

Vastaus Backmanille, Hämäläiselle ja Mikkoselle

HANNA MERETOJA

Minulle on suuri ilonaihe, että kirjaani käsitellään symposion muodossa, koska se on olennaisesti dialoginen muoto. Kuten kirjastani voi päätellä, keskeinen filosofisen kiinnostuksen kohteeni ovat nimenomaan erilaiset dialogisuuden muodot.

Ajattelen, että kirjan kirjoittaminen on jo itsessään osallistumista dialogiin: kirja osallistuu muiden aloittamiin keskusteluihin ja tarjoaa niihin oman panoksensa esimerkiksi tuomalla niihin uusia näkökulmia tai tekemällä uudenlaisia käsitteellisiä erotteluja. Kirja on myös kutsu keskusteluun – se kutsuu lukemaan ja reagoimaan, väittämään vastaan ja viemään keskustelua uusiin suuntiin. Parasta mitä voi toivoa on, että tulee älykkäiden, ajattelevien ihmisten lukemaksi ja saa heiltä pohditun responssin. Symposioon osallistuvien kommentaarit ovat lahjoja, paneutuneita vastauksia, joissa kirjoittajat ajattelevat itselteni tärkeitä kysymyksiä omista näkökulmistaan. Kirjan kirjoittaminen on myös alttiiksi asettumista. Kirjoittaessa joutuu sitoutumaan johonkin, kertomaan mitä mieltä on asioista ja ottamaan riskin, että tulee luetuksi toisin kuin on toivonut. Kirjan vastaanotto ei ole koskaan kirjoittajan omissa käsissä. Kun kirja synnyttää vuoropuhelua, on se onnistunut yhdessä keskeisessä tavoitteessaan, ja yleensä dialogin kautta myös kirjoittaja ymmärtää jotakin uutta itsestään ja kirjansa kysymyksistä. Tämä oli myös oma kokemukseni kommentaareja lukiessani.

Se, miten eri näkökulmista kolme suomalaista filosofia ovat lukeneet kirjaani, kertoo jotakin siitä, miten eri tavoin kirjoja yli-päättään luetaan, mutta myös siitä, miten eri perinteet ohjaavat lukemaan eri tavoin. Oli ilahduttavaa, että kaikki kolme tuntuivat pitävän kirjaani selkeänä esityksenä ja myös sen kirjallisuusanalyttisiä lukuja filosofisesti kiinnostavina. Olin ennakoinut, että kirjan kolme ensimmäistä, teoreettista lukua olisivat filosofeille kiinnostavimmat, mutta oletukseni osoittautui vääräksi ainakin näiden kolmen filosofin kohdalla.

Hämäläisen ja Backmanin responssit ammentavat perinteistä, joissa on paljon yhtymäkohtia minulle läheisimpien filosofisten perinteiden kanssa, ja ehkä siksi koenkin heidän ymmärtäneen syvällisemmin sen, mitä olen yrittänyt kirjallani tavoitella. Mikkosen kommentaari on kuitenkin myös arvokas juuri siksi, että se tulee analyttisestä perinteestä ja tuo osuvien kriittisten huomioiden lisäksi esiin tapoja, joilla eri perinteiden edustajat voivat puhua toistensa ohi, tulla väärinymmärretyiksi ja lukea toisen ajatuksiin sellaista, mitä siellä ei ole. Vastauksessa tulee esiin tärkeitä haasteita, joita sisältyy eri traditioiden väliseen vuoropuheluun. Toisesta perinteestä tuleva voi myös osoittaa sokeita pisteitä ja haastaa sanallistamaan sellaista, mitä itse pitää itsestäänselvänä.

Backman

Backmanin kirjoitus on itsessään pieni tutkielma, joka tuo ansiokkaasti vuoropuheluun Lyotardin näkemyksen jälkimodernista pienten kertomusten aikakautena ja Arendtin totalitarismitheorian. Lyotard ja Arendt ovat molemmat itselleni tärkeitä teoreetikkoja, joten oli antoisaa lukea, miten Backman kehittää eteenpäin joitakin kirjani keskeisiä ajatuskulkuja suhteessa heidän ajatteluunsa. Hän jatkaa aloittamaani dialogia Lyotardin ja Arendtin kanssa näyttämällä, mihin suuntiin sitä voisi syventää.

Lyotardin mukaan modernille aikakaudelle olivat keskeisiä suuret kertomukset, joilla oli legitimoiva funktio. Ne esittivät historian yhtenäisenä edistysprosessina. Backman kutsuu näitä

suuria kertomuksia *metanarratiiviksi*. Omiin kiinnostuksenkohteisiini kuuluu *metanarratiivisuus*, ja tähän liittyen pidän ongelmallisena Lyotardin *suurten kertomusten* kutsumista metanarratiiviksi (vaikka Lyotard käyttää sekä ilmaisua *grands récits* että *métarécits*). Etuliite *meta* ilmaisee itsetietoista suhdetta tarkasteltavaan ilmiöön, ja siksi metanarratiivisuudesta on nähdäkseni mielekkäämpää puhua sellaisten kertomusten kohdalla, jotka pohtivat itsetietoisesti omaa kertomusluonnettaan. Esitän kirjassani, että metanarratiiviselle kirjallisuudelle on olennaista pohtia paitsi omaa kertomusluonnettaan myös *kertomusten merkitystä ihmisenä olemiselle*. Lyotardin suuret kertomukset päinvastoin peittävät oman kertomusluonteensa. Ne eivät esitä itseään kertomuksina, vaan absoluuttisena totuutena, eivätkä ne tarjoa kriittisiä näkökulmia keskusteluun kertomusten luonteesta, merkityksestä tai funktioista.

