



Dialogisen kerronnan jäljillä

NORA HÄMÄLÄINEN

Hanna Meretojan kirja *The Ethics of Storytelling* on laaja-alainen, kunnianhimoinen ja oppinut kontribuutio kerronnan ja etiikan suhdetta käsitteleviin nykykeskusteluihin, niin kirjallisuustieteen ja filosofian kuin psykologiankin puitteissa. Se on tyylikkäästi kirjoitettu, johdonmukaisesti rakennettu ja helposti lähestyttävä, ja soveltuu näistä syistä hyvin myös opetuskäyttöön. Jotain kirjan sopivuudesta aikaamme sanoo ehkä se, että minun on vaikea löytää Meretojan tavasta lähestyä kirjallisuutta mitään, mikä varsinaisesti hiertäisi omia näkemyksiäni vastaan. Kriittiset huomioni liittyvätkin tiettyihin argumentaation strategioihin, painotuksiin ja implikaatioihin, eivätkä kirjan pääasiallisiin kerronnan ja kirjallisuuden suhdetta koskeviin ajatuksiin. Jään myös miettimään joidenkin Meretojan painotusten kulttuurista roolia nykyajassa, en niinkään siksi, että olisin niistä eri mieltä, vaan nimenomaan koska jaan ne hänen kanssaan.

Meretoja perii Nietzscheltä ja hermeneuttisesta perinteestä ajatuksen, että ihminen on tulkitseva eläin, jonka tietäminen ja ymmärtäminen on näkökulmaista ja liikkuvaa. Kerronta, tarinoiminen, kirjallisuus ja muu narratiivinen taide ovat tämän eläimen keskeisiä maailmassa olemisen keinoja, tapoja jäsentää ja ohjata omaa ja muiden olemista. Arkinen ymmärryksemme ammentaa jaetuista kulttuurisista kertomusvarannoista, joita

käytämme ja sovellamme tietoisesti tai tietämättämme. Meidän käytössämme oleva kertomusten ja kerronnallisten mallien kirjo määrittää itseymmärrystämme, sitä, miten ymmärrämme muita, sekä käsityksiämme siitä, mikä on meille tai muille mahdollista. Kertomukset auttavat meitä liikkumaan eri näkökulmien välillä ja vahvistavat tietoisuuttamme siitä, että saman asian voi nähdä hyvinkin eri näkökulmista. Ne luovat myös ihmisten välille yhteisiä jaettujen kertomusten tiloja (*“the narrative in between”*), jotka muokkaavat ja määrittävät yhteistä elämäämme ja mahdollisuuksiamme, hyvässä ja pahassa.

Kertominen on siis eräänlaista yhdessä tekemistä, jolla on moninaisia maailmaa rakentavia vaikutuksia: kertomukset ovat *“culturally mediated and socially embedded practices that have a productive, dialogical and (per)formative dimension”* (47).

Kun kerrontaa lähestyy tästä näkökulmasta, lienee selvää, että monet tutut kerrontaa koskevat akateemisetkin kysymyksenasettelut ovat liian yksinkertaistavia. Esimerkiksi kysymystä siitä, voiko kirjallisuus tehdä meistä moraalisesti parempia, käsitellään usein aivan kuin kaunokirjallisen teoksen *kerronnallisuus* olisi lähtökohtaisesti jotain meidän elämällemme ulkoista. Myös analyttisen kirjallisuusfilosofian keskeinen ihmettelyn kohde – se, että fiktiivinen, eli keksitty, teos voi opettaa meille jotain todellisesta maailmasta – näyttäytyy Meretojan hermeneuttisesta näkökulmasta turhalta. Jos näemme, miten jokainen uusi kertomus limittyy ja sulautuu ymmärrystämme jo ennestään rakentavaan moninaiseen kerronnalliseen ainekseen, pääsemmekin suoraan asiaan, eli tutkimaan *miten* erilaiset kertovat teokset ja kertomukset kietoutuvat meidän elämäntapaamme ja käsityksiimme todesta ja hyvästä. Narratiivinen hermeneutikko ei yritä nostaa itseään hiuksista, vaan tarkastelee elämäämme kerronnan keskellä *in medias res*.

Meretojan kirja ei ole ainoastaan teoreettinen katselmus, vaan pyrkii myös tarjoamaan kriittisen välineistön, jonka avulla voimme tarkastella ja kritisoida aikamme kerronnallisia käytäntöjä ja kertomusmalleja. Kirjan taustalla on elävä huoli maa-

ilman tilasta, rasistisen populismin kasvusta ja väkivaltaa lietsovista vastakkainasetteluista, sekä ajatus narratiivisen herme-neutiikan yhteiskuntakriittisestä potentiaalista.

Ei siis ole samantekevää mitä ja miten kerromme. Kertomukset ja niiden käyttötavat voivat olla rakentavia tai haitallisia. Pahan kertomuksen rooliin pääsevät sellaiset tarinat jotka viljelevät stereotyyppisiä, sulkevat ihmisiä kapeisiin määritelmiin, vahvistavat olemassa olevia hierarkioita ja alistamisen muotoja. Hyvä kertomus taas avaa uusia näkemisen tapoja, ja elämisen ja yhdessäolon mahdollisuuksia, luoden uutta ymmärrystä, toivoa ja merkitystä. Asiaa kuitenkin mutkistaa se, että emme aina tiedä miten erilaiset kertomukset toimivat ihmisten elämässä. Tämä kerronnan ambivalenssi ja sen seurausten epävarmuus on keskeisessä asemassa Julia Franckin romaania *Die Mittagsfrau* käsittelevässä luvussa. Tässä satu, joka lapsena auttaa kirjan päähenkilöä käsittelemään oman äitinsä kylmyyttä, vaikuttaa osaltaan siihen, että hän aikuisena hylkää oman poikansa.

Kirjan keskeisimmäksi teoreettiseksi välineeksi nousevat tässä yhteydessä käytetyt termit "*subsumptive*" sekä "*non-subsumptive*":

I will argue that naturalizing and self-reflective narrative strategies are intimately linked to ethically distinct logics manifested by subsumptive and non-subsumptive narrative practices: while some (typically naturalizing) narratives seek to subsume the particular under the general, others (typically self-reflexive) destabilize such appropriative aspirations and display a non-subsumptive logic by foregrounding the temporal process of encountering the singularity of the narrated experience. (12)

Kertomukset (tai niiden käytön) voi siis jakaa kahteen ryhmään: niihin, jotka määrittelevät ja vahvistavat annettuja kategorioita, ja niihin, jotka avaavat tilaa jollekin uudelle.

Käsitepari tuottaa hieman kääntämisvaikeuksia, koska mikään sanan *subsume* merkityksistä -luokitella, alistaa, sisällyttää - ei tarjoa samaa sivumerkitysten kokonaisuutta. Meretoja itse käyttää kirjan esittelyssään määreitä sulauttava, luokitteleva,

ja haltuunottava. Näihin voisi lisätä sanan "alistava", vaikka se ehkä ylikorostaa termin väkivaltaan liittyviä konnotaatioita.

Suomeksi sanaparin tarkoittamista asioista voisi toki puhua tarkasti monia eri määreitä käyttäen, mutta koska kirjan puitteissa kyse on nimenomaan teoreettisista englanninkielisistä termeistä monine konnotaatioineen, käytän niistä tässä termejä subsumptiivinen, sekä ei-subsumptiivinen.

Nämä termit toimivat Meretojan kirjassa suunnilleen näin: 1. Subsumptiivinen kerronta pyrkii ymmärtämään yksilön jonkin yleisemmän mallin tai kategorian kautta. "Narrative practices function subsumptively when they simply reinforce problematic stereotypical sense-making practices" (112) Tällainen kerronta on subsumptiivisen eli luokittelevan ymmärryksen alalaji. 2. Ei-subsumptiivinen kerronta ei hae annettuja tai yleisiä malleja, vaan antaa tilaa sellaiselle, mikä on uutta, yksilöllistä ja erityistä. "Non-subsumptive narrative practices, in contrast, problematize simplistic categorization of experience, persons, and relationships, as well as control-oriented appropriation of what is unfamiliar, foreign, and other." (112-113) Tämä on taas ei-luokittelevan ymmärryksen alalaji. 3. Vastaavasti *subsumptiivinen käsitys kerronnasta ja sen mahdollisuuksista* on, että kertomukset auttamatta aina alistavat erikoistapauksen jollekin yleisemmälle käsitykselle. 4. Ei-subsumptiivinen käsitys kerronnasta ja sen mahdollisuuksista taas on, että kertominen saattaa tosiaan myös olla avointa, sellaista, joka ei alista tai määritä.

Kaksi ensimmäistä kategoriaa ja niiden erottelu näyttävät melko annetuilta. Neljäs taas on Meretojan oman työn lähtökohta. Tuon neljännen itsestäänselvä sympaattisuus kuitenkin pistää miettimään kolmatta: keitä olivatkaan nuo vastakkaisen, eli subsumptiivisen kerrontakäsityksen kannattajat? Kysymys on keskeinen, koska Meretojan oma positio rakentuu nimenomaan tämän kontrastin kautta. Subsumptiivisia ymmärryskäsitteitä löytyykin monesta paikasta: kartesiolaisen filosofian perinteestä, Immanuel Kantin ajattelusta ja ymmärrystä koskevasta teoriasta yleisemmin: "Notwithstanding their differences, most conceptions of understanding see it as an event in

which something singular (what is to be understood) is subsumed under a general concept, law or model.” (108)

Juuri kerronnasta puhuttaessa keskeisimpään rooliin nousevat kuitenkin tietyt mannermaisen filosofian ajattelijat: ”It is one of the key arguments of critics of storytelling that narrative is a violent form of appropriation. This view is particularly prevalent in the Levinasian strand of ethical criticism and in various forms of poststructuralist thought.” (107) Näiden subsumptiivisuus on kiinnostavaa siten, että he pitävät luokittelevaa ajattelua eettisesti ongelmallisena, näkevät kerronnan nimenomaan luokittelevana ja suhtautuvat siksi kertomuksiin epäillen. Ero Meretojaan ei siis ole varsinaisesti erilainen käsitys ymmärtämisestä, vaan kerrontaan liittyvä luottamuksen puute.

Meretoja palaa useaan otteeseen poststruktuurilistisen perinteen kriittiseen tapaan tarkastella kieltä ja kertomuksia vallan välineinä. Esimerkiksi näin: ”Derrida suggests that language as such, due to its universality, is inherently violent: what she calls the ‘ordinary violence of language’ (or *arche-violence*) is the act of classifying and naming.” (108), ”Butler’s reference to ‘not-knowing’ what goes beyond the ‘story’ suggests that she thinks here of knowledge and stories here in terms of the subsumptive model, as is typical of poststructuralist thought” (294)

Minua jäävät nämä kohdat vaivaamaan, koska ajatus kielestä, nimeämisestä ja kerronnasta väkivaltaisina asioina tai tekoina ei välttämättä ole Meretojan näkemyksen vastakohta tai negaatio. Kirjassa on kuitenkin eräänlainen retorinen vastakainasettelu, jossa ns. subsumptiivisen kertomuskäsityksen edustajat asettuvat Meretojan näkemysten vastustajiksi. Miten tätä suhdetta voisi lähteä avaamaan?

Kysymyksen ja vastauksen logiikka

Selittäessään viitekehykselleen keskeistä perspektivismiä Meretoja siteeraa Gadameraa: ”it is a key tenet of hermeneutics that ‘every statement has to be seen as a response to a question and that the only way to understand a statement is to get hold of the question to which the statement is an answer’.” (9) Gadamerin

ajatuksen taustalla kaikuu R.G. Collingwoodin (2005) kysymyksen ja vastauksen logiikka. Molemmille näyttäisi olevan keskeistä se, että meidän on ajatuksia punnitessa ja verratessa otettava huomioon jotain, mikä ei välttämättä näy väitteistä itsestään: niiden konteksti, syntyhistoria, ne syyt, miksi joku haluaisi jotain väittää. Itse väite, sen merkitys, jää meille epäselväksi, jos emme katso laajempaa kokonaisuutta.

Tämä ei tietenkään tarkoita, etteikö eri tavoin syntyneitä, eri kysymyksiin vastaavia ajatuksia voisi laittaa keskustelemaan keskenään. Kyse on enemmän siitä, mitä ne toisilleen sanovat. Kun punnitsemme esimerkiksi toisen maailmansodan jälkeisen sukupolven esittämää narratiivisen ymmärtämisen kritiikkiä, voimme nähdä, että kollektiivinen kokemus sodan käsittämättömyydestä pyrkii esiin teksteistä: että ne ovat osallisia ajattelun kontekstissa, jossa tämä käsittämättömyys tarjoaa yhteisen viitepisteen, yhteisymmärryksen valuutan. Kritiikin taustalla on historiallisista syistä noussut huoli, ja sen huolen jaetut artikulaatiot.

Kahvikuppitesti

Nähdäkseni ongelma ei ole, että Meretoja esittäisi poststruktuurialististen ajattelijoiden ajatuksia väärin, vaan ennemminkin se, että hän esittää ne omalle näkemykselleen vastakkaisena, kun kyseessä on paljon monimutkaisempi suhde. Voisimme ehkä valottaa tätä kahvikuppitestin avulla. Ajatellaan, että Meretoja esittää kritiikkinsä ja eriävän näkemyksensä kyseille ajatteli-joille kahvikupin äärellä.

Mitä sanoisi Derrida? Vaikea kuvitella, etteikö hän myöntäisi väitteeseen, että on enemmän ja vähemmän väkivaltaista (kerronnallista) ymmärtämistä, ja että jotkut kerronnan muodot saattavat olla yllättäväkin avoimia, dialogisia, ei valmiita. Että sellaisia kannattaisi ainakin tavoitella. Ainakin hän olisi samaa mieltä siitä, että subsumptiivisen ajattelun voittaminen, häiritseminen, rikkominen ovat *kirjallisuuden* keskeisiä tehtäviä. Ehkä hänellä kuitenkin olisi huoli siitä, että emme täysin hal-

litse niitä vallan ja määrittämisen muotoja, joita kerrontaamme/kirjallisuuteemme sisältyy: että avoimuus ja vapaus voivat olla hyvinkin näennäisiä.

Toisaalta täytyy myös muistaa, että määrittäminen, tietäminen, ja kertominen vallan muotoina ovat myös tuottavia, positiivisia, luovia voimia. Tämän Foucault'n ajattelulle keskeisen asian Meretoja muistaakin kerrata, mutta sen implikaatiot jäävät kirjassa tutkimatta. Tämä on kuitenkin keskeinen kysymys, kun mietimme mitä poststrukturalistinen perinne voi antaa nykyajattelulle, ja palaan siihen kohta.

Suurin vaara, minkä Meretojan kritiikissä näen, ei ole suoraan luettavissa hänen kirjastaan, vaan aktualisoituu kun se liitetään kirjallisuustieteen laajempaan nykykontekstiin, jossa näyttäisi olevan meneillään eräänlainen poststrukturalistiseen ajatteluun kohdistuva isänmurha. Muun muassa Rita Felski (johon Meretoja viittaa keskeisenä esikuvana) sekä Toril Moi ovat viime vuosina siivittäneet omaa kirjallisuusteoreettista ajatteluun poststrukturalismin kritiikillä. Kritiikin kohteena ovat muun muassa tietyt kirjallisuustieteelliset käytännöt: ns. epäilyksen hermeneutiikka sekä teoria edellä tehty tiede, jossa ei ole tilaa elävälle ja moninaiselle lukukokemukselle. Näiden aika lieneekin monella tavoin ohi.

Mutta kun esimerkiksi Moi (2017) reippaasti kritisoi poststrukturalistista perinnettä keskeisiä ajattelijoina siteeraten, jää lukijalle helposti sellainen mielikuva, että kritisoidut ja kontekstistaan irrotettuina aika tyhmältä kuulostavat ajatukset olisivat esimerkiksi Derridan tai Foucault'n töiden keskeistä antia. Ja mitä isot edellä, sitä pienet perässä. Näiden ajattelijoiden vähättelemisestä, haukkumisesta tai redusoivasta määrittelystä tulee helposti rutiiniasia, joka jatko-opiskelijoiden tai nuorien tutkijoiden töissä vahvistetaan viitteellä Felskiin, Moihin, tai vaikkapa Meretojaan. Olen nähnyt joitain merkkejä tästä jatko-opiskelijoiden töissä, ja ajattelin että asia kannattaa ottaa vakavasti. Poststrukturalistisen perinteen ongelmallisuudesta tulee eräänlainen kollektiivinen fakta, jonka varjolla perinteen ajattelijat voi myös jättää lukematta.

Näkymättömiin jäävät silloin poststrukturalistisen ajattelun jättämä positiivinen perintö, sekä sen ja vaihtoehtoiksi tarjottujen perinteiden (Gadamerin hermeneutiikka, Wittgensteinin ja Austinin arkikielen filosofia jne.) yhtymäkohdat. Tämä taas tuottaa tietynlaista läpinäkymättömyyttä tutkijan suhteessa omaan perinteeseensä, ja saattaa laskea tehdyn työn tasoa.

Kertomukset maailman rakennusaineina

Käsitepari *subsumptive* vs. *non-subsumptive* kokoaa hyvinkin erilaisia käsityksiä, oletuksia ja teoreettisia huolia, ja peittää jossain määrin alleen näiden keskinäisiä eroja. Siksi suhtaudunkin varauksella ajatukseen, että poststrukturalistinen perinne edustaa subsumptiivista kerrontakäsitystä. Eikö Derridan, Foucault'n ja muiden poststrukturalistisiksi nimettyjen ajattelijoiden ajattelulle ole ominaista juuri pyrkimys ylittää annetut mallit, määritelmät ja kertomukset? Tässä he ovat Meretojan kanssa samalla puolella, vaikka varovaisemmin. Jos mietimme hetken tämän varovaisuuden taustoja, saamme ehkä myös otteen yhdestä Meretojan painotusten luomista mahdollisesta rajoitteesta.

Esimerkiksi Foucaultille valta, annetut rakenteet, kielen ja ymmärryksen historialliset reunaehdot eivät, kuten Meretoja hyvin huomioi, ole vain rajoittavia vaan myös tuottavia asioita. Esimerkiksi moderni käsitys ihmisen seksuaalisuudesta rajaa, normalisoi ja pakottaa. Mutta se myös mahdollistaa olemisen ja ymmärryksen tapoja, jotka tuovat elämäämme merkitystä, toimintaa ja sisältöä. Samoin esimerkiksi liberaalin ajattelun perinne on sekä rajoittava että aidosti tuottava: se tekee meistä ehkä kohtuuttoman irtonaisia yksilöitä, mutta avaa myös tekemisen ja olemisen mahdollisuuksia, joista emme millään hinnalla luopuisi. Tämän dynamiikan voi rinnastaa vaikkapa ballettiin: ilman pitkää jo lapsena aloitettua kurinalaista harjoittelua, joka muokkaa tanssijan kehon ja mielen, ei meillä olisi tätä suurta taidetta, sen rikkaita ilmaisumuotoja, mahdollisuuksia ja kehityskulkuja. Ilman liikkeen vapauden tiukkaa rajoittamista

meillä ei olisi tanssijan vapautumista tanssin maailmaan. Samoin voisi sanoa, että vasta vähintään kahdentoista vuoden mittainen vapaudenriisto, eli koulu ja keskiasteen koulutus, saattaa nykyaikaisen länsimaisen ihmisen siihen tilaan, jossa hän voi toimia vapaasti ja täysipainoisesti aikuisten maailmassa.

Rajoituksen ja vapauden suhde on siis intiimi ja dynaaminen. Säännönmukaisuus, luokittelu, määrittely ja kuri ovat kaikki potentiaalisesti sekä alistamisen että vapauden rakennusaineita. Sama pätee kerrontaan: juuri tästä syystä kertomusten rooli elämässämme on niin ambivalentti.

Meretoja liittää kuitenkin kerronnan eettisen lupauksen nimenomaan avoimeen, singulariteettia hakevaan transformatiiviseen kerrontaan. Mutta eettinen horisonttimme ei rakennu ainoastaan avoimuudesta ja uuden kokemuksen sanoittamisesta. Se edellyttää myös yhteisiä, laajempia yhteisöjä yhdistäviä kertomuksia, toisteisuutta, malleja joihin elämän voi sovittaa, yhteisiä päämääriä, yksilöllisten päämäärien sosiaalista ymmärrettävyyttä. Siihen tarvitaan yhteinen maailma, kieli, erottelu-kyky, rakenne. Se maailma, jossa vapaus ja eettisesti merkittävä annetun ylittäminen ylipäättänsä ovat mahdollisia, on itsessään rajoittavien mallien ja normien kudos.

Transsendenssi vaatii siis rakenteita. Tämä on ehkä itsestään selvää, ja Meretoja tietää tämän hyvin, mutta kun keskitymme annetun ylittämiseen, käy helposti niin, että nämä annetut rakenteet näyttäytyvät vakaampina ja staattisempina kuin mitä ne ovat. Itse asiassa yhteisen elämämme rakenteet ovat koko ajan muutoksessa, ja niiden ylläpitoon ja uudelleen neuvotteluun kanavoituu valtava määrä inhimillistä energiaa ja mielikuvitusta. Nykyjournalismin kuluneet vaikeuksien kautta voittoa -kertomukset, kasvatuskirjallisuuden lapsen ”kuuntelemista” opettavat (siis vanhempia läksyttävät) tarinat, Hollywoodin romanttiset sadut, näyttäytyvät kaikki subsumptiivisen ajattelun eettistä elämää rajoittavina tuotteina. Mutta ne ovat kaikki historiallisesti kohtalaisen tuoreita ja ovat vastikään edustaneet jotain uutta ja vapauttavaa. Ne myös osaltaan kantavat meille keskeisiä arvoja: tasa-arvoa, syvää kahdenvälistä vastavuoroista rakkautta, ahkeruutta ja sitkeyttä työnteossa.

Kerronnalla on vähintään yhtä tärkeä eettinen rooli jo tuttu-
jen arvojen ja rakenteiden ylläpitäjänä, kuin sillä on niiden rik-
kojana ja uudistajana. Ilman sanoittamista, kerrontaa, toistavaa
määrittelyä ja normittamista, meillä ei olisi inhimillistä moni-
mutkaista eettistä elämää joka kantaa meitä sukupolvesta toi-
seen. Subsumptiivinen ajattelu on siis vähintään yhtä keskeistä
eettiselle elämälle kuin ei-subsumptiivinen. Se vapautta meidät
siihen eettisen elämän ja ajattelun maailmaan, jossa eettinen
transsendenssi yleensäkin on mahdollista.

Historia ja mahdollisuudet

Kirjan filosofisesti kiinnostavinta antia ovat ehkä yllättäen Me-
retojan kaunokirjallisia teoksia käsittelevät luvut. Näissä nimit-
tään piiritty esiin eräs aikamme moraalifilosofisen ajattelun pe-
rustavanlaatuinen kaksijakoisuus, perspektivismi/relativis-
mi ja universalismin vastakkainasettelu. Jonathan Littellin *Les
Bienveillantes* -romaanin sekä Günter Grassin kirjoja käsittele-
vissä luvuissa moraalisen horisontin ja viitekehyksen historial-
lisuus on keskeisessä roolissa: joudumme miettimään miltä
maailma on näyttänyt natsiupseerin tai natsismia 30- ja 40-lu-
vuilla ihannoineen nuoren pojan näkökulmasta. Israelilaisen
David Grossmanin romaanit *To the End of the Land* ja *Falling Out
of Time* käsittelevät myös historiallista väkivallan kontekstia,
Palestiinan israelilaista miehitystä. Meretoja kuitenkin painot-
taa kirjojen universalistisia teemoja: surun voittamista ja yhtei-
sen avoimen luovan ja elämää uudistavan kerronnallisen tilan
luomista. Franckin romaania käsittelevä luku on välimuoto:
historialliset seikat muokkaavat päähenkilön itseymmärrystä ja
maailmankuvaa. Keskeisin hänen moraalista toimijuutta tu-
hoava seikka on kuitenkin juuri tuon jaetun kerronnan tilan hä-
viäminen hänen elämästään.

Meillä on siis universaaliksi, transhistorialliseksi tarkoitettu
jaetun avoimen kerronnan etiikka, sekä moraalin historiallisia
mahdollisuusehtoja pohtiva moraalin arkeologia ja metaetiikka.
Mutta miten nämä liittyvät toisiinsa? Yksi helposti hahmotet-
tava tapa on ajatella, että tuo universaali etiikka on ikään kuin

vastaus moraalien arkeologian tuottamaan eettiseen epävarmuuteen. Moraaliset käsitykset, velvollisuuksien kirjo, hyveet ovat kontekstisidonnaisia ja muuttuvia, mutta yksi nousee yli muiden ja kantaa meidät relativismin karikon yli: toisen kohtaaminen avoimessa tulemisen tilassa. Jos voimme sanoa mitä natsiupseerilta puuttui (kerronnan aito dialogisuus) voimme tavallaan ratkaista näkökulmien välisen ristiriidan, niin että universaali hyvä voittaa. Meretoja ei varsinaisesti argumentoi näin, mutta sekä universalistista teema tutkivan luvun sijoittaminen ratkaisunomaisesti viimeiseksi, että dialogisen narratiivisen etiikan vahva normatiivinen rooli koko kirjassa, johdattavat lukijaa vääjäämättä tähän suuntaan.

En varmaan tarttuisi tähän, jollei sama tendenssi olisi niin vahva siinä kirjallisuudessa ja etiikan suhdetta tarkastelevassa moraalifilosofiassa, jossa itse olen kasvanut (Cora Diamond, Peter Winch, Stanley Cavell, Martha Nussbaum, Robert Pippin, jne.) Ongelma ei ole olekaan, ettenkö pitäisi toisen näkemiseen, avoimuuteen, dialogisuuteen ja kertomalla uudistamiseen liittyviä ajatuksia tärkeinä, vaan se, että nämä tärkeät asiat sysäävät syrjään jotain, mikä nähdäkseni on meille paljon vaikeampaa: kysymyksen moraalien muutoksen ja kontekstisidonnaisuuden merkityksestä reflektiiviselle eettiselle ajattelulle.

Holokaustikertomukset ovat historiallisena ajatusaineistona erityinen tapaus. Niiden kuvaama aika on niin lähellä meitä, että se on etiikan näkökulmasta lähes meidän aikaamme. Emme voi tarkastella sitä antiikin tai keskiajan, tai edes 1800-luvun tapaan, ajatellen, että katsomme jossain määrin vierasta elämänmuotoa. Paljon on toki tapahtunut tavoissamme ajatella naisten asemaa, homoseksuaalisuutta, lasten kasvatusta, ja niin edespäin, mutta on vaikea kuvitella, että natsi-Saksan rikokset selittyisivät jollain nimenomaan menneen ajan moraalien erityispiirteillä.

Syylisiin keskittyvät holokaustikuvaukset (*perpetrator narratives*) eivät olekaan kiinnostavia historiallisia mahdollisuusehtoja vertailevasta näkökulmasta, vaan siksi, että voimme niiden kautta hahmottaa moraalien-eksistentiaalisia tiloja, joissa esimer-

kiksi systemaattinen alistaminen, nöyryyttäminen ja tappaminen muuttuvat tavallisen modernin ihmisen arkisiksi teoiksi. Kyse on siis tavallaan modernin pahan mahdollisuusehdoista. Mikä meidän maailmassamme saattaisi mahdollistaa tällaisen? Miltä maailma näyttää tällaisen pahantekijän näkökulmasta? Voimme tarkastella niitä yhteiskunnan rakenteita, aatteellisia siirtymiä, kaunoja, pelkoja, ambitiesia, sosiaalisia paineita jotka mahdollistavat joukkomurhia.

Voimme myös haastatella 2000-luvun tilannetta samaan tyyliin: miten voi olla, että rasistinen populismi ja väkivalta viehättää hyvinvointivaltiossa kasvaneita nuoria aikuisia? Miltä maailma näyttää sille eurooppalaiselle, joka toivoo, että Välimeren pakolaisveneet upotettaisiin. Miten tähän on tultu, ja mihin tämä johtaa?

Nämä ovat juuri sellaisia kysymyksiä, joita Meretoja haluaa herätellä, ja joihin sekä holokaustiromaanit, että hermeneuttinen kerronnan etiikka tuovat alustavia vastauksia. Mutta riski on, että dialogisen narratiivisen yhteisymmärryksen ilosanoma jossain määrin vesittää näiden rakenteellista ymmärrystä tavoittelevien kysymysten vakavan käsittelyn.

Paha ei useinkaan ole paha pahantekijän näkökulmasta, vaan sitä tehdään jonkin hyvän nimissä tai varjolla, jotain koettua tai oletettua paha vastaan. Demokratiakasvatuksella, yhteisöllisyydellä ja toisen huomioon ottavalla kasvatuskulttuurilla voidaan ennaltaehkäistä väkivaltaa ja syrjintää. Väkivalta kumpuaa usein yksinäisyydestä ja kovuutta ihannoivasta sosiaalisuudesta. Mutta ei-subsumptiivinen kerronnan ihanne on tähän heikko vastaus, ennen kaikkea siksi, että se on sokea niille konkreettisille ja muuttuville seikoille, jotka tietynä aikana muokkaavat ihmisten maailmankuvaa.

Jos haluamme ymmärtää laajamittaista tai rakenteellista väkivaltaa, on meidän viimeiseen asti vältettävä avointen tai peiteltyjen moraalisten arvioiden käyttöä ymmärryksen välineenä. Ei siksi, etteikö moraaliarvostelmilla olisi paikkaa maailman ymmärtämisessä, vaan siksi että niiden liian innokas käyttö helposti luo näennäistä selkeyttä ja ymmärrystä, joka on omiaan

pysäyttämään tutkimusprosessin. Ajatus, että rasisti on ihminen, joka ajattelee subsumptiivisesti, eikä osaa asettua toisen asemaan, voi olla moraalisesti tyydyttävä. Se voi myös, hyvän ja kompleksisen kirjallisuusanalyysin siivittämänä, olla älyllisesti kiinnostava. Mutta se ei anna meille minkäänlaisia välineitä ymmärtää, miksi ulkomaalaisiin ja etnisiin vähemmistöihin kuuluviin kohdistuva väkivalta toisinaan kasvaa, toisinaan vähenee. Tähän tarvitaan sen sijaan historiallista ja yhteiskunnan rakenteisiin pureutuvaa ymmärrystä. Meidän tulee yrittää ymmärtää, miksi jokin tietty luokittelu tietyssä aikana näyttäytyy ihmisille tärkeänä ja järkevänä, miten tietyt toimintatavat saattavat muuttua mahdottomista hyväksytyiksi tai jopa välttämättömiksi. Juuri tämä pyrkimys löytyy Meretojan Günter Grassia ja Jonathan Littelliä käsittelevistä luvuista, mutta miten siitä voisi pitää napakammin kiinni?

Pahimmillaan toisen näkemistä, keskustelua, ja avoimuutta painottavasta etiikasta voi itsessään tulla subsumptiivisen ajattelun ja jopa väkivallan muoto. Näin käy esimerkiksi, jos jaamme maailman hyviin sosiaaliliberaaleihin, jotka ymmärtävät dialogisuuden merkityksen, ja pahoihin uusoikeistolaisiin, joilla oletettavasti on myös sosiaalisia ongelmia ja vaikeuksia asettua avoimeen keskusteluyhteyteen toisen ihmisen kanssa. Tätä ei Meretoja tee, mutta se ei ole akateemiselle etiikka-kirjallisuuskeskustelulle vierasta. Julkisessa keskustelussa ja sosiaalisessa mediassa vastaavanlaisia polarisaatioita viljellään sitäkin ahkerammin. Näkisin siksi, että tällaisen ajattelun välttäminen tai ylittäminen on narratiivisen hermeneutiikan keskeinen tehtävä, ja itsetutkiskelun paikka alan teoreetikoille.

Narratiivisen hermeneutiikan troopit

Lopuksi vielä pari metasanaa siitä tarinakehyksestä, jota Meretojan kirja ja hänen teoreettinen lähestymistapansa noudattavat. Ajatukset kerronnan ja ymmärryksen avoimuudesta ja tämän avoimuuden eettisistä ulottuvuuksista tuntuvat meistä (eli aikalaisistamme) niin syviltä ja tosilta, että helposti unohdamme laittaa ne kriittiseen syyniin. Ehkä ei aina ole tarvettakaan,

mutta kun kerran olemme asian äärellä, voisi tätäkin olla hauska hieman miettiä. Meretojan narratiivisen hermeneutiikan pohjalla on nimittäin muutama vahva trooppi joiden tavaltaan voisi sanoa määrittävän mitä "me" eli aikalaisemme pidämme syvällisenä ja oikeana:

1. Itsen ja toisen näkeminen annetut kategoriat ylittävänä persoonina

Toisen tunnustaminen työntekijänä, puolisona, asiantuntijana, etnisen ryhmän edustajana jne. on viime vuosina ollut vahvasti esillä kriittisen teorian moraalifilosofisen perinteen puitteissa. Myös toisen (ja itsen) tunnustaminen suvereenina eettisenä subjektina ja oikeuksien haltijana on tietenkin tärkeää länsimaisen etiikan puitteissa. Väittäisin kuitenkin, että näitä ajatuslinjoja syvällisempänä meille näyttäytyy tänä päivänä ajatus siitä, että toinen ihminen on ennen kaikkea määritymätön, valmiisiin kategorioihin redusoitumaton, aidosti "toinen" ja muuttuvainen, jonka ymmärtäminen edellyttää avoimeen dialogiseen suhteeseen asettumista.

Tämän sensibiliateetin vaikutusvaltaisia artikulaatioita löytyy esimerkiksi Levinasin, Stanley Cavellin ja Iris Murdochin filosofiasta. Meretojan ei-subsumptiivisen kerronnan etiikka jatkaa tätä perinnettä, löytäen syvyyttä ja toivoa juuri sellaisista romaaneista, joissa henkilöt kohtaavat toisensa avoimessa, dynaamisessa tulemisen ja muutoksen tilassa.

2. Kerronnan transformatiivinen potentiaali

Kerronnalla on tietenkin monenlaisia rooleja elämässä ja Meretojan ajattelussa, mutta yksi nousee yli muiden: kertomusten ja kertomisen kyky synnyttää jotain uutta. Tätä voisi ehkä kutsua eräänlaiseksi kerronnan modernistiseksi eetokseksi: kertomuksen tehtävä on ennen kaikkea "make it new". Kerronnan tehtävänä voi toki olla vaikkapa viihdyttäminen, yhteisön luominen, turvan tuominen, perinteen vaaliminen, esteettinen ilmaisu, leikinlasku tai argumentin pönkittäminen, mutta kaikki nämä näyttäytyvät varsinkin eettisestä näkökulmasta vähemmän

kiinnostavina ja tärkeinä. Tämä sensibiliateetti näyttäisi olevan hyvin vahva etenkin taitavilla kerronnan ja etiikan suhteesta kirjoittavilla ajattelijoilla. Se ei kuitenkaan ole historiallisesti itsestään selvä. Ehkä se liittyy 1900-luvun ja aikamme ajattelussa nopeaan yhteiskunnalliseen muutokseen, joka koettelee ihmisten kykyä kokea maailmansa mielekkäänä ja ymmärrettävänä. Muuttuvassa maailmassa eheyttävän kerronnan täytyykin ehkä jossain määrin olla juuri transformatiivista, tulevaan ja tuntemattomaan avautuvaa.

3. *Transformatiivinen etos*

Voimme ajatella transformatiivisen kerronnan arvostusta osittain sen välinearvon kautta: muutoksen, tulemisen, uutuuden painottaminen antaa meille valmiuksia kohdata asioita, joita ei (niiden uutuuden takia) voi palauttaa tuttuihin opittuihin kertomusmalleihin. Mutta transformatiivinen ymmärrys ja kerronta nähdään meidän aikamme myös itseisarvoisina asioina. Tämän näemme esimerkiksi juuri Michel Foucault'n töissä, joissa annetun ylittämisen tulee keskeisempää, kuin jonkin toivottavan eettisen tai poliittisen vaihtoehdon artikulaatio. Samaa löytyy Wittgensteinin (2005, § 86) laajaa kiinnostusta herättäneestä käsityksestä, että filosofia on itsen ja oman näkemisen tavan työstämistä. Myös populaarissa *selfhelp*-kulttuurissa muutos on tärkeämpää kuin yksittäiset päämäärät. Kyseessä ei useinkaan ole *tietyn* hyvän saavuttaminen, vaan ylipäätään jonkin hyvän tavoittelemineen. Näin kehoaan harjoittelevalla urheilijalla, muistiaan treenaavalla tutkijalla, malttiaan harjoittavalla vanhemmalla ja tasapainoa hakevalla mielenterveyskuntoutujalla on keskeinen yhteinen valuutta: työtä ja askeesia vaativa muutos.

Olisikin kiinnostavaa miettiä tarkemmin, miten Meretojan kuvaama ihmisten välisen avoimen, tulevaisuuteen avautuvan kerronnan etiikka suhteutuu aikamme transformatiiviseen etokseen. Missä määrin se on tämän nykyaikaisen/modernin

eetoksen ilmentymä ja missä määrin sen voidaan katsoa edustavan jotain yleisinhimillistä?

Pardubicen yliopisto, Tšekki

Kirjallisuus

- Collingwood, R. G. (2005). *An Essay on Philosophical Method*, toim. James Connely ja Giuseppina D'Oro, Oxford: Oxford University Press.
- Felski, R. (2008). *Uses of Literature*, Oxford: Blackwell.
- Felski, R. (2015). *The Limits of Critique*. Chicago, Illinois: Chicago Univeristy Press.
- Moi, T. (2017). *Revolution of the Ordinary: Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell*. Chicago, Illinois: Chicago Univeristy Press.
- Wittgenstein, L. (2005). *The Big Typescript: TS 213*, käänt. ja toim. C. Grant Luckhardt ja Maximillian A. E. Haue, Oxford: Blackwell.