Tulkitsenkin konstruaalin merkitsevän olennaisesti yhtä kokemuksen noemaattisen merkityksellisyyden kanssa. Kokemukseni mieli on aina jonkinlainen konstruaali. ”Fenomenologisesti [--] konstruaali ei ole neutraalisti havaitun objektin päälle langetettu tulkinta vaan *kohteen luonnehdinta*, tapa, jolla kohde on annettu (Roberts 1988: 191–192).” Olennaista jälleen on se, että kokemuksen kohteet ilmenevät *välittömästi* merkityksellisinä ilman mitään (kielellisiä) tulkinnan prosesseja. Intentionaalinen, merkityksellinen tietoisuus tavoittaa jonkin kohteen merkityksellistään sen jollakin tavalla, jonkinlaisena. Emotionaalisissa kokemuksissa jokin asia tulee konstruoituen asetetuksi jossakin sellaisessa merkityksessä, jota saatetaan nimittää emotionaaliseksi.

Roberts (1988: 191) painottaa emootioiden ”vakavuutta” siinä merkityksessä, että emotionaalinen konstruaali ilmenee kokijalleen totuudenmukaisena riippumatta siitä, mitä hän asiasta ajattelee. Pelätessäni edessäni näkemääni hämähäkkiä, minä jollain tavalla ”tiedän” kyseisen olion jossakin pelottavassa merkityksessä, vaikka saattaisinkin sanoa itselleni, ettei siinä ole mitään pelättävää. Tämä ”vakavuus” on keskeistä myös Sartrelle. Emootio liittyy uskomukseen siten, että kohteeseen emotionaalisesti projisoidut kvaliteetit käsitetään todellisiksi, niihin uskotaan. Kun jokin Pekan teko saa minut tuntemaan vihaa häntä kohtaan, vihani ilmenemisen hetkellä minun voidaan sanoa uskovan hänen todella tehneen ”vihattavan teon”. Lisäksi fysiologisten tuntemusten rooli emootioiden kokemisessa on Sartren mukaan saada emootiot ilmenemään ”todellisina”. Ruumiin tuntemukset puuttuvat kuvitteellisista tai teeskennellyistä emootioista. Emootiolle on siis essentiaalista se, että se on ”uskomuksen ilmiö”. (Sartre 2002: 49–51.)

Roberts (1988: 191) nimittää emootioita vielä ”huolen” tai ”välittämiseen” perustuviksi, sillä niiden ilmeneminen on riippuvaista arvoistamme. Tämä on merkittävää myös Sartrelle. Saatan kokea pettymyksiä vain, koska minulla on odotuksia, koska välitän siitä, mitä tuleva tuo tullessaan. Saatan loukkaantua kollegani vähätellessä tuotoksiani, koska välitän siitä, mitä hän minusta ajattelee. Saatan kokea iloa ystäväni menestyksen johdosta vain, jos välitän hänen kohtalostaan ja toivon hänelle hyvää. Ymmärrän siis ”huolen” ja ”välittämisen” kytkeytyvän tiukasti arvostuksiin. Arvostamisen voidaan jopa, ainakin joissain yhteyksissä, katsoa olevan yhtä kuin välittäminen. Kun Sartre esittää, että kaikki arvonnannot ovat vapaita, käsitän hänen sanovan, että valitsemme välittää niistä asioista, jotka toimintaamme motivoivat.

Embree (2011: 100) ehdottaa emootioiden ja arvostusten olevan käytännössä sama asia. Joskin tämä samastaminen saattaa olla ongelmallista, emootioiden on syytä katsoa vähintäänkin kytkeytyvän arvostuksiin. Emootiot ovat ainakin tyypillisesti arvolatautuneita. Kokemukseni ”värityessä” emotionaalisesti, koen jotakin ”miellyttävää” tai ”epämiellyttävää”. Emootiot ovat siis joko positiivisesti tai negatiivisesti latautuneita. Toisaalta, koska emootioita ei fenomenologisessa jäsennyksessä tule leikata irti kokemuksen kokonaisvaltaisesta hahmottumisesta, saattaa olla mielekäästä puhua myös ”neutraaleista” emootioista. Kun en erityisemmin tunne mitään, kun mikään

ei ”liikuta” tai ”kosketa” minua, on kokemukseni emotionaalinen värityneisyys arvolataukseltaan neutraalia.<sup>71</sup>

Sartrelle emootiot kytkeytyvät erottamattomasti toimintaan. Hän näkee psykologi Pierre Janet’n hapuilevan oikeaan suuntaan tämän puhuessa emotionaalista toiminnasta ”tappion käyttäytymisenä” (Sartre 2002: 18). Janet’n heikkous on kuitenkin kyvyttömyys selittää, miksi on olemassa erilaisia tappion käyttäytymiä, esimerkiksi pelokkaita ja vihaisia (mts. 21). Janet’ta mukailleen Sartren (mts. 22) emootiokäsityksessä painottuukin se, että emootio on aina päämäärähakuista toimintaa. Esimerkiksi viha on ”äkillinen”, ei siis laskelmoitu tai harkittu, ”ratkaisu konfliktiin” (mts. 25). Emootioilla on funktionaalinen ja päämäärähakuinen merkityksensä, eikä niitä voida ymmärtää tarkastelematta tätä merkitystä (mts. 28). Emotionaalisessa toiminnassa on kaiken toiminnan tavoin kyse ”maailman muodon muuttamisesta” (mts. 39). Kokemuksen muuttuessa emotionaaliseksi jokin kohde tulee intention muuttumisen myötä käsitetyksi eri tavoin (mts. 40)<sup>72</sup>.

Sartren ajattelussa emotionaalinen käyttäytyminen asettuu vastakkain rationaalisen käyttäytymisen kanssa. Jotakin ”rationaalista” päämäärää tavoitteleva toiminta muuttuu ”irrationaaliseksi” toiminnaksi, kun alkuperäinen tavoite ilmenee liian haastavana. Rationaalisen toiminnan ”instrumentaalinen” asenne tulee täten muuttuneeksi ”maagiseksi” suhtautumiseksi maailmaa kohtaan. (2002: 39–40.)

Emotionaalista käyttäytymistä luonnehtii se, että se ei ole ”tehokasta”. Jos esimerkiksi kurottaudun tarttumaan viinirypäleisiin, jotka osoittautuvat sijaitsemaan ulottumattomissani, saatan päätyä toteamaan: ”Ne ovatkin liian raakoja”. Kyseessä on korvaava toiminta, joka motivoituu alkuperäisen pyrkimyksen epäonnistuessa. Epäonnistumisen tuottamasta jännitteestä tulee ”motiivi jonkin toisen kvaliteetin näkemiselle noissa viinirypäleissä”. (Sartre 2002: 41.) Sartren kuvailemassa esimerkissä ilmenee psykologien arvon kieltämiseksi nimittämä psyykkinen

---

<sup>71</sup> Neutraaleille emootioille jossain määrin analogisia ”kokemuksia” voivat olla Embreen (2011: 63) mainitsemat hiljaisuuden ”kuuleminen” ja pimeyden ”näkeminen”.

<sup>72</sup> Myös Roberts (1988: 193) toteaa, että kaikki emotionaalinen muutos merkitsee muutosta siinä tavassa, jolla kokija hahmottaa maailmaa.

puolustusmekanismi. Kun en saa jotakin haluamaani, pyrin saamaan kyseisen asian ilmenemään jossakin negatiivisessa valossa, ikään kuin en koskaan olisi sitä halunnutkaan.

On syytä huomauttaa – ainakin näennäisesti vastoin Sartrea – että myös emotionaalinen käyttäytyminen voi olla tiettyssä mielessä tehokasta. Se voi näet olla tehokasta suhteessa epämiellyttävän emotionaalisen kokemuksen tilan poistamiseen tai muuttamiseen. Purkamalla raivoani saattaa vihaisuuden kokemukseni tulla ehtyneeksi. Sartren esittämä väite emotionaalisen toiminnan tehottomuudesta tulee kuitenkin mielekkääksi, kun ymmärretään, että emotionaalinen toiminta ei ratkaise *alkuperäistä*, ”rationaalis-instrumentaalista” ongelmaa. Huomionarvoista onkin, että toiminnan muuttuessa ”emotionaaliseksi” juuri toiminnan päämäärä, pyrkimys muuttuu. Pyrkiessäni tukahduttamaan ahdistustani en enää pyri ratkaisemaan sitä ongelmaa, jonka ”vaikeana” ilmeneminen on motivoinut ahdistuksen kokemukseni. Täten päämäärämme saattavat muuttua usein huomaamattammekin.

Silmäänpistävää Sartren esityksessä on se, että hän kutsuu emotioita ilmentävän arvon projisoimista halun turhauttaneeseen kohteeseen ”maagiseksi”. Minä ”taion” viinirypäleet näyttämään raaoilta. (2002: 42.) Pidän Sartren puhetta magiasta emotioiden yhteydessä siinä määrin kummallisena, että nähdäkseni kohteiden emotionaalisisessa väritymisessä ei ole kyse sen kummemmasta ”taikuudesta” kuin kokemuksen yleensä merkityksellistymisessä. Saatan nähdä jonkin X esimerkiksi ”viinirypäleenä”, koska kyseinen X on aistihavaintokokemuksessani annettu tiettyjen evidenttien piirteiden myötä, jotka täyttävät oppimani käsitykseni siitä, mitä merkitsee ”olla viinirypäle”.

Vastaavasti väitän, että emotionaalinen merkityksellistäminen edellyttää jotakin evidenssiperustaa; se ei voi olla täysin mielivaltaista. Jos toinen tönäisee minua, saatan loukkaantua tönäisystä, sillä kyseinen tapahtuma merkityksellistyy oman ymmärrykseni valossa ”minua vastaan rikkovana tekona”. Jälleen menneillä kokemuksillani on syytä katsoa olevan merkittävä rooli siinä, miten kyseinen tapahtuma kokemuksessani merkityksellistyy. Olen oppinut, että toisen itseeni kohdistuva töytäisy saattaa merkitä esimerkiksi ”vihamielisyyttä”. Myös viinirypäleiden mieltäminen ”liian raaoiksi” edellyttää tiettyjen, evidenttien kvaliteettien ilmenemistä, kuten niiden tietty väri tai kovuus. Voidaan myös sanoa, että jo transsendenttien kohteiden kokeminen ylipäättään edellyttää tiettyä ”taikuutta”: näen yksittäisestä rypäleestä vain yhden perspektiivin, mutta tietoisuuteni

rakenteista johtuen miellän – ”maagisesti” – aina jotakin enemmän. Jos magiaa on se, että kokemus tai sen mieli ylittää ”puhtaasti” annetun, on kokemus läpeensä jatkuvaa taikuutta.

Kokemukseni mieli siis muuttuu kokemukseni värityessä emotionaaliseksi. Koska tietoisuusdeterminismin mukaisesti kokemuksen mieli motivoiden aiheuttaa toimintaa, tulee myös toiminta muuttuneeksi emotionaalisen värityksen myötä. Sartren käsitteitä lainatakseni, ”instrumentaalisisessa” tai ”rationaalisisessa” asenteessa maailma ilmenee instrumentaalikomplekseina ja reitteinä eri päämääriin. Halutessani nyt lähteä käymään vessassa, tietokoneluokan ja käytävällä sijaitsevan vessan välinen ovi ilmenee minulle jonain, joka täytyy avata ja jonka kautta minun täytyy kulkea päämääräni saavuttaakseni. Oven avaaminen ja siitä kulkeminen on eräs instrumentti, keino saavuttaa tietty päämäärä. Emotionaalisisessa, ”maagis-irrationaalisisessa” asenteessa aiemmin käsitetyt instrumentaalikompleksit läpikäyvät muutoksen. Kun ovi paljastuu lukituksi enkä saa sitä lukuisista yrityksistäni huolimatta auki, saatan hermostuksissani lyödä nyrkkiä siihen, ikään kuin olettaen, että tekoni ”maagisesti” vapauttaisi minut epämiellyttäväksi kokemastani tilanteesta. Tilanteessa hahmottamani kokemani vastoinkäymiset suhteessa pyrkimyksiini saavat siis aikaan emotionaalisen turhautumiseni, joka jälleen motivoi aggressiivista käyttäytymistäni.

Luullakseni Sartren taipumus nähdä toiminnallisia pyrkimyksiä kaikessa emotionaalisisuudessa johtaa hieman puutteelliseen jäsennykseen. Hän esimerkiksi tunnustaa, että hänen emootioteoriansa ei selitä sellaisia välittömiä kauhun tai ihmetyksen reaktioita, joissa kokija vain jähmettyy aloilleen, ja joihin ei liity mitään erityistä toimintaa, esimerkiksi pyrkimystä vaimentaa emootiota (Sartre 2002: 55). Uskoakseni ongelma ratkeaa, kun tehdään ero emotionaalisisesti värityneen kokemuksen ja tämän kokemuksen motivoiman reaktion välille. Emootio ei siis tällä tavoin jäsennettyinä itsessään merkitse kategorisesti emootioiden motivoimaa toimintaa, vaan se on eräs kokemuksellinen kvaliteetti, kokemuksen mielen aspekti, joka saattaa tulla motivoineeksi toimintaa.

Emootioiden kokemisen ja niiden motivoiman käyttäytymisen erottelu on tärkeä siksi, että kokemukseni saattaa värittyä emotionaalisisesti myös ilman toiminnallisten pyrkimysten muuttumista. Saatan jossakin tilanteessa toimiessani alkaa kokemaan pelkoa ja silti ”puskea eteenpäin” kohti alun perin asettamaani päämäärää. Oivallettuani tilanteen pelottavana, pelko värittää nyt jatkuvasti kokemukseni mieltä saamatta minua kuitenkaan lannistumaan. Päämäärän muutos tapahtuu vasta, kun emotionaalisiset vastoinkäymiset käyvät ”sietämättömiksi”.

Kokemuksen emotionaalinen värityneisyys ei siis kategorisesti voi saada aikaan mitään päämäärän muutosta. Determinismii puoltaessani en kuitenkaan näe syytä suhtautua mihinkään kokemuksen virran ilmentymiin ja niiden motivoimiin tekoihin vaihtoehtoisina. Kun pelkoni käydessä sietämättömäksi tulen vetäytymään tilanteesta, olisin voinut toimia toisin vain, jos tilanne olisi ilmennyt minulle toisessa valossa. Jos esimerkiksi mieleeni olisi juolahtanut jokin menneisyydessäni kuulemani ja nyt suggestiivisesti kokemukseeni rohkaisevasti vaikuttava viisaus, saattaisi pelkoni sietämättömäksi käyminen ehkäistyä tai lykkääntyä. Jos taas en alun perinkään käsitä tilannettani pelottavana, miksi voisinkin vain indeterministisen vapauteni johdosta näin kokea? Rohkeana tai pelkurina olen yhtäläillä kokemukseni determinoima.

Sartre esittää, että emotionaalinen kokemus on seurausta jostakin toiminnasta. Esimerkiksi ”melankolia on keino vaimentaa velvollisuutta etsiä uusia tapoja” toteuttaa haluja ja päämääriä, kun vanhat keinot ovat syystä tai toisesta (esim. vararikko) menetetty (2002: 44). Vastaavasti Sartre (mts. 22) näyttää esittävän, että itkeminen on keino, jonka avulla henkilö välttää (muunlaisen) toiminnan. Itken, *jotta* voisinkin olla toimimatta ”rationaalisesti”.

Jos Sartre pyrkii esittämään, että itkemisen teko omalla itsenäisellä voimallaan saa aikaan pahan mielen, tulee hän mielestäni väittäneeksi liikaa. On totta, että itkemisen toiminta *ylläpitää* ja myös eräässä mielessä tuottaa siihen liittyvää kokemusta. Ryhdyttyäni itkemään, surullinen mielentilani tulee ylläpidetyksi, koska kyseinen kokemuksen ja toiminnan virtaus ei tule jollain tavoin katkaistuksi. Jos jollakin hetkellä mieleeni juolahtaa, että ”itkeminen ei auta”, saatan motivoitua nousemaan ylös ja suuntaamaan huomioni muihin askareisiin.

En kuitenkaan näe syytä olettaa mitään omaehtoista vapautta, sillä mitkään rohkaisevat tai lannistavat ajatukset eivät ilmene minulle ”puhtaina propositioina”, jotka tulen vapaasti valiten värittämään siihen merkitykseen, joka kokemukseeni vaikuttaa ja toimintaani ohjaa. Esimerkiksi toteamus ”itkeminen ei auta” voi saada hyvin erilaisen kokemuksellisen mielen riippuen siitä, kuulenko sen toisen pilkalliseen äänensävyyn esittämänä vai juolahtaako se mieleeni ”anonyyminä viisautena”, joka on myös monesti aiemmin inspiroinut minua ylittämään murheeni.

Koska kokemus on synteettinen, virtaava jatkumo, itkemiselläkin on perustansa, menneisyytensä ja syytänsä. Täten esimerkiksi surullisuuteen liittyvä itkeminen saa motivaationsa ja alkunsa surullisuuden kokemuksesta: tilanteen hahmottamisesta tavalla tai toisella ”surullisena”. Ihmisen vastuullisuutta ylistävä Sartre näkeeikin ”emotionaalisen kriisin” liian herkästi ”vastuun

hylkäämisenä” (esim. Sartre 2002: 45). Ihminen on Sartrelle itsestään selvästi ja välttämättä vastuullinen, ikään kuin vastuulla olisi jokin absoluuttinen ja universaali merkitys. Vastuun teemaa käsittelem tarkemmin luvussa II.5.

Sartre (1992: 131) toteaa: ”Olen vihainen, koska tuota itseni tietoisuutena vihasta.” Vihan oleminen on ilmenemistä, tätä en näe aiheelliseksi kiistää. En siis näe mielekkääksi puhetta ilmentymättömistä emootioista. Uskon kuitenkin Sartren antavan äärettömästi liikaa kunniaa itsensä luovalle subjektille kokemuksellisten tilojensa aiheuttamisesta. En voi itseriittoisesti taikoa mitään toimintaani liikuttavia motiivejani, vaan ilmenevä jatkuvasti suggestoi niitä minulle, joskin oman subjektiivisesti värittyneen mieleni ja muun muassa menneiden kokemusteni ehdoilla. Jos vihani katoaa, kun jokin ärsyke vangitsee huomioni toisaalle, en ole mitenkään itsessäni saanut tapahtumaa aikaiseksi. Jos tulen ajatelleeksi, että vihaisuus johtaa kärsimysten moninkertaistumiseen, en ole vapaasti taikonut tätä ajatusta ilmenemään. Sen sijaan, vaikka kyseessä olisikin testaamista kaipaava hypoteesi, katson olennaiseksi tarkastella kokemuksellista mennyttäni etsien niitä kokemuksia, jotka ovat mahdollistaneet tietyn ajatuksen tai kokemuksen merkityksellistymisen syntymisen. Mistä siis olen sattunut oppimaan ja sisäistämään ilmenneen ajatukseni, jonka mukaan vihaaminen ei kannata? Miksi kyseinen ajatus assosioituu ilmeneväksi juuri nyt, juuri tässä tilanteessani?

En kiistä, ettei emootioiden kokeminen ole melko ilmeisesti riippuvaista toiminnasta ja kokemuksellisista prosesseista. ”[E]mootiolla on tapana voimistaa itseään. [--] Mitä nopeampaa joku juoksee, sitä enemmän hän pelkää (Sartre 2002: 53).” Täten ei tule vähätellä toiminnallisten reaktioiden osuutta emootioiden luonteen ja intensiteetin ajallisessa muodostumisessa. Emootioni ilmentyvät ajatuksissani ja teoissani, mutta tästä huolimatta mitään aiheutumaton vapautta ei tule käsittää emootioideni perimmäiseksi syyksi ja alkuperäksi.

Kaikki toiminta on reagointia. Usein saatan kyetä abstrahoimaan sen hetken, joka laukaisee jonkin emotionin ilmenemisen. Kuullessani toisen itseäni loukkaaviksi mieltämäni sanat, kokemukseni on yhtäkkiä loukkaantuneisuuden emotion värittämää. Emotion laukaiseva hetki motivoi jälleen sitä seuraavia kokemuksia ja toimintaa, ja näin motivoiva kokemukseni jatkumo saa aikaan yhä uusia kokemuksia ja tekoja. Se, miten reagoin, mihin kokemukseni virta johtaa emotionin laukeamista seuraavilla hetkillä, vaikuttaa siihen, miten intensiiviseksi ja minkä luonteiseksi emotionaalisen kokemukseni mieli tulee muotoutuneeksi. Saatan heti toisen sanoista loukkaannuttuani tulla

ajatelleeksi, että suuttuminen ei hyödytä mitään, ja tämän seurauksena vaihdan sanaakaan sanomatta huonetta. Toisaalta saatan välittömästi räjähtää loukkaajaani kohdistuvaan vihaiseen vuodatukseen. Sekä subjektiivista kokemustani että objektiivista maailma koskevat seuraukset ovat hyvin erilaisia näissä kahdessa eri toimintatavassa. En kuitenkaan näe minkään puhuvan sen puolesta, että yksikään emotionaalinen tai rationaalinen reaktio olisi muita indeterministisesti vapaampi.

Vaikka Sartre käsitteleekin erityisesti negatiivisia tai epämiellyttäviä emootioita ja defensiivisiä pyrkimyksiä niiden vaimentamiseen, ottaa hän tarkasteluunsa myös ilon kokemisen. Sartre huomauttaa, että myös iloinen käyttäytyminen on maagista pyrkiessään kärsimättömästi omistamaan halutun kohteen (Sartre 2002: 46). Iloisia mielen tiloja ehkä luonnehtiikin usein halu ajatella iloa tuottavaa asiaa, olla sille läsnä, joskin vain ajatuksissa ja fantasioissa. Jos saan yllättäen suuren summan rahaa, saatan ilosta ja kärsimättömyydestä tihkuen ryhtyä heti suunnittelemaan, mitä rahoillani teen. Ajatus rahallisesta varallisuudesta on minulle miellyttävä, ja täten vietän mielelläni aikaa sen parissa. Myös siis iloisuuden ja muiden positiivisten emootioiden voidaan katsoa motivoivan toiminnallisia reaktioita.

Olen erityisesti Sartren ajatusten myötä esittänyt, että emootio voidaan fenomenologisesti määritellä erääksi kokemuksen noemaattisen mielen aspektiksi, joka värittää kohteensa luonnetta. Emootioiden kytkeytyminen toimintaan on merkittävää, sillä emotionaalinen värittyneisyys paljolti liikuttaa, motivoi toimintaan. Emootioiden voidaankin katsoa rajaavan toiminnallisia vaihtoehtojamme. Kuten Roberts (1988: 191) toteaa, kaikenlainen välittäminen altistaa emootioille. Jos satun välittämään maailman ekologisesta hyvinvoinnista, saatan olla altis ärsyyntymään luontoa saastuttavasta ihmisten käytöksestä.

Väitänkin, että välittämiseni *määrää* minua toimintaan. Sattuessani voimakkaasti välittämään luonnonsuojelusta, en kykene toimimaan tavoin, joiden uskon saastuttavan luontoa. Koska arvoni, käsitykseni ja persoonani ovat kokemuksen hetkellisyydestä ja virtauksesta johtuen periaatteessa aina alttiita muutoksille, saattavat eri tilanteissa toteutuvat tekoni olla myös keskenään ristiriitaisia. Jos masennuksen vallassa tulen vähät välittämään luonnon hyvinvoinnista, olen ollut determinoitu kaikkiin niihin tekoihini ja ajatuksiini, joita välinpitämättömyyteni motivoi.



## 2.2 Tahdon ja passioiden alisteisuus kokemuksessa ilmenevälle

Olen tuonut ilmi, että Sartren käsityksessä emotionaalinen ja irrationaalinen käyttäytyminen on rationaalisen tavoin päämäärähakuista. Passioitunut eli emotionaalinen tietoisuuskin on merkityksellistä kokemuksen kohteiden asettamista siten, että esimerkiksi jokin asiointi ilmenee sietämättömänä. (Sartre 1992: 571.) Tilanteen ”emotionaalinen” hahmottaminen siis motivoi asioiden muutokseen tähtäävään toimintaan.

Esimerkiksi uhattuna ollessani saatan juosta pakoon, koska pelkään kuolemista eli koska asetan elämisen toimintaani määrittäväksi arvokseni. Joku toinen saattaa arvostaa vaikkapa kasvojensa säilyttämistä elämäänsä enemmän, ja täten hän ”tahdon voimallaan” tulee kohdanneeksi uhkaavan tilanteen. Siispä sekä passioitunut että tahtova henkilö tulevat asettaneeksi arvonsa, joiden mukaan he toimivat. Tahto tai passio ei kuitenkaan luo arvojaan, vaan arvonanto juontuu Sartren mukaan tietoisuuden spontaanista vapaudesta. Sekä arvojeni asettaminen että päätös keinoistani eli siitä, miten tulen toimimaan suhteessa arvoihini, ovat molemmat vapaasti asettamiani. Voin vain itse valita, tulenko toimimaan tahtovasti vai passioituneesti. (Sartre 1992: 571–573.)

Sartre tulee jossain määrin samastaneeksi tahdotun toiminnan harkittuun tai rationaaliseen ja passioituneeseen irrationaaliseen toimintaan. Ideaalinen rationaalinen teko perustuu tilanteen objektiiviseen, intohimottomaan arviointiin, jossa subjektiivisilla motiiveilla ei ole painoa. Irrationaalinen teko puolestaan perustuu juuri subjektiivisille haluille, emootioille ja passioille, ja täten sitä saatetaan nimittää myös passioituneeksi teoksi. Sartre toteaa, että tahto ilmenee syitä ja motiiveja koskevan harkinnan seurauksena. (Sartre 1992: 575–576.) Tahdottu toiminta on harkittua tai ”reflektoitua”, ja siinä myös tavoiteltu päämäärä on tuotu eksplisiittisesti esille (mts. 572).

Ymmärrän päämäärän eksplisiittisen esille tuomisen sitä koskevana kielellisenä tai ajattelullisena prosessointina ja muotoiluna. Toimiessani ”harkitusti” minä käsitteellisesti tiedän, mitä päämäärää tavoittelen ja millä keinoin. Passioitunut toiminta voidaan puolestaan ymmärtää spontaaniksi ja impulsiiviseksi. Kun raavin kutiavaa niskaani, minun ei täydy harkitsevasti ja käsitteellisesti muotoilla päämäärääni (kutinasta eroon pääseminen) tai keinojani (kutiavan niskani raapiminen), vaan tekoni, pyrkimykseni ja keinoni ovat jokseenkin ”vaistomaisia”.

Passioituneella teolla on siis motiivinaan passio ja tahdotulla teolla harkinta (Sartre 1992: 575). Ymmärrän tässä kuten muuallakin motiivin merkitsevän tekoa edeltävää kokemuksen virtauksen

ilmentymää. Harkinnan voidaan sanoa ”tuottavan” tahdotun teon, kun nämä muodostavat ajallisen (ja kausaalisen) jatkumon. Ensin käsitteellisesti ajatellen harkitsen, sitten motivoituneen toimimaan harkintani tulosten pohjalta. Vastaavasti passio eli emotionaalinen tilanteen merkityksellistyminen tuottaa emotionaalisen käyttäytymisen, kun ne seuraavat toisiaan kokemuksen virrassa syyn edeltäessä seurausta. Esimerkiksi emotionaalisen merkityksellistymisen käydessä ”liian voimakkaaksi”, seurauksena on ”emotionaalinen toiminta”, jonka pyrkimyksenä on esimerkiksi epämiellyttäväksi mielletyn emotionaalisen kokemuksen vaimentaminen.<sup>73</sup>

Kuten olen todennut, Sartrelle valinnan vapaus on tahtoa perustavampi toiminnan määrittäjä, sillä tahto tulee muiden ilmiöiden tavoin konstituoituneeksi tässä spontaanissa ja vapaassa tietoisuuden virtauksessa. Kaikki tahdot ja emootiot voivat vaikuttaa toimintaan ainoastaan ilmetessään. Sartrelle ne syntyvät ilmeneviksi olennaisesti vapaiden, kokemusta merkityksellistävien valintojen ansiosta. Pidän oivaltavana Sartren tapaa asettaa kokemuksen virtauksen spontaanisuus perimmäiseksi toimintaa määrittäväksi tekijäksi. En kuitenkaan näe aiheelliseksi nimittää tätä spontaanisuutta indeterministiseksi vapaudeksi. Mikään vapaa, autonominen valinta ei ole yhtään minkään merkityksellistymisen aito ja alkuperäinen syy tai lähde. Jokainen tahtoni, jokainen harkintani ja ponnistukseni ovat kaikkien emootioideni ja lannistumisteni tavoin peräisin kokemuksellisista olosuhteistani, ja täten toisin toimiminen edellyttäisi erilaisia olosuhteita.

Sartre toteaa, että jos myönnämme olosuhteiden määräävän, milloin toimimme tahtovasti ja milloin passioituneesti, tulemme tukahduttaneeksi kaiken vapauden. Hän huomauttavaa oivaltavasti, että olisi absurdi esittää tahdon olevan autonominen ilmetessään ja samalla todeta, että sen ilmenemisen ajankohta on aina tiukasti ulkoisten olosuhteiden armoilla. (Sartre 1992: 573.) Juuri tässä onkin tietoisuus*determinismini* kulmakivi. Minulla ei ole mitään itseriittoista valtaa määrittää, milloin tulen tahtomaan tai rationaalisella harkinnallani vastustamaan ”vaistomaisia intohimojani”. Olen kokemuksellisten olosuhteiden armoilla sen suhteen, milloin assosiatiivisesti motivoituneen harkitsemaan, mihin harkintani johtaa ja millä tavoin harkintani tarjoamat ajatukset motivoivat minua. Ilmenevät olosuhteet määräävät yhdessä kokemushistoriani tuottamien ehdollistumieni – ja

---

<sup>73</sup> On huomionarviosta, että myös emootiot voivat motivoida – ja usein motivoivat – harkintaa. Kun koen epämääräistä ahdistusta käsittämättä emootioideni alkuperää, saatan ajatteluni ja harkintani myötä pyrkiä selvittämään syytä ahdistukselleni ja pohtimaan ”järkeviä” keinoja siitä eroon pääsemiselle.

lukemattomien muiden mahdollisten tekijöiden – kanssa sen ajankohdan, jolloin jokin tahtoni, harkintani tai muu ilmiö ponnahtaa assosiaatiomaisesti kokemukseni kenttään.

Harkinta siis voi kuin voikin olla se reitti, jonka kautta kulkiessani voin toimia vasten impulssejani ja spontaaneja mielihalujani. En kuitenkaan näe syytä olettaa, että tälle reitille astumiseni sen kummemmin kuin sillä kohtaamani ajatukseni ja kokemukseni olisivat indeterministisesti vapaita. Jos satun harkinnallisten prosessien myötä asettumaan ”tahtovasti” vasten intohimojani, on jokin ilmenevä motivoinut minussa harkintaa. Ryhtyessäni harkitsemaan en valitse, mitä kokemuksiani ja toimintaani ohjaavia ajatuksia minulle kulloinkin ilmenee, vaan ne juolahtavat mieleeni assosiaatiivisesti ja oppimani ehdoilla. Kun tulen motivoituneeksi harkintaan, miksi voisin aivan yhtä hyvin olla siihen motivoitumatta?

Merkittävässä mielessä en pääätä mitään, vaan päätökseni on annettu minulle. Tahdon lopulta aina vain sitä, mitä spontaani tietoisuuteni tuottaa, miten asiat kokemuksessani merkityksellistyvät. Kun kaupan hyllyä katsellessani teen valintaa suhteessa ostoksiini, tulen aina laittamaan ostoskoriini juuri sen tuotteen, joka kyseisessä tilanteessa houkutellessani ”suostuttelee” minua. Jos satun olemaan päätyneet laihdutuskuurille, en ole tehnyt mitään omaehtoista valintaa, vaan tietyt oppimani ja omaksumani arvot – juuri ne arvot, jotka ovat ”puhutelleet” minua – ovat saaneet minut haluamaan laihduttamista.

Roberts (1984: 237) esittää, että useimmilla meistä ei olisi paljoakaan esimerkiksi rohkeutta, jos meillä ei olisi ”tahdon voimaa”. Varsin tyypillisen tahtoa koskevan käsityksen mukaan tahto onkin voima, joka vastustaa emotionaalisesti värittyneiden halujen vaikutuksia. Tässä merkityksessä tahto tulee siis käsitetyksi ”tahdon ponnisteluina” (mts. 228). Tällaisissa jäsenyksissä jätetään kuitenkin tyypillisesti huomioimatta, että ponnistelllessani esimerkiksi ”primitiivisiä halujani” vastaan kokemukseni täytyy jo ilmetä jollain tavoin ponnisteluihin motivoivana. Roberts (mts. 247) kuitenkin oivaltaa kuin oivaltaakin sen olennaisen seikan, että tahdon voimaa ei voida erottaa välittämisestä. Karkeasti ottaen voidaan sanoa, että mitä enemmän välitän tahtoni toteutumisesta – mitä intensiivisemmin haluan esimerkiksi ylittää tahtoani vastustavat vaikeudet – sitä enemmän saatan ponnistella tahtoni eteen (mts.).

Richard Holton (2009: 11) ehdottaa, että determinismi ei koske ponnistelujen intensiteettiä. Olen siis vapaa määrittämään, miten intensiivisesti ponnistelen pyrkimykseni eteen. Suhtaudun tällaiseen näkemykseen mielivaltaisena ja perusteettomana, sillä väitän, että asioiden kokemuksellinen ja

tilannesidonnainen merkityksellistyminen ratkaisee jälleen sen, milloin tulen ponnistelemaan vastoinkäymisistä huolimatta ja milloin lannistumaan niitä kohdatessani. Ponnistelujeni intensiteetti ja peräänantamattomuus on muun muassa suhteessa siihen, millä tavoin ja miten intensiivisesti satun välittämään päämääräni saavuttamisesta. En voi vain vapaasti välittää tai arvostaa asioita, vaan kokemukseni merkittävässä mielessä tuottavat näitä toimintaani määrittäviä tekijöitä.

Jos olen lukuisien epäonnistumisten myötä lakannut ponnistelemasta jonkin päämäärän eteen, ovat epäonnistumisteni kokemukset juuri lannistumistani aiheuttaneita tekijöitä. Jos joku toinen ei vastaavista epäonnistumisista huolimatta lannistu itseni tavoin, miksi tulisi olettaa jonkinlainen anonyymi vapaus selittämään toimintamme eroavuuksia? Sen sijaan epäonnistumiset eivät ehkä merkityksellisty toisen kokemuksissa samoin kuin omistani. Syystä tai toisesta toinen haluaa saavuttaa tavoittelemansa päämäärän itseäni intensiivisemmin.

Miksi siis tulisi olettaa kenenkään indeterministisesti valitsevan ponnisteluja motivoivien halujensa ja välittämistensä intensiteetin? Ponnistelllessani intensiivisemmin käsittäessäni henkeni olevan uhattuna kuin mieltäessäni luovuttamiseni johtavan yhden euron rahalliseen tappioon, on juuri tilannekohtaista hahmottamistani syyttäminen toiminnastani. En välitä taskurahoistani samoin kuin hengestäni. En pelkää yhden euron menettämistä samoin kuin kuolemaa. En voi vain valita toisin, vaan kokemukseni täytyy motivoida minut tähän. Jos elämän kyllästäjänä olen päätenyt suhtautumaan välinpitämättömästi henkeni menettämiseen, en vapaasti valitse näin käyvän, vaan kokemukseni ovat ajaneet minut tähän. En missään tapauksessa ole vapaasti valinnut, mitä vaikutuksia kokemuksillani on arvostuksiini, käsityksiini tai asenteisiini. Jos omistan vain tuon yhden euron, jolla uskon lunastavani suojapaikan kylmää yötä vastaan, saatan olla motivoitunut ponnistelemaan omaisuuttani suojellakseni. Jos kammoan ajatusta yön viettämisestä ulkosalla, miksi voisin vain vapauteni johdosta olla välittämättä yösijan saamisesta?

En näe syytä olettaa mitään sellaisia autonomisia ”päätöksiä”, joiden aikaansaama ”tahdon voima” voisi tehdä minut rohkeaksi. Saatan toimia rohkeasti vain, jos tilanne ilmenee minulle pelottavuutensa lisäksi myös jollain tavoin motivoivana. Kun esimerkiksi tilanteellani on todistajia, saatan motivoitua toimimaan rohkeasti, jos satun välittämään siitä, minkä kuvan annan itsestäni toisille. Tämän välittämisen ei täydy olla eksplisiittisesti tiedettyä. Sen olemassaolo voi kuitenkin tulla ilmi esimerkiksi löytäessäni itseni vastaavasta tilanteesta ilman todistajia. Todistajien poissa ollessa tulen huomanneeksi, että nyt en olekaan motivoitunut rohkeisiin tekoihin.

Rohkeus ja muut luonteenpiirteet voivat myös ilmetä vain toisten silmissä ilman, että niillä on mitään kokemuksellista perustaa kokijalle itselleen. Roberts (1984b: 246) viittaa tähän liittyen sellaisiin ”pyhimyksiin”, joiden ”hyvä” toiminta ei edellytä minkäänlaista tahdon voimaa. Tällaiset ilmentymät ovat kuitenkin pyhimyksiin nähden huomattavasti arkipäiväisempiä. Toisen silmissä saatan olla ”vahvatahtoinen”, kun en kajoa tarjolla oleviin herkkuihin ja nautintojuomiin. Tämä ”vahvuuteni” on kuitenkin *lujinta mahdollista laatua*, kun en koe kyseisiä asioita millään tavoin houkutteleviksi. Samoin kuin pyhimyksellä, minulla ”ei ole mitään epäsuotuisia impulsseja tai emootioita, joita kohtaan tahdon voimaa voitaisiin suunnata (mts.).”

Voi myös olla niin, että toimin jossakin tilanteessa täysin pelottomasti tietämättömyyteni armosta: en tajua tilanteen vaaroja. Jälleen on aiheellista painottaa tiedollisten tai uskomuksellisten tekijöiden merkitystä haluille ja motivoitumiselle. Jos sattuisin tietämään tarjolla olevilla herkuilla olevan joitain sellaisia vaikutuksia itseeni, joista sattuisin välittämään, voisin motivoitua herkuttelemaan. Tiedon ilmeneminen voisi laukaista haluni ja syöstä minut toimintaan. Mikä vapaus voi saada minut tietämään yhtään mitään?

Koen mielettömäksi puheen tahdosta-yleensä jonkinlaisena yleiskykynä, joka on kaikilla ihmisillä synnynnäisen luontonsa ansiosta<sup>74</sup>. Minulla ei koskaan ole vapautta ensin tahtoa siten, että sitten vain päätän, mihin tahtoani sovellan. Jos löydän itseni konfliktoivia haluja ilmentävästä tilanteesta, voidaan ehkä tietyin varauksin puhua kamppailusta esimerkiksi ”passioituneen” suklaan syömistä koskevan haluni ja ”tahdotun” syömättä jättämisen halun välillä. Kokemukseni virtaus on kuitenkin vaiheittaista. Saatan ensiksi suklaalevyn nähdessäni kokea spontaania, impulsiivista halua syödä suklaata. Paketin avattuani ja suklaalevystä palan murrettuani mieleeni kuitenkin juolahtaa, että suklaa paitsi lihottaa saa myös vatsani oireilemaan. Se, mitä kokemukseni virtauksessa tapahtuu tämän jälkeen, ei ole riippuvaista vapaasta valinnasta, vaan siitä, missä mielessä kukin ajatus tai kokemus ilmenee ja mitä ilmiöitä ne assosiatiiivisesti motivoivat.

---

<sup>74</sup> Esimerkiksi D. P. Chattopadhyaya (1992: 120) esittää, arvioni mukaan melko tyypillisen, ihmisen vapautta juhlihan käsityksen. Hän toteaa, että ihmisen toiminta ei ole olosuhteiden kausaliteetin määrittämää, sillä ”arvostelemaan erottelukykynsä johdosta ihminen voi aina erotella itselleen suotuisia ympäristötekijöitä epäsuotuisista”. Luulen tämän tyypisiin kyvykkyyksiä koskeviin yleistyksiin liittyvän omista lähtökohdista harhaanjohtavasti yleistämistä. Minulla ei ole mitään yleiskykyä arvioida ja arvostella yhtään mitään, vaan tulen aina arvioineeksi asioita sen tilanteisen ymmärrykseni ehdoilla, joka minulle kullakin hetkellä ja merkittävästi oppimani ansiosta tarjoutuu.

Omalla kohdallani halujen kamppailu ilmenee usein halujen ailahteluna. Päätettyäni syödä suklaata ilmenee halu olla syömättä; päätettyäni olla syömättä suklaata se ilmeneekin nyt houkuttelevana. Joka hetki kokemukseni, ajatukseni ja toimintani suuntautuvat johonkin, kohti välitöntä tulevaa. Suunnan muutokset ovat kuitenkin äkillisiä ja usein kyseenalaistumattomia siten, että mikään muu vaihtoehto ei juolahda mieleenikään. Äsken olin vakuuttunut, etten todellakaan halua syödä suklaata; nyt suklaan mausta nauttiessani ei kokemuksessani ilmene mitään mahdollisuutta olla ottamatta seuraavaa palaa.

Roberts (1984: 227) oivaltaa uskoakseni oikein suhtautuessaan tahdon voimaan ”pitkälti taidon kaltaisena”. Hän toteaa, että aina, kun kyse on ihmisten ponnisteluista, kyse on kyvykkyyksistä (mts. 228). Tahdon voimaa voidaan nimittää taidoksi tai kyvyksi, koska se on opittua (mts. 238). Esimerkiksi rohkeutta voidaan strategisesti kehittää, ja lisäksi rohkeus itsessään on osittain strategista (mts. 242).

Katson tahdon oppimisen ja kyvyinkaltaisuuden liittyvän perustavasti siihen, miten oppiminen ehdollistaa ja värittää kaiken kokemuksen mieltä. Menneet kokemukseni ja niiden myötä muodostuneet kokemukselliset taipumukseni vaikuttavat muun muassa siihen, missä määrin jonkin teon mahdollisuus ilmenee minulle ponnisteluja vaativana. Kun olen ollut pitkään harrastamatta kuntoliikuntaa, ilmenee kuntosalille meneminen ennemmin veloitteena kuin houkutteena. Ensimmäiset käyntikerrat vaativat ponnisteluja ja ”itsekuria”. Päästyäni alkuun, käytyäni kuntosalilla jonkin aikaa säännöllisesti, huomaankin olevani vastentahtoinen jättämään käymättä. Kokemukseni myötä syntyvät painautumat saavat täten kokemukseni ilmenemään menneeseen nähden poikkeavassa merkityksessä. En vain vapaasti valitse suhtautua kuntosalilla käyntiin aiemmasta poiketen, vaan suhtautumiseni muutos kehittyy kokemusteni myötä ja niiden ansiosta.

Jos ponnisteluista puhuminen onkin mielekästä, en kuitenkaan näe aiheelliseksi olettaa, että olisin koskaan voinut toimia toisin. Tahdot, halut ja motiivit eivät ole kykyjä siinä mielessä, että jokin vapaus voi aina jostakin lähtökohtaisesti välinpitämättömästä perspektiivistä käsin valita, milloin ja mihin tarkoituksiin se niitä tulee soveltaneeksi. Riippumatta toiminnan edellyttämien ponnistelujen asteesta katson kaiken toiminnan motivoitumisen pakottavaksi. Kun viikon ajan ponnistelen ankaraa dieettiä toteuttaen, olen pakotettu kokemaan kaikkia niitä epämiellyttäviä vastoinkäymisiä, joita virtaava kokemukseni ja ajatteluni sattuu tuottamaan. Olen myös motivoituneesti pakotettu ylittämään kohtaamani vastoinkäymiset, kun mikään ei satu ilmenemään riittävän sietämättömänä ja

pyrkimyksiäni lannistavana. Kun viikon dieetin jälkeen lannistuen annan periksi mielihaluilleni, on kokemukseni mieli jälleen pakottanut minut valintaani. Oikea ilmiö oikeaan aikaan olisi voinut motivoida minut jatkamaan. Mikään ei kuitenkaan ole ehkäissyt lannistuvaa suuntani muutosta.

## 2.3 Tahdon ja vapauden kokeminen

Determinististä ajattelua saatetaan vastustaa toteamalla, että ”me kuitenkin koemme olevamme vapaita”.<sup>75</sup> Fenomenologisesti asianmukaista on tällöin tiedustella, miten tämä kyseessä oleva ”vapaus” ilmenee kokemuksessa. Minkälainen konkreetti esimerkki siis ilmentää ”vapauden kokemista”? Lopulta mikään *kokemus* vapaudesta ei voi olla vastalause tietoisuusdeterminismille, sillä kyseisessä determinismin muotoilussa on kyse juuri *kokemuksen determinoitumisesta*. Tietoisuusdeterministisessä hahmotelmassani toiminta on alisteista kokemukselle, se määrittyy kokemuksen kautta. Millä hyvänsä tavoin saatankaan kokea vapauteni, on tämä kokemukseni ja sitä koskevat uskomukseni ja toteamukseni väittämäni mukaan deterministisesti välttämättömiä.<sup>76</sup>

Harry Frankfurtin esitys tahdon vapauden kokemisesta voi antaa erään esimerkin siitä, missä mielessä saatamme ”kokea olevamme vapaita” vaikka kaikki toimintamme olisikin täysin determinoitua. Frankfurtin (1971: 17) määritelmässä eräs tahdon vapauden *kokemus* edellyttää, että kokijan toimintaan liikuttava halu eli, Frankfurtin termein, ensimmäisen asteen tahto<sup>77</sup> korreloi hänen toisen asteen tahtonsa kanssa. Toisen asteen tahto puolestaan merkitsee haluun kohdistuvaa halua – halua, että jokin tietty halu motivoisi toimintaa (mts. 10–11). Täten nautin vapaan tahtoni kokemuksesta, kun satun tietyssä tilanteessa toimimaan juuri niin kuin haluaisinkin toimia.

---

<sup>75</sup> Esimerkiksi Baumeister (2009) näyttää suhtautuvan indeterministiseen vapauteen jopa siinä määrin ilmeisenä, että hänen mukaansa determinismiin uskominen edellyttää uskon hyppyä ”pitkälle havaittujen ja tiedettyjen faktojen tuolle puolen”.

<sup>76</sup> Kokemuksellisen evidenssin perustalta voidaan toki pyrkiä kumoamaan väittämiäni siitä, että kokemuksen virtaus, uskomukset, arvostukset yms. ovat luonteeltaan perustavasti determinoituja.

<sup>77</sup> Frankfurt (1971: 8) nimittää tahdoiksi tai ensimmäisen asteen tahdoiksi kaikkia toimintaan motivoivia haluja. Tällaisena Frankfurtin tahdon käsite tulee lähelle Sartren valintaa, joskin edellinen näyttää kytkeytyvän vain ”ulkoiseen” toimintaan jälkimmäisen kattaessa kaiken ”tietoisuuden päämääräsuuntautuneen liikkeen”. Frankfurtin jäsennyksessä toimintani on siis aina (ensimmäisen asteen) tahtoni mukaista ja Sartren käsityksessä se on aina vapaan valintani mukaista.

Oletetaan, että minulla on kaksi keskenään konfliktoivaa ensimmäisen asteen halua: halu syödä suklaata ja halu olla syömättä sitä. Näiden lisäksi minulla on laihduttamispyrkimykseni motivoima toisen asteen tahto, jonka johdosta haluan, että olisin syömättä suklaata. Tästä yhtälöstä saadaan muodostettua ainakin eräänlainen luonnehdinta sille, mitä saattaa merkitä ”vapauden kokeminen”. Jos siis lopulta päädyn olemaan syömättä suklaata, toimintaan liikuttava haluni korreloi toisen asteen tahtoni kanssa, ja tällöin saatan kokea ”olevani vapaa”, toimineeni niin kuin olen ”todella” tahtonut. Ehkäpä tällaiseen kokemukseen saattaa liittyä tapahtumien kielellis-tiedollinen jäsentäminen siten, että ”olen itse tahdollani saanut oman toimintani aikaan”. Koen jonkinlaista ”onnistumisen tunnetta”. Syy toiminnalleni ei ole olosuhteissani vaan ”omassa tahdossani” ja ”omissa ponnisteluissani”.

Frankfurtin esityksessä painottuu sen fenomenologisuus. Luonnehtimani tahdon vapauden kokemus ei voi antaa evidenssiä sen puolesta, onko minussa jotakin, joka on vapaa, ”perimmäinen liikuttaja”, vai onko kaikki perimmiltään determinoitua. Tietoisuusdeterminismin puolesta puhuessani olenkin esittänyt, että ilmenevän merkityksellistymisen konkreetissa tilanteessa on aina motivoiden liikuttanut minut kaikkiin tekoihini. Riippumatta siitä, mikä on toisen asteen tahtoni, toimin ja tulen toimiaan aina tilanteisen ilmenemisen ehdoilla. Syön suklaata, jos se ilmenee riittävän houkuttelevana, ja jos mikään muu ilmeneminen ei motivoi minua ”viime hetkellä” olemaan syömättä. Saatan siis käsittää, luulla, että jokin hallintani alainen tahtoni on yksinkertaisella voimallaan saanut toimintani aikaan, vaikka – näin väitän – tosiasiaa kokemukseni merkityksellinen virtaus on sallinut minun toimia juuri niin kuin olen toiminut.

On toki niin, että toisen asteen tahtomisilla voi olla vaikutuksia toimintaani, aina kuitenkin vain siinä määrin kuin ne ilmenevät motivoivina. Voikin olla esimerkiksi niin, että toisen asteen tahdon mukaista mahdollisuutta koskeva ajatus ilmenee toimintatilanteen välittömyydessä kuin toisen lausumana, ulkoisena ja vihamielisenä pakotteena, joka ei houkuttele ehdottamaansa toimintaan. Myös kokemuksen virtauksen prosessimainen hetkellisyys on keskeistä. Yhdellä hetkellä yksi ajatus voi vaikuttaa mitä nerokkaimmalta toimintatavalta; seuraavassa perspektiivissä se on jo täysin unohtunut.

Tarkoitukseni on tähdentää, että jos satunkin jossakin tilanteessa kokemaan horjumatonta halua ja tahtoa voittaa primitiivisten impulssieni asettamat vastukset, en ole vain valinnallani saanut aikaan kokemukseni ilmenemistä kyseisessä, voittamiseen motivoivassa mielessä. Olen päätenyt,



ajautunut, jokaiseen merkityksellistyneeseen tilanteeseeni. Jos nyt kuulen huonoja uutisia, en valitse, saako tämä tapahtuma kokemukseni mielen värityksensä sellaiseksi, jonka motivoimana tulen langenneeksi mielihaluuni ansaan. Kokemukseni kentässä ilmenevät asiat vaikuttavat kokemukseeni, itseeni, toimintaani. Jos nyt toteutuva tekoni tai ajatukseni vaikuttaakin johonkin kokemukseni kentässä ilmenevään asiaan tai tuleviin tekoihini, on nykyinen toimintani ja jokainen tekoni kokemukseni kentän olosuhteiden ja menneiden kokemusteni vaikutusten aikaansaamaa.

Myös jokin, mitä on tapana nimittää ”luovuudeksi”, saattaa motivoida puhetta vapaudesta. Puhuessaan tietoisuuden spontaanisuudesta Sartre näyttää juuri oletettavan tämän kokemuksen eräänlaisen ennakoimattomuuden implikoivan vapautta. Kirjoittaessani tätä tutkielmaa, tuotan jatkuvasti jossain mielessä ”uusia ajatuksia”, uusia sanayhdistelmiä. Olen jossain merkityksessä ”luova”. En kuitenkaan vain valitsemalla saa aikaan yhtään mitään. Teksti kumpuaa minusta varsin itsestään, automaattisesti. Jos usein teenkin valintoja esimerkiksi sanojen suhteen, punnitsemalla useita vaihtoehtoja toisiaan vasten, on kussakin tapauksessa annettu valikoimani jo menneestä kokemuksestani oppimani mahdollistama.

Lisäksi, ja mikä on jälleen olennaista tietoisuusdeterminismille, en vain vapaasti valitse käyttää ainuttakaan sanaa. Tulen käyttäneeksi tiettyä sanaa kaikkien muiden ilmenevien vaihtoehtojen kustannuksella, koska kyseinen sana ilmenee minulle kontekstinsa puitteissa mielekkäimpänä. Olen ollut täysin kykenemätön tekemään toista valintaa, sillä toisin valitseminen olisi edellyttänyt toisenlaista asiayhteyttä ja kokemuksen merkityksellistymistä. Ehkä jokin toinen sana olisi sopinut paremmin tietyn ilmauksen ja tarkoitukseni kontekstiin. Jos kyseinen sana ei kuitenkaan ole juolahtanut mieleeni sen käyttämiseen motivoivassa valossa, olen ollut riisuttu kaikesta vapaudesta käyttää sitä. Kun luen aiemmin kirjoittamani virkkeen myöhemmin uudelleen, saatan nyt kokea, että jokin toinen sana istuu siihen aiemmin valitsemaani paremmin. Tulen korvanneeksi sanan. Mikään vapaus ei olisi voinut saada minua toimimaan toisin, sillä olen toiminut juuri siten kuin olen kokenut kyseisellä hetkellä mielekkäimmäksi.

”Itseni keksimät” ideat eivät koskaan ole tulosta jonkinlaisesta vapaasta valinnastani. On epäilemättä vaikeaa ellei mahdotonta yrittää kartoittaa perustoja jonkin idean tai uskomuksen syntymiselle. Pidän silti perusteltuna olettaa, että kokemushistoriallani, joogafilosofisilla painautumillani, on merkittäviä vaikutuksia kaikista omaperäisimpienkin ideoideni syntymiselle. Uusien ideoiden syntyminen tuskin on täysin mielivaltaista ja satunnaista, vaan ne kumpuavat aina

jonkinlaisesta dialektisesta vuorovaikutustilanteesta ilmenevän kanssa. Kaikenlaiset kohtaamiseni – lukemani, kuulemani, näkemäni – ovat merkittävässä mielessä juuri syitä laukaisemilleen ajatuksilleni ja oivalluksilleni. Ilman tiettyä ajatusta laukaissutta ”ärsykettä” ei kyseinen ajatus juolahtaisi mieleeni.

Olen lukenut monia kohtia muun muassa Sartren *Being and Nothingness* -teoksesta lukuisia kertoja. Jokaisella kerralla tekstille läsnä oleva kokemukseni kenttä on jollain tavoin erilainen. Käsitteiden tiettyjen sanojen merkityksistä voi poiketa edellisestä lukemiskerrastani. Eri kerroilla huomaan eri asioita ja lukemani laukaisee kokemukseni virtaan eri ajatuksia. En näe syitä epäillä, että lukukokemukseeni ja siitä mieleeni tarttuviin asioihin vaikuttaa aina mennyt kokemukseni: mitä olen juuri edeltävällä hetkellä ajatellut, mitä aiemmin samana päivänä olen kokenut.

Kun jokin asia aukeaa minulle uudella tavalla, kun koen oivalluksen, en ole valinnut näin käyvän. Kaikki oivallukset, todet tai virheelliset, tarjoutuvat minulle ikään kuin kohtalon pakosta. En voi vain valita synnyttää kokemukseni ajattelevaan virtaan yhtään mitään nerokasta tai idioottimaista ajatusta. Keksinnöt ponnahtavat mieleeni kaiken kokemuksen tavoin omien lakiensa mukaisesti, riippumatta jonkinlaisesta itseriitteisestä tahdostani. Jos minulla sattuu olemaan sellainen mieli, sellaiset kyvykkyydet ja taipumukset, joiden johdosta ajatteluni tulee synnyttäneeksi omaperäisiä tai tavanomaisia ideoita, en ole itse vain vapaasti valinnut tällaista mieltä. Kykyni tuottaa ideoita juontuu juuri Sartren kieltämästä essenssistäni, siitä, millaiseksi olen sattunut kunkin idean syntymisen hetkellä muun muassa menneiden kokemusteni oppien myötä kehittymään.

### **3. Huono usko, itsepetos ja tietämättömyys**

Sartren huonoksi uskoksi nimittämä eräänlainen itsepetoksen muoto on merkittävässä roolissa hänen vapauskäsitteessään. Huonon uskon myötä ihminen on kykenevä monin tavoin piilottamaan vapautensa itseltään ja pakenemaan sen tunnustamista. Avaan huonon uskon tarkasteluani pohtimalla itsepetoksen idean mielekkyyttä kokemuksen luonteen yhteydessä. Tästä etenen käsittelemään nimenomaan vapauden kokemiseen kytkeytyvää itsepetosta. Nostan esille myös determinismille keskeisen teeman toiminnan ja kokemusten aiheuttajien piilevyydestä. Luvun lopussa pohdin uskon yleensä suhdetta toiminnan määrätymiseen.

### 3.1 Itselle valehtelu ja merkityksellisten näkökulmien muutokset ajassa

Sartre luonnehtii huonoa uskoa itselle valehtelemiseksi, joskin hän huomauttaa, että itsepetoksen valehtelu tulee erottaa siitä, mitä valehtelu yleensä merkitsee. Valheen essenssiin sisältyy se, että valehtelija tietää piilottelunsa totuuden. Emme siis voi valehdella siitä, mistä olemme tietämättömiä. Lisäksi valehtelu on tarkoituksellista: valehtelijan päämääränä on harhauttaa, eikä hän pyri piilottamaan tätä tarkoitustaan itseltään. (Sartre 1992: 87–88.) Mikäli itsepetos tulee pääpiirteissään käsitetyksi toiselle valehtelun kaltaisena, sisältyy siihen paradoksi: itsensä pettäjän täytyy sekä tietää totuus että olla tietämätön siitä.

Todettakoon jo alkuun, että pidän käsitystä itsepetoksesta samanaikaisena totuuden tietämisenä ja sitä koskevana tietämättömyytenä perustavasti mielettömänä<sup>78</sup>. Sen sijaan voin monien muiden tavoin käsittää eräänlaisen ”itsepetoksen” ilmenevän uskomusten ja kokemuksellisen mielen yleensä muuttumisena kokemuksen ajallisessa virtauksessa. Voin nyt hahmottaa jonkin asian yhdessä valossa ja seuraavalla hetkellä jossakin toisessa. Tällaiset ilmiöt ovat luonteenomaisia tietoisuudelle, joka on jatkuvaa perspektiivien virtausta.

Esimerkiksi nyt suklaata nähdessäni koen olevani täysin haluton syömään sitä. Ajatus laihduttamisesta ilmenee minulle juuri nyt mitä houkuttelevimpana. Ajan kuluessa kokemukseni mieli kuitenkin muuttuu. Alan kokea vetoa pöydällä odottavaa suklaalevyä kohtaan. Sitten ajattelen: ”Eihän yksi pala mitään haittaa.” Tämän ajatuksen ilmeneminen lienee merkittävää sille, että saatetaan puhua itsepetoksesta. ”Petän” itseäni, koska nykyiset ajatukseni ovat vastoin aiempia ajatuksiani. Olen muuttanut mieleni. Olen takinkääntäjä.

Aiemmasta poikkeavan ajatukseni ilmetessä minun ei täydy millään tavoin jäsennellysti käsittää mieleni muuttuvan, joskin myös tämä on mahdollista esimerkiksi seuraavien ajatusten myötä. Täten saatan ”petollisen” ajatuksen ilmenemistä seuraavasti ajatella ”Yksi palakin johtaa seuraavaan;

---

<sup>78</sup> Esimerkiksi Anthony Manser (1987: 55–56) toteaa aikalaistensa itsepetosta koskevan keskustelun olevan hakoteillä suhtautuessaan itsepetokseen epistemologisesti ongelmallisena itselle valehteluna. Manserin tavoin saatan myös olla epäileväinen tyypillisesti kuvailtuja itsepetoksen esimerkkejä kohtaan. Hän toteaa osuvasti, että jos itsepetoksen ilmiöstä puhuessamme joudumme tukeutumaan ristiriitaisten termien käyttöön, saattaisi olla aiheellista epäillä koko itsepetoksen idean mielekkyyttä ennemmin kuin myöntää jonkin tällaisen ”oudon, uuden mahdollisuuden” olemassaolo. (mts. 63.)

enhän minä sitä halua.” Tällä tavoin voin päätyä dialogiseen kamppailuun itseni kanssa: yhtä toimintatapaa puoltava ajatus motivoi sitä vastustavan, vaihtoehtoista toimintatapaa puoltavan ajatuksen. Kokemuksen mieli ja siihen kytkeytyvät uskomukselliset ja arvottavat aspektit jatkuvasti muuttuvat virratessaan. Yhden suklaan palan syötyäni voin jo olla ”päässyt suklaan makuun”. Nyt himoitsen toista palaa ilman, että olen enää millään tavoin tietoinen vain hetkeä aiemmin ilmenneestä haluttomuudestani syödä suklaata. Koko levyn lopulta syötyäni voin tekojani katuen jälleen muistaa nyt mennyttä päätöstäni pysyä laihduttamispäätöksessäni ajatellen: ”Olisi pitänyt jättää syömättä.”

Jonathan Webber (2002: 5) kuitenkin huomauttaa, että tällainen käsitys itsepetoksesta ei vastaa Sartren näkemystä. Sartrelle itsensä pettäjän täytyy tietää totuus juuri siksi, jotta hän voisi tarkoituksellisesti pyrkiä piilottamaan sen itseltään. Pettäminen ja petetyksi tuleminen eivät tapahdu kahdella erillisellä hetkellä vaan, kuten Sartre (1992: 89) toteaa, ”yksittäisen projektin yhtenäisessä struktuurissa”.

Tässä silmäni pistää ilmaus ”yksittäisen projektin”. ”Projekti” lienee Sartrenkin käytössä jokseenkin epämääräinen käsite, mutta ymmärrän tällä tarkoitettavan jotakin ajallisesti kestäväää, päämäärää tavoittelevaa toiminnallista kokonaisuutta, joka voidaan kaiken toiminnan tavoin jaotella ajallisesti ilmeneviin vaiheisiinsa<sup>79</sup>. Jos siis jo projekti itsessään ei ole ajallisesti hetkellinen, ei pettämisen ja petetyksi tulemisen täydy katsoa Sartrenkaan näkemyksessä ilmenevän samalla hetkellä ilmetäkseen saman, ”yksittäisen projektin yhtenäisessä struktuurissa”. Suklaan syömistä dialogisesti harkitessani voidaan jokaisen ajatuksen katsoa olevan osa yhtä ja samaa ”päätöksen tekemisen projektia”. Jokainen kokemuksen hetki on kuitenkin tietty perspektiivi, jossa ei täydy ilmetä rippeitäkään jostakin toisesta arvottavasta ja käsittävästä perspektiivistä.

Kokemuksen ajallinen muuttuvaisuus on aiheellista asettaa keskeiseen asemaan kaikenlaista itsepetosta koskevissa tarkasteluissa. Puhe itsepetoksesta onkin ehkä mielekästä vain, kun oletetaan jokin pysyvä ja muuttumaton ”itse”, joka pettää itseään. Tietoisuus, sellaisena kuin sen tutkielmani

---

<sup>79</sup> Sartre (2004: 92) toteaa: ”ei sovi unohtaa, että teko vaatii aikaa toteutuakseen. Sillä on jäsennyksensä ja osatekijänsä.” McInerney (1979: 665) esittää Sartren projektin merkitsevän ”päämäärän projisoinnin aktiviteettia”. Mikäli päämäärien ”projisointi” on yhtä niiden tavoitteluun tähtäävän toiminnan kanssa, on kyse juuri ajallisesti pitkittyneestä kokemuksen ja toiminnan jaksosta, joka voidaan abstrahoida yksittäisiin tekoihin ja jälleen esimerkiksi ruumiin liikkeisiin ja huomion kohdistumisiin.

yhteydessä käsitan, on kuitenkin jatkuvaa muutosta; sillä ei ole mitään mainitun oletuksen täyttävää itseä. Se minä, joka hetki sitten tiesi, että suklaa on lihottavaa ja sen syöminen omien arvojeni vastaista, ei nyt suklaan mausta nauttiessani enää ilmene, sitä ei enää ole olemassa. Nyt suklaan mausta nauttiessani tiedän vain sen miellyttävän maun suussani. Mieleni muuttumista voidaan siis ehkä nimittää petokseksi, jos aiempi kokemuksellinen mieleni käsitetään ”lupauksena”. Suhtaudun kuitenkin itsepetokseen perustavasti harhaanjohtavana terminä, jos itsepetos välttämättä edellyttää samalla kokemuksen virtauksen hetkellä ilmenevää tietämisen ja tietämättömyyden synteesiä.

Juha Räikkä kirjoittaa itsepetokseen liittyvistä ilmiöistä melko kattavasti teoksessaan *Itsepetoksen filosofia* (2005). Hänen mukaansa ”itsepetos johtuu halusta, että asiat olisivat tietyllä tavalla (Räikkä 2005: 19).” Itsepetos on halujen ja toiveiden aiheuttamaa todistusaineiston tahatonta mutta selkää väärintulkintaa (mts. 39). Itsepetosta määrittää erehtyminen: ”Koska itsensäpettäjät ovat väärässä, heidän toimintansa voi perustua virheellisiin uskomuksiin, mikä taas voi johtaa katastrofiin (mts. 53).” ”Itsensäpettäjät muodostavat uskomuksia huomioimatta kunnolla todistusaineistoa, ja niinpä he päätyvät vääriin käsityksiin asioista (mts. 68).”

Räikän tarjoamat itsepetoksen määritelmät eroavat Sartren käsityksestä juuri ilmiön tarkoituksellisuuden suhteen. Sartren huono usko on Räikän itsepetosta koskevista luonnehdinnoista poiketen tarkoituksellista ja päämäärähakuista itselle valehtelua. Räikän (2005: 145) näkemys löytää yhteytensä Sartreen kuitenkin siitä ajatuksesta, että itsepetoksen katsotaan liittyvän usein toisten harhaanjohtamiseen ja vastuun välttelyyn. Pidän kummallisena, että kun itsepetos käsitetään vahvasti sosiaalisesti ilmiöksi, ei kuitenkaan tulla puhuneeksi ennemmin toisten pettämisestä tai virheellisen käsityksen antamisesta toisille. Näyttää siltä, että myös filosofien ajatuksissa monenlainen toisten harhauttaminen ja vilpillisyys edellyttävät usein jonkinlaista itsepetosta.

Sartre (1992: 95) tarjoaa esimerkin frigidistä naisesta, joka miehensä sanojen mukaan osoittaa nauttivansa seksistä, mutta joka terapeutilleen tiukasti kieltää kaiken nautinnon. Itsepetosta käsitteleville filosofeille ja myös psykoanalytikoille näyttää harvoin juolahtavan mieleen, että henkilön julkilausumista ja käytöksestä ei voida suoraan päätellä jonkinlaista itsepetosta. Voin olla monin tavoin motivoitunut sekä selkeän tarkoituksellisesti valehtelemaan *toisille* että myös välttelemään tiettyjä puheenaiheita ja *sanomaan* kaikenlaisia asioita pyrkiessäni antamaan tai välttämään antamasta toiselle tietynlaista kuvaa itsestäni.

Onkin mielenkiintoista huomata, että myös jokainen Sartren kolmesta muusta esille nostamasta ja tunnetusta huonoa uskoa ilmentävästä tapauksesta liittyy juuri sosiaalisiin tilanteisiin ja käyttäytymiseen toisten ihmisten läsnä ollessa. Niin kosijaehdokkaan eleisiin ambivalentisti reagoiva nainen (Sartre 1992: 96–97), kahvilassa ammatillista rooliaan esittävä tarjoilija (Sartre 1992: 101) kuin toverilleen poikkeavuutensa kieltävä homoseksuaalikin (Sartre 1992: 107) toimivat kaikki suhteessa toiseen, tietoiseen ja omassa kokemuksessaan ilmenevään reagoivaan olentoon. Oletan, että kyseisissä tilanteissa olevien henkilöiden toiminta ei tulisi ainakaan ensisijassa motivoituneeksi pyrkimyksenä piilotella *itseltä* jotakin tuskallista totuutta, vaan heidän huolensa kytkeytyvät juuri tilanteen sosiaalisuuteen ja toisen läsnäoloon.

Omien käyttäytymiseeni kytkeytyvien kokemusteni yhteydessä ilmenee epäilemättä motivoituneita pyrkimyksiä vältellä sekä jonkin asian ajattelemista että siitä toisille puhumista. Voin olla motivoitunut sekä selvän tarkoituksellisesti valehtelemaan että monin vähemmän itselleni selkeiden ja harkitsemattomasti motivoituneiden keinojen kautta pyrkimään vaikuttamaan toisten käsityksiin niin itsestäni kuin maailmasta. On tuskin tavatonta, että kaikesta käyttäytymiseni tarjoamasta evidenssistä huolimatta olen motivoitunut välttämään nimittämästä itseäni ”laiskaksi”, ”heikkotahtoiseksi” tai ”typeräksi”. Voin myös olla motivoitunut välttelemään ajattelemasta jotakin asiaa juuri siksi, että ehkä jollain tavalla, asiaa sanoiksi muotoilematta, tiedän ajatuksillani olevan kaiken ilmenevän tavoin vaikutuksia itseeni ja toimintaani.

Saatan jopa eksplisiittisen harkitusti vältellä monien asioiden julkilausumista siinä, usein aiheellisessa pelossa, että asian toteaminen tekee siitä jollain tavoin ”todellisempaa”. Voin olla kertomatta tietyille ihmisille tiettyjä asioita, koska menneiden kokemusteni johdosta, joko aiheellisesti tai aiheettomasti, osaan odottaa ja pelätä tiettyä epätoivottua reaktiota tietyltä henkilöltä. Oletan, että myös muilla kuin itselläni on toisinaan esimerkiksi motiiveja vältellä tiettyjä puheenaiheita tietyissä tilanteissa ja tiettyjen toisten kanssa. Monet kielelliset aktit voivat toimia huomion siirtämisenä suunnaten puheen aihetta toisaalle<sup>80</sup>. Välttelykäyttäytymiseni ei kuitenkaan

---

<sup>80</sup> Esimerkki melko hienovaraisesta huomiota siirtävästä puheakteista on ilmaus tyyppiä ”kyllä, *mutta*”. Sosiaalipsykologi Michael Billig argumentoikin teoksessaan *Freudian Repression* (1999), että tiedostamaton repressio toteutuu sosiaalisessa kanssakäymisessä muun muassa puheenaiheiden välttelynä juuri tällaisten ”pienien sanojen” myötä. Saatammekin juuri sosiaalisella kanssakäymisellä ja puheellamme paljolti tuottaa tiettyjä aiheita sellaisiksi, että olemme motivoituneita myös välttelemään niiden ajattelemista. Tässä ”tiedostamaton” voidaan ymmärtää sinä, mihin huomio ei eksplisiittisesti kohdistu tai mitä ei kielellisesti työstetä. Jokin ajatus voi käväistä mielessäni,

täydy implikoida mitään ”itsepetosta” sen kummemmin kuin sitäkään, että jokainen välttelymotivaatiotani ilmentävä huomion siirtämisen tekoni ja sen motiivit olisivat itselleni jotenkin eksplisiittisen harkittuja tai kielellisesti tiedettyjä.

Voidaan ehkä sanoa, että kokemukseni virtauksessa ilmenee hetkiä, jolloin minulla on jokseenkin horisontaalinen eli tarkentumaton tietoisuus jostakin epämiellyttäväksi merkityksellistyvästä asiasta. Mielessäni saattaa esimerkiksi käydä ajatus huomisesta hammaslääkäritapaamisestani ilman, että asia ehtii jäsentyä eksplisiittisen kielellisiksi ajatuksiksi hiljaisen puheen muotoon. Huomattavaa kuitenkin on, että tämä ”epämiellyttävän totuuden” ilmeneminen on vain yksi ohikiitävä hetki kokemukseni virtauksessa. Sen poistuttua kokemukseni kentästä minun ei enää todellakaan täydy olla millään tavoin tietoinen kyseisestä asiasta. Jos hammaslääkäritapaamisen epämiellyttävä mieleen juolahtaminen motivoi minut suuntaamaan ajatukseni toisaalle, minun tuskin tulee katsoa pettäväni itseäni.

”Tietämättömyys” on mielestäni itsepetosta osuvampi ja kattavampi termi. Kaikenlaiset tulkintani voivat olla virheellisiä, jolloin minun voidaan sanoa olevan tavalla tai toisella tietämätön: tiedollinen perspektiivini on puutteellinen tai virheellinen. Räikkä (2005: 84) toteaa, että itsensä pettää ei tiedä sellainen olevansa. Juuri tämän johdosta ”itse” ja ”petos” muodostavat hieman harhaanjohtavan merkitysyhdistelmän. Itsepetoksessa ei todellakaan täydy olla kyse ”itsetietoisesta petoksesta”. Kyse on enemmän virheellisestä näkemyksestä.

Nostan esille ihastumiseen liittyvän itsepetoksen. Esimerkissäni on kyse olennaisesti toiveajattelusta, jonka Räikkä (2005: 24) tahtoo erottaa itsepetoksesta. Luulen toiveajattelun kuitenkin valottavan virheellisten tulkintojen tiedollisesti perspektiivistä luonnetta. Jos ihastuneena päädyn toiveajattelun myötä virheellisesti tulkitsemaan ihastukseni kohteen osoittavan kiinnostusta minua kohtaan, olen tehnyt harhaanjohtavan tulkinnan. Tulkintani ilmentää tietämättömyyttä eli väärää tai virheellistä tietoa tai uskomusta. Itsepetoksen idea näyttää kuitenkin väittävän liikaa, jos sillä tahdotaan Sartren tavoin esittää, että olen myös tietoinen tietämättömyydestäni, tulkintani virheellisyydestä. Saatan toki toiveajatteluni ilmentävässä ajattelevan kokemukseni virtauksessa päätyä epäilemään tulkintojani. Tällöin minun voidaan sanoa jollain tavoin tulevan tietoiseksi mahdollisesta ”petoksesta”. Epäilykseni ovat kuitenkin konkreetteja, ohikiitäviä ilmenemisen hetkiä

---

hetkellisesti ilmetä kokemukseni virtaavassa kentässä, ilman, että tulen ”tarttuneeksi” siihen ottamalla sitä ajatteluni teemaksi.

kokemukseni virtauksessa. Jos jollakin hetkellä epäilen arvostelmani totuudenmukaisuutta, ei kyseisen epäilyksen tule olettaa joka hetki olevan sen kummemmin osa jonkinlaista tiedostamatonta kuin horisontaalistakaan tietoisuuttani.

Räikkä (2005: 52) on Sartreen nähden paremmassa ymmärryksessä esittäessään, että itsepetokseen ei tietoisesti ryhdytä vaan siihen ajaudutaan. Myös Sartre (1992: 88) tosin myöntää usein käyvän niin, että itsensä pettämä on jossain määrin valheensa uhri, ”että hän puoliksi vakuuttaa itsensä asiasta”. Kun näkökulmani ja tulkintani ajan ja kokemuksen virtauksen myötä muuttuvat, voidaankin tätä prosessia luonnehtia itsen vakuuttamiseksi jonkin aiempaan nähden uuden näkökulman totuudenmukaisuudesta. Voin esimerkiksi ensin pyrkiä ”pitämään jalkani maassa” olemalla varovaisen epäileväinen sen suhteen, vastaako ihastukseni kohde tunteisiini. Ajan myötä päädyn kuitenkin tulkitsemaan pienetkin eleet evidenssiksi toisen itseäni kohdistamasta ihastuksesta. Hiljaisen puheen myötä vakuuttelen itseäni: ”Ei hän katsoisi minua tuolla tavoin, jos hän ei kokisi vetoa minua kohtaan.” Tällä tavoin jokainen mieleeni syntynyt ajatus ajaa ja johdattaa minua kohti sitä tulkinnallista merkityksellistämistä, johon kulloinkin tulen päättämään. Tässä ajallisesti etenevässä kokemuksellisessa prosessissa ei milloinkaan täydy ilmetä minkäänlaista epäilystä tai tietoisuutta tulkintojeni virheellisyydestä tai itseni pettämisestä.

Sartre käsittää psykoanalyysin saavan tiedostamattoman käsitteellään aikaan sen, että itsepetoksessa on kyse ”valheesta ilman valehtelijaa”. Koska valehtelija, se, joka tietää totuuden, on tiedostamattomassa, totuus ei laisinkaan ilmene valehdellulle. (Sartre 1992: 92.) Esitänkin, että jos jotakin virheellistä käsitystäni voidaan nimittää valheeksi, kyse on todella ”valheesta ilman valehtelijaa”. Totuuden ei tarvitse ilmetä jonkinlaisena horisontaalisena tietoisuutena tai sen kummemmin olla annettu tiedostamattomalle tietoisuudelle. Valehtelija ei ole edes tiedostamattomassa. Olen vain päätenyt virheelliseen käsitykseen johtuen subjektiivisesta, tilannesidonnaisesta ja epäilemättä paljolti opitusta tulkintatylistäni. Esimerkiksi mieleni muuttuessa olen saattanut ensiksi hahmottaa asian yhdellä tavalla, joka on sittemmin tullut korvautuneeksi toisenlaisella ymmärryksellä. Aiempi, kenties todenmukaisempi ymmärrykseni ei ole jäänyt tiedostamattomaan kummittelemaan; se on yksinkertaisesti poistunut tietoisuuteni kentästä unohduksen myötä. Jos jollakin tulevalle hetkellä ”totuus” jälleen ilmenee minulle, ei sen tule olettaa koko ajan olleen ”läsnä tiedostamattomassa tietoisuudessa”. Toista näkökulmaa ilmentävä ajatus yksinkertaisesti palaa mieleeni, muuttuu unohdetusta eli täysin tiedostamattomasta jälleen läsnä olevaksi.



### 3.2 Vapaustietoisuuden piiloutuminen ja vapauden kokeminen

En ole lopulta täydessä selvyudessa siitä, missä määrin Sartre esittää vapauden kokemisen olevan välttämätön ja essentiaalinen osa kaikkea tietoisuutta. Toisaalta hänen käsittelemänsä vapaus ilmenee eräänlaisena ”perimmäisenä totuutena”, joka voi tulla kielletyksi ainoastaan itsepetoksen myötä. Toisaalta, jos itsepetoksessa todella jollain tavoin tiedostetaan piiloteltu asia, näyttäisi tämä implikoivan vapauden tiedostamattomuuden mahdottomuuden.

Webber (2002: 6) esittää, että Sartren erottelu teettiseen ja ei-teettiseen tulisi ymmärtää erona käsitteellisen ja ei-käsitteellisen representationaalisen tietoisuuden välillä. Täten itsensä pettäjällä saattaisi olla jonkinlainen ei-teettinen, ei-käsitteellinen, tiedollisesti jäsentymätön tietoisuus piilottelemastaan totuudesta ja intentiostaan pettää. Ei-käsitteellinen tietoisuus ei ole ”rationaalisissa suhteissa” muihin käsitteellisiin representaatioihin nähden, ja tämän johdosta kyseiset kokemukselliset representaatiot voivat ilmetä samanaikaisesti. (mts. 7.)

Sartre (1980: 214) muun muassa kirjoittaa: ”Tietoisuudella on ei-teettinen tietoisuus itsestään luovana aktiviteettina.” Siis asiaa sanalliseksi tiedoksi pukematta, ei-teettisesti, tiedostan jatkuvasti kokemukseni ”luovana aktiviteettina”, minkä katson merkitsevän Sartren kielenkäytössä yhtä kuin vapaus. En kuitenkaan käsitä, miten jonkinlainen ei-käsitteellinen tietoisuuteni tietoisuuden virtaamisesta, muuttuvaisuudesta tai hetkellisyydestä tulisi tulkita nimenomaan tietoisuudeksi indeterministisestä vapaudesta. Kokemukseni virtaa jatkuvasti ja siten, että seuraava kokemukseni tai positionaalinen asennoitumiseni saattaa aina periaatteessa yllättää jopa itseni. Miksi tätä olisi asianmukaista nimittää juuri ”luovaksi aktiviteetiksi” tai ”vapaudeksi” kaikkien muiden nimikkeiden sijaan?

Jotta vapauden piilottelun ja kieltämisen voidaan katsoa motivoituvan pyrkimyksenä kieltää omaa syyllisyyttä kokemuksen mielen aiheutumiselle, näyttää tämä edellyttävän, että tiedostaessani vapauteni tiedostan syyllisyyteni. Täten vapauteni ei-teettinen tiedostaminen tulee käsitetyksi ei-teettiseksi tietoisuudeksi kyseisen vapauden syyllisyydestä aiheuttamiaan kokemuksia kohtaan. En kuitenkaan näe aiheellista suhtautua minkään syysuhteiden tiedostamiseen kaikelle kokemukselle välttämättömänä ja essentiaalisena aspektina. Syysuhteita koskeva tiedostamattomuus ansaitseekin tulla kutsutuksi enemmän tietämättömyydeksi, sillä syy itsessään on *käsite*, joka sellaisena edellyttää jäsentelyä ja hahmottamista. Kun olen tietoinen jostakin syy-yhteydestä, hahmotan

vähintään kaksi tekijää, joiden välillä tämä syy-yhteys vallitsee. Jokin A on vaikuttava syy suhteessa johonkin vaikutettuun tai aiheutettuun B:hen.

Saatan esimerkiksi jopa varsin kohdistuneesti ja kielellisesti kokemustani jäsentäen venytellä särkevää rannettani ja seuraavalla hetkellä tarttua kitaraani sitä soittaakseni kuitenkin ymmärtämättä, että kitaran soittamiseni on johtanut ranteeni kipeytymiseen. Sen kummemmin ranteeni kipeytyminen kuin kitaran soittamisen toimintanikaan ei ole kokemukseltani piilossa. Eksplisiittisinkään tietoisuuteni syysuhteen osapuolista ei kuitenkaan takaa, että hahmotan niiden välille mitään relevanttia yhteyttä. Voin muistaa eilen syöneeni kehnon aterian jossakin tietyssä ravintolassa käsittäen tämän kokemuksen saaneen aikaan vastentahtoisuuteni aterioida kyseisessä ravintolassa uudestaan. Tässä tapauksessa olen siis ”tietävästi tietoinen” *syy-yhteydestä* menneen kokemukseni ja nykyisen vastentahtoisuuteni välillä.

Tuskin mikään kokemuksellinen evidenssi kuitenkaan itsessään, välittömästi ja kenelle tahansa takaa tietynlaista jäsenystä. Käyttäytymiseni samoin kuin ajatukseni voivat ilmentää tai representoida rasistisia asenteitani ilman, että itse tulen hahmottaneeksi ja nimenneeksi itseäni ”rasistiksi”. Evidenssi omasta rasismistani voi olla itselleni omassa kokemuksessani annettua ilman, että kiinnitän siihen huomiota tehden sen pohjalta tulkintaa itsestäni ”rasistina”. Mikään kokemuksessa annettu kohde tai aspekti ei itsessään takaa, että kokija tulee kiinnittäneeksi huomionsa siihen, tai että se tulee saamaan jonkin tietyn merkityksen kokijalleen. Käyttäytyessäni ”rasistisesti” nimeämättä itseäni ”rasistiksi” ei kyseinen luokitus ole piilossa tiedostamattomassa tietoisuudessani. En vain tule kielellisesti jäsentäneeksi asioita kyseisellä tavalla.<sup>81</sup>

Otaksunkin, että kaikenlainen tietoisuus ”vapaudesta” on vahvasti opittu jäsentämisen tapa, ei laisinkaan ”primitiivinen”, tietoisuuden välttämättömiin rakenteisiin lukeutuva transsendentaalinen kategoria. Jos tulen eksistentiaalistien kirjoitusten lukemisen myötä sellaiseksi henkilöksi, joka säännöllisesti ajattelee omaa ahdistavaa valinnan pakkoaan, teen perusteettoman oletuksen esittäessäni, että jokainen tietoinen olento on kyseisestä asiasta välttämättä jollain tavoin synnynnäisesti tietoinen. Saatankin oppia jäsentämään itseni ”vapaana” monissa sellaisissa

---

<sup>81</sup> Ihmisten toisistaan poikkeavat tavat kielellisesti nimetä asioita saattaakin olla eräs perusta puhua tiedostamattomasta samoin kuin monenlaisesta itsepetoksesta. Tässä lienee jälleen kyse eräänlaisesta projisoinnista, omien näkökulmien heijastamisesta toiseen. Kun ”ilmiselvästi” rasistinen henkilö ei tunnusta olevansa rasisti, täytyy hänen pettää itseään tai olla rasisti tiedostamattaan.

merkityksissä, jotka eivät kuitenkaan asetu vasten kokemustani ja toimintaani koskevaa determinismiiä. Opin sosialisointi myötä syyllistämään itseäni samoin kuin toisia. Tekojeni syy eli aiheuttaja on kuitenkin lukemattomien, kokemukseni myötä motivoitumiseeni vaikuttavien tekijöiden summa.

Millä tavoin kieltä taitamaton ja kaikella tavalla sanan ja käsitteen ”vapaus” merkitystä ymmärtämätön vauva on tietoinen projektinsa vapaudesta ryömiessään kohti lattialla lojuvaa lelua pyrkimyksensä tarttua siihen? Vauvan kokemusmaailma läpikäy muutoksen, kun joku aikuinen ryöstää vauvalle sopimattoman lelun tämän nenän edestä siten, että vihamielisyystekijän kohdatessaan vauva kokee emotionaalista ahdinkoa ja alkaa itkeä. Onko vauva edelleen jollain tavoin, kenties implisiittisesti, tietoinen siitä, että hänen oma, vapaa pyrkimyksensä on saanut kyseisen vihamielisyystekijän ilmenemään? Itkeekö hän vain paetakseen vastuutaan omaksua jokin uusi projekti?

Petätkö itseäni esittäessäni, että olen kaikissa käsityksissäni ja toteamuksissani velkaa niille menneisyydessäni kokemilleni asioille, joita olen sattunut kohtaamaan? Itse olen taipuvainen väittämään, että juuri menneiden kokemusten vaikutusten kieltäminen ilmentää jonkinlaista tietämättömyyttä. Julistaessani, että vain vapaasta ja indeterministisestä tahdostani olen ottanut kaupan hyllyltä omenan, olen tietämätön niistä lukemattomista syistä, joiden vaikutuksesta omenat ilmenevät minulle houkuttelevina.

### **3.3 Vilpittömyys ja tietämättömyys toiminnan vaikuttimista**

Olen jo osassa I esittänyt kokemuksen olevan täysin tiedostettua eli koettua ilman, että kokijalla on kuitenkaan täydellistä ja jäsenneiltyä tietoa siitä, mitkä tekijät saavat kokemuksen ilmenemään tietynlaisena. Koska emme koskaan voi tyhjentävästi tietää tekojemme vaikuttimia, koen jälleen mielekkääksi puhua tietämättömyydestä tiedostamattomuuden samoin kuin itsepetoksen sijaan. Jokainen toimintani motivoitumista koskeva selitys on parhaimmillaankin suhteellinen ja puutteellinen, osittainen totuus.

Sartre kuitenkin näkee kaikenlaisissa tekojen syitä koskevissa selityksissä itsepetosta, jossa subjekti ei vain tule tunnustaneeksi itselleen, että vain hänen vapaa valintansa on ollut tekojen syynä. En siis koskaan voi mitenkään vilpittömästi löytää vaikuttimiani, sillä oma valintani tuottaa ne. Sartre (1992: 100) nimittääkin vilpittömyyttä huonon uskon vastakohdaksi. Huonossa uskossa piilottelen

totuutta itseltäni, väitän jotakin epätotta. Vilpittömänä ollessani puolestaan affirmoin totuuden riippumatta sen epämiellyttävyydestä tai miellyttävyydestä. Lopulta Sartre (mts. 107) julistaa myös vilpittömyyden huonoksi uskoksi, sillä vilpittömyydessäänkin ihminen tekee itsestään olevaa-itsessään ja tulee täten kieltäneeksi vapautensa. Vilpittömänä saatan esimerkiksi tekojani oikeuttaen sanoa: ”Olen tällainen; en voi itselleni mitään.”

Sartre (1992: 110) huomauttaa, että huonoa uskoa ilmentävästä vilpittömyydestä puhuessaan hän ei ole kiinnostunut sellaisesta vilpittömyyden muodosta, joka koskee vain mennyttä. Täten ymmärrän vilpittömyyden virheelliseksi tai tietämättömäksi asennoitumiseksi itseen vain, jos se ilmenee eräänlaisena itsen ”ikuistamisena”. Tällainen huonoa uskoa ilmentävä vilpittömyys on perusteetonta induktiota, jonka myötä esimerkiksi päättelen menneestä toiminnastani miten tulen tulevaisuudessa toimimaan. Jos vilpittömästi totean, että olen aina menneisydessäni pettänyt toisten luottamuksen, olen tiedollisesti vähintäänkin epävarmoilla perustoilla esittäessäni, että tulen myös tulevaisuudessa olemaan epäluotettava. Tällaista vilpittömyyttä voidaankin ehkä Sartren termein nimittää erääksi ”epäpuhtaan reflektion” muodoksi, jossa väitetään enemmän kuin tiedetään. ”Puhtaan”, fenomenologisen reflektion tuottamaa, vilpittömyyttä kuvausta kokemuksen sisällöistä tuskin voidaan luonnehtia tällaiseksi sitoutumiseksi, sillä siinä esitetään jotakin ainoastaan juuri nyt välittömästi annetusta.<sup>82</sup>

Väitänkin, että suunnatessani huomioni äskeiseen tekooni ja sitä kokemuksessani motivoineisiin tekijöihin saatan vilpittömästi ja itseäni pettämättä löytää syitä sille, mikä on saanut minut toimimaan tietyllä tavalla. Kun tarkastelen yliopiston ravintolan ruokalistaa huomaten, että tarjolla on inhoamaani hernekeittoa, tulen päättäneeksi jättää tänään menemättä kyseiseen ravintolaan lounaalle. Tässä tapauksessa esitän voivani väittää, että tietoni itselleni epämieluisasta

---

<sup>82</sup> Sartren ”epäpuhtaan” ja ”puhtaan” reflektion merkitykset tulevat ilmi hänen käsitellessä vihan tunnetta koskevaa reflektiota. ”Viha on uskoa rajattomaan määrään suuttuneita tai epämiellyttäviä tietoisuuksia menneessä ja tulevassa.” Vihaa voidaan siis pitää eräänlaisena ”tulkintana”, joka antaa nykyhetken ylittävän merkityksen välittömästi ilmenevälle. Sikäli kuin viha ”väittää *enemmän* kuin tietää”, se on Sartren termein tulosta ”epäpuhtaasta reflektiosta”. Sartrelle viha merkitseekin eräänlaista sitoumusta vihata myös tulevaisuudessa. Kun totean vihaavani jotakuta, uskon vihaavani häntä paitsi juuri nyt myös tulevassa. ”Puhdas, pelkästään kuvaileva” reflektio puolestaan ”pitäytyy annetussa eikä esitä väitteitä tulevasta”. (Sartre 2004: 85–88.) Sartren epäpuhdas ja puhdas reflektio lienevät rinnastettavissa Husserlin luonnolliseen ja fenomenologiseen reflektioon.

ruokatarjonnasta on todellakin ollut eräs syy seuraavalle toiminnalleni. Minun ja juuri minun on ollut, kyseisen kokemuksellisen tilanteen ehdoilla, täysin mahdotonta vain vapaasti valita mennä syömään hernekeittoa.

Tällaisen vilpittömän kuvaukseni ei tarvitse sisältää minkäänlaista aikomusta esittää, että tulen myös tulevaisuudessa toimimaan menneellä tavalla. Ehkäpä ensi viikolla kaikesta kokemushistoriastani huolimatta satunkin jostain syystä haluamaan hernekeittoa. Ehkäpä mieleeni juolahtaa todistaa itselleni, että inhostani huolimatta kykenen syömään hernekeittoa. Tällöin juuri assosiaatioiden ja kontekstin salliman ajatuksen ilmeneminen motivoi toimintaani saaden minut syömään yleisesti ja aiemmin inhoamaani hernekeittoa. En siis katso puhtaasti kokemustani kuvailevan väitteen ilmentävän perusteetonta induktiota sen kummemmin kuin vapauteni kieltävää itsepetosta.

Huono usko kytkeytyy Sartrella kaikenlaiseen tekojen oikeuttamiseen. Jos perustelen luennolta pois jättäytymistäni päänsärylläni, olen huonossa uskossa. Päänsärkyni itsessään ei voi saada minua tekemään yhtään mitään, sillä motivoituminen edellyttää aina vapaata arvonantoa. Olen esimerkiksi valinnut arvostaa luennolla istumista vain sen verran, että päänsärkyni on riittävä motiivi jättää luento väliin. Huono usko onkin Sartren (1992: 99) mukaan ehtymätön lähde tekosyille koskien epäonnistumisiamme ja heikkouksiamme. Mikään perustelu ei voi antaa tekojani anteeksi ja vapauttaa minua vastuustani.

Teen jyrkän eron motivoitumisen ja oikeuttamisen välille<sup>83</sup> ja väitän, että kaikki toimintani on motivoituneesti välttämätöntä, mukaan lukien tekojani oikeuttavat puheaktini. Miten ikinä olenkaan toiminut, en ole voinut itselleni mitään. Koska en ole kiinnostunut oikeuttamisesta, muodostuu vilpittömyyttä koskeva ongelma tässä enemmän epistemologiseksi kuin eettiseksi. Emme voi koskaan tyhjentävästi *tietää* kaikkia motivaatioitamme rakentavia taustaoletuksia.

---

<sup>83</sup> Myös Embree (2011: 185) tulee kysyneeksi, missä määrin motiivit merkitsevät myös sellaisia syitä, jotka oikeuttavat. On kokonaan oma tutkimusaiheensa, miten motivoituminen ja oikeuttaminen ovat ylipäätään koskaan tulleet sekoittuneeksi keskenään. Yhdessä on kyse siitä, mikä jotakin tekoa määrää tapahtumaan; toisessa tiedustellaan, mikä tekee teosta ”hyvän”, ”suotavan”, ”hyväksyttävän” tai ”kannattavan”. Vaikka toimintamme olisikin absoluuttisen determinoitua, voimme silti määrittää – ja aktuaalisesti olemme determinoituneita määrittämään – tekojen oikeutettuuteen ja hyvyyteen liittyviä asioita. Kaikenlainen paheksunta ja hyväksyntä voivat olla absoluuttisesti determinoituja akteja.

Tietoisuusdeterminismin yhteydessä voidaan karkeasti sanoa, että jokaisen teon motivaationa eli syynä on koko tietoisuuden kentän kokonaisvaltainen mieli. Syiden perustoja koskeva tutkimus on voi kuitenkin pyrkiä täsmällisempään ja erittelevämpään tietoon. Tällaisen tutkimuksen nimissä voidaan kysyä: Mitkä kaikki tekijät ovat saaneet tietyn, tiettyä tekoa motivoineen kokemuksen kentän ilmenemään tiettyssä valossa, tiettyssä tekoa motivoivassa merkityksessä?

Siispä myönnän, että esimerkiksi päänsäryn ruumiillista tuntemusta itsessään ja yksistään ei voida syyttää tietystä teosta. Arvonantoni ja tietoni kaikki vaikuttavat motivoitumiseeni. Tuskin koskaan voin tyhjentävästi abstrahoida ja artikuloiden tietää kaikkia vaikuttimiani. Mikäli ”laiskuuteni” on saanut minut jättämään luennon väliin, näin on kuitenkin täytynyt käydä ilman, että mikään ”vapauteni” olisi voinut saada minua tekemään toisin. En ole valinnut tilannetta ilmenemään sellaisissa luotaantyöntävissä merkityksissä, jotka ovat motivoineet minua olemaan ponnistelematta luennolle menemistä koskevaa vastentahtoisuuttani vastaan. Yksi kokemukseni hetki on motivoinut sitä seuraavaa, ja täten olen ajautunut olemaan menemättä luennolle.

Vilpittömän motiivien kuvauksen ei tule katsoa merkitsevän itselle valehtelemista. Kun totean, että päänsärkyeni yksistään on aiheuttanut luennolta pois jättäytymiseni, kyseessä on enemmän tietämätön, yksinkertaistava tai ”naiivi” suhtautuminen siihen, mikä on teon syynä. Teon todelliset syyt siis ovat huomattavasti lukuisammat ja monimutkaisemmat kuin vain kokemukseni kentästä abstrahoimani päänsärkyeni. Jossakin toisessa tilanteessa saattaisin päänsärystäni huolimatta mennä luennolle, vaikkapa osaltaan siitä syystä, että jokin toinen luento kiinnostaisi minua enemmän.

Jos uskon päänsärkyeni saaneen minut jättämään luennon väliin, ei tule olettaa minun olevan jollain tavoin tietoinen petoksestani tai tietämättömydestäni. Saatan todellakin käsitteellisesti jäsentää asian siten, että päänsärkyeni on ollut yksinkertainen syy toiminnalleni. Voin esimerkiksi vilpittömästi uskoa, että jos en olisi kokenut päänsärkyä, olisin mennyt luennolle. Sikäli kuin pyrin selityksilläni oikeuttamaan ja perustelemaan tekojani, saatan aina tulla pettäneeksi toista.

Jälleen on olennaista huomata oppimisen merkitys jonkin yksinkertaistavan selityksen puutteellisuuden (”valheellisuuden”) ymmärtämiselle. En voi vain synnynnäisen luontoni johdosta tiedostaa, että syyselitykseni on puutteellinen. Minun on esimerkiksi täytynyt kiinnittää huomiota siihen, että päänsäryn tuntemus ei todellakaan jokaisessa mahdollisessa tilanteessa yksinkertaisesti tuota tiettyä tekoa. Filosofinen analyysini saattaa juurikin tuottaa minulle ymmärrystä esimerkiksi

syyselitysten kompleksisuudesta. Voin tietää ja sanoa tietäväni jotakin ainoastaan oppimani armosta.

Koenkin aiheelliseksi suhtautua varauksella kaikkiin sellaisiin väitteisiin, joiden mukaan kokemuksen yleisiin rakenteisiin, tietoisuuden essenssiin, kuuluu välttämättä jonkin asian merkityksellinen tiedostaminen. Varsin tyypillinen virhe lienee projisoiden yleistää kaikkeen kokemukseen ilmeneväksi jokin sellainen hyvin määrätty tiedollinen jäsennys, joka on olennaisesti opittu. Sokeus opitun vaikutuksista omaan, subjektiiviseen kokemukseen voidaan ymmärtää juuri sokeutena oman kokemuksellisen mielen taustaoletuksia kohtaan.

Persooniemme taipumuksellisuus eli kokemusten ja tekojen säännönmukaisuus antaa erään, joskin epätäydellisen, evidenssiperustan tulevaa toimintaa ennustavaan induktioon. Väitän kuitenkin liikaa, jos aiemman kokemukseni pohjalta esitän epäilyksettömän varmasti tietäväni, miten kokemukseni tulee ilmenemään ja motivoimaan toimintaani. En koskaan voi ennalta täysin varmasti tietää esimerkiksi mitä ajatuksia jossakin tulevassa tilanteessa mieleeni tulee juolahtamaan tai miten houkuttelevina tai luotaantyöntävinä ne näyttäytyvät. Jälleen kuitenkin painotan, että en katso tulevan kokemukseni ilmenemistä koskevan tietämättömyyteni paljastavan minulle vapauttani. En vain voi varmuudella ennustaa, miten jokin tilanne tulee minulle ilmenemään ja mitä ajatuksiani se deterministisesti motivoi.

McInerney (1979: 663) tulkitsee Sartrea käsittäen tämän puoltavan juurikin sellaista näkemystä, jonka mukaan ihminen ei ole itseään määräävä (self-determining). Me emme ole itseämme määrääviä siinä mielessä, että kykenisimme hallitsemaan, mitä päämääriä meillä on tulevaisuudessa. ”Nykyiset kokemuksemme, ideaalimme, käsittämämme vaihtoehdot ja tilannettamme koskeva analyysimme eivät vaikuta ilmeneviin päämääriin.” (mts. 673.)

Itsemääräämisen puuttemme merkitsee siis sitä, että emme voi luottaa päätöksiimme. Tässä suhteessa olen Sartren kanssa yhtä mieltä. Päätökseni saattavat näet aina kumoutua, kun jokin ilmenevä houkuttelee minut niiden kumoamiseen. Sartre menee kuitenkin liian pitkälle, mikäli hän väittää, että nykyiset kokemukseni eivät mitenkään vaikuttaisi tuleviin kokemuksiini ja tekoihini. Kokemus on muistin kautta linkittyvää jatkumoa, ja tämän johdosta menneet kokemukset voivat aina vaikuttaa tuleviin. Kuten olen maininnut Husserlin todenneen, yhdellä hetkellä tekemäni päätös vaikuttaa tulevaan kokemukselliseen habitukseeni tai tilanteeseeni. Jos mennyttä päätöksen ilmiötä

ei olisi ilmennyt, olisin nyt toisenlaisessa kokemuksellisessa tilanteessa. Jo tämä riittää tekemään puheen menneen kokemuksen vaikutuksesta nykyiseen mielekkääksi.

McInerney (1979: 675) kiistää Sartren näkemyksen esittämällä, että tosiasiallisesti ihmiset saattavat toimia ”päättäväisesti”, etäisiäkin päämääriä määrätietoisesti tavoitellen<sup>84</sup>. Luulen McInerneyn kuitenkin käsittävän Sartren kokemuksellista itsemääräytymistä väärin. Kun Sartre esittää, että oleminen-itselleen eli tietoisuus on itsemääräytyvä, puhuu hän oman tulkintani mukaan nimenomaan kokemuksen kentän ilmiöiden itsemääräytyvyydestä. Kokemuksen kentässä ilmenevä siis määrittää sen, mihin huomio tulee suuntautuneeksi ja miten toimintani motivoituneeksi.

Sartre (2004: 118) toteaaakin: ”Meille kaikille on jollain tapaa ahdistavaa tajuta tämä taukoamaton olemassaolon luominen, jossa *me* emme ole luojia.” Riippumatta mistään nyt ilmenevästä, esimerkiksi toisen asteen haluani ilmentävästä tahdostani, kokemukseni synnyttää niitä ajatuksia ja kokemuksia, joita se on motivoitunut synnyttämään. Täten voidaan sanoa, että ”ihminen”, abstrakti, käsitteellisesti konstruoitu ”minä”, ”persoonaa”, ei ole kokemuksen tai toiminnan aiheuttaja tai hallitsija, vaan kokemus itsessään omien lakiensa mukaisesti määrittää ilmiöiden syntymistä.

McInerneyltä jää täten luullakseni huomaamatta, missä mielessä itsen määrittämisen puute on hänen argumentistaan huolimatta edelleen relevantti huomio. Yksikään päätös – tai mikään itseriittoinen vapaus – ei itsessään voi saada ketään pysymään päätöksessään tavoitella tiettyä, ajallisesti kestäväää päämäärää. En ole vain vapaasti käyttänyt useita vuosia yliopisto-opintoihini. Jos jokin muu ja opintojeni kanssa ristiriitainen pyrkimys olisi ilmennyt minulle riittävän houkuttelevana, eikä mikään ilmenevä olisi ehkäissyttä tätä uutta haluani, olisin motivaationi pakottamana suuntautunut toiminnassani toisaalle.

Mikään tietyllä hetkellä tekemäni päätös ei siis absoluuttisesti voi taata päätöksen mukaisen toimintani jatkuvuutta, sillä minulla ei ole mitään itseriittoista ja ilmiöistä riippumatonta tahtoa. Tahdon aina sitä, mihin kokemukseni mieli minua liikuttaa. Saatan päättää syödä koko viikon

---

<sup>84</sup> En voi esimerkiksi päämäärähakuisesti ”kirjoittaa kirjaa”, jos en jollain tavoin usko tulevani kirjoittamaan enemmän kuin yhden sivun (McInerney 1979: 675). Uskoni kirjoittamiseni kestävyys voidaan siis katsoa olevan eräs kauaskantoiseen pyrkimykseeni tähtäävää nykyhetkistä toimintaani motivoiva tekijä. Jos jostain syystä päätyisin uskomaan, ettei kirjoittamani kirja koskaan voi tulla valmistumaan, saattaisin myös lakata kirjoittamasta tätä nykyhetkistä, tiettyä sivua tai lausetta.



hernekeittoa, mutta jos jo huomenna huomaan olevani kyllästynyt kyseiseen ruokaan, voin tulla motivoituneeksi rikkomaan aiemman päätökseni. Kokemuksen mielen pakottavuus antaakin erään viitekehyksen akrasian eli tahdon heikkouden ymmärtämiselle. Rikon päätöksiani välttämättä, kun kokemukseni muuttuvaisesti virtaava mieli motivoi minua tähän.

Luulen olevani Sartren kanssa samaa mieltä sen suhteen, että toimintani saattaa periaatteessa joka hetki olla ennalta-arvaamatonta. Näen poikkeavani Sartresta toiminnan määräytymisen luonteen suhteen. En käsitä tämän ennakoimattomuuden ja siihen kytkeytyvän mahdollisen ahdistuksen paljastavan mitään vapauttani vaan yksinkertaisesti sen, etten tiedä, miten tulen tulevaisuudessa motivoitumaan, mikä minua tulee houkuttelemaan – siis etten tunne itseäni enkä osaa ennustaa tulevaisuutta.

### **3.4 Determinismi ja (huono) usko**

Sartrelle ihminen vapaasti valitsee toimia mielekkääksi mieltämällään tavalla samoin kuin hän valitsee olla vapautensa kieltävässä huonossa uskossa. En kuitenkaan näe aiheelliseksi suhtautua mihinkään uskomuksiin tai käsityksiin mitään kokemuksen aspekteja indeterministisesti vapaampina. Olen deterministisesti ajautunut niihin uskomuksiin, jotka muiden tekijöiden ohella saattavat toimintaani määrätä. Jos uskon, että ulkona sataa, enkä halua kastua, saatan olla motivoitunut pysyttelemään sisätiloissa. Mikäli uskomukseni olisi toinen suhteessa samoihin arvoihini eli haluihini, saattaisin motivoitua toisin. Miksi olisin vapaa milloin tahansa muuttamaan uskomuksiani? Eikö juuri ilmenevä – esimerkiksi ikkunasta ulos katsominen – voi determinoiden motivoita sadetta koskevan uskomukseni muutoksen?

Kaikki usko onkin ehkä ”huonoa” siinä mielessä, että vain usko, vain asioiden jäsentyminen kokemuksessa jossakin mielessä pakottaa minut toimimaan tietyn tavoin. Tästä käsitän myös Sartren olevan kanssani pohjimmiltaan samaa mieltä. Näkemysroni Sartreen tulee kuitenkin siitä, miten välttämättömänä näemme uskomusten ja muiden kokemuksen mieltä luonnehtivien tekijöiden langettamat pakotteet. Sartrelle kaikki kokemuksen merkityksellistyminen on alisteista valinnan vapaudelle, jolla on aina valta valita toisin. Itse käsitän uskon mitä painavimmassa mielessä rajoitteena ja pakotteena. Kun toimintani ilmentää uskomuksiani, käsityksiäni ja arvostuksiani, minun on absoluuttisesti mahdotonta millään hetkellä toimia toisin, sillä mitään riippumatonta vapautta ei ole suhteessa näihin toimintaani määrittäviin ja ilmeneviin tekijöihin.

Arvostusteni tai uskomusteni muutos – se, että ne voisivat olla toisin johtaen toisenlaiseen toimintaan – edellyttää, että oivallan asiat uudessa valossa, eikä minulla koskaan ole mitään yksinkertaista vapautta oivaltaa yhtään mitään. Esimerkiksi mikään kielellinen ilmaus ei itsessään voi taata yhtään mitään oivallusta kenelle tahansa. Oivallukseni kumpuavat spontaanisti virtaavaan kokemukseni kenttään aina omilla ehdoillaan. En vapaasti valitse jotakin menneisyydessäni oivaltamaani asiaa juolahtamaan mieleeni nyt. Menneen oivalluksen ilmenemisen ajankohta on ennemmin riippuvainen muistini rakenteista ja assosiativisista kytköksistäni. Tulen oivaltaneeksi aina vain sitä, mitä kokemukseni sallii minun oivaltaa. Voidakseni tulevaisuudessa toimia menneisyyteeni nähden toisin, täytyy kokemukseni vakuuttaa minut, motivoida minut näkemään asiat uudella tavalla. Jos ”vain” kokemukseni merkityksellinen jäsentyminen pakottaa minut toimimaan, on tämä jäsentyminen kuitenkin kaikki.

Sartren huono usko näyttää olevan välttämätöntä: emme voi toimia muutoin kuin huonossa uskossa, sillä tietoinen oleminen omassa absurdiudessaan asettaa ne arvot ja käsitykset, jotka johtavat toimintaan. Sartren (1992: 113) mukaan huonossa uskossa ei ole kyse ”reflektiivisestä, voluntaarisesta päätöksestä vaan spontaanista olemisemme määrittymisestä.” ”[Ihminen] saattaa itsensä huonoon uskoon niin kuin hän menee nukkumaan, ja hän on huonossa uskossa niin kuin hän uneksii.” Huonosta uskosta pois pääseminen on yhtä vaikeaa kuin itsensä herättäminen unesta. (mts.)

Ehkäpä huonosta uskosta eroon pääsemisen ”vaikeus” liittyykin juuri siihen, ettemme vapaasti valitse mitään uskomuksiamme, vaan ne kumpuavat kokemustemme pohjalta deterministisesti motivoituen. Kun toinen sanoo minulle, tai kun mieleeni sattuu juolahtamaan, että minun ei täydy toimia jollakin tietyllä tavalla, saatan tulla ”heränneeksi unesta”, jossa *olin* determinoitu tiettyyn toimintaan. Nyt, uuden mahdollisuuden oivallettuani ja suuntani muututtua, *olen* kuitenkin toisessa ”unessa”. Olen edelleen determinoitu toimimaan mielekkääksi katsomallani tavalla, ja ainoastaan kokemukseni mielen muuttuminen voi jälleen ”herättää” minut, saada minut toimimaan toisin.

Sartre pyrkii esittämään, että myös sellainen emotionaalinen tila kuin surullisuus todellistuu käyttäytymisessä ja toiminnassa. Saatan esimerkiksi olla surullisiin ajatuksiini uppoutunut, mutta heti kun vieras henkilö astuu näkökenttääni, ”nostan pääni ja omaksun eloisan hyväntuulisuuden”. Nyt surullisuudestani on jäljellä enää ”velvollisuudentuntoinen lupaukseni suoda sille uusi tapaaminen myöhempänä ajankohtana, vieraan lähdettyä”. Koska Sartrelle surullisuus ilmenee

ennen kaikkea käyttäytymisenä, surullisena oleminen merkitsee itsensä surulliseksi tekemistä. (Sartre 1992: 103–104.)

Tässä kohden tulee merkittäväksi ajatus siitä, että saatan jollain tavoin piilottaa tietoisuuden omasta vapaudestani, että saatan vältellä vastuuni tunnustamista, tai että jollain tavoin vain ”teeskentelen” emotionaalista – tai muunlaista – käyttäytymistäni. Tietoisuusdeterminismin kannalta oleellista on huomauttaa, että surullisuuden sen kummemmin kuin minkään muunkaan psyykkisen tilan kestättömyydestä ja alttiudesta muutoksille ei tule päätellä niiden juontumista valinnasta. Jos toisen ilmeneminen näkökenttäni motivoi minua säätämään ryhtiäni ja omaksumaan toisenlaisen kokemuksellisen asennoitumisen, on kyseinen ilmiö hyvin merkittävässä mielessä laukaissut kokemukseni tilan muutoksen. On jopa mahdollista, että toisen ilmeneminen ei saa ainoastaan ulkoista käytöstäni muuttumaan, vaan todella tulen ”hilpeälle tuulelle” siten, että aiemmasta surullisuudestani ei ilmene enää rippeitäkään.

Tuleeko nyt olettaa, että myös ilman toisen ilmenemistä olisin millä hyvänsä hetkellä vapaa omaksumaan hilpeän asenteen? Eikö kokemukseni kentässä ilmenevä – tässä tapauksessa toinen henkilö – ole juuri se sytyke, joka laukaisee kokemukseni muuttumaan? Tämä ei tarkoita, että toisen ilmeneminen itsessään ja yksistään saa kyseistä vaikutusta aikaan, jos tällaisen vaikutussuhteen katsotaan edellyttävän, että se toteutuisi missä tahansa tilanteessa ja kenen tahansa yksilön tapauksessa. Toisen ilmeneminen on kuitenkin ratkaisevaa kokemuksen mielen muutokselle ja sen motivoimalle toiminnalle. Täten toisen saapuminen paikalle on todellakin eräs syy, joskaan ei ainoa, sille seuraukselle, että kokemuksellinen mieleni muuttuu. Kun kaikenlaisten kokemusten ja toiminnan muutosten nähdään olevan erottamattomasti riippuvaisia kokemuksessa ilmenevästä, ei ole tarvetta olettaa mitään vapautta, joka ”omilla voimillaan” saa muutokset aikaan. Teeskennellessäni hyväntuulista olen determinoitu teeskentelemään. Ilon värittäessä kokemustani en voi vain vapauteni johdosta välttää tulemasta iloiseksi.

Tunnetussa alaviitteessään Sartre (1992: 116) toteaa, että huonoa uskoa on mahdollista paeta jonkinlaisen ”autenttisuuden” tai ”itseivalluksen” myötä. Kyseinen huomautus lienee tunnettu lähinnä siksi, että Sartre ei koskaan selvitä, mitä tällainen autenttisuus on. Huonon uskon pakenemisen mahdollisuudella saattaa olla jotain yhteistä intialaisen filosofian vapautumisen ideaalin kanssa. Seuraavassa tulen esittämään, miten tulevia toiminnallisia ja kokemuksellisia reaktioita koskevaa muutosta ei tule katsoa vastalauseena determinismille.

## 4. Kokemuksen ja toiminnan muutokset tulevassa

Sartrelle (1992: 637) mennyt on ”parantumaton”. Mennyt toimintani on, mitä se on, eikä mikään vapauteni voi muuttaa sitä toiseksi. Sen sijaan olen vapaa aina tulevaisuudessa toimimaan toisin. Sartrelle (1992: 650) olla vapaa merkitseekin olla vapaa muutokseen. Se, että jatkuvasti toimin muuttamalla tilannettani ja maailmaa ympärilläni, ei kuitenkaan edellytä indeterminististä vapautta. Että asiat näyttäytyvät minulle eri ajankohtina eri tavoin haluttavina ja käsitettyinä ei edellytä vapautta. Että omat toiminnalliset reaktioni saattavat vaihdella tilanteesta toiseen, ja että toiminnalliset samoin kuin kokemukselliset taipumukseni saattavat hyvin kokonaisvaltaisesti tulla muuttuneiksi, ei edellytä mahdollisten reaktioiden nykyhetkistä moneutta.

Käsitys toiminnan vaihtoehtoista saattaa perustua olennaisesti siihen evidenssiin, että me emme toimi täysin mekaanisesti, joka hetki menneestä tulevaan samoja reaktioita samanlaisissa tilanteissa toteuttaen.<sup>85</sup> Kuten olen pyrkinyt esittämään, tietoisuusdeterministinen käsitys kykenee selittämään toiminnallisten reaktioiden ajallista vaihtuvuutta astumatta tiukan determinismin ulkopuolelle. Kun jokainen nykyhetkessä toteutuva teko kumpuaa deterministisellä välttämättömyydellä *muuttuvaisesta* kokemuksen merkityksellisestä kentästä, on reaktioiden tuleva muutos aina mahdollista ilman oletusta jonkinlaisesta nykyhetkisestä vaihtoehtojen moneudesta. Saatan siis tulevassa tulla aina motivoituneeksi tavoittelemaan uusia päämääriä ja soveltamaan uusia keinoja, mutta tämän ei täydy katsoa implikoivan minkäänlaista nykyhetkistä valinnan vapautta. Toimin aina juuri siten kuin tietyn tilanteisen kontekstin puitteissa koen mielekkääksi.

### 4.1 Arvojen ja kokemuksen mielen syntyperä

Voi olla niin, että huomenna suhtaudun tarjolla olevaan hernekeittoon toisin kuin tänään. Esitän suhtautumiseni muutoksen mahdollistuvan kokemuksellisen mieleni muuttumisen myötä. Lisäksi

---

<sup>85</sup> Esimerkiksi Baumeister (2009) esittää, että psykologisten laboratoriokeiden paljastama psykologinen kausaatio ei ole koskaan determinististä. Hänen mukaansa koehenkilöiden eri reaktioiden erilaiset todennäköisyydet viittaavat siihen, että enemmän kuin yksi reaktio oli mahdollinen. Tämä on mielestäni räikeä virhepäätelmä. Jos näet eri ajankohtina toimin eri tavoin, ei tästä voida tehdä mitään päätelmää siitä, että yhtenä ja tietynä ajankohtana voisin toimia lukuisin eri tavoin. Kuten olen tietoisuusdeterminismiä valottaessani esittänyt, jatkuvasti muuttuvainen kokemuksen mieli on toiminnan aiheuttaja. Täten eri ajankohtina erilaisina ilmenevät kokemuksen kentät riittävät selittämään reaktioiden muuttuvuutta ilman oletusta jonkinlaisesta indeterministisestä vapaudesta.

katson joogafilosofista painautumaoppia seuraten, että kokemani, ajassa virtaavat kokemukset vaikuttavat kokemukseni mielen muuttumiseen – jättämällä ”mieltä värittäviä painautumia”. Kaikki asioiden hahmottamiseni on siis läpeensä jatkuvasti karttuvien menneiden kokemusteni ehdollistamaa. Täten saatan huomenna suhtautua hernekeittoon menneisyydestäni poiketen, kun kokemukseni mieli – käsitykseni, uskomukseni, arvostukseni – tulee kokemusteni oppien ja prosessien johdosta muuttumaan toisenlaiseksi.

Uskomukseni voivat muuttua ainakin uuden informaation tarjoutuessa minulle. Olen elänyt siinä uskossa, että vihannesten syöminen on ”terveellistä”, mutta kohdatessani käsitykseni kanssa ristiriitaista evidenssiä saatan tulla uskomaan toisin. Miten halut eli arvostukset sitten muuttuvat? Huomatessani, etten enää saa jostakin päämääräni saavuttamisesta aiempaa tyydytystä, saatan lakata haluamasta kyseistä asiaa. Oppiessani uusia tiedollisia asioita haluni kohteesta – siis uskomusteni muuttuessa – saatan arvostaa sitä menneeseen nähden eri tavoin. Löytäessäni jonkin uuden houkuttelevan päämäärän saattaa aiempi haluni tulla unohdetuksi. Halut voivat muuttua epäilemättä monin tavoin, mutta tuskin missään tapauksessa muutoksen mahdollisuuden tulee katsoa olevan riippumatonta kokemuksellisista ehdoista.

Sartre (1992: 564) näyttää esittävän, että vaikka tekoja ilman syitä ei voi olla olemassa, sama ei päde ilmiöihin. Onko siis niin, että vaikka kokemuksessani ilmenevä määrää toimintaani, on kokemukseni kuitenkin vailla kausatiivisia syitä? En pidä tätä perusteltuna väittämänä, sillä en näe syitä olettaa voivani vain tyhjästä taikoa yhtään mitään uskomuksia, arvostuksia tai muitakaan toimintaani motivoivia kokemuksellisia tekijöitä. Sen sijaan katson muun muassa halujeni syntyperäksi omat kokemukseni. Saatan tulla tulevaisuudessa haluamaan suklaata kerran sitä maistettuani ja koettuani maun ”miellyttäväksi”. Halujen synty on usein epäilemättä tätä huomattavasti moniulotteisempaa. Väitän kuitenkin, että nykyiset haluni ja arvostukseni ovat ratkaisevasti perintöä menneistä kokemuksistani.

Joogafilosofian viitoittamana väitänkin, että sekä positiiviset että negatiiviset arvostukseni ovat syntyneet merkittävästi menneiden kokemusteni myötä. Kiinnyn jollain tavoin miellyttäviin kokemuksiini ja koen luotaantyöntävinä epämiellyttävät kokemukseni. Jos pidän omenan mausta sitä kerran maistettuani, saatan haluta nauttia sen mausta myös tulevaisuudessa. Jos taas omenan maku on suussani vastenmielinen, tulee kyseinen kokemukseni saamaan myös tulevat kohtaamani omenat ilmenemään luotaantyöntävinä. Tämä on toki hyvin yksinkertainen luonnehdinta siitä, miten

halut ja arvostukset saattavat saada alkunsa. Sartren merkittävä puute on kuitenkin se, että hän ei näytä käsittävän laisinkaan olennaiseksi tarkastella arvostusten syntyperää. Sartrelle näyttää olevan itsestään selvää, että arvostukset syntyvät vapaan tietoisuuden aiheuttamana aina sillä hetkellä, kun ne ilmenevät.

Siinä missä vapaan tahdon puolustajat harhautuvat etsimään tekoja ilman syitä, Sartren (1992: 563–564) silmissä deterministien virhe on tarkastella ainoastaan teon menneisyyttä ottamatta huomioon sen suuntautuneisuutta kohti tulevaa. Juuri toiminnan edellyttämä suuntautuminen tulevaan näyttää merkitsevän Sartrelle välttämättä vapauden olemassaoloa. Vain vapaa tietoisuus voi kuvittelun aktin myötä tavoitella sitä, mikä ei ole.

On ehkä jopa todennäköistä, että Sartre katsoisi myös minun lankeavan mainitsemaansa deterministien tekemään virheeseen etsiä teon syitä tekijän menneisyydestä. En missään nimessä kiellä, ettei toiminta suuntautuisi kohti tulevaa pyrkimyksenään ”muuttaa maailmaa” johonkin haluttuun eli arvostettuun ”muotoon”. Suhtaudun kuitenkin menneisyyteen ontologisesti ensisijaisena johtuen siitä, että katson nykyisten arvostusteni, uskomusteni ja muiden kokemukseni mieltä värittävien ja motivoitumistani rakentavien positionaalisten tekijöiden *alkuperäksi* olennaisesti menneen kokemukseni<sup>86</sup>.

Rau (1949: 540) huomauttaakin, että Sartre sivuuttaa ympäristön ja fysiologian vaikutukset persoonallisuuden muodostumiseen. Sartre näyttää esittävän, että ihminen luo omat arvonsa ja merkityksensä tyhjästä. Minä puolestani väitän, että olen merkittävästi sisäistänyt ja omaksunut arvojeni, että ne ovat olleet minulle jollain tavoin annettuja. Tietoisuuteni on kanava, jonka kautta ja monenlaisten oppimisprosessien myötä satun oman ymmärrykseni ylittävistä syistä arvostamaan tiettyjä asioita ja affirmoimaan tiettyjä uskomuksia.

En vain tässä ja nyt valitse tutkielman tekemistä itselleni arvokkaaksi projektiksi ja päämääräksi. Olen hyvin merkittävässä mielessä kokemukseni myötä *sisäistänyt* arvojeni ja päämääriäni. Arvoni eivät juonnu vain vapaasta ja ehdollistumattomasta valinnastani, vaan olen ”imenyt” vaikutteita

---

<sup>86</sup> Myös Peter McInerney (1979: 666) toteaa deterministien otaksuvan päämäärien syntyperäksi joko ”menneet tietoisuuden tilat tai neurologiset struktuurit ja tapahtumat (tai molemmat)”. Fenomenologisen jäsenyykseni puitteissa en nosta tarkasteluuni neurologisia tai fysikaalisia arvojen syntyperiä. En kuitenkaan näe näitä erityisesti vastakkaisiksi kokemuksiin nähden, enkä missään nimessä ongelmallisiksi determinismin kannalta.

kokemuksellisesta ympäristöstäni. V. C. Thomas (1992: 130) toteaa, että käytämme tiettyjä työkaluja aina sen nojalla, mitä olemme menneistä kokemuksistamme oppineet niiden käyttökelpoisuuksista. En myöskään voi vapaasti valita sen kummemmin arvostaa kuin uskoa tai tietää yhtään mitään. Kokemukseni on läpeensä oppimani ehdollistamaa.

Olen jo huomauttanut, että myös Sartre näyttää tunnustavan menneiden kokemusten vaikutukset vapauteen ja toimintaan. Hän toteaa, että ankeista olosuhteista kärsivä työläinen hyväksyvästi sopeutuu tilanteeseensa, koska hän ei puutteellisen koulutuksensa ja ajattelukykynsä johdosta kykene edes käsittämään itselleen toisenlaisia, parempia olosuhteita. Häneltä puuttuu siis toiminnan mahdollisuudelle välttämätön kyky kuvitella jokin toinen, ei-oleva asiointi haluttavana. (Sartre 1992: 561.) Sartre (mts. 200) myös toteaa, että menneisyys on läsnä jatkuvasti, tuottaen merkityksiä esimerkiksi jo menneisydessäni kohtaamilleni asioille. Lisäksi hän näyttää tunnustavan menneisyyden vaikutukset taipumusten muodostumiselle: eilinen vihani saattaa säilyä latenttina taipumuksena tulla jälleen vihaiseksi (mts. 227). Kaikesta huolimatta luulen, että Sartrella mennyt kokemus jää perusteettoman marginaaliseksi aiheeksi kokemuksen mielen muodostumisen kannalta.

Joskin pidän kokemushistoriallisen oppimisen vaikutuksia muun muassa arvostusten kehittymiselle ratkaisevana tekijänä, on syytä olettaa, että arvot kaikissa merkityksissään eivät ole oppimisen kertymän tuotetta. Oletetaan, että ensimmäistä kertaa elämässäni pistän mansikan suuhuni ja välittömästi miellän maun ”miellyttäväksi”. Käsitän maun mieltämisen ”miellyttäväksi” merkitsevän yhtä kuin maun positiivinen arvottaminen.<sup>87</sup> Sanoisiko siis Sartre tähän, että minä vapaasti valitsen, miellänkö maun miellyttäväksi vai epämiellyttäväksi? Tällainen väite vaikuttaa minusta perustavasti absurdilta.

Enkö kohtaa maun välittömästi ilmenevän miellyttävyyden puhtaasti kokemuksessani annettuna faktana? Mikäli jään epäilemään asiaa, voin pistää toisen mansikan suuhuni ja tiedustella

---

<sup>87</sup> Lienee syytä olettaa, että fyysikaalisen ruumiini ja hermostoni rakentuminen vaikuttavat esimerkiksi siihen, mitkä maut koen miellyttäväiksi ja mitkä epämiellyttäväiksi. Kokemuksen tuottamien painautumien kautta oppimista ei siis tule pitää ainoana tekijänä, joka vaikuttaa siihen, miten maailma kokemuksessani merkityksellistyy. Tuskin syntyessäni olen ”tyhjä taulu”. Biologiaan pohjaavien tekijöiden vaikuttavuus kokemukseen ei kuitenkaan ole ongelma tietoisuusdeterminismin kannalta. Toimintaani määrää aina sen määrittymisen hetkellä ilmenevä riippumatta siitä, onko tuolla ilmenevällä ja koetulla korrelaattinsa tai alkuperänsä esimerkiksi fyysikaalisessa ruumiissani.

kokemukseltani, miellänkö aistimani maun miellyttäväksi. Voi tietenkin olla niin, että toinen mansikka maistuu suussani syystä tai toisesta ensimmäiseen nähden erilaiselta, eikä sen tämänhetkinen maku täten välttämättä paljasta mitään sitä edeltävästä kokemuksestani. En kuitenkaan löydä itsestäni mitään voimaa muuttaa kokemuksestani löytämäni mieltymystä käänteiseen arvoon. Saatan ehkä sanoa tai ajatella ”maistuupa tämä pahalta”, mutta näin todetessani en kykene piilottelemaan väittämäni valheellisuutta itseltäni. Lisäksi minulla on mahdollisuus esittää mainittu valheellinen väite kokemukseni luonteesta ainoastaan silloin, kun asia juolahtaa mieleeni toimintaa motivoivassa merkityksessä. En ole vapaa esittämään mitään väitteitä yhtään mistään, vaan kokemukseni täytyy motivoida kutakin väitettä.

Sartre olettaakseni toteaisi nyt, että jonkin asian koettu epämiellyttävyys tai miellyttävyys ei sinänsä voi pakottaa yhtään mihinkään toimintaan. Kyllä, tämän tyyppinen yleistys ja mielihyväperiaate kumoutuvat myös oman kokemukseni evidenssin myötä. Saatan esimerkiksi nyt olla motivoitunut kohtaamaan epämiellyttäviä kokemuksia tavoitellessani jotakin etäisempää päämäärää. En kuitenkaan näe perustelluksi väittää millään tavoin omaehtoisesti kykeneväni taikomaan asioihin mitään merkityksiä. Jos päädyn olemaan syömättä mansikkaa, jonka kaunis ulkomuoto ja olettamani makeus ”kutsuvat” minua puoleensa, täytyy minulle ilmenevän jollain tavoin motivoida toimintaani. En voi edes ”tahdon voimin” ponnistella mitään haluani vastaan, jos en jo jostain ole omaksunut motiivia näin tehdä.

Voin esimerkiksi olla motivoitunut välttelemään mansikoiden syömistä, koska olen oppinut niiden syömisen saavan vatsani kipeytymään, ja koska lisäksi uskon niiden syömisen olevan haitaksi tämänhetkisellemme halulleni laihduttaa. En vain valitse tuottaa näitä toimintaani motivoivia uskomuksia ja käsityksiä, vaan olen omaksunut ne menneistä kokemuksistani. Edelleen mikään vapaa valinta ei voi kumota makunautintoani ehkäisevää tämänhetkistä haluani laihduttaa. Minun täytyy löytää motiivit spontaanista kokemukseni virtauksesta, ei aktiivisesti ja vapaasti tuottaa niitä siihen. Tiettyjen ajatusten täytyy assosiatiivisesti ilmetä toimintaani motivoimina, enkä näe assosioitumisen olevan riippuvaista mistään vapaasta valinnastani.

Motivoitumisen kokemuksellista ja assosiatiivista ehdollisuutta voidaan havainnollistaa tarkastelemalla yksittäisen tahtovan tai ponnistelevan kokemuksen riippuvaisuutta jonkin ”elämänviisauden” oppimisesta. Jos esimerkiksi opin, että ”himo on vahvaa vain hetkellisesti” (vrt. Roberts 1984: 243), saattaa tämän ajatuksen mieleen juolahtaminen ”himokkuutta” kokevassani



tilanteessa motivoida minut vastustamaan himoani. On jälleen syytä painottaa, että riippumatta siitä, tuleeko jokin motivoiva ajatus ilmeneväksi omien ajatusteni myötä vai kuulenko sen toisen suusta, ei sen ilmenemisen ajankohta ole riippuvaista vain ehdollistumattomasta valinnasta. Se, miten ja mihin muihin merkityksiin jokin opittu asia sattuu assosioitumaan juuri minun mielessäni, on ratkaisevaa sille, mitä ideoita ja mahdollisuuksia minulle kulloinkin tulee ilmenemään. Mikään vapauteni ei voi määrätä, mitä reaktiivinen kokemuksen virtaukseni tulee milloinkin synnyttämään. En vain valitse ja päättä tietyn ajatuksen mieleeni juolahtamisen ajankohtaa. Jokainen ajatus ilmenee automaattisen spontaanisti tiettyjen assosiativisten kytkösten armosta.

Sen kummemmin en myöskään valitse, minkä noemaattisen ja motivoivan mielen ajatuksen ilmeneminen kokemuksessani saa. Jos tietty elämänviisaus on jo sen ensimmäistä kertaa kuultuani ”puhutellut” minua, en ole valinnut, että näin on käynyt. Täten kaikki itseäni inspiroivat ideat ovat tarjoutuneet minulle ”lahjoina”: en valitse sitä, minkä vaikutuksen jonkin idean ajattelemisen minussa saa. Olenkin saattanut lukuisia kertoja onnistua vastustamaan kiusausta siten, että ajatus ”himo on vahvaa vain hetkellisesti” on ilmennyt haluani ”ehkäisevänä” kokemuksen virtani osana. Nyt kuitenkin tuon tutuksi tulleen halun ilmetessä sama ajatus juolahtaa mieleeni siten, että se ei millään tavoin houkuttele, että se näyttäytyy vain elottomana ja merkityksettömänä sanojen rykelmänä.

En löydä perusteita olettaa, että olisin nykyisessä tilanteessani vain jonkinlaisen autonomisen päätökseni voimalla ”vapaasti valinnut” sen, että aiemmin toimivaksi osoittautunut ajatus ilmenee minulle nyt voimattomana. Jos nyt motivoidun antamaan periksi himolleni, tulee syitä kokemukselleni ja toiminnalleni etsiä ilmenevästä. Onko esimerkiksi nykyinen tilanteeni ilmennyt erilaisen historian värittämänä kuin aiemmat ja toisenlaiseen toimintaan johtaneet tilanteet? Kenties minulla oli tänään tavattoman huono päivä. Ehkä olin tänään syystä tai toisesta päätenyt, joskin vain hetkellisesti, uskomaan, että ponnisteluni eivät koskaan vapauta minua tuskallisten halujeni ilmenemisten orjuudesta.

Mikään valinta ei saa aikaan sitä, missä merkityksessä jokin ajatus ilmenee: inspiroivana, lannistavana, suuttavana, merkityksettömänä. Jokainen kokemuksen virtauksen hetki ilmenee välittömästi juuri sellaisena kuin se on annettu, ja jos jokin annettu hetki motivoikin vaikkapa toisenlaisen asenteen ottamista (”ei näin kannata ajatella”), ei kyseinen motivoituminen ole vailla ehtoja kenen tahansa vapaasti toteutettavissa. Kun kesken pitkän ja uuvuttavan kävelymatkan yksi

päätyy pitämään lepotauon toisen ponnistellessa eteenpäin, ovat näiden kahden matkalaisen toimintaa motivoineet kokemukselliset mielet erilaisia johtaessaan eri tekoihin. Kun nyt lepotaukoa pitävä henkilö saa myöhemmin osakseen toisten naureskelua ja halveksuntaa, saattaa hän kokemiensa sanktioiden opettamana seuraavalla kävelymatkalla olla motivoitunut ponnistelemaan entistä enemmän.

Tuleva toimintani voi siis motivoituen determinoitua menneeseeni nähden toisin olennaisesti oppimani armosta. Saatan tulla tulevaisuudessa motivoituneeksi välttämään omenoiden syömistä, kun opin niistä jotakin uutta. Oppimani voi kuitenkin vaikuttaa motivoitumiseeni ainoastaan arvojeni, käsitysteni ja kokonaisvaltaisen ”essenssini” ehdoilla. Minun täytyy esimerkiksi todella sattua uskomaan annettuun informaatioon koskien omenoiden haitallisuutta terveydelleni, jotta kyseinen informaatio voi motivoida minua välttelemään niiden syömistä. Lisäksi minun täytyy sattua välittämään terveydestäni juuri kyseisen haitalliseksi julistetun asian suhteen. Jos olen allerginen omenoille, voi allergiastani välittämiseni altistaa minut välttämään omenoiden syömistä.

Joskin arvostukset ja uskomukset saattavat olla allergioita alttiimpia muutoksille, ja ne epäilemättä muuttuvat eri syistä ja eri keinoin, en näe perustelluksi olettaa niitä yhtään sen vaihtoehtoistemmiksi. Suhtaudunkin perustavasti absurdina jokseenkin yleiseen ajatukseen siitä, että esimerkiksi psyykkiset puutteemme ovat jollain tavoin fyysisiä vapaaehtoisempia. Jos ”vain haluamattomuuteni” estää minua tekemästä jotakin, on tämä haluamattomuus kuitenkin mitä pakottavin rajoite.

Moralisoivat kielelliset ilmaukset saattavat kuitenkin toimia juuri toimintaan liikuttavina tekijöinä, mikä ehkä osaltaan antaa pohjaa monille vapautta koskeville jäsenyksille. Jos haluamattomuuteni on syy tekemättömyyteeni, saattaa tietyissä tapauksissa toisen minua ”ojentava” moraalisaarna juuri olla toimintaani laukaiseva tekijä. Toisen puhe voi kaiken ilmenevän tavoin juuri olla se ärsyke, joka determinoiden laukaisee minut tietyssä tilanteessa toimimaan. Mikäli tekemättömyyteni johtuu siitä, että minulla ei ole jalkoja, ei puheella voi olla samaa toimintaani liikuttavaa vaikutusta.

Sartrelle kaikkien motivaatioon olennaisesti kytkeytyvien arvojen syntyperä on vapaa valinta. Minä puolestani esitän, että arvoni ovat kaikenlaisten käsitysteni tavoin opittuja. Jos peloissani vaaraa paetessani tulenkin asettaneeksi elämishalun arvokseni, en tee valintaa. Sen sijaan olen ehdollistunut haluamaan elää, arvostamaan elämäni elämisen arvoisena ja ehkä pelkäämään ja kammoksumaan kuolemaa. Itsemurhaan päätyvä ei valitse arvostaa ratkaisuaan siinä määrin, että se

johtaa hänet toimintaan; hän on ajautunut toivottomaan tilanteeseensa, hän on omien motiivinsa pakottama. Jos joku kokee ja on jo pitkään kokenut elämänsä perustavasti epämieliseksi, ei tilanne muutu autonomisen, itsensä tuottavan valinnan tai päätöksen ansiosta. Se muuttuu kokemuksen myötä. Vain kokemus voi jälleen suostutella masentuneen henkilön siitä, että elämä onkin lopulta elämisen arvoista. Jonkin tulee ilmetä houkuttelevana ja elämän jatkamista motivoivina.

Omilla teoillamme ja ajatuksillamme on toki merkittävä rooli siinä, mitä koemme. En kuitenkaan käsitä, miten mikään teko tai ajatus voisi olla itsensä tuottava. Voin mennyttä kokemustani reflektoidulla löytää jonkin tilanteellisen hetken, jossa tekemäni päätös on merkittävästi ja perustellusti saattanut muokata tulevaisuuttani. Mutta miksi jättää tutkimus puolitehen ja olettaa, että olen itse itsenäisesti saanut päätökseni aikaan – että olisin voinut päättää toisin? Kenties osasin tehdä kyseisen päätöksen, koska oikea ihminen, oikealla tavalla, oikealla hetkellä ja oikeassa tilanteessa ehdotti sitä minulle. Kenties ajatus vain juolahti mieleeni. Mutta miksi juuri kyseinen mahdollisuus, juuri kyseisellä hetkellä ja kyseisessä tilanteessa juolahti mieleeni juuri sellaisessa merkityksessä, että se motivoi minua toimintaan?

## **4.2 Vapautuminen ja determinismi**

Juuri oppimisen ja kokemusten kertymisen johdosta saatan siis tulla arvostusteni ja käsitysteni muuttuessa toimimaan menneisyyteeni nähden toisin. Intialaiselle filosofialle on keskeistä idea kärsimyksestä vapautumisesta. Kun vapautuminen tulee ymmärretyksi tulevaa toimintaa tai kokemusta koskevana muutoksena, on kyseinen ajatus yhteensopiva determinismin kanssa. Saatan tulla vapautuneeksi esimerkiksi tietystä, tekojani determinoineesta ja itselleni kärsimyksiä tuottaneesta halusta. Kun alkoholisti vapautuu alkoholin orjuudesta, ideaalisessa tilanteessa hän ei enää koe alkoholia millään tavoin houkuttelevana. Väitteeni on, että tällöinkin hän on toiminnassaan kokemuksensa mielen determinoima: hän on muun muassa absoluuttisen kykenemätön nauttimaan alkoholia. Hän ei voi vain milloin tahansa valita toisin. Kyetäkseen valitsemaan nauttia alkoholia, tulisi jonkin alkoholipitoisen juoman ilmetä houkuttelevana jossakin konkreettissa tilanteessa.

Alkoholistin on myös mahdotonta itsessään ja vain ”oman tahtonsa” armosta autonomisesti vapautua addiktiostaan. Vapautuminen vaatii oivalluksia, ymmärryksen muutoksia ja

motivoitumista, jotka kaikki ovat sidoksissa oppimiseen. Alkoholin nauttiminen tulee nähdä epätoivottuna asiana, ja tämä oletettavasti tapahtuu ennen kaikkea mieltämällä epätoivottuja seurauksia kyseiselle toiminnalle. Motivoituakseen vapautumaan alkoholin orjuudesta alkoholistin täytyy siis ensin kärsiä alkoholismistaan. Tällaisia motivaatiota rakentavia tekijöitä voivat olla vuosien myötä pahentuvat krapulatilat, heikentyvä terveydentila, pelko alkoholin käyttöön kytkeytyvistä sairauksista ja epäsuotuisat vaikutukset sosiaalisiin suhteisiin.

Jotta esimerkiksi alkoholin käyttöni myötä huonontuvat välini läheisiini voivat motivoida minua lopettamaan juovuttavan aktiviteettini, tulee minun paitsi hahmottaa tämä vaikutussuhde myös välittää sosiaalisesta elämästäni. En koskaan voi vain spontaanisti valita kumpaakaan näistä. En voi millä hyvänsä hetkellä saada yksinkertaisella päätökselläni aikaan sitä, että haluaisin olla paremmissa väleissä toisiin ihmisiin. Sen sijaan esimerkiksi sen pohtiminen, mitä ihmissuhteet merkitsevät itselleni, saattaa juurikin vaikuttaa niiden arvostamiseen – aina kuitenkin muun muassa sen ehdoilla, mitä ajatuksia pohdintani sattuvat minulle tarjoamaan.

Mikään käsitettävissäni oleva tulevien reaktioiden muutos tai vapautuminen ei siis edellytä irtaantumista perustavasta determinismistä. Epäilenkin muiden muassa *Joogasūtrien* kommentaattoreiden ainakin toisinaan sekoittavan eri vapauden käsitteen merkityksiä keskenään. Ranganathan (2008: 85) esittää, että koska emme harjoita joogaa, elämme ”suurimmaksi osaksi” reagoiden ärsykeisiin. Kokemusta koskevien tutkimusteni perustalta arvioin, että mestarijoogi ei ole yhtään sen vapaampi kaikkea toimintaa määrittävästä reagoimisesta. Hänen reaktionsa saattavat olla monin tavoin ”suotuisampia”, ”kannattavampia” tai ”järkevempiä”, mutta tämä ei tee niistä yhtään vähemmän ehdollistuneita ja pakotettuja. Jos pyhimys onkin vapautunut kaikesta kärsimyksestä ja katoavaisiin asioihin takertumisesta, ei tämä merkitse, ettei hänen toimintansa olisi läpeensä hänen kokemuksensa determinoimaa.

Kärsimyksestä vapautuneen joogin saatetaan toisinaan sanoa olevan täysin itseriittoinen toiminnassaan siten, että mikään ei voi pakottaa häntä mihinkään tekoon<sup>88</sup>. Pidän tällaista vapautta

---

<sup>88</sup> Esimerkiksi Bhattacharyya (1992: 72) esittää erään näkemyksen, jonka mukaan ”egonsa ylittäneen” henkilön teot ovat motivoitumattomia eli ”vapaita kaikista rajoitteista, myös loogisista sellaisista.” Mitä hyvänsä ”egon ylittämällä”, ”valaistumisella” ja muilla vastaavilla termeillä saatetaankaan tarkoittaa, Sartren tavoin pidän mielettömänä ajatusta täysin motivoitumattomasta toiminnasta. Myös Laycock (1997: 65–66) huomauttaa buddhalaista filosofiaa kommentoidessaan, että edes valaistuminen ei voi merkitä kaiken halun ja motivaation hävittämistä, sillä tällainen henkilö ei olisi kykenevä edes Buddhan suositteluun myötätuntoiseen toimintaan. Täten intialaisessa ajattelussa usein

mielettömänä ja mahdottomana. Kaikki toiminta on olennaisesti pakotettua. Pyhimys voi olla pakotettu auttamaan toista jossakin tietyssä, konkreettissa tilanteessa, joskin ”vain” siksi, että hän sattuu välittämään toisen hyvinvoinnista. Kun hänen mieleensä juolahtaa auttaa apua tarvitsevaa, ei hän ole milloin tahansa vapaa kieltämään tämän syntyneen ajatuksen toimintaa motivoivaa vaikutusta.

Kun joogi istuu meditoimassa, mikä määrittää sen ajankohdan, jolloin hän nousee ylös ja lopettaa istumismeditaationsa? Onko hänen valintansa indeterministisesti vapaa? Mikäli seurataan tietoisuusdeterminismia, joogi toimii, kun hänen kokemuksensa motivoi häntä toimintaan. Jos hän avunhuutoja kuullessaan säntää auttamaan, tulee hän toimineeksi kokemuksensa käskyttämänä. Jos hän puolestaan kuulemistaan ja ”avunhuudoiksi” merkityksellistyvistä ärsykkeistä huolimatta jatkaa istumistaan, kenties uskoen, että ulkoiset häiriötekijät ovat vain haasteita keskittymiselle, on hän jälleen toiminut ainoalla kyseisessä tilanteessa mahdollisella tavalla. Hän ei ole valinnut uskoa, että ”häiriötekijät ovat haasteita keskittymiselle”. Kyseinen ajatus on merkittävästi hänen menneiden kokemustensa ansiosta sattunut ilmenemään hänelle tietynlaista valintaa motivoivassa merkityksessä.

Joogafilosofialle ominaista on nähdä ihmistoiminnassa tietty kehämäisyys – tai ehkä ennemminkin jatkumomaisuus. Nykyinen toimintani – muun muassa toiminnalliset taipumukseni – heijastaa menneisyyttäni, ja tulevat reaktioni puolestaan ovat sidoksissa nykyisiini. Tässä yhteydessä on huomattavaa, kuinka suuri osa oppimisesta on juuri tekemällä oppimista. Opin polkemaan polkupyörää sitä polkemalla. Opin käyttämään kieltä sitä käyttämällä ja oppimalla, miten toiset reagoivat kielen käyttöön. Myös toiminnan ja kokemusten muutokset ja taipumusten ”juurtuminen” näyttävät edellyttävän reaktioiden toistumista. Opin hillitsemään raivon purkauksiani niitä hillitsemällä. ”Vaikeasta” ja ”ponnisteluja vaativasta” tulee ”helppoa” ja ”automaattista” juuri kyseessä olevan toiminnan toistumisen myötä.

En kuitenkaan näe syytä olettaa, että se ”alkuperäinen” teko, jonka myötä jokin uusi taipumukseni alkaa muodostua, olisi indeterministisesti vapaa. Kaikkien suunnan muutosteni täytyy olla kokemuksellisesti motivoituneita. Täten alkoholismista vapautuminen voi todellakin edellyttää, että alkoholisti on ”saanut tarpeekseen”. Saatan tulla motivoituneeksi muuttamaan tapojani ratkaisevasti

---

ilmenevä halujen julistaminen kaiken kärsimyksen juureksi tulee lopulta ymmärtää ainoastaan tietynlaisten haluavien asennoitumisten, ”himoamisen” (craving), tuomitsemisena (vrt. mts.).

jonkin tietyn kuulemani, lukemani tai ajatteleman ajatuksen inspiroimana. Jos en olisi sattunut kohtaamaan kyseistä ajatusta juuri kyseisellä hetkellä, kyseisen kokemuksellisen mieleni kontekstissa, en ehkä koskaan olisi tullut motivoituneeksi suuntani muuttamiseen johtavaan toimintaan. Kokemukselliset ilmiöt ovat siis jatkuvasti tekojani ja ajatuksiani kausatiivisesti laukaisevia ja ehdollistavia tekijöitä.

## 5. Vastuu, oikeuttaminen ja kielellisten ilmausten suggestiivisuus

Deterministisiä käsityksiä on tapana pitää ongelmallisina tekoja koskevan vastuun ja oikeuttamisen kannalta. Huoli ei ole aiheeton, sillä esimerkiksi vastuun idea näyttää edellyttävän, että jonkin tapahtuman perimmäinen syy ja alkuperä on mahdollista löytää vapaista ja vastuullisista toimijoista. Sartrelle vapaa tietoisuus näyttää olevan tällainen alkuperä, liikkumaton liikuttaja, syy ilman syytä, joka saa aikaan kaikkien motivationaalisten syiden olemassaolon. Sen sijaan deterministisessä hahmotelmassani tietoisuus on ennemmin vain jokin, jonka olemassaolo mahdollistaa motivationaalisen ja pakottavan kausaation, niin psyykkisenä kuin ruumiillisenakin toimintana. Jokainen toimintaa motivoiva eletyn kokemuksen hetki on siis vain välietappi, vaihe jatkumossa, ei laisinkaan minkäänlainen aiheutumaton ja perimmäinen alkuperä.

Sartren (esim. 1992: 76) ajattelulle ominaista on, että koska kaikki arvot ovat vapaasti valittuja, mikään ei voi niitä ja niiden motivoimia tekojamme oikeuttaa. Arvot ovat absurdeja, vailla perustaa itsensä ulkopuolella. En näe aiheelliseksi argumentoida arvojen perustavaa mielivaltaisuutta vastaan, enkä siis tässä yhteydessä asetu konfliktiin Sartren kanssa. En kuitenkaan näe vapaan valinnan laisinkaan selittävän tai aiheuttavan arvoja. Otaksun arvojeni olevan mitä merkittävimmin opittuja, omaksuttuja ja sisäistettyjä. Arvoni eivät ole mielivaltaisia, koska valitsen ne. Ne ovat mielivaltaisia, sillä en koskaan voikaan saada niitä jonkinlaisella valintani liikkeellä aikaan. Arvoni ovat sattumaa. Olen sattunut syntymään tietynlaiseksi, tiettyyn ympäristöön, ja tietyt asiat sattuvat ilmenemään minulle arvokkaina, ne sattuvat houkuttelemaan ja puhuttelemaan minua.

Tässä yhteydessä sattumaa ei tule kuitenkaan käsittää vailla syytä olevaksi. Katson arvojen syntyperäksi ja syyksi juuri olosuhteiden kokonaisuuden. Kun jossakin tilanteessa tulen valinneeksi menneisiin arvoihini nähden uuden tavan arvottaa ja toimia, ei valintani aiheuttaja ole vapaa valintani. Tilanne tulee kontekstisidonnaisten olosuhteiden myötä jäsenytyneeksi minulle sellaisessa merkityksessä, joka motivoiden *sallii* minun arvostaa uudella tavalla.

Tässä luvussa tulen vielä tarkastelemaan joitain deterministisen ajattelun oikeutukseen, vastuuseen ja etiikkaan kytkeytyviä ongelmia. En kiellä determinismin mahdollisia käytännöllis-eettisiä ongelmia. Olen tutkielmassani kuitenkin kiinnostunut determinismin totuudesta, en sen hyödyllisyydestä tai eettisyydestä. Determinismin totuusarvoa ei voida kumota vetoamalla sen käytännölliseen ongelmallisuuteen. Monien ongelmien voidaan katsoa myös mahdollistuvan juuri perustavan ontologisen determinismin ansiosta.

Tietoisuusdeterministisessä tarkastelussani huomio kiinnittyy siihen, miten ilmenevä motivoiden puskee tietoista toimijaa toimintaan. Huomattavaa onkin, että myös oikeutusta ja vastuullisuutta koskevat uskomukset ja asenteet voivat olla toimintaa motivoivia tekijöitä. Jos esimerkiksi satun välittämään siitä, onko toimintani jossain mielessä oikeutettua, voi välittämiseni määrätä minua toimimaan tietyllä tavalla, pyrkimään ”oikeuttamiskelpoisiin” tekoihin. Kun pyrin puheellani oikeuttamaan tekojani ja omaksumaan tai välttelemään vastuutani, olen deterministisesti motivoitunut.

## **5.1 Vastuun ja oikeuttamisen merkitys**

Sartren esittäessä, että mikään ei voi oikeuttaa tekojamme, koen kohdalliseksi kysyä, mikä on ”oikeuttamisen” mieli. En kykene tarkastelemaan oikeuttamisen ontologiaa tässä erityisen syvällisesti. Pidän kuitenkin kummallisena ajatusta, että oikeutus sen paremmin kuin vastuukaan olisi jotakin substantiaalista ja universaalia. Eikö teon oikeutetuksi tuleminen edellytä, että joku pitää sitä oikeutettuna, hyväksyttävänä tai anteeksiannettavana? Väitänkin, että tiettyjen kielellisten, tiettyjä tekoja selittävien, puheaktien oikeuttavuus riippuu siitä, missä määrin oikeuttavat subjektit sattuvat pitämään niitä oikeuttavina, hyväksymään ne teon ”anteeksiantavaksi” selitykseksi.

Eräs voimakkaasti pasifistinen henkilö totesi minulle kerran, että väkivallattomuutta ei koskaan tarvitse oikeuttaa, kun taas väkivallan käyttö vaatii aina oikeutusta. Tällaiset käsitykset oikeutuksen luonteesta näyttävät implikoivan, että teon oikeutettavuus on annettu ikään kuin ”Jumalan käskystä”, essentiaalisena apriorisena totuutena. Kun oikeutus tulee sen sijaan käsitetyksi jonakin, joka vaatii oikeuttajakseen vain asioita suhteellisesti ja perspektiivisesti ymmärtävää ja arvottavaa subjektia, voivat kaikenlaiset teot tulla oikeutetuiksi omassa kontekstissaan.

Tuskin on täysin fantastista hahmotella tilanne, jossa hirmuvaltiaan väkivaltainen riisuminen vallastaan tulee koko kansan oikeuttamaksi ja hyväksymäksi teoksi. Samaisessa tilanteessa juuri

väkivaltaisesta vallankumouksesta kieltäytyminen saattaisi ilmetä, asioita arvottaville subjekteille, oikeuttamattomana hulluutena. Oikeuttamisen oleminen on ilmenemistä. Ollakseen oikeuttamaton tai oikeutettu, teon täytyy ilmetä sellaisena jollekulle. Kaikkea toimintaa voidaan siis tosiasiasa oikeuttaa siinä määrin kuin se subjekti, jolle toimintaa oikeutetaan, kokee annetun selityksen hyväksyttäväksi, teon anteeksiantavaksi.

Tyypillisesti ajatellaan, että vapauden erottaman kääntöpuoli on vastuu. Olen vastuussa siitä, mitä olen vapaasti aiheuttanut. Sartrelle ihminen kantaakin ”koko maailman painoa harteillaan”, sillä vapaasti merkityksellistävän tietoisuutensa kautta hän saa maailman ilmenemään aina jollakin tavalla. Maailma on olemassa *jonakin merkityksellisenä* vain tietoisuuden kautta. Sartre määrittelee vastuun sen ”tavanomaisessa merkityksessä”: ”[ei-positionaalisena] tietoisuutena jonkin tapahtuman tai objektin kiistattomana luojana olemisesta<sup>89</sup>.” (Sartre 1992: 707.)

Vastuun voidaan siis katsoa edellyttävän sen tiedostamista. Ymmärrän tietoisuuden ”luoja” tai ”alkuunpanijana” (author) olemisesta tietoisuudeksi syy-yhteydestä. Voin täten tiedostaa vastuuni, kun käsitan esimerkiksi jonkin oman tekoni olevan syy tietyille seurauksille. Tässä merkityksessä vastuun tiedostaminen on siis erottamattomassa suhteessa toimijan pyrkimyksiin ja tarkoituksiin nähden. Vastaavasti, kun miellän toisen henkilön vastuulliseksi jostakin teosta ja sen seurauksista, käsitan hänet ”itsensä” kyseisten seurausten tuottajaksi. Vastuun hahmottaminen eli se, minkä katsotaan aiheuttaneen tietyn seurauksen, onkin olennaisesti yhtä kaikenlaisen syyllistämisen, syiden asettamisen kanssa. Vastuu jostakin tapahtumasta on sillä, jonka toiminta on syynä niihin seurauksiin, jotka ovat kyseinen tapahtuma.

Kun kokemuksen mielen käsitetään aiheuttavan toimintaa, ja koska kokemuksen kokonaisvaltaisen kentän jäsentymiseen vaikuttavat tekijät ovat hyvin moninaiset, pidän kaikenlaista yksinkertaista vastuullistamista ja syyllistämistä perusteettomana ja mielivaltaisena. Kun joku ”itse” on jonkin teon aiheuttaja, on aiheellista kysyä, minkälainen entiteetti tämä ”itse” on. Jos tietoisuusdeterminismiä seuraten jokaisen teon aiheuttajaksi käsitetään sitä motivoinut ja edeltävä kokemuksellinen mieli, tulee kyseessä oleva ”itse” käsitetyksi tänä kokemuksellisena mielenä.

---

<sup>89</sup> Barnesin käännös kuuluu: ”consciousness (of) being the incontestable author of an event or of an object.” Sartre on ottanut tavakseen asettaa genetiivin (of) sulkeisiin silloin, kun hän tahtoo painottaa, että tiedostettu asia ei ole tietoisuuden asetettu tai teettinen kohde vaan ennemmin horisontaalinen (esim. Barnes 1992: xii). Tämän johdosta olen suomennokseeni jättänyt hakasulkeisiin ”ei-positionaalisena”.



Olen erityisesti joogafilosofisen painautuman idean inspiroimana pyrkinyt esittämään, että kokemuksen mielen ja sen motivoimien tekojen syyt ovat lukuisat. Koen perustelluksi väittää, että muun muassa varsin mittava kokemushistoriani voidaan katsoa syylliseksi jollekin nyt toteutuvalle teolleni. Olen aina ajautunut niihin haluihin, uskomuksiin ja muihin tekijöihin, joita toimintaani määräävä kokemukseni ilmentää. Väitänkin, että valitsevan subjektin hahmottaminen vailla historiaansa kytkeytyvää syiden jatkumoa olevaksi entiteetiksi johtaa perustavasti virheelliseen käsitykseen toimijuudesta.

Toisin kuin helposti saatetaan tulkita, myös Sartren ehdoton vastuullisuus merkitsee ennen kaikkea vastuuta omasta kokemuksesta, ei niinkään tekojen maailmaa koskevista seurauksista. Koska Sartren vapaus on vapautta merkityksellistää, myös sen kääntöpuolen, vastuun täytyy koskea merkityksellistämistä. Jos esimerkiksi elän sodan keskellä, olen vastuussa siitä, miten asioiden tila *omassa kokemuksessani* merkityksellistyy (Sartre 1992: 708). Jos toinen lyö nyrkillä vasten kasvojani, olen vastuussa siitä, miten tuo tapahtuma *omassa kokemuksessani* merkityksellistyy.<sup>90</sup>

Tunnustan, että oma subjektiivinen kokemuksellinen prosessointini on merkittävässä roolissa siinä, missä määrin jokin tapahtuma merkityksellistyy itselleni vaikkapa ”epämiellyttävänä” tai ”miellyttävänä”. Katson kuitenkin jälleen kaiken vastuun asettamisen mielivaltaiseksi, jos vastuullisuus mielletään jonkinlaiseksi ”perimmäiseksi syyllisyydeksi”. Kokemuksen merkityksellistymisen syyt ovat moninaiset. Toisen nyrkin isku vasten kasvojani on melko epäilyksettömästi merkittävä syy sitä seuraavalle jomottavalle kivulle poskessani. Toisen toiminnalla on kuitenkin syynsä hänen kokemuksen kenttensä toimintaa motivoivissa merkityksissä. Jos lyödyksi tulemista voikin olla vaikea hahmottaa erityisen miellyttävänä kokemuksena, on myös tämän ehkä näennäisen yksiselitteisen tapahtuman kokemuksellinen mieli altis monille vaikutuksille. Nyrkkeilyosalilla harjoitellessani löynnin kokemuksellinen mieli motivoi minut kenties kiinnittämään enemmän huomiota tulevilta iskuilta suojautumiseen. Yömyöhään nakkikioskilla ventovieraan yhtäkkinen väkivaltainen teko saattaa saada minut perääntymään säikähdyksestä.

---

<sup>90</sup> Saatetaan myös ajatella, että koska vapaus merkitsee Sartrelle vapautta yrittää, myös vastuu koskee vain yrittämistä. Tulee kuitenkin muistaa, että Sartrelle jokainen yrittämisestä luopuminen, jokainen ”suunnan muutos”, ilmentää vapautta. Mikään vapaan tietoisuuden liike ei voi olla pakotettu ja passiivinen. Täten myös yrityksen lannistuminen on vapaata ja vastuullista.

Olen esittänyt, että oikeuttamisen mieltä tai merkitystä ei voida erottaa sosiaalisesta kontekstistaan. Mikä sitten on vastuullisena pitämisen tai vastuulliseksi asettamisen mieli? Jos joku sanoo minulle ”Olet vastuussa omista teoistasi”, mitä tämä ilmaus merkitsee? Otaksun, että toiminnan vastuullisuuden merkitystä ei voida erottaa vastuun asettamisen *seurauksista* vastuullistetulle henkilölle. Kun toinen vastuullistaa minua jostakin toiminnastani, täytyy tämän ilmetä ”lupauksena” tiettyjä tekoja seuraavista rangaistuksista tai palkkioista. Esimerkiksi yhteiskunnan lait tekevät yksilöitä vastuullisiksi asettamalla lakien rikkomisesta koituvia rangaistuksia. Kokemuksellisesti odottamani rangaistukset ja palkkiot puolestaan epäilemättä vaikuttavat motivoitumiseeni. Ainakin tyypillisesti olen motivoitunut sekä välttelemään rangaistuksia että tavoittelemaan palkkioita.

En kuitenkaan vapaasti valitse, ilmeneekö jokin ”lupaus” tai ”odotus” palkkiona vai rangaistuksena, tavoiteltavan arvoisena vai vältettävänä, vaan näiden asioiden merkityksellistyminen riippuu ratkaisevasti oppimastani. Sen kummemmin en valitse, missä määrin tietty palkkio tai rangaistus liikuttaa minua toimintaan. En vapaasti valitse, kuinka voimakkaasti välitän kyseisistä asioista<sup>91</sup>. Kun miellän olevani vastuussa jostakin asiasta, ja kun olen jollain tavoin – esimerkiksi palkkioiden toivossa tai rangaistusten pelossa – motivoitunut ottamaan vastuuta, olen determinoitu toimimaan vastuullisesti. Jos en esimerkiksi satu pitämään uskottavana tiettyä lupausa tiettyä tekoa seuraavasta rangaistuksesta, ei kyseinen lupaus ja siihen kytkeytyvä vastuullistaminen voi motivoida minua tietynlaiseen toimintaan.

Vastuun yhteydessä *vastuun ottaminen* tulee mielekkääksi ajatukseksi, kun vastuun katsotaan kietoutuvan seurausten tiedostamiseen. Voin ottaa vastuuta, kun tunnustan ja tiedostan tietyn tarkoituksellisen toimintani syysuhteen tiettyihin seurauksiin nähden. Vastuun ottaminen kytkeytyy siis tiukasti tiedollisiin odotuksiin erilaisten tekojen seurauksista. Tällainen tieto on jälleen vahvasti opittua. Voin suklaata syödessäni ottaa vastuuta mahdollisesta lihomisestani, kun olen oppinut, että suklaan syöminen on lihottavaa. Heittäessäni savukkeen ruutitynnyriin, voin olla kykenemätön toimimaan tietoisesti vastuullisena, jos en syystä tai toisesta ole toimintani hetkellä siinä ymmärryksessä, että kyseinen tynnyri sisältää syttymisherkkää ruutia, että palavan savukkeen ja ruudin välillä vallitsee tietty räjähtävä suhde yms.

---

<sup>91</sup> Luvussa II.2.1 olenkin argumentoinut, etten koskaan vapaasti valitse ponnistelujeni intensiteettiä, vaan kaikki ponnisteluni motivoituvat kokemuksellisen mieleni perustalta.

Tietoisuusdeterminismin kannalta keskeiseksi nouseekin kysymys siitä, mikä motivoi meitä ottamaan vastuuta toiminnastamme tai välttelemään sitä. Olen esittänyt vastuun kytkeytyvän toiminnan seurausten tietämiseen. Olenkin epäilemättä monin tavoin motivoinut toimimaan vastuullisen tiedostavasti välittäessäni siitä, mitä seurauksia toiminnastani koituu. Koska vastuun merkitys on myös vahvasti sosiaalinen, voidaan vastuun kantamisen merkitysten katsoa liittyvän huoliin toisten reaktioista ja suhtautumisesta omaa toimintaa kohtaan.

Tyypillistä motivoitumisellemme lienee, että haluamme mieltää olevamme vastuussa itsellemme jollain tavoin suotuisista asioista ja vastaavasti välttää vastuun ottamista epäsuotuisista asioista. Saatan olla motivoitunut tunnustamaan vapauteni ja vastuuni, kun kollegani ylistävät jonkin työni erinomaisuutta. Ehkä motivoidun vieläpä tuomaan esille, kuinka työni valmistuminen edellytti minulta lukuisia ponnistuksia ja vastoinkäymisten ylittämisiä. Olen oppinut, kuinka vaikeuksia vastaan ponnisteleminen on kunnioitettavaa ja ylistettävää, ja koen toisten itseäni kohdistaman ihailun miellyttäväksi. Paheksuvat suhtautumiset työtäni kohtaan voivat puolestaan motivoida minua siirtämään vastuuta ja huomiota toisaalle, ympäristötekijöihin ja toimintaani hallitseviin olosuhteisiin. Olen motivoitunut tuomaan esille niitä kohtaamiani vaikeuksia, joille ”ihminen ei vain voi mitään”, ja joiden johdosta en ole kyennyt panostamaan työhöni riittävästi.

Olen siis motivoitunut ottamaan kunnian intohimoni ajamista ponnisteluista, joiden alkuperäksi hahmotan ”minut itseni” ja ”vapaan valintani”, mutta lannistumiseeni johtavat vaikeudet ovat vain ”osa maailmaa”. Sartren tavoin koen tällaiset hyvin puolueelliset näkemykset ongelmallisesti mielivaltaisiksi. Hänestä merkittävästi poiketen en kuitenkaan löydä kaikkia toiminnan selityksiä itsensä tuottavasta voimasta nimeltä vapaus vaan päinvastoin olosuhteista.

Tietoisuusdeterminismissä painottuu, että riippumatta siitä, onko toimintani ollut ponnistelevaa vai lannistuvaa, en ole voinut toimia toisin. Ponnistukset eivät koskaan kumpua vain vapaista valinnoista, vaan ne edellyttävät esimerkiksi intohimoista halua päämäärän saavuttamiseen. En koskaan vain tässä-ja-nyt valitse ”haluta intohimoisesti”; olen ajautunut sellaiseksi henkilöksi, jonka kokemus sallii juuri nyt intohimoisen haluamisen motivoimia ponnisteluja juuri tietyn, intohimoisesti motivoivan päämäärän eteen.

## 5.2 Kielen suggestiivisuus ja puheaktien motivoituminen vastuun ja oikeuttamisen yhteydessä

Olen tutkielmassani pyrkinyt esittämään, kuinka jokainen, kontekstisidonnaisesti motivoituva teko deterministisesti ”laukeaa” kokemuksellisten olosuhteiden ja monenlaisten ”ärsykkeiden” perustalta. Tämän jäsennyksen yhteydessä nouseekin keskeiseksi kielellisten, merkityksellisinä ymmärrettyjen ilmausten suggestiivisuus<sup>92</sup>. Kielen suggestiivisuudella tarkoitan kielellisten ilmausten vaikuttavuutta siihen subjektiiviseen kokemuksen kenttään, jonka yhteyteen ne tulevat ilmeneviksi. Kieli vaikuttaa minuun esimerkiksi suunnaten huomiotani ja säädellen asennoitumistani. Kielellä on keskeinen rooli emootioiden ilmenemisessä. Kielelliset ilmaukset voivat saada minut muun muassa vihaiseksi, loukkaantuneeksi, surulliseksi, iloiseksi tai ylpeileväksi. Kielelliset puheaktit ja jäsennyksen tavat voivat siis lukemattomin tavoin vaikuttaa kokemukselliseen motivoitumiseeni ja täten tekemisiini.

Kieltä voidaanakin monin tavoin käyttää työkaluna juuri pyrittäessä vaikuttamaan kieltä ymmärtävien olentojen kokemukseen ja käyttäytymiseen. Kielellä on myös roolinsa itsesuggestiossa, mikä tulee ehkä eksplisiittisimmin ilmi mantrojen meditatiivisen lausumisen ja jonkin suorituksen onnistumista palvelevan ”psyykkaamisen” yhteydessä. Tällainen itsesuggestio voidaan käsittää tarkoituksellisena omaan kokemukseen ja toimintaan vaikuttamisena. On kuitenkin syytä huomauttaa, että muun muassa kielellinen ajatteluni vaikuttaa kokemukseeni jatkuvasti ja kaikista tarkoituksistani huolimatta. Se, mitä esimerkiksi nyt ajattelen, vaikuttaa siihen, mitä seuraavaksi ajattelen, koen ja teen.

Tietoisuusdeterminismin puitteissa on olennaista todeta, että jokainen kielellinen ilmaus on paitsi mahdollinen kokemukseen vaikuttava tekijä ja assosiaatioiden ja tekojen laukaisija, myös itsessään kaikkien tekojen tavoin deterministisesti motivoitunut. Jonkin kielellisen ilmauksen käyttöni motivoitumiseen voi vaikuttaa esimerkiksi uskoni kyseisen puheaktin voimaan saada aikaan toivomiani seurauksia. Seurauksia koskevien uskomusten on jälleen syytä olettaa mahdollistuvan menneen kokemuksen oppien ansiosta. Oppimastamme yleistäen voimme kuitenkin kohdata pettymyksiä, kun käyttämämme keinot eivät tuota toivottuja tai odotettuja tuloksia.

---

<sup>92</sup> Suggestiivisuus voidaan katsoa jopa synonyymiksi motivoivuuden kanssa. Kaikki ilmenevä kokemus voi motivoiden liikuttaa minua tai suggestiivisesti vaikuttaa minuun, kokemukseeni ja toimintaani.

Toiminnan motivoituvan determinoitumisen kannalta on merkittävää, kuinka oikeuttamista koskevat käsityksemme ja arvostava halumme nähdä tekomme oikeutettuina – saada anteeksi, tulla hyväksytyksi – motivoivat oikeuttavia ja vastuuta asettavia ja siirtäviä puheaktejamme. Jos tarkoituksellisesti valehdellenkin pyrin oikeuttaen perustelemaan jotakin tekoani toiselle, saatan tehdä näin vain, jos olen motivoitunut. Motivaationi voidaan katsoa edellyttävän paitsi halua saada tekoni anteeksi myös uskoa siihen, että tietyillä käyttämilläni sanoillani on vaikutuksia toisen toimintaan. Uskon, että tietynlainen selitykseni vaikuttaa toiseen, vetoaa hänen ymmärrykseensä ja arvoihinsa saaden hänet antamaan tekoni anteeksi. Saatan motivoitua valehtelevaan, koska uskon totuuden kertomisesta koituvan seurauksia, joita en ole valmis kohtaamaan, tai koska uskon valehtelullani saavuttavani jotakin arvostamaani.

Juuri determinismin ja oppimieni säännönmukaisuuksien johdosta voin pyrkiä monin tavoin ”manipuloiden” vaikuttamaan toisten toimintaan ja käsityksiin. Esimerkiksi sillä, millä kielellisillä ilmauksilla perustelen jotakin tekoani, on tosiasiasa vaikutuksia toisen toimintaan. Toiset eivät ole vain, kuten Sartre<sup>93</sup> esittää, vapaita merkityksellistämään minun käyttäytymistäni ja sanomisiani. Toisten kokemus ja siitä juontuva toiminta on omani tavoin aina konkreetissa ja yksilöllisessä tilanteessa toteutuvien motivationaalisten tekijöiden aiheuttamaa.

Jos tunnen toista hyvin, saatankin kyetä tarkoituksellisesti tuottamaan hänessä haluamiani reaktioita. Vastaavasti toisen läsnäolo jatkuvasti vaikuttaa itseeni ja omaan toimintaani tuottamalla merkityksellisiä ja toimintaani motivoivia ilmiöitä omaan kokemukseni kenttään. Voimme siis monin teoin ja ilmaisuin vedota toisiimme siten, että vetoamisemme vieläpä saa motivoivasti laukaisten toisessa aikaan tekoja tuottaessaan ilmiöitä hänen kokemuksensa kenttään. Kun toinen vetoaa minuun sanoillaan, en valitse, miten tulen reagoimaan. Reaktioni motivoituvat arvojeni ja

---

<sup>93</sup> Sartren (1992: 671) mukaan toisten vapaus on jälleen perimmäinen syy sille, jos he sattuvat merkityksellistämään minut esimerkiksi juutalaiseksi, arjalaiseksi, komeaksi tai rumaksi. En kuitenkaan näe minkään merkityksellistymisen yhteydessä perustelluksi puhua vapaudesta. Jos käsitan tietyn henkilön ”inhottavana juutalaisena”, en voi käsitykselleni mitään. Se on syntynyt kokemusteni ja oppimani motivoimana, riippumatta siitä, miten mielivaltainen ja ”irrationaalinen” tämä syntyperä onkin. ”En voi käsitykselleni mitään” ei merkitse, ettei käsitykseni saata tulevaisuudessa muuttua. Lisäksi tietyt keinot voivat toimia asenteiden muuttamiseksi toisia paremmin. Kaikki noemaattinen muutos on kuitenkin riippuvaista kokemuksen motivoinnista, ei vapaasta ja absurdista valinnasta. Voidakseni tarkoituksellisesti ponnistellen pyrkiä muuttamaan rasistisia asenteitani, minun täytyy esimerkiksi tulla vakuuttuneeksi tämän muutoksen kannattavuudesta.

ymmärrykseni pakosta. Jos toisen sanat onnistuvat vakuuttamaan minut vedoten juuri omiin arvoihini, tulen reagoineeksi ainoalla kokemukseni mielen sallimalla tavalla.

Kuten olen esittänyt, en näe Sartren tavoin mielekkääksi esittää, että mikään ei oikeuta tekoja, sillä ymmärrän kaikki oikeutukset tilannesidonnaisina ja sosiaalisesti tuotettuina. Lisäksi toimintamme samoin kuin se, mitä satumme pitämään oikeutettuna, voi olla – ja uskoakseni on – täysin determinoitua. Jos deterministisen näkemyksen kannattaminen sattuu ilmenemään ”selkärangattomana tekojen oikeuttamisena”, on tämäkin ilmeneminen deterministisesti välttämätöntä kokijalleen. Toisenlainen jäsenitys edellyttäisi toisenlaista opittuun pohjautuvaa ja assosiatiivisesti tai muusta syystä (esim. toiselta kuultu suggestio) syntyvää ymmärrystä. Otaksun myös kaikenlaisten selitysten nimittämisen ”tekosyiksi” olevan vahvasti opittu tapa jäsenellä asioita. Kun ärsyynyn toisen valintojaan koskevasta selittelystä, olen oppinut jäsentämään asioita sellaisessa valossa, jonka myötä selittely ilmenee ”vastenmielisenä” ja ”alhaisena”.

Olen edellisessä luvussa puhunut myös vastuun ottamisesta seurausten tiedostamista edellyttävänä asennoitumisena. Merkittävää vastuun ottamisen tai välttelyn motivoitumiselle lienee se, minkälaisia vastuuta koskevia konstruktioita sosiaalisessa ympäristössäni vallitsee ja minkälaisia käsityksiä olen itse omaksunut. En pidä mielekkäänä suhtautua vastuuseen sen kummemmin kuin oikeuttamiseenkaan jonkinlaisena itsestään selvänä ja itsessään olevana perimmäisenä totuutena. Koska vastuu on konstruointia, en myöskään voi vain ja yksinkertaisesti tiedostaa, ikään kuin ”puhtaasti aistia”, yhtään mitään vastuutani. Minun tulee oppia vastuullistavia käsitteellisiä näkemyksiä ja jäsentää itseni *jollain tavoin* vastuulliseksi tai vastuuttomaksi.

Olen voinut oppia, että juovuksissa ollessaan ihminen ei ole täydessä vastuussa sanoistaan ja teoistaan. Jos juopuminen katsotaan myös sosiaalisesti hyväksytyksi selitykseksi, voi tämä hyväksyttävyyden merkittävästi vaikuttaa motivoitumiseeni käyttää kyseisiä selityksiä toimintaani oikeuttaakseni ja puolustellakseni. Jälleen minun täytyy oppia kyseisen selityksen sosiaalinen hyväksyttävyyden, joskin saatan toki monin tavoin elää virheellisissä odotuksissa. ”Sosiaalisen älykkyyteni” puute voi esimerkiksi ilmetä tilanteissa, joissa tulen nolanneeksi itseni toimiessani väärällä ja paheksuttavalla tavalla – tehdessäni etikettivirheen – tietyn sosiaalisen kontekstin puitteissa. Tällaistenkin hairahdusten on aiheellista katsoa mahdollistuvan olennaisesti jonkinlaisen menneisiin kokemuksiin perustuvan, virheellisen induktiivisen yleistämisen ansiosta.

Oikeuttavat selitykseni voivat myös olla hyvinkin harkitsemattomia ja totunnaisia. Saatan esimerkiksi monissa yhteyksissä olla oppinut, että sosiaalisessa ympäristössäni tietynlaisten selitysten katsotaan tyypillisesti olevan ”hyväksytyjä” oikeuttamaan tietynlaisia tekoja. Tällainen ymmärrys on monien opittujen konventioiden tavoin usein myös eräänlaista hiljaista tietoa siten, että minun ei täydy eksplisiittisen artikuloidusti tietää kyseistä vaikutussuhdetta<sup>94</sup>. Kun sairaana ollessani kuumemittari näyttää riittävän korkeaa lukemaa, voi minulle olla itsestään selvää, että töistä tai luennolta jättäytyminen on absoluuttisesti ”oikea” ratkaisu. Minun ei siis täydy kokea vähäisintäkään itsesyytöstä tai tekoni mielivaltaisuuteen viittaavaa eksistentiaalista ahdistusta.

Mikäli satun kokemaan huonoa omaatuntoa sairauteni varjolla oikeuttamisesta, on varsin mielivaltaista yleistää, että tämä epäilykseni paljastaa jonkin ”perimmäisen totuuden” oikeutusten perusteettomuudesta ja indeterministisestä vapaudestani. Katson jälleen perustelluksi etsiä syitä kaikenlaisille käsitteellisille jäsenyksille kokijan menneistä kokemuksista. Olen esimerkiksi oppinut merkityksellistämisen tavan, jonka mukaan sairastaminen saattaa ilmetä minulle ”kyseenalaisena perusteena”.

Epäilemättä paljon opimme kyseenalaistamatta ja melko yksinkertaisesti sisäistämällä sosiaalisen ympäristömme vaikutuksia. Oppiminen edellyttää kuitenkin aina omakohtaista subjektiivista kokemuksellista prosessointia. Voi esimerkiksi olla niin, että olen itse aiemmin ääneen tai ajatellen paheksunut työtoverini sairastamisesta johtuvaa poissaoloa. Olen ehkä suhtautunut epäluuloisesti hänen selitykseensä tietäen, että sairastamisen selityksen nojalla voi aina ottaa omia vapaita. Ei lienekään harvinaista, että omat asenteemme toisiin heijastuvat siinä, millaisia oletamme toisten olevan. Patologinen valehtelija saattaa jatkuvasti epäillä toisten puheiden todenperäisyyttä.

Huomattavaa on, että uskoni jonkin selityksen oikeuttavuuteen on ratkaisevaa motivoitumiselleni. Jos tietyssä tilanteessa haluan saada jonkin tekoni toiselta anteeksi, ja jos uskon tietyn selityksen saavan toisen antamaan minulle anteeksi, olen motivoitunut esittämään kyseisen selityksen. Usein maailmassa toimiessamme lienemmekin kiinnostuneita kaikenlaisten tekojen, myös puheaktien, toimivuudesta tai käyttökelpoisuudesta suhteessa tavoittelemiemme päämääriin, emme niinkään

---

<sup>94</sup> Hiljaisen tietoni voidaan katsoa ilmenevän erityisesti odotuksissani. Kun kerron ystävälleni puhelimesta, että en sairastamiseni johdosta pääse sovittuun tapaamiseen, olen oppinut odottamaan, että kyseinen perustelu on riittävä. Jos ystäväni suuttuu minulle, saatan odotukseni johdosta yllättyä ja kokea hänen reaktionsa puolestaan oikeuttamattomaksi.

niiden totuudenmukaisuudesta. Toimintani motivoituu ensisijassa sen mukaan, mitä seurauksia uskon tietystä teosta koituvan.

Olen voinut hyvin esikäsitteellisesti oppia välttämään koskettamasta kuumaa hellan levyä. Tämän motivoitumiseen kytkeytyvän ja opitun ehdollistuman tuskin täytyy tulla koskaan muotoutuneeksi minkäänlaiseen propositionaaliseen muotoon ollakseen vaikuttava ja ilmetäkseen toiminnassani. Vastaavasti saatan olla oppinut päästämään suustani monenlaisia kielellisiä ilmauksia, koska olen oppinut – asiaa sen kummemmin jäsentämättä – niillä olevan tiettyjä vaikutuksia toisiin. Jos ilmaus ”yg blöb” antaisi teon kuin teon anteeksi, voisin olla motivoitunut näin toteamaan aina käsittäessäni toisen paheksuvan toimintaani ja halutessani vapautua paheksunnasta.

Vaikka emme tietoisuusdeterministisen väittämäni mukaisesti tietyssä merkityksessä ole vapaita tai vastuullisia, täytyy todellisuuden jollain tavoin sallia tällaisia jäsennyksiä. Juuri kielellisten ilmausten vaikutusvoima saattaa osaltaan motivoida puhetta vapaudesta ja vastuusta. Esimerkiksi vastuullistavalla puheella voi olla kausaalisia vaikutuksia minuun juuri siksi, että olen kieltä ymmärtävä ihmisolento. Voin kuvitella sanovani koiralle samoin kuin toiselle kaltaiselleni ihmiselle: ”Tätä makkaraa et saa syödä. Pidän sinua vastuullisena teoistasi, ja jos kajoat makkaraan, en ole enää ystäväsi.” Vastuullistava puheeni voi kuitenkin vaikuttaa toisen toimintaan ainoastaan, jos hän ymmärtää ilmaisemieni sanojen merkitykset jossakin itselleen ymmärrettävässä merkityksessä ja siten, että hänen arvojensa ja käsitystensä ansiosta sanat liikuttavat häntä. Koira ei ole silmissäni toisen ihmisen tavoin vapaa ja vastuullinen, koska vastuullistavilla teoillani ei ole vaikutuksia sen toimintaan. Toisin kuin koiraa, toista, jokseenkin kaltaistani ihmistä voin monin tavoin *pitää vastuullisena*. Tämän ei tule katsoa merkitsevän, että toinen ihminen ei olisi koiran tavoin aivan yhtä pakotettu kaikessa toiminnassaan.

Jos eläisimme maailmassa, jossa todellakaan mikään ei anteeksiantavasti oikeuttaisi mitään – esimerkiksi maailmassa, jossa toiset olisivat kuuroja eivätkä reagoisi oikeuttaviin puheakteihimme millään tavoin – voisimme tämän maailman säännönmukaisuuksia oppimalla olla motivoitumatta oikeuttaviin puheakteihin. Asuttamassani maailmassa olen kuitenkin oppinut, että selitysten luonteella on väliä. Niillä on vaikutuksia toisten ihmisten reaktioihin. Toiset eivät suhtaudu vapaasti tekoihini ja selityksiini. Heidän reaktionsa ovat heidän ymmärryksensä ja kokemuksensa determinoimia. Emme valitse ymmärtää kieltä ja tulla vaikuttuneeksi kielellisistä ilmauksista, vaan



nämä vaikutukset juontuvat olennaisesti essenssistämme eli siitä, minkälaisiksi olemme sattuneet syiden seurauksena kehittymään.

Esitän, että samoin kuin puut, eläimet ja muut totunnaisesti determinististen ja kausaalisten lakien alaisuuteen lukeutuvat oliot, myös oman kokemukseni kautta motivoituva toimintani on determinististä. Monista muista deterministisesti määräytyvistä olennoista poiketen omaa toimintaani voi aiheuttaa tai laukaista myös kielelliset ilmaukset. Kun olen kokemukseni myötä oppinut, miten ihmiset reagoivat kielellisiin ilmauksiin eri tavoin kuin lemmikkieläimet, tulen motivoituneeksi vastuullistamaan lajitovereitani toisin kuin koiria. Jos en usko makkaran syömistä koskevan kielellisen kiellon vaikuttavan koiran toimintaan millään tavoin, en myöskään tule motivoituneeksi pyrkimään sanallisesti vaikuttamaan kyseisen olennon toimintaan<sup>95</sup>.

### **5.3 Determinismin käytännön ongelmista**

Argumentoidessani tietoisuusdeterminismin totuuden puolesta en esitä, ettei deterministinen ajattelu ole monin sen totuuteen nähden ulkopuolisten asioiden kannalta pragmaattisesti ongelmallista. Katson kuitenkin näiden ongelmien ennemmin johtuvan determinististä tai olevan yhdenmukaisia sen kanssa kuin puhuvan sitä vastaan.

Determinismin käsittäminen vastuun pakoiluna lienee melko tyypillinen siihen kytkeytyvä ongelma. Myös Sartre suhtautuu mitä jyrkimmin deterministisiin ajatuksiin tekosyiden varjolla oikeuttamisena ja välttämättömän vapauden ja vastuun kieltämisenä. Olen tuonut esille epäilyksiäni sellaisen ajattelun mielekkyyttä kohtaan, jonka mukaan vastuullisuus on jonkinlainen perimmäinen totuus ja täten kaikki toiminnan aiheutumista koskevat selitykset ovat vain ”tekosyitä”. Olen kautta tutkielmani pyrkinyt puolustamaan kantaa, jonka mukaan kokemuksen mieli on todellakin toiminnan aiheuttaja eli syy. Lisäksi en katso minkään kokemuksellisten syiden olevan ilmetessään vaihtoehtoisia.

---

<sup>95</sup> On toki niin, että saatamme puheellamme muun muassa käskä ja kieltää lemmikkieläimiämme samoin kuin täysin vailla tietoisuutta oleviksi käsittämiämme olioita (”Mikset sade jo lakkaa?”). En tässä pyri tarkastelemaan, missä määrin tällaisiin käyttäytymisiin tulee katsoa kytkeytyvän teon vaikutusvoimaa koskevaa uskoa tai toivoa. Nyt riittää todeta, että saatamme monin tavoin puheessamme ja käytöksessämme suhtautua jokseenkin ”animistisesti” jopa ilmeisen elottomiin olioihin, mahdollisesti jossain määrin asiaa sanoiksi pukematta olettaen tai ainakin toivoen, että ”joku tuolla jossain” todella vastaa vetoomuksiimme.

Esittäessäni, että kaikki kokemus ja toiminta ovat alisteisia determinismille, tulen siis asettaneeksi determinismin ”perimmäiseksi totuudeksi”. Tästä perustavasta determinismistä johtuen niin oikeuttavat puheaktit, ”tekosyyt”, kuin myös toisten selittelyistä ärsyyntymiset ja selittelijöiden tuomitsemiset ovat yhtäläillä determinoituja. Valehtelijakin on deterministisesti motivoitunut valehtelemaan. Minun ei täydy kärsiä jostakin sairaudesta, mielenhäiriöstä tai muusta sellaisesta, jotta toimintani on pakotettua. Asiantuntijan diagnoosin saaminen omille ”mielen sairauksille” voi juurikin vaikuttaa kokemukseen ja toimintaan. Periaatteessa kaikki kielelliset ilmaukset ja jäsennykset saattavat ilmetessään motivoida minua näkemään asioita uudessa valossa ja täten muuttamaan tulevaa toimintaani. Tietyn motivaatioperustan luonnetta koskeva tieto voi auttaa ymmärtämään, millä ehdoin toimintaa ja kokemusta on mahdollista muuttaa. En kuitenkaan näe minkään voivan vapauttaa reagoinnin ehdollisesta pakottavuudesta.

Tietoisuusdeterminismi ei lopulta sovellu ainakaan täysin ongelmitta tekojen oikeutuksen välineeksi, sillä kyseisen determinismin muotoilun hyväksyminen merkitsee täydellistä puolueettomuutta. Jos onkin niin, että minä en ole voinut toiminnalleni mitään, että toimintani on ollut deterministisesti pakotettua, sama pätee myös jokaisen toisen toimintaan. Tarkoitukseni ei siis ole tietoisuusdeterminismilläni sanoa: ”Minä en voi itselleni mitään; toiset antakoot kaiken minulle anteeksi.” Vaikka sitoudunkin pitämään edellistä väitettä tietyssä mielessä totena, esitän, että tämä pätee myös toisiin. Determinismin totuus tai epätotuus ei myöskään sinänsä voi oikeuttaa tai antaa anteeksi mitään tekoa. Anteeksiantajan täytyy tulla käsittäneeksi tekoni sellaisessa valossa, joka motivoi häntä antamaan anteeksi (esim. ”Hän toimi ainoastaan olosuhteiden pakottamana”).

Sartre kertoo eräästä oppilaastaan, joka toisen maailmansodan aikana tuli neuvoa ja opastusta kaivaten hänen puheille. Tämän nuoren miehen ongelmana oli päättää, lähteäkö Englantiin sotatoimiin osallistuakseen vai jäädä kotiin auttamaan äitiään. Sartren ainoa neuvo oli kehottaa oppilastaan valitsemaan, sillä mikään moraalinen sääntö ei voisi osoittaa tälle, miten tulee toimia. Lisäksi Sartre painottaa, että kyseinen nuorukainen oli jo neuvoa kysyessään tehnyt valintansa, hänen arvonsa olivat jo annettu hänelle. (Sartre 2011a: 39–43.)

On nähdäkseni totta, että arvoni ovat aina jossain mielessä jo asetettuja. Voi esimerkiksi olla niin, että olen menneiden kokemusteni ehdollistavasta vaikutuksesta oppinut arvostamaan suklaan makua tai ihmisten vilpittömyyttä. Arvoni saattavat myös olla asettuneet jonkinlaiseen hierarkiaan, vaikka en tietäisikään, minkälainen tämä hierarkiani on. Mitään tiukkaa hierarkiaa tuskin kuitenkaan

voidaan määrittää, sillä arvostaminen on aina tilannesidonnaista. Yhdessä tilanteessa saatan arvostaa vaikkapa toisen loukkaamattomuutta enemmän kuin vilpittömyyttä, ja täten tulen kertoneeksi ”valkoisen valheen”. Kukin partikulaarinen ja yksilöllisellä tavalla ilmenevä tilanne voi siis nostaa esiin tiettyjä arvostuksiani samoin kuin uskomuksiani toisten kustannuksella.

Toiminnan deterministisen motivoitumisen kannalta merkittävää Sartren tarjoaman esimerkin yhteydessä on se, että Sartren sanat ja teot olisivat tosiasiasa saattaneet vaikuttaa neuvottavan toimintaan. Toisen sanat voivat näet tuoda kokemukseni piiriin ilmiöitä ja ajatuksia, jotka eivät ilman toisen toimintaa olisi koskaan juolahtaneet mieleeni. Konkreetissa tilanteessa ilmenevä on se, joka aina motivoi ilmenemistään seuraavaa toimintaa. Me ihmiset tosiasiasa vaikutamme toistemme toimintaan jatkuvasti, sillä oma toimintamme tuottaa ilmiöitä toisten kokemuksen kenttään. Sanomalla toverilleni ”Muista ilmoittautua huomiseen tenttiin”, saatan tulla mahdollistaneeksi kyseisen toiminnan hänelle.

Jos Sartre olisi, vakuuttavaan sävyyn, kertonut oppilaalleen, että Saksa on miehittänyt Englannin, olisi kyseinen uusi tieto saattanut eliminoida yhden mahdollisuuden toimia – edellyttäen tietenkin, että nuorukainen olisi uskonut tämän väitteen todenmukaiseksi ja sattunut mieltämään sen sisältämän asiointilan motivoivana syynä jättää menemättä Englantiin. Koska Sartre ei lullakseni ole päätenyt esittämään kyseistä väitettä, en näe mitään perusteita olettaa, että se olisi myöskään ollut hänelle mahdollinen teko. Sartre on ollut toiminnassaan determinoitu. Hän on ollut pakotettu kehottamaan oppilastaan tekemään vapaan valinnan, sillä hänen tilannesidonnainen ja historiallinen oppimisen muovaama kokemuksellinen mielensä on kyseisessä tilanteessa motivoinut juuri kyseisenlaista toimintaa ja kyseisiä sanavalintoja. Sartre on itseni tavoin kokemuksensa – muun muassa filosofisten tutkimustensa tarjoamien löydösten – myötä ehdollistunut tiettyihin filosofisiin ja elämäkatsomuksellisiin näkemyksiin.

Deterministisen ajattelun osakseen saamien vastuun välttelysyytösten kontekstissa onkin aiheellista huomauttaa, miten Sartren tapa suhtautua oppilaaseensa voidaan nähdä juuri vastuun pakoiluna. Aina asettaessamme vastuun jollekulle tulemme myös kieltäneeksi sen joiltain muilta. Esittäessäni, että toinen on vapaa merkityksellistämään hänelle kohdistamiani sanojani ja tekojani, tulen riisuneeksi itseni vastuusta toisen kokemuksen aiheuttajana. Asettaessani keskustelukumppanini vastuulliseksi toimintansa motivoitumisesta tulen kieltäneeksi, kuinka hänelle ilmenevä oma toimintani todella vaikuttaa hänen motivoitumiseensa. Vastaavasti ottaessani itselleni kaiken

vastuun oman kokemukseni mielen rakentumisesta saatan olla sokea sille, miten maailma tosiasiasa kokoajan vaikuttaa minuun. Tietoisuusdeterminismin puitteissa en lopulta edes voi ottaa vastuuta siinä merkityksessä, jossa vastuun ottaminen edellyttää olosuhteiden vaikutusten kieltämistä. Tämä johtuu siitä, että kaikkea toimintaa motivoiva tietoisuuden kenttä on vain olosuhteiden ja muun muassa menneiden vaikutusten kokoelma.

Juuri siksi, että omalla toiminnallamme ja puheellamme on vaikutuksia toisen toimintaan, saatamme aina elää siinä toivossa, että toinen tulee muuttaneeksi mielensä. Miksi kuitenkin tulisi olettaa, että mielen muuttuminen voi mahdollistua vain vapaan valinnan myötä, ilmiöistä riippumatta ja millä hetkellä hyvänsä? Uskomusten, arvostusten ja näkemysten täytyy motivoitua muuttumaan, ne tarvitsevat syynsä. Tietty toiminta edellyttää vetovoimaa kyseiseen toimintaan. Tässä yhteydessä kaikkien oman ymmärryksemme ylittävien toiminnan määrittäjien nimittäminen ”vapaudeksi” saattaakin hyvin olla eräs periksi antamisen muoto, jonka kautta pakenemme tietoisuutta siitä, että keksimällä oikeat sanat oma toimintamme olisi voinut muuttaa toisen mielen. Jos siis determinismi vaikuttaa vastuun pakenemiselta, sama kritiikki voidaan kohdistaa myös *yksilön* vapautta ja vastuuta painottaviin näkemyksiin.

Deterministisen ajattelun voidaan ainakin eräässä mielessä katsoa jopa mahdollistavan vastuun ottamista. Kun ymmärrän, että kaikki ihmistoiminta on ilmenevän pakottamaa ja täten välttämätöntä, voin juurikin tulla motivoituneeksi omalla toiminnallani vaikuttamaan siihen, minkälaisia ilmiöitä tuotan toisten kokemusten kenttään. Tietoisuusdeterminismin mukaista on, että toinen reagoi sanoihini ja eleisiini ainoalla kykenemällään tavalla. Tämän oivallettua, ja mikäli välitän toisen reaktioiden luonteesta, saatan nyt pyrkiä muuttamaan ilmaisuani ja käytöstäni suhteessa toiseen. Muuttaminen viittaa kuitenkin aina ajalliseen muutokseen ja oppimiseen. Olen myös itse tosiasiasa kyennyt toimimaan vain aktuaalisesti toteutuneella tavalla suhteessa toiseen. Minulla ei ole ollut mitään vapautta toimia toisin. Saatan kuitenkin oppimisen myötä determinoitua tulevissa tilanteissa toisenlaiseen toimintaan. Tulevat tekoni ovat nykyisten ja menneiden tavoin determinoituja, syiden aiheuttamia reaktiivisia seurauksia. Kun ymmärrän juuri loukanneeni ystävääni, ja kun tilanne ilmenee tiettyjen välittävien arvostusteni ja uskomusteni valossa, olen heti determinoitu pyytämään anteeksi.

Vastuun välttely ei ole ainoa deterministiseen ajatteluun kytkeytyvä ongelma. Jos vapausajattelulle keskeinen ja epämiellyttävä kokemus on eksistentiaalinen ahdistus tai mahdollisuuksien huimaus,

determinismin tiedostaminen saattaa puolestaan motivoida ”epätoivoa”. Niin Sartren eksistentialismissa kuin intialaisessakin ajattelussa halu toisenlaiseen asioiden tilaan – kyky kuvitella monia toivottuja mahdollisia maailmoja – tulee käsitetyksi vastoinkäymisten ja kärsimysten alkuperänä. Sartre (1992: 561) muun muassa toteaa, että kärsimyksistämme tulee sietämättömiä vasta, kun kykenemme käsittämään, kuvittelemaan, jonkin toisen ja toivotumman asioiden tilan. Oivaltaessani, että kaikella toiminnalla on syynsä, saatan vaipua epätoivoon, kun *en tiedä*, miten saada aikaan haluamani vaikutus – itsessäni, toisissa tai maailmassa. Voin esimerkiksi kokea olevani varma siitä, että tietyt sanat tai teot saisivat toisen motivoitumaan tietynlaiseen toimintaan, tietynlaiseen arvojen tai asenteiden muutokseen, mutta olen *kykenemätön löytämään* oikeita keinoja.

Ehkäpä tällainen epätoivo myös osaltaan motivoi vastuun siirtämistä toisille ja heidän ”vapaudelleen”. Vastuun ottamisen sosiaalinen velvoite saattaa olla jonkinlainen toiseksi paras vaihtoehto sen jälkeen, että toinen toimisi haluamallamme tavalla. Kun toinen tunnustaa vastuunsa juuri haluamallamme tavalla, saatamme elää siinä toivossa, että hän tulee vastaisuudessa toimineeksi toisin. Kun toinen myöntää tekonsa vääryyden pyytäessään anteeksi, syntyy meille vaikutelma siitä, että hän on motivoitunut tulevaisuudessa muuttamaan tapansa. Anteeksipyytämisen puheaktin intention ei kuitenkaan täydy sisältää aikomusta todella muuttaa tapojaan. Anteeksipyytjä voi olla yksinkertaisesti motivoitunut nauttimaan toisten hyväksynnästä ja ymmärryksestä. Ehkäpä vapauden ja vastuun ideat saavatkin mielekkyyttään merkittävästi haluistamme, että toiset toimisivat toisin. Voimme kokea oman paheksuntamme aina oikeutetuksi, kun oletamme, että toisen on mahdollista toimia toisin.

Vapauden puolustajien ja tekojen oikeutuksen kammoksujien pelkona saattaa toisinaan olla se, että myöntyminen determinismiin tekee ihmisistä ”passiivisia”. Pelko onkin aiheellista juuri siksi, että uskomuksemme ja ajatuksemme determinoiden vaikuttavat toimintaamme. Holton (2009: 1) viittaa Vohsin ja Schoolerin (2008) tekemiin psykologisiin tutkimuksiin, joiden mukaan vapaan tahdon illusorisuudesta lukeminen sai koehenkilöt todennäköisemmin valehtelemaan kokeessa. Kuten Holton (mts.) osuvasti pohtii, totuuden tietäminen ei välttämättä ole kaikin tavoin suotavaa. Riippumatta siitä, onko jokin käsitys jossain mielessä tosi vai epätosi, se voi vaikuttaa kokemukseemme ja toimintaamme monin tavoin.

Kaikenlaiset kielelliset ilmaukset ja jäsennykset, niin omat ajatuksemme kuin toisilta kuulemamme, voivat siis jatkuvasti vaikuttaa kokemuksemme mieleen ja toimintaamme. Tämä kielen ja ajattelun suggestiivisuus lienee keskeistä muun muassa kaikenlaiselle elämänfilosofialle. Esimerkiksi deterministiset ajatukset saattavat masentaa minua ja vapauttani julistavat ajatukset inspiroida. Koska kyseessä on juurikin vaikutussuhde – nyt ajattelemanani vaikuttaa tuleviin ajatuksiini ja kokemuksiini – ei tämän ”kammottavan totuuden” tunnustaminen merkitse astumista ulos determinismistä vaan sen vahvistamista. Jos olosuhteiden determinismin pohtiminen motivoi minut passiivisesti odottamaan, että maailma jollain tavoin kutsuu ja houkuttelee minut toimimaan, on kyseinen pohdinta deterministisesti vaikuttanut minuun, tuottanut sitä ”huonoa” uskoani, joka määrittää toteutuvaa toimintaani. Kun olen tullut ajatelleeksi jotakin asiaa jossakin tietyssä merkityksessä, en ole voinut itselleni mitään.

Perusta kaikenlaisille noidankehille onkin juuri siinä, miten nykyinen kokemus jatkuvasti rakentaa raameja tulevalle kokemukselle. Jos satun menneiden kokemusteni vakuuttamana päätyämään lujasti uskomaan, että en koskaan tule onnistumaan jossakin suorituksessa, on kokemusteni myötä rakentunut uskoni toimintaani determinoiva tekijä. Tämän ei tule katsoa merkitsevän, että minä vain valitsen uskoa, ja että voisin aina valita toisin. Olen ajautunut uskomaan, ja vain ilmenevä voi motivoida uskoni rikkoutumisen. Jos toinen rohkaisten toteaa minulle ”Ei koskaan tule luovuttaa”, en vain valitse sitä, miten tämä toiselta kuulemani toteamus minulle ilmenee. Jos todella tulen rohkaistuneeksi, jos päädyn ottamaan kyseisen ohjeen koko elämäni sääteleväksi iskulauseeksi, ei mikään vapaa valintani ole saanut tätä aikaan. Asiat ovat aina sattuneet, itselleni paljolti tietämättömistä syistä, ilmenemään tietyissä merkityksissä motivoiden tiettyjä kokemuksia ja tekoja.

Determinismin oivaltaminen saattaa kenties motivoida myös moniin manipulatiivisiin suhtautumisiin toisia kohtaan. Jos oivallan, että sosiaalisessa ympäristössäni masentuneisuuden katsotaan oikeuttavan laiskottelua, saatan motivoitua valheellisesti käyttämään kyseistä oikeutusta toisille. Jos tulenkin manipulatiivisesti valehdelleeksi, olen motivoitunut kyseiseen toimintaan. Kokemukseni täytyisi ilmetä minulle johonkin muuhun toimintaan houkuttelevana, jotta todella voisin motivoitua toimimaan toisin. Jos jään kiinni valehtelustani, saatan kokea rangaistukselliset seuraukset niin vastenmielisiksi, että olen tulevassa toiminnassani motivoitunut vilpittömyyteen. Vastaavasti, kun ihminen vapautuu jostakin itselleen epäsuotuisasta toimintatavasta, ei vapautuminen mahdollistu vain absurdin valinnan myötä. Esimerkiksi toiminnastamme itsellemme

koituvat kärsimykset ovat juurikin eräs merkittävä tekijä muutokseen ajavan motivaation rakentumiselle.

On selvää, että yhteiskunnan säännöt ja toiset ihmiset vastuullistavat meitä aina enemmän kuin aktuaalisesti kykenemme vastuun tiedostavassa mielessä toimimaan vastuullisesti. Ihmisten lait asettavat meitä vastuullisiksi asioista, joista emme millään yksinkertaisella vapaudella voi ottaa vastuuta. Lakikirjat ovat täynnä pykälää, joita edes lain ankarimmat harjoittajat eivät voi joka hetki toiminnassaan tiedostaen ottaa huomioon. Sen, että esimerkiksi yhteiskunnan säilyvyyden ja toimivuuden kannalta voi olla tavalla tai toisella *kannattavaa* rangaista tai palkita tietyistä toiminnan seurauksista, ei edelleen tule katsoa implikoivan tai edellyttävän, että toimijat ovat tosiasiassa vapaita toimimaan toisin. Rangaistusten ja palkkioiden olemassaolon pragmaattinen kannattavuus edellyttää ennemmin juuri sitä, että niiden asettamisella voi olla vaikutuksia toimijoiden tekojen motivoitumiseen.

Rangaistukset ja palkkiot toimivatkin merkittävästi opettavina ja toimintatapoja muovaavina tekijöinä. Kun paheksuttavan tekoni motivoiman rangaistuksen yhteydessä rankaisijani sanoo minulle ”Olisit toiminut toisin”, on kielellinen ilmaus jokseenkin mieletön. Mikään ei ole aktuaalisesti voinut saada minua toimimaan toisin. Rangaistukseni saattaa kuitenkin opettaa minua toimimaan toisin tulevaisuudessa. Silti mikään vapaa valintani ei edelleenkään voi missään tapauksessa olla perimmäinen syy sille, mitä ja miten kokemukseni minua opettaa.

Jos tulevaisuudessa teen toistamiseen saman rikkeen, ja toinen nyt toteaa minulle ”Mikset oppinut viime kerrasta?”, en ole voinut oppia. Voi olla niin, että minun olisi ollut suotavaa, vaikkapa vain itseni kannalta, edeltävällä kerralla ottaa opikseni esimerkiksi pohtimalla syvemmin rangaistukseni vakavuutta. Asian pohtiminen olisi saattanut vahvistaa ymmärrystäni, jonka myötä olisin tulevissa tilanteissa motivoitunut esimerkiksi välttelemään tiettyä, paheksuttua toimintatapaa. Jos en kuitenkaan ole tullut jotakin asiaa pohtineeksi, en ole ollut motivoituneesti liikuttunut kyseiseen toimintaan. Se ei ole ilmennyt minulle riittävän tärkeänä.

Tietoisuusdeterministisen jäsenyyden yhteydessä kaikenlaiset menneitä koskevat moralisoivat ilmaukset (”sinun olisi pitänyt”) ilmenevät siis jokseenkin mielettöminä. Toisaalta tietoisuusdeterminismi myös tekee ymmärrettäväksi rangaistusten ja palkkioiden funktiota toiminnan määrittämisen kannalta. Riippumatta siitä, miten absurdeilta kyseiset rangaistukset ja

palkkiot sattuvat analyysin valossa ilmenemään, ne saattavat omalta osaltaan opettaen muovata tulevan kokemukseni merkityksellistymistä ja täten toiminnallisia reaktioitani.

## 5.4 Filosofisten näkemysten suggestiivisuus ja eettisyys

Koska kielellisillä ilmauksilla ja merkityksillä on vaikutuksia meihin kieltä ymmärtäviin kokeviin ja toimiviin subjekteihin, voidaanakin monenlaisia kielellisiä ilmauksia – myös ”filosofisia” sellaisia – ymmärtää enemmän pyrkimyksinä suggestiivisesti vaikuttamaan kokeviin subjekteihin kuin ”puhtaasti” kuvailemaan todellisuuden luonnetta. Filosofisen kielen suggestiivisuus tulee nähdäkseni erityisesti esille intialaisessa ajattelussa. Maehle (2008: 163, 276) toteaa, että esimerkiksi joogan kaltainen systeemi ei saa arvovaltaisuuttaan sen totuudesta tai epätotuudesta vaan enemmän kyvystään johtaa ihmisiä vapautteen kärsimyksensä. Joogafilosofia antaa lupauksen kärsimyksen vähenemisestä, ja jos se ei täytä tätä lupaustaan, tulee etsiä toisaalta (mts. 214). Joogafilosofiolla on siis tietty käytännön pyrkimys saada aikaan tiettyjä seurauksia. Täten sen intressi ei ole ainoastaan kuvaileva.

Jos siis joogi toteaa minulle ”Olet vain passiivinen tarkkailija” tai ”Olet *jo* vapaa kärsimyksistäsi”, ymmärrän hänen pyrkivän enemmän suggestoiden vaikuttamaan kokemukselliseen asennoitumiseeni kuin puhtaan fenomenologisesti ja vailla intressejä kuvailemaan ”perimmäisen itseni” luonnetta. Suggestiivinen kieli eroaakin ratkaisevasti esimerkiksi fenomenologisesta kielestä, jonka tarkoitus on tuottaa mahdollisimman täsmällisiä ja totuudenmukaisia kuvauksia kokemuksen luonteesta. Hyvä fenomenologia on siis sellaista, joka onnistuu tuottamaan nämä kriteerit täyttäviä kuvauksia. Intialaisen, elämää ja onnellisuutta palvelevan filosofian hyvyys puolestaan edellyttää kielellisiä ilmauksia, jotka onnistuvat suggestoiden johdattamaan ihmisiä muuttamaan asenteitaan ja toimintatapojaan.

Olen taipuvainen suhtautumaan myös Sartren ajatteluun enemmän jotakin vaikuttamispyrkimystä palvelevana suggestiivisena retoriikkana kuin toiminnan määräytymisen ontologian analyysinä<sup>96</sup>. Sartre ei ehkä lopulta puhu niinkään siitä, mikä toimintaa määrittää kuin siitä, miten meidän olisi

---

<sup>96</sup> Rau (1949: 544) myös ehdottaa, että koska Sartre on aina vahvasti emotionaalinen kirjoittaja, hänen filosofiaansa tulisi ehkä ymmärtää enemmän tunteiden ilmaisuna kuin selvänä käsitteellisenä jäsennyksenä.



kannattavaa suhtautua toimintamme määräytymiseen. Kuten Rau (1949: 545) toteaa, Sartren näkemyksillä saattaa olla käytännöllistä arvoa neuvoina, vaikka ne eivät muodostaisikaan aukotonta teoriaa. Miten tahansa kokemuksen saakaan minua toimimaan, on ehkä jossain määrin kannattavaa suhtautua tekoihini ”vapaina”.<sup>97</sup>

Voikin olla terapeutista ja henkisen kasvun kannalta suotuisaa oivaltaa, että osasyynä ja eräessä mielessä vastuu oman kokemuksen merkityksellistymisestä on ”omassa itsessä”. Koko maailman painon nostaminen omille harteille tuskin kuitenkaan on sen enempää kaikissa tapauksissa suotuisaa henkiselle hyvinvoinnille kuin ”perimmäisesti totta”. ”Oma itseni”, tekojeni aiheuttaja, ei koskaan ole syntymätön saareke vaan osa menneisyyteensä kytkeytyvää virtausta. Koska tietoisuusdeterministisen näkemyksen mukaan kaikki toiminta on olosuhteiden pakottamaa, ei syiden mieltäminen ”omaan itseän” voi merkitä niiden juontumista jonkinlaisesta vapaasta valinnasta. ”Oma itseni” on aina olosuhteiden tuote, itsessään osa olosuhteita.

Jos en tietoisuusdeterminismin puolesta argumentoidessani olekaan pyrkinyt puolustamaan sen eettisyyttä tai kannattavuutta, kykenen näkemään sen motivoimilla asenteilla ja näkemyksillä myös mahdollisia eettisesti suggestiivisia hyveitä. Tietoisuusdeterministinen näkökanta ei siis ole vain ”pelkkää teoriaa”, jolla ei ole merkitystä käytännön elämän kannalta. Eräänä tietoisuusdeterminismin käytännöllistä ja sosiaalista elämää palvelevana ansiona voidaan pitää sen mahdollisesti motivoimaa pragmaattista ja vastuuta ottavaa asennoitumista suhteessa toisiin. Meiltä ei tyypillisesti koskaan puutu viisauksia koskien sitä, miten toisten *täytyisi* toimia. Näyttää siltä kuin olettaisimme, että toinen on vain vapaan valintansa johdosta päätenyt tiettyihin tekoihin, ja että tämän toiminnan vapaan määrittymisen johdosta hänellä on tosiasiaa aina mahdollisuus toimia toisin. Juuri tällaisen ajattelumallin olen pyrkinyt kyseenalaistamaan.

Tietoisuusdeterministisen hahmotelmani mukaan kaikki toiminta on aina välttämätöntä eli kukin toimija on jokaisessa tilanteessa toiminut ainoalla itselleen mahdollisella tavalla. Lisäksi olen

---

<sup>97</sup> Richmondin (2004: xvi) mukaan Sartren fenomenologia näyttää olevan metafysiikan johtamaa siten, että Sartre käyttää löytämäänsä ”evidenssiä” mielivaltaisesti suostuttelemaan lukijansa omista metafysisistä vakaumuksistaan. Sartre soveltaa fenomenologista metodia varsin epäsystemaattisesti. Lisäksi hän usein vakuuttelee esittämistään näkemyksistä, että me tiedämme nämä totuudet, osoittamatta kuitenkaan *miten* me ne tiedämme. (mts.) En siis liene ainoa, joka ei suhtaudu Sartren ”fenomenologiseen ontologiaan” puhtaasti kuvailevana kokemuksen ja toiminnan määrittymisen analyysinä.

tarjonnut eräänlaisen fenomenologisen ja ”perimmäisen” selonteon siitä, mikä määrää kaikkea toteutuvaa toimintaa: kokemuksen ilmenevä mieli. Näiden oivallusten perustalta voin nyt ymmärtää, millä ehdoin itseni on mahdollista vaikuttaa toisen toimintaan, mikäli haluan hänen toimivan toisin. Kukaan ei vain vapaasti valitse toimia jollakin tavalla, vaan toiminta on aina kokemuksen myötä motivoitunutta. Voin siis yrittää motivoida toista, samoin kuin itseäni, toisenlaiseen toimintaan, vaikuttamalla toimijan kokemuksen kenttään ja mieleen.

Koska tietoisuusdeterminismin mukaan toiminta määräytyy aina nykyhetkessä, tulee kysyä: Mitä voin tehdä juuri nyt saadakseni tietyn toimijan toimimaan tietyllä, toivotulla tavalla jollakin tulevalla hetkellä? Jos itse haluan huomenna muistaa ja olla motivoitunut menemään hammaslääkəriin, voin pyrkiä nyt tekemään ja kokemaan asioita, joiden tuottamien ”muistijälkien” on mahdollista vaikuttaa huomiseen kokemukseeni ja toimintaani. Jos haluan toisten ihmisten olevan tulevassa käyttäytymisessään huomioivampia luonnon hyvinvointia kohtaan, voin pyrkiä nyt tuottamaan heidän kokemuksensa kenttään ilmiöitä, joiden on mahdollista vaikuttaa heidän tulevaan motivoitumiseensa. Kun keinoni eivät tuota haluttuja tuloksia, saatan vaipua epätoivoon. Voin myös elää toivossa, että jokin *ilmenevä* motivoisi itseäni tai toisia muuttamaan tapansa. Tietoisuusdeterminismi kannustaa kuitenkin luopumaan kaikesta toivosta sen suhteen, että joku vain vapaasti ja ilman kokemuksensa motivointia tulisi toimimaan yhtään millään tavalla. Kaikki toteutunut toiminta ja tapahtuminen kertovat aina siitä, millainen maailman on täytynyt olla.

On huomautettava, että myös kaikenlainen rankaiseminen, valittaminen, syyllistäminen, moralisointi ja nalkuttaminen voivat olla toimintaa motivoivia ilmiöitä kokemuksen kentässä. Kaikenlaiset rangaistukset ja lupaukset niistä – on kyseessä sitten paheksunta tai ruumiillinen kurittaminen – voivat todella toimia toisen toimintaa ohjaavina ja taipumuksia muovaavina ilmiöinä. Epäilemättä kärsimykset ja vastoinkäymiset monin tavoin edesauttavat myös monenlaisten ”hyveellisten” ja toivottavien luonteenpiirteiden, taipumusten ja kyvykkyyksien kehittymistä.

Ilmiöiden kokeviin subjekteihin kohdistamien vaikutusten on kuitenkin syytä katsoa ylittävän parhaatkin tarkoitukset. Jos pyrimme ilmiöitä säätelemällä kasvattamaan ”täydellisiä kansalaisia”, on eräs ongelma tietää, missä määrin vastoinkäymisten kokemukset suotuisasti karaisevat oppivia yksilöitä, ja missä määrin ne rakentavat perustoja epätoivotuille kokemuksille ja teoille. Jos rankaiseva toiminta motivoi toista katkeroitumaan ja purkamaan kokemaansa ahdinkoa jälleen toisiin, on kyseessä vaikutussuhde. Henkilö ei ole vain valinnut katkeroitua. Rankaisun teko ei

myöskään itsessään ja yksistään ole tuottanut katkeroitumista ja sen purkautumista toisiin; tietty motivoitunut reaktio vaatii perustakseen aina tietynlaisen, historiallisesti kehittyneen kokemuksellisen mielen.

Eettisenä välineenä tietoisuusdeterminismi voi myös toimia vastalääkkeenä – mikäli sellaiselle on tarvetta – kaikenlaiselle individualistiselle omahyväisyydelle, ylimielisyydelle ja minäkeskeisyydelle. Sartrelle (2011a: 30) ihminen on vain sitä, mitä hän tekee itsestään. Minä puolestani väitän, että mitään itseään luovaa ihmissankaria ei ole olemassakaan. On vain olosuhteita, jotka saavat meidät tekemään asioita. Koska toimintani motivoituu aina kokemuksellisista olosuhteistani käsin, en voi väittää minkään toimintani seuraamusten kumpuavan itseriittoa ja itseni tuottamasta erinomaisuudestani tai heikkoudestani. Deterministinen näkemys ilmenee epäilemättä monesti puolusteluna ja oikeutuksena, kun se nostetaan esiin ”epäonnistumisten” kontekstissa. Kun onnistumiseni ja menestykseni yhteydessä tulen kieltäytyneeksi kunniasta ja kiittäneeksi olosuhteitani, syytetäänkö minua tällöin vastuun pakoilusta?

Kaikenlaiset kielelliset ilmaukset ja ajatukset voivat suggestiivisuutensa johdosta olla sekä ”lääkkeitä” että ”myrkyjä”, riippuen siitä kokemuksellisesta kontekstista, jonka puitteissa ne ilmenevät. Onnistumiseni mieltäminen ”omasta vapaudestani” juontuvaksi saattaa vahvistaa omahyväisyyttäni ja tehdä minusta tuomitsevan ”heikkotahtoisia” kohtaan. Epäonnistumisten hahmottaminen olosuhteiden tuotteeksi saattaa puolestaan vahvistaa passiivista asennoitumista, jonka johdosta vain odotan, että maailma saa minut toimimaan vetäen minua puoleensa. Puhe vapaudesta voi siis olla käytännöllistä riippumatta siitä, onko se totuudenmukaista. Totuuden tietäminen ja ajatteleminen puolestaan eivät välttämättä ole käytännöllisiä tai hyviä asioita esimerkiksi onnellisuuden kannalta.

Ranganathan (2008: 304) esittää joogafilosofialle ominaiseen tapaan, että vastuu ahdingostamme on lopulta itsellämme. Olen pyrkinyt valottamaan ”vastuun” mieltä ja esittämään, että vastuu ei koskaan yksinkertaisesti ole jollakulla. Ranganathanin toteamus on kuitenkin mahdollista käsittää suggestiivisena ilmauksena. Kyseisen ajatuksen pohtiminen voi juurikin determinoiden saada minua ”ottamaan vastuuta” siinä merkityksessä, jossa vastuun ottaminen implikoi teoista koituvien seurausten tietämistä. ”Vastuu on itselläni” voidaan esimerkiksi ymmärtää merkityksessä ”nyt kokemani ja tekemäni määrittää tulevia olosuhteitani ja tekojani”. Kyseinen ajatus voi tietynlaisessa

kokemuksellisessa tilanteessa ilmetessään saada minut välittämään syvemmin nykyhetkisestä toiminnastani ja pohtimaan sen kauaskantoisia seurauksia.

Deterministiset näkemykset ovat ehkä ongelmallisia juuri sosiaalisissa yhteyksissä. Vaikka determinismi olisikin totta, ei siitä välttämättä ole syystä tai toisesta kannattavaa puhua ääneen. Suhtautumisemme toisiin vaikuttaa heihin ja heidän toimintaansa. Saattaa esimerkiksi olla niin, että jos suhtautuisimme jokaiseen tekoon ja tekijään ymmärtäväisellä myötätunnolla ja ilman teoista koituvia rangaistuksia tai palkkioita, tulisimme motivoineeksi toinen toistamme olemaan välittämättä tekojemme seurauksista. En voi mitenkään itseriittoisesti valita esimerkiksi olla varastamatta toisen omaisuutta, vaan maailma monin tavoin motivoi minua tähän. Jos varastamisesta ei koituisi minulle mitään sanktioita, saattaisin päätyä motivoitumaan varkaaksi. En ole mitenkään itseriittoisesti kykenevä asettamaan mitään rajoja, jotka estävät minua toteuttamasta ”paheellisia” tekoja tai sallivat minun toimivan ”hyveellisesti”. Maailma ja kokemukseni motivoiden opettavat minut tietynlaiseksi persoonaksi tiettyine haluineen, arvostuksineen ja uskomuksineen.

## 6. Lopuksi

Olen tutkielmassani pyrkinyt argumentoimaan perustavan toimintaa koskevan determinismin puolesta. Kokemukselliseen motivaatioon pohjautuvassa hahmotelmassani oman kokemukseni virtaus asettuu toimintaa määrittäväksi ja ohjaavaksi tekijäksi. Kokemuksen luonnetta tarkasteltuani en ole löytänyt aihetta suhtautua mihinkään kokemuksen motivoimiin tekoihin indeterministisesti vapaina tai vaihtoehtoisina.

Kuten olen pyrkinyt painottamaan, kokemuksellinen determinismi ei merkitse, että esimerkiksi ajatuksillani ja muilla subjektiivisilla tekijöillä ei olisi vaikutuksia toimintaani. Kyseinen determinismin muotoilu päinvastoin vahvistaa kyseistä vaikutussuhdetta. Sillä, mitä ajattelen, on kausatiivista voimaa suhteessa itseeni, tuleviin ajatuksiini ja tekoihini. Se, mitä ajattelen, on kuitenkin myös seurausta menneestäni. Juuri *indeterminististä* vapauskäsitystä vastaan argumentoidessani olen ainoastaan pyrkinyt kyseenalaistamaan ajatusten kaltaisten subjektiivisten tekijöiden vaihtoehtoisuuden ja riippumattomuuden kausatiivista tekijöistä. Jos ajatukseni ja kykyäni kuvitella monia toiminnan mahdollisuuksia vaikuttaakin toimintaani, eivät kyseiset subjektiiviset tekijät ole vailla niiden ilmenemistä determinoivia syitä. En löydä kokemuksestani mitään ”minua

itseäni”, joka vapaasti valiten antaa asioille niiden merkityksellisen painoarvon. Sen sijaan löydän ilmiöitä, jotka motivoivat niitä seuraavia ilmiöitä.

Sartren vapautta koskevat ja tulkitsemani näkemykset ovat asettuneet esitykseni keskeisimmäksi keskustelukumppaniksi. Sartren ajattelu on myös ollut tutkielmani merkittävin inspiraation lähde, ja monin paikoin luulen kantojemme olevan yhteneviä. Sartren luonnehtima vapaus ei ole mielivaltaista ja perusteetonta, se kumpuaa aina menneestä, sillä täytyy olla motivaationsa ja se toteutuu aina konkreetin ja äärellisen tilanteen ehdoilla. Koska katson Sartren kuitenkin puhuvan vapaudesta juuri sen indeterministisessä merkityksessä, tulen asettuneeksi häntä vastaan. Jos determinismi vallitsee, kun tietyistä asiantilasta seuraa välttämättömästi tietty seuraus, katson toiminnan alisteisuuden kokemuksen mielelle implikoivan juuri determinismiiä.

Käsittäessäni ihmistoiminnan deterministisenä luulen kuitenkin ymmärtäväni determinismin monista sen muotoiluista poiketen. Ehkäpä monet determinismiin kytkeytyvät ongelmat eivät koskekaan determinismiiä sinänsä vaan sitä, mitä determinismin ymmärretään merkitsevän ja mihin sen katsotaan johtavan. Determinismin mahdollisesti virheellinen ymmärrys puolestaan saattaa johtua siitä, että sitä ei tyypillisesti ole asetettu jatkuvasti virtaavan ja muuttuvaisen kokemuksen yhteyteen. Kokemuksellinen determinoituminen toteutuu aina nykyhetkessä, nykyhetkisen ilmenemisen perustalta motivoituen. Täten esimerkiksi sellaiset jäsenyykset, joiden mukaan determinismin hyväksyminen merkitsisi omien tekojen ja ajatusten tehottomuutta, ovat perustavasti hakoteillä. Juuri determinismistä johtuen myös determinismin ajattelevien saattaa kuitenkin motivoida esimerkiksi monenlaisia ”lannistuvia” asenteita. Ajatukseni determinoivat toimintaani, mutta ajatukseni itsessään syntyvät deterministisesti.

Käsittämäni determinismi ei siis merkitse fatalistista uskoa siihen, että kaikki tapahtuva on jo ennalta-asetettu. Toisaalta tietoisuusdeterminismi ei ole ristiriidassa kaaosteoreettisten jäsenysten kanssa. Toimintaani motivoiva kokemukseni kenttä on siinä mielessä herkkä vaikutuksille, että triviaaleimmatkin ilmiöt saattavat vaikuttaa toimintani määräytymiseen ja siihen, minkälaiseen tulevaisuuteen ajaudun ja mitä seurauksia teoistani jälleen koituu maailmalle ja toisille kokeville olennoille.

Sartre (1992: 616) toteaa, että vapaa valinta on aina ehdollistumaton. Kielellisten termien merkityksiä koskevat poikkeavat ymmärrykset voivat aina olla perustana eriäville näkökannoille. Oman ymmärrykseni puitteissa en kuitenkaan löydä ehdollistuneisuutta osuvampaa termiä

luonnehtimaan kaikkien valintojen määräytymistä. Kokemuksellisesti merkityksellinen tilanne muodostaa ne ehdot, joiden puitteissa jokin teko voi motivoitua toteutumaan. En löydä mitään riippumatonta ja ehdollistumatonta valintaa, joka voi omilla voimillaan tuottaa ilmenevään sitä arvottavia ja jäsentäviä merkityksiä.

Tietoisuutta – siten kuin sen itse ymmärrän – voidaan vielä verrata ikkunaan, josta käsin avautuu tietty näkymä. Tämä näkymä on kuitenkin jatkuvassa liikkeessä ja muutoksessa, ja lisäksi ikkunaa tai sen ”substantiaaliseksi” tekeviä raameja ei varsinaisesti ole; on vain näkymä. Ikkuna ei siis ole minkäänlaisella itsenäisellä ja itseriitteisellä tahdolla varustettu olento, vaan näkymät määräävät, mitä niitä seuraavat näkymät tulevat olemaan.

Jos nyt koen halua syödä mansikoita, mutta toisen haluni johdosta päädyn ”tahdon voimallani” olemaan syömättä niitä, kaikki tahtoni ja haluni ovat olemassa kokemukseni kentässä, ikkunastani avautuvassa näkymässä. Tahtoni olla syömättä mansikoita ei ole itseni taikomaa, vaan se on olemassa oppimani armosta: saatan esimerkiksi olla oppinut, että mansikat tekevät vatsani kipeäksi. Syyt sille, miksi juuri minä ja juuri tässä nykyisessä tilanteessani päädyn olemaan syömättä mansikoita, eivät myöskään ole tyhjästä taikomiani, vaan ne kytkeytyvät tilanteiseen ilmenemiseen. Mikäli haluni mansikoita kohtaan olisi lukemattomien kokemuksellisten tekijöiden voimasta ilmennyt minulle voimakkaampana, tai mikäli jostain syystä juuri nyt haluni välttää vatsani kipeytymistä ei olisi ilmennyt erityisen motivoivana tekijänä, olisin saattanut toimia toisin. Ilmenevä on kuitenkin ilmennyt juuri niin kuin on, eikä mikään ilmenevän ulkopuolinen tekijä olisi voinut saada minua toimimaan toisin.

Tietoisuusdeterminismi esittää haasteen kaikenlaisille, niin arkisille kuin filosofisten tutkimustenkin tuloksena syntyneille, vapautta koskeville käsityksille. Haasteena on tiedustella itseltä, omaa kokemusta reflektoiden, kunkin tekoa motivoineen tilanteen yhteydessä: Olisinko voinut toimia toisin? Millä ehdoilla toisin toimimiseni olisi ollut mahdollista? Kun uskomme tekojemme juontuvan vapaista valinnoistamme ja vain niistä, voimme kysyä: Voisinko millä hyvänsä hetkellä vapaasti motivoituen surmata itseni? Voisinko millä hyvänsä hetkellä valita olla iloinen, surullinen, optimistinen, pessimistinen? Voisinko millä hyvänsä hetkellä määrätä itseni kääntämään päätäni, heiluttamaan käsiäni tai suuntaamaan huomioni mihin tahansa asiaan?

Jos emme näe perustelluksi voivamme millä hyvänsä hetkellä toteuttaa mitään tekoa, ajatusta tai kokemusta, onko meidän silti tarpeellista olettaa jonkinlaisen nykyhetkisiä vaihtoehtoja

implikoivan ja determinismin kieltävän vapauden olemassaolo? Onko perusteetonta etsiä *syitä* teoillemme niistä kokemuksessamme ilmenevistä ja itsellemme välittömimmin annetuista olosuhteista, joiden äärellä jatkuvasti elämme? Eivätkö kokemukselliset olosuhteemme jatkuvasti salli meidän tehdä tiettyjä tekoja toisten kustannuksella, vieläpä niin, että jokainen kokemuksen merkityksellinen hetki määrää kaikkien toteutumattomien mutta toisella hetkellä kuviteltavissa olevien vaihtoehtojen toteutumisen absoluuttisesti mahdottomiksi kyseessä olevalla alkuperäisellä toiminnan määrittymisen hetkellä?

Esitän, että kun tarkastelemme, miten aktuaalisesti tulemme arvostamaan, uskomaan ja toimimaan jokaisella ilmenemisen paljastavalla hetkellä, löydämme eksistentiaalistien kieltämän essenssimme. Tämä essenssi on kuitenkin muuttuvaista, erityisesti oppimisen myötä, ja siitä paljastuu jokaisella hetkellä uusia puolia. Toimintani heijastaa aina sitä, millainen essenssini sattuu olemaan ja millaisia tekoja essenssistäni sattuu kumpuamaan, ei sitä, millaiseksi tulen itseni vapailla valinnoillani tuottamaan. Minkään valinnan vapaasti tuotettu eksistenssi ei edellä sen essenssiä, sillä jokainen valinta tulee syntyneeksi olosuhteiden essentiaaliselta ja faktuaaliselta perustalta.

En vapaasti valiten päättä tutkielmaani näihin ajatuksiin. Olen ajautunut tilanteeseen, jossa tutkielmani lykkääminen ei enää näyttäyty mielekkäänä vaihtoehtona. Haluan saada tutkielmani valmiiksi, enkä löydä mitään itseäni motivoivaa syytä jatkaa työni kirjoittamista. Jos heräisin unesta todellisuuteen, jossa en ole vielä kirjoittanut tutkielmaani, saattaisin motivoitua ryhtymään kyseiseen hankkeeseen. Käsittämässäni todellisuudessa olen kuitenkin jo työstänyt ajatuksiani ja tekstiäni pitkän aikaa. Työni on loppuillaan. Motivoidun kirjoittamaan vielä yhden virkkeen: *Nyt on aika lopettaa.*

## Lähteet

- Barnes, Hazel E.**, 1992: "Translator's Introduction". Teoksessa Sartre, 1992, s. ix–lii.
- Baumeister, Roy F.**, 2009: Blogi-kirjoitus "Just Exactly What Is Determinism?". Psychology Today. <http://www.psychologytoday.com/blog/cultural-animal/200902/just-exactly-what-is-determinism-0>. Viimeksi tarkastettu 30.4.2013.
- Bhattacharyya, Sibajiban**, 1992: "Phenomenology and Indian Philosophy". Teoksessa Chattopadhyaya, D. P. et al., 1992, s. 44–76.
- Billig, Michael**, 1999: *Freudian Repression: conversation creating the unconscious*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Broo, Måns**, 2010: *Joogan filosofia*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Chattopadhyaya, D. P.**, 1992: "Freedom, Interpretation and Meaning in Human Sciences". Teoksessa Chattopadhyaya, D. P. et al., 1992, s. 113–125.
- Chattopadhyaya, D. P., Embree, Lester & Mohanty, Jitendranath** (toim.), 1992: *Phenomenology & Indian Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Frankfurt, Harry**, 1971: "Freedom of the Will and the Concept of a Person". Teoksessa *The Journal of Philosophy*, vol. LXVIII, no. 1 (Jan. 14, 1971), s. 5–20.
- Glynn, Simon**, 1987a: "Introduction – The eye/I of the paradox: Sartre's view of consciousness". Teoksessa Glynn, 1987, s. x–xliii.
- Glynn, Simon** (toim.), 1987b: *Sartre: An Investigation of Some Major Themes*. Aldershot: Avebury.
- Embree, Lester**, 2011: *Reflective Analysis*. Bucharest: Zeta Books.
- Heinämaa, Sara**, 2010: "Minä, tietoisuus ja ruumiillisuus". Teoksessa Miettinen, Timo et al., 2010, s. 99–117.



- Holton, Richard**, 2009: "Determinism, Self-Efficacy, and the Phenomenology of Free Will". Teoksessa *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 52.4 (2009), s. 412–428.
- Husserl, Edmund**, 1999: *Cartesian Meditations*. (Käännös Dorion Cairns). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Kauppinen, Antti**, 2004: "Sartre, Husserl ja minä". Teoksessa Sartre, 2004, s. 9–56.
- Larson, Gerald J.**, 1969: "Classical Samkhya and the Phenomenological Ontology of Jean-Paul Sartre". Teoksessa *Philosophy East and West*, Vol. 19, No. 1 (Jan., 1969), s. 45–58.
- Laycock, Steven W.**, 1997: *Mind as Mirror and the Mirroring of Mind: Buddhist Reflections on Western Phenomenology*. (First Indian Edition). Delhi: Sri Satguru Publications.
- MacKenzie, Matthew D.**, 2007: "The Illumination of Consciousness: Approaches to Self-Awareness in the Indian and Western Traditions". Teoksessa *Philosophy East and West*, Vol. 57, No. 1, s. 40–62.
- Maehle, Gregor**, 2008: *Ashtanga Yoga. Practice and Philosophy*. Delhi: New Age Books.
- McInerney, Peter K.**, 1979: "Self-Determination and the Project". Teoksessa *The Journal of Philosophy*, Vol. 76, No. 11, s. 663–677.
- Miettinen, Timo, Pulkkinen, Simo & Taipale, Joonas** (toim.), 2010: *Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Mohanty, J. N.**, 1992: "Phenomenology and Indian Philosophy: The Concept of Rationality". Teoksessa Chattopadhyaya, D. P. et al., 1992, s. 8–19.
- Olson, Robert G.**, 1956: "The Three Theories of Motivation in the Philosophy of Jean-Paul Sartre". Teoksessa *Ethics*, Vol. 66, No. 3, s. 176–187.
- Pulkkinen, Simo**, 2010: "Husserlin fenomenologinen menetelmä". Teoksessa Miettinen, Timo et al., 2010, s. 25–44.
- Ranganathan, Shyam**, 2008: *Patañjali's Yoga Sūtra*. New Delhi: Penguin Books India.

- Rau, Catherine**, 1949: "The Ethical Theory of Jean-Paul Sartre". Teoksessa *The Journal of Philosophy*, Vol. 46, No. 17, s. 536–545.
- Richmond, Sarah**, 2011: "Introduction". Teoksessa Sartre, 2011b, s. vii–xxviii.
- Roberts, Robert C.**, 1984a: "Solomon on the Control of Emotions". Teoksessa *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 44, No. 3, s. 395–403.
- Roberts, Robert C.**, 1984b: "Will Power and the Virtues". Teoksessa *The Philosophical Review*, Vol. 93, No. 2, s. 227–247.
- Roberts, Robert C.**, 1988: "What an Emotion is: A Sketch". Teoksessa *The Philosophical Review*, Vol. 97, No. 2, s. 183–209.
- Räikkä, Juha**, 2005: *Itsepetoksen filosofia*. Vantaa: WSOY.
- Sartre, Jean-Paul**, 1980: *The Psychology of Imagination*. (*L'Imaginaire*, 1940). Secaucus, New Jersey: Citadel Press.
- Sartre, Jean-Paul**, 1992: *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. (*L'Être et le Néant*, 1943, käännös Hazel E. Barnes). New York: Washington Square Press.
- Sartre, Jean-Paul**, 2002: *Sketch for a Theory of the Emotions*. (*Esquisse d'une théorie des émotions*, 1939, käännös Philip Mairet). London and New York: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul**, 2004: *Minän ulkoisuus*. (*La Transcendance de l'Ego*, 1937, käännös Antti Kauppinen). Helsinki: Tutkijaliitto.
- Sartre, Jean-Paul**, 2011a: *Existentialism & Humanism*. (*L'Existentialisme est un humanisme*, 1946, käännös Philip Mairet). London: Methuen.
- Sartre, Jean-Paul**, 2011b: *The Transcendence of the Ego*. (*La Transcendance de l'Ego*, 1937, käännös Routledge). London and New York: Routledge.
- Sinari, Ramakant**, 1965: "The Method of Phenomenological Reduction and Yoga". Teoksessa *Philosophy East and West*, Vol. 15, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1965), s. 217–228.

- Smith, David Woodruff**, 2008: *Husserl*. (First Indian Reprint 2008). London and New York: Routledge.
- Sutton Morris, Phyllis**, 1987: "Sartre on the transcendence of the ego". Teoksessa Glynn, 1987, s. 1–21.
- Taipale, Joonas**, 2010: "Intersubjektiivisuus ja normaalius". Teoksessa Miettinen, Timo et al., 2010, s. 118–133.
- Thomas, V. C.**, 1992: "Husserlian Foundations of Sartre's Treatment of Time Consciousness". Teoksessa Chattopadhyaya, D. P. et al., 1992, s. 126–132.
- Vohs, Kathleen & Schooler, Jonathan**, 2008: "The Value of Believing in Free Will". Teoksessa *Psychological Science Vol. 19, No. 1*, 2008, s. 49–54.
- Webber, Jonathan**, 2002: "Motivated aversion: non-thetic awareness in bad faith". Teoksessa *Sartre Studies International* vol. 8, no. 1.
- Zahavi, Dan**, 2003: *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.