En itse kuvaisi hahmottelemaani hermeneuttista kertomusetiikkaa ”pienten kertomusten etiikaksi” vaan pikemmin dialogisten ja itsetietoisien kertomusten etiikaksi. Toisin sanoen esitän, että oman kertomusluonteensa peittävät kertomukset ovat lähtökohtaisesti eettisesti vaarallisempia kuin omaa kertomusluonnettaan avoimesti pohtivat kertomukset. Jälkimmäisiä on huomattavasti vaikeampi valjastaa esimerkiksi totalitarismin palvelukseen. Tähän kytkeytyy toinen tärkeä erotteluni: erottelu subsumptiivisten ja ei-subsumptiivisten kertomusten välillä. Backman näkee molempien erottelujen olevan viime kädessä tulkittavissa pienten ja suuren kertomusten välisenä: “[K]ertomuksen eettinen ulottuvuus mahdollisuuksien luonnoksena kytkeytyy erottamattomasti siihen, esiintyykö se suurena metakertomuksena vai pienenä paikalliskertomuksena. Meretojan luonnosteleva itserefleksiivisten ja itse-kriittisten, paikallisten, äärellisten ja uudelleenkerrotaan kutsuvien narratiivien etiikka osoittautuu perustavalla tavalla pienten kertomusten etiikaksi.”

Tämä on kiinnostava tulkinta, mutten ole varma, onko välttämättä juuri pieni-suuri-akseli tässä olennaisin tai osuvin. Jäin miettimään, eivätkö myös pienet kertomukset voi olla sub-

sumptiivisia ja suuret ei-subsumptiivisia. Olennaista ei ole suuruus tai pienenä vaan se, ovatko ne totalisoivia, luokittelevia ja sulauttavia vai dialogisia, avoimia ja valmiita muuttumaan toisen kohtaamisessa. Esimerkkejä avoimista, dialogisista suurista kertomuksista voisi hakea esimerkiksi sellaisesta kokonaisvaltaisesta aikalaisdiagnostiikasta, oman aikamme kulttuurikriittisestä analyysistä, joka ei ole totalisoivaa vaan tentatiivista ja avointa eri näkökulmille. Tai niitä voi hakea omia perustavia arvoja koskevista kertomuksista, joissa arvoja ei ole lyöty lukkoon vaan ne ovat avoimia muutokselle. Hämäläisen voi ehkä ajatella etsivän oman teoriansa taustalla olevia suuria kertomuksia pohtiessaan kirjoituksensa lopussa narratiivisen hermeneutiikan trooppeja ja sitä, mitä "'me' eli aikalaisemme pidämme syvällisenä ja oikeana".

Kertomuspsykologisessa ja yhteiskuntatieteellisesti orientoituneessa kertomuksen tutkimuksessa puhutaan pienten ja suurten kertomusten tutkimuksesta hieman eri merkityksessä kuin Backman. *Small story research* tarkoittaa sosiolingvististä tutkimusta, jossa ollaan kiinnostuneita pienistä, paikallisista ja tilanteisista kertomuksista, joita jaetaan ja performoidaan esimerkiksi sosiaalisessa mediassa (esim. Bamberg, Georgakopoulou). Se haluaa erottautua esimerkiksi narratiivista identiteettiä koskevista keskusteluista, joissa kiinnostus on suuressa, koko elämää tai identiteettiä koskevassa kertomuksessa (esim. Freeman). Jälkimmäisessä kontekstissa suuri kertomus voi tarkoittaa esimerkiksi sitä, millaisten arvojen mukaan haluaa elää. Se tulee lähelle maailmankatsomusta. Voi sanoa, että me kaikki tarvitsemme suuria kertomuksia siitä, mikä lopulta on elämässä tärkeää ja arvokasta, eikä näiden kertomusten tarvitse silti olla totalisoivia tai esiintyä absoluuttisena totuutena. Siksi en olekaan pitänyt pienten ja suurten kertomusten vastakkainasettelua kovin produktiivisena myöskään kyseisessä kertomuspsykologisessa kontekstissa.

Vielä sellainen huomio Backmanin Lyotard-osiosta, että vaikka Lyotard ottaa esimerkkinsä muutoksista tiedonmuodotuksen logiikassa pitkälti luonnontieteistä, pätee hänen teori-

ansa suurten kertomusten kriisistä oikeastaan paremmin historiakäsitysten muutokseen modernin ja jälkimodernin taitekohdassa. Luonnontieteet eivät ole luopuneet uskosta tieteen edistykseen, mutta historiatieteet ovat joutuneet luopumaan ajatuksesta historian vääjäämättömästä kehityksestä kohti ihmiskunnan yhä lisääntyvää vapautta ja onnellisuutta. "Tieteenalojen moninaistumisen ja tiedon lisääntyvän välineellistymisen" lisäksi suurten kertomusten uskottavuutta on olennaisesti murentanut holokausti, jonka Backman osuvasti nimeääkin niin Lyotardin kuin Arendtin ajattelussa "moderniteetin eettiseksi nollapisteksi", vaikka Lyotardilla sen rooli jääkin implisiittiseksi. Myös omissa tutkimuksissani (jo *The Narrative Turn* -kirjassani) olenkin pyrkinyt jäljittämään sitä, miten holokaustin synnyttämä eurooppalaisen humanismin kriisi merkitsi suurten kertomusten kriisiä ja olennaista muutosta niin kertomuskuin historiakäsityksessä. Holokausti osoitti vastaansanomattomasti, ettei historia edisty kohti ihmiskunnan yhä suurempaa vapautta, ja samalla se asetti kyseenalaiseen valoon koko realismin projektin, jossa keskeistä oli kirjailijan pyrkimys jäljitellä inhimillisestä todellisuudesta löytyvää kerronnallista järjestystä. Holokaustin jälkeen oli yhä ongelmallisempaa uskoa siihen, että historiallinen todellisuus noudattaisi kertomuksen rakennetta, jolloin myös kertomakirjallisuudessa eheän lineaarisen kertomuksen syrjäytti yhä voimakkaammin muodon fragmentoituminen ja itsetietoinen kerronta.

Backman kutsuu tutkimustani narratologiseksi, mutta itse erotan narratologian vain yhdeksi kertomuksen tutkimuksen haaraksi, joka juontaa juurensa ranskalaisesta strukturalismista. Narratologit viittaavat usein alkuperäiseen narratologiaan "klassisena narratologiana" ja siitä haarautuneisiin uudempiin suuntauksiin (kuten kognitiiviseen ja "epäluonnolliseen" narratologiaan) "jälkiklassisena narratologiana". Kuten analysoin kirjassani, narratologiassa elää vahvasti ajatus kirjallisuuden perustavasta erillisyydestä suhteessa muuhun elämään sekä epähistoriallinen ajattelutapa, johon liittyy usko välittömään, puhtaaseen kokemukseen. Koenkin luontevammaksi kutsua itseäni kertomuksen tutkijaksi, sillä monitieteinen kertomuksen

tutkimus (*narrative studies*) on huomattavasti väljempi kenttä, johon mahtuu erilaisia lähestymistapoja ja johon on vaikuttanut merkittävästi myös hermeneuttinen lähestymistapa, jossa kertomukset nähdään kulttuurisesti ja historiallisesti välittyneinä merkityksenannon ja tulkinnan käytäntöinä. Narratologiassa sen sijaan hermeneutiikka ei ole herättänyt juurikaan vastakäikua – oletettavasti juuri perustavanlaatuisen erojen vuoksi merkitys-, kokemus- ja historiakäsityksissä.

Kun tarkastelee eri ajatteluperinteitä hieman laajemmasta perspektiivistä, fenomenologis-hermeneuttinen ja jälkistrukturalistinen perinne näyttävät toistensa läheisinä sukulaisina. Molemmat yhtäältä kyseenalaistavat strukturalismin ja toisaalta haastavat analyttisen filosofian ja estetiikan perinteen, joita usein yhdistää kapea propositionaalinen tietokäsitys ja ajatus siitä, ettei kirjallisuudella ole mitään merkittävää tiedollista funktiota. Backman lukeekin jälkistrukturalismin saman mannermaisen ajattelun jatkumoon, johon hermeneutiikkakin kuuluu (eikä näytä näkevä näiden välillä teoksessani sellaista vastakkainasettelua kuin Hämäläinen). Backman onnistuu myös kiteyttämään hienosti joitakin fenomenologis-hermeneuttisen perinteen kokemus- ja ymmärryskäsitteiden ydinoivalluksia.

Backmanin kirjoituksen jälkimmäinen puolisko keskittyy Arendtin totalitarismiteoriaan: ”Filosofisen hermeneutiikan perillisiin kuuluva Arendt tarjoaa erityisen konkreettisen näkökulman Meretojan narratiivisen etiikan ytimeen: moderneista historianfilosofioista ammentavien totalisoivien metakertomusten vaarallisuuteen ja paikallisten, pienten kertomusten tärkeyteen.” On hienoa, että Backman sanallistaa tätä Arendtin narratiivisen etiikan puolta. Arendt ei kuitenkaan itse eksplikoitunut ideologioiden narratiivisuutta. Sen voi lukea implisiittisesti hänen teoriastaan, mutta hän ei käytä tässä yhteydessä kertomuksen sanastoa. Siksi Backmanin esitys onkin hyödyllinen. Ehkä hän olisi kuitenkin voinut selkeämmin osoittaa, miten hän kääntää Arendtin teoriaa kertomuksen kielelle. Backman esimerkiksi osuvasti artikuloi sitä, miten Arendtille ideologiat ovat historianselityksiä ja miten niiden logiikan voi siksi nähdä olevan narratiivinen: “[S]e esittää maailmanhistorian

vääjäämättä kohti ennalta tiedettyä loppuratkaisua etenevänä kertomuksena ja pyrkii alistamaan kaikki yksittäiset tilanteet ja niiden yksittäiset toimijat tämän metakertomuksen yksinkertaiselle 'juonelle'." Totalitaariselle hallinnan logiikalle olennainen kertomuksellinen legitimaatio on tärkeä oivallus myös nykyisen "totuudenjälkeisen" politiikan kontekstissa, jossa idean oikeellisuuden todistamisen sijaan tavoitteena on usein mobilisaatio, joka "tähtää todellisuuden sopeuttamiseen ideologian fiktiiviseen metanarratiiviin."

Backman korjaa Arendtin banaalin pahan käsitteeseen liittyneitä väärinymmärryksiä muun muassa korostamalla, että "banaalin pahan käsite ei ole yksilöpsykologinen", vaan viittaa niihin "rakenteisiin ja olosuhteisiin, jotka mahdollistivat syyllistymisen mittaluokaltaan ennennäkemättömiin rikoksiin ilman varsinaista pahaan tahtoa tai vihan, sadismin, tai edes silkan oman edun tavoittelun tai pelkuruuden, kaltaisia pahoja motiiveja . . ., ikään kuin syylliset olisivat olleet vain luonnollisen tai automaattisen prosessin välikappaleita vailla toimijuutta". Grassin ja Littellin teosten analyysissä käytän Arendtin pahan banaaliuden ajatusta nimenomaan näyttääkseni, miten teoksissa käsitellään rakenteellista pahuutta, joka johtaa tavalliset saksalaiset holokaustin sivustaseuraajiksi tai toimeenpanijoiksi. Heidän teostensa henkilöahmot eivät ole kuitenkaan täysin vailla toimijuutta. Osa teosten jännitteestä tulee siitä, että natsi-ideologia esittää historian väistämättömänä, mutta teokset osoittavat, että väistämättömyyden sijaan historia koostuu konkreettisista teoista ja tekemättä jättämisistä. Arendtin mukaan kertomuksen eettinen potentiaali liittyy sen kykyyn näyttää toimijat ajallisen tulemisen ja toimimisen tilassa, prosessissa, ei valmiiksi määrittäneinä. Juuri tämän Grassin ja Littellin kertomukset tekevät: ne näyttävät subjektit toimimassa maailmassa, silloinkin kun tuo maailma on toimintaa tukahduttava.

Lopetuksessaan Backman toteaa: "Rinnastus Lyotardin ajatukseen metanarratiivien heikkenemisestä ja Arendtin teoriaan ideologisesta totalitarismista ja banaalista pahasta tuo esiin Meretojan hermeneuttisen kertomusetiikan laajan kaikupohjan

myöhäismodernissa teoriaperinteessä ja sen keskeisen relevanssin myöhäismodernin aikakauden itseymmärrykselle ja itsetutkiskelulle.” Johtopäätös ilahduttaa suuresti, sillä kirjani keskeinen tavoite on juuri hermeneuttisen kertomusetiikan relevanssin näyttäminen oman aikamme eettiselle itseymmärrykselle. Koska pienten ja suurten kertomusten metaforat eivät osittaisesta hyödyllisyydestään huolimatta nähdäkseni yksinään riitä erottelemaan eettisesti erilaisia kertomuksia, oli hauskaa nähdä Backmanin kirjoituksen lopussa vielä erilainen metafora: kuplamaiset, kiinteät ja joustamattomat kertomukset ja huokoiset, joustavat, ulkopuoliselle altistumaan kutsuvat kertomukset: ”Hermeneuttinen ajattelu torjuu lähtökohtaisesti kertomusten kuplautumista ja peräänkuuluuttaa niiltä huokoisuutta, joustavuutta, jatkuvaa altistumista omalle ulkopuolelleen.” Allekirjoitan ehdottomasti ajatuksen siitä, että hermeneuttinen kertomusetiikka tarjoaa vastavoimaa ”narratiiviselle kuplautumiselle”. Hermeneuttinen kertomusetiikka kutsuu kaikkia suljettuihin kertomuksiin linnoittautuneita omissa kuplissaan majailijoita kerronnalliseen dialogiin, kuuntelemaan toisten tarinoita tavalla, joka sisältää omien ennakko-oletusten laittamista likoon ja alttiiksi asettumista toisten kerronnallisille näkökulmille.

Hämäläinen

Hämäläisen kirjoitus on tarkkanäköinen ja oivaltava. Se onnistuu kiteyttämään jotain keskeistä kirjani eetoksesta ja pyrkimyksistä tavoilla, jotka vievät kirjan ajatuskulkua eteenpäin. Se pyrkii tekemään kirjalle oikeutta ja samalla haastaa sitä monin tavoin. Se osoittaa, että itsetutkiskelussa voi aina mennä vielä askelen pidemmälle, ja se ilmentää filosofisen mielen kykyä käydä avointa, kriittistä ja ihmettelevää dialogia niin itsensä kuin toisten kanssa.

Hämäläinen toteaa, että kirjan taustalla on ”elävä huoli maailman tilasta”. Muotoilu ilahdutti minua, sillä koin, että kirjaa viimeistellessäni maailman tapahtumat – mm. brittien EU-ää-

nestys, Trumpin presidenttiys – toivat iholle pysäyttävällä tavalla sen, miten suuri poliittinen merkitys kertomuksilla on nykymaailmassa. Hyvä testi filosofisten käsitteiden ja ajatusmallien selitysvoimalle on sen tarkasteleminen, miten ne auttavat ymmärtämään, mitä ympärillämme tapahtuu. Kyky eritellä, miten kertomukset toimivat kulttuurisina merkityksenannon malleina, on olennaista ”totuudenjälkeisen” maailman ymmärtämiselle. Vaikka kertomukset ovat aina olleet keskeisiä yhteiskunnallisen todellisuuden muovaamisessa, niiden asema on entistä korostetumpi nykymaailmassa. Suuri osa alla olevasta keskustelusta Hämäläisen kanssa kytkeytyykin kysymykseen siitä, mitä annettavaa narratiivisella hermeneutiikalla on tässä maailmantilanteessa.

Subsumptiivisen ja ei-subsumptiivisen (narratiivisen) ymmärtämisen erottelu on kirjassani keskeinen filosofinen erottelu, joten Hämäläinen nostaa sen perustellusti kirjoituksensa keskiöön. Olen samaa mieltä siitä, että käsitteitä on vaikeaa suomentaa ilman, että menettää jotakin olennaista niiden merkitysvahteista. Olen joissain suomenkielisissä esityksissä suomentanut subsumptiivisen sulauttavaksi, mutta se tavoittaa vain osan termin merkityssävyistä. Hämäläinen pohtii suomennoksia alistava tai luokitteleva, Backman käyttää sisällyttävää. Pidän sulauttavaa ja luokittelevaa näistä vaihtoehdoista parhaina, mutta selvästi tarkinta on puhua subsumptiivisesta (ja siksi olisi sin valmis hyväksymään ilmauksen hienoisen kankeuden).

Subsumptiokeskusteluun liittyen Hämäläinen problematisoi tavan, jolla teen eroa jälkistrukturalistisiin tiedon ja ymmärryksen kriittikkoihin. Hänen luennassaan esitän jälkistrukturalistiset ajatukset omilleni vastakkaisina. Tarkoitukseni ei kuitenkaan ollut esittää asiaa näin yksioikoisesti, vaan sisällyttää jälkistrukturalismin keskeisiä oivalluksia oman lähestymistapani peruslähtökohtiin. Totean eksplisiittisesti, että narratiivinen hermeneutiikkani yhdistää filosofista hermeneutiikkaa jälkistrukturalistiseen, erityisesti foucault’laiseen lähestymistapaan, sillä filosofinen hermeneutiikka ei yksinään ole riittävää sivuuttaessaan kysymyksen vallasta: ”Artikuloimalla kerronnallisten tulkintojen performatiivisen ulottuvuuden ja niiden

kietoutumisen valtasuhteisiin hahmottelen narratiivista hermeneutiikkaa, joka syntetisoi filosofisen hermeneutiikan aspekteja nietzscheläis-foucault'laiseen hermeneutiikkaan" (11). Toisin sanoen jälkistrukturalistinen näkökulma tiedon ja vallan kytköksiin on aivan keskeinen lähestymistavalleni.

Kolmannessa luvussa, jossa käsittelen tarkemmin jälkistrukturalistista ymmärtämisen kritiikkiä, totean, että jälkistrukturalistit ovat skeptisiä eettisen ymmärtämisen ja tiedon mahdollisuutta kohtaan. Kuten sitaateilla näytän, he esittävät toistuvasti tiedon ja ymmärtämisen olevan lähtökohtaisesti väkivaltaisia yrityksiä ottaa toinen haltuun. Tämä on tietysti osin retorinen keino, ja Hämäläisen tapaan pidän tärkeänä huomioida sen kysymyksen ja huolen, josta heidän tiedon ja ymmärryksen käsitteiden kritiikkinsä kumpuaa. Ennen Nietzscheä käsitteiden ja tiedon rooli vallan välineinä oli pitkälti sivuutettu filosofiassa. Toteankin, että jälkistrukturalistinen tiedonkritiikki on ollut arvokasta, sillä se "on kiinnittänyt huomion tapoihin, joilla tiedon järjestelmät ovat kytköksissä vallan mekanismeihin" (109), ja että tämä kritiikki on edelleen tarpeellista, koska esimerkiksi analyttisessä filosofiassa tiedon ja vallan kytkös sivuutetaan yhä hämmästyttävän usein (tästä esimerkkinä Velleman, joka nojaa assimilaatiomalliin näkemättä siinä mitään eettistä ongelmaa). Toisaalta totean, että jälkistrukturalistinen kritiikki on mennyt liian pitkälle torjuessaan ymmärtämisyritykset lähtökohtaisesti väkivaltaisina.¹ Tässä yhteydessä kuitenkin kvali-

¹ "Such critique of understanding has been valuable, particularly in drawing attention to how systems of knowledge are linked to mechanisms of power, although apparently this critique has mainly still not pervaded mainstream analytic philosophy. Velleman (2003), for example, follows the subsumption model in arguing that the explanatory force of narrative is based on how it allows us to assimilate the narrated events to familiar affective patterns – apparently considering the assimilation completely ethically unproblematic. On the other hand, the poststructuralist critique of understanding has gone too far: it is simplistic and reductionist to reject all attempts at understanding as inherently violent." (109)

fioin väitettäni viitteellä 21, jossa totean: ”Tietystä näkökulmasta jälkistrukturalistisen ymmärtämisen kritiikin voi kuitenkin nähdä oletta- van, implisiittisesti ja performatiivisesti, ei-subsumptiivisen ymmärtämisen mahdollisuuden: jos ei-väkivaltainen ymmärtäminen ei olisi mahdollista, mikä olisi kritiikin merkitys?” (145)

Olen siis samaa mieltä Hämäläisen kanssa siitä, että viime kädessä myös jälkistrukturalistit tuntuvat käytännössä oletta- van, että joskus ymmärtäminen on vähemmän väkivaltaista ja että kirjallisuudella on mahdollisuus (ja sen on toivottavaa) rikkoa annettuja kategorioita. Miksi he muuten lopulta esittäisivät kritiikkiään, jos mitään vaihtoehtoa väkivaltaiselle subsumptiiviselle ymmärtämiselle ei ole? Mutta Hämäläinen muotoilee asian myös näin: ”Ero Meretojaan ei siis ole varsinaisesti erilainen käsitys ymmärtämisestä, vaan kerrontaan liittyvä luottamuksen puute.” Nähdäkseni hermeneuttisessa ja jälkistrukturalistisessa ymmärryskäsityksessä on kuitenkin myös aitoja eroja. Jälkistrukturalistit sisällyttävät tiedon ja ymmärryksen käsitteisiin väkivaltaisuuden eivätkä hermeneutikkojen tavoin eksplisiittisesti artikuloi ei-väkivaltaisen ymmärryksen mahdollisuutta. Ehkä Hämäläisen termein eroa voisi kuvata niin, että myös ymmärtämiseen kohdistuu jälkistrukturalismissa perustavanlaatuinen ”luottamuksen puute”. Luottamuksen puuteesta puhuminen on kuitenkin retorinen keino, joka saa ”luottavaisen” näyttämään naiivilta. Eivät hermeneutikotkaan ”luota” siihen, että dialoginen ymmärrys aina toteutuisi (sen enempää narratiivisen kuin ei-narratiivisen ymmärtämisen kohdalla). Kyse on pikemmin siitä, uskooko aidon ymmärtämisen mahdollisuuteen siinä määrin, ettei halua rajata ymmärtämisen käsitettä väistämättä väkivaltaiseksi, kuten Levinasin ja- lanjäljissä jotkut jälkistrukturalistit tekevät. Kun he kritisoivat tietoa ja ymmärrystä, he kirjoittavat ikään kuin tieto ja ymmärrys itsessään olisivat väistämättä subsumptiivisia. Ehkä olen kuitenkin jäänyt liikaa kiinni heidän provokatoriseen retoriikkaansa. Hämäläisen artikkeli selvensi minulle, että olen ylikorostanut joitain eroja hermeneutiikan ja jälkistrukturalismin vä-

lillä tärkeiden yhtäläisyyksien kustannuksella. Olen ehdottomasti samaa mieltä siitä, että jälkistrukturalisteja ja hermeneutikkoja yhdistää kriittinen suhtautuminen subsumptiiviseen ymmärtämiseen. Hermeneutikkojen ansioksi kuitenkin katson edelleen sen, että he eksplisiittisesti artikuloivat ja filosofisesti perustelevat ei-subsumptiivisen ymmärtämisen mahdollisuuden eivätkä ainoastaan oleta sitä.

Hämäläisen kriittisten kommenttien taustalla on laajempi huoli muodikkaaksi muodostuneesta jälkistrukturalismin kritisoimisesta: ”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.” Tämä huoli on aiheellinen. Olen täysin samaa mieltä, että on syytä ottaa vakavasti tendenssi rakentaa jälkistrukturalisteista olkinukkeja, jotka voi jättää lukematta. Jo vuosikymmeniä analyttisen perinteen edustajat ja narratologit ovat toisinaan pilkanneet jälkistrukturalisteja pinnallisen ymmärryksen varassa, tarttumalla heidän yksittäisiin virkkeisiinsä ja irrottamalla ne kontekstistaan. Mutta viime vuosina myös jotkut entisistä jälkistrukturalisteista ovat alkaneet esittää yksinkertaistavaa kritiikkiä entisiä sankareitaan kohtaan uusien muotivirtausten nimissä. Olen seurannut esimerkiksi posthumanistisen keskustelun kontekstissa tätä isänmurhaa ja nähnyt, että siinä on usein otettu takapakkia suhteessa jälkistrukturalismiin. Jälkistrukturalistit esimerkiksi problematisoivat kielen, merkityksen ja tekstin asettamisen vastakkain materiaalisen maailman kanssa ja näyttivät, miten suhteemme maailmaan on aina merkitysjärjestelmien kautta välittynyt (mikä ei tee maailmasta yhtään sen vähemmän todellisempaa). Kun posthumanistit nyt argumentoivat tekstiä ja merkityksiä vastaan ja todellisen, materiaalisen maailman puolesta, he tuntuvat toisinaan tuovan takaisin kartesiolaisen dualismin ja esikantilaisen ajatuksen pääsystä välittömään, ei-kielelliseen maailmaan. Jos jälkistrukturalistit sivuutetaan yksinkertaistuksin, menetetään tärkeitä oivalluksia ja voidaan päätyä keksimään pyörä yhä uudelleen.

Toivon, että lukijat näkevät oman kirjani ei vain kriittisenä keskusteluna jälkistrukturalismin kanssa vaan myös kunnianosoituksena ”jälkistrukturalistisen ajattelun jättämälle positiiviselle perinnölle”. Hämäläinen sai minut tiedostamaan aiempaa selvemmin tarpeen tehdä näkyväksi filosofisen hermeneutiikan yhtymäkohtia jälkistrukturalismiin.

Pyrin kirjallani kontribuoimaan sellaiseen kerronnalliseen etiikkaan, joka ottaa lähtökohdaksi etiikan kytkeytymisen konkreettisiin, elettyihin maailmoihin, joissa eettinen toimijuus on erottamaton osa toimintaamme yhteisöissä ja jotakin, mikä mahdollistuu kasvaessamme osaksi tiettyä historiallista ja sosiaalista maailmaa. Olen yrittänyt tuoda esiin sen, miten olemme aina jo kertomusten verkostojen (*webs of narratives*) läpäisemässä maailmassa ja voimme tiedostaa vain osittain sen, miten toimijuutemme on rakentunut näissä verkostoissa. Hermeneutiikan ydinoivalluksia on, että olemisemme historiallisuus merkitsee sitä, että voimme tiedostaa vain osan toimijuutemme ja olemisemme lähtökohdista. Painotan kirjassani kulttuuristen kertomusmallien keskeistä roolia eettisen toimijuutemme rakentumiselle – tavoillemme hahmottaa maailmaa, omaa olemistamme, toimintaamme ja paikkaamme siinä. Kaiken tämän riippuvaisuuden ja sen mahdollistavan roolin korostamisesta huolimatta Hämäläinen katsoo, että liitän ”kuitenkin kerronan eettisen lupauksen nimenomaan avoimeen, singulariteettia hakevaan transformatiiviseen kerrontaan”, mikä on ongelmallista, koska ”eettinen horisonttimme ei rakennu ainoastaan avoimuudesta ja uuden kokemuksen sanoittamisesta”. En kuitenkaan näe, että muutoksen mahdollisuuden osoittaminen implikoisi väitettä, jonka mukaan eettinen horisonttimme rakentuisi *ainoastaan* ”avoimuudesta ja uuden kokemuksen sanoittamisesta”. Eettinen toimijuus on tietysti mahdollista vain osana yhteisöä, mutta halusin tuoda esiin, miten hermeneuttinen näkökulma mahdollistaa sen artikuloimisen, miten yhteisön rakenteet ovat olemassa vain yhä uudelleentulkittuina ja -toistettuina, jolloin toisintulkinta ja -toistaminen mahdollistavat niiden muuttamisen.

Hämäläinen toteaa, että ”kun keskitymme annetun ylittämiseen, käy helposti niin, että nämä annetut rakenteet näyttävät 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.” Nimenomaan tätä epävakauden ja muutoksessa olemisen näkökulmaa yritän kuitenkin painottaa läpi kirjani tuomalla esiin sen, miten sosiaaliset rakenteet perustuvat jatkuvaan uudelleentulkintaan – ja ovat juuri siksi sekä muutoksessa että muutettavissa.

Olen Hämäläisen kanssa samaa mieltä siitä, että ”subsumptiivinen ajattelu on siis vähintään yhtä keskeistä eettiselle elämälle kuin ei-subsumptiivinen”. Kuten kirjassani totean, ei voi edes olla mitään täysin subsumptiivista tai ei-subsumptiivista kielenkäyttöä, vaan käytännössä on kyse aina näiden kahden dialektiikasta ja erottelu onkin siksi ennen kaikkea heuristinen väline (112). Hämäläinen onnistuu loisteliaasti sanoittamaan kytköksen subsumptiivisen ja ei-subsumptiivisen välillä – monissa suhteissa paremmin kuin itse osasin. Dikotomiat ovat aina vaarallisia, ja vaikka kuinka yritin välttää dikotomiaa puhumalla jatkumosta ja esittämällä, että nämä ovat heuristisia käsitteitä, ne tulevat silti helposti luetuiksi dikotomisina, joten olisi selvästikin ollut tarpeen käyttää enemmän energiaa nimenomaan niiden välisen dialektisen liikkeen artikuloimiseen.

Hämäläinen pohtii kiinnostavasti perspektivismiä ja universalismin jännitettä kirjallisuusanalyysissäni. Näen hahmottelemani etiikan kumpuavan tämän ajan, holokaustinjälkeisen maailman eettisistä haasteista ja siinä mielessä kulttuuris-historiallisesti paikantuneena, mutta tällä etiikalla on epäilemättä sekä universalistiset että perspektivistiset ulottuvuutensa.² Hä-

² Itse en halua käyttää relativismin sanastoa, sillä pidän sitä erittäin ongelmallisille oletuksille perustuvana tapana kehystää kyseinen problematiikka (ks. 39n16). Perspektivismi ja universalismi puolestaan ovat täysin yhteensovittavissa, kuten esimerkiksi Gadamer osoittaa. Hermeneutiikan universaalisuusvaade (jonka mukaan esim.

mäläinen näkee erityisesti dialogisen narratiivisen etiikan normatiivisen ulottuvuuden teoksessa ongelmallisena. Hän pitää ylipäätään eettisten arvostelmien tekemistä vaarallisena, koska se voi pysäyttää tutkimusproessin ja tarjota näennäisiä ja yksinkertaistavia vastauksia: "Ei siksi, etteikö moraaliarvostelmilla olisi paikka maailman ymmärtämisessä, vaan siksi että niiden liian innokas käyttö helposti luo näennäistä selkeyttä ja ymmärrystä, joka on omiaan pysäyttämään tutkimusproessin." Mutta voimmeko todella välttää moraaliarvostelmien tekemisen ja eikö tällaisessa ihanteessa piile vielä radikaalimpi moraalisen avoimuuden normatiivinen etiikka? Hämäläisen kuvaama tilanne, jossa omat moraaliarvostelmat pysäyttävät tutkimusproessin, on todellinen vaara, mutta nähdäkseni on parempi yrittää reflektoida omia arvojaan ja tehdä niitä näkyväksi kuin esittää, että lähestyy maailmaa ja tutkimuskohteitaan arvoneutraalisti. Tehokkaimmin tutkimusproessin pysäyttäneen objektiivisuuden ja neutraaliuden harha. Sen sijaan dialogin ihanteeseen kuuluu, että on valmis muuttamaan omia lähtökohtiaan ja tarvittaessa myös arvojaan – että on avoin sille mitä kohteeltaan oppii.

Hämäläinen näkee, että dialogisuuden ihanne voi vesittää "rakenteellista ymmärrystä" vaativien ilmiöiden ymmärtämisen. Hänestä "ei-subsumptiivinen kerronnan ihanne" on

kaikki tieteet harjoittavat todellisuuden tulkintaa) on sovittavissa yhteen sen perspektivistisen ajatuksen kanssa, että kukin tiede tutkii todellisuutta omasta näkökulmastaan. Hermeneutiikassa ihmisen universaalien kielellisyyden nähdään mahdollistavan universaalien järjen, sillä kielellisinä olentoina pystymme ylittämään kunkin kielen erityisen horisontin, oppimaan uusia kieliä ja näkökulmia maailmaan, käymään rationaalista (eli perustelujen vaatimukselle perustuvaa) dialogia ja laajentamaan ymmärrystämme periaatteessa loputtomasti; vaikka historiallisuutemme merkitsee perspektivismiä eli sitä, että tarkastelemme maailmaa aina jostain historiallisesta ymmärryshorisontista, joka ei voi olla meille täysin läpinäkyvä, samalla meillä on universaali kyky laajentaa horisonttiamme dialogisessa kanssakäymisessä toisten kanssa.

”sokea niille konkreettisille ja muuttuville seikoille, jotka tietynä aikana muokkaavat ihmisten maailmankuvaa”. Mutta miksi se olisi sokea näille konkreettisille ja muuttuville seikoille? Yritin korostaa kirjassani, että kertomusten eettisessä arvioinnissa pitäisi aina ottaa lähtökohdaksi ne konkreettiset historialliset ja yhteiskunnalliset tilanteet, joissa kertomukset toimivat, ja rakenteet, joita ne uusintavat tai haastavat. Hämäläisen mukaan subsumptiivisuuden analyysi ”ei anna meille minäkäänlaisia välineitä ymmärtää” rassistista väkivaltaa, vaan siihen tarvittaisiin ”historiallista ja yhteiskunnan rakenteisiin pureutuvaa ymmärrystä”. Kuitenkin ajattelen, että tietoisuus subsumptiivisista kertomusmalleista voi nimenomaan auttaa ymmärtämään *rakenteellista* väkivaltaa. Koko kirjaani ohjaava kysymys on kysymys väkivallan *mahdollisuuden ehdoista* eli rakenteista, jotka mahdollistavat väkivallan. Kun esimerkiksi yritämme ymmärtää, mikä mahdollisti juutalaisten joukkotuhon, on olennaista ymmärtää, miten joukkotuhon mahdollisuuden ehtona toimivat epäinhimillistämisen mekanismit, joilla juutalaiset suljettiin pois ihmisyyden piiristä. Tähän epäinhimillistämiseen tarvittiin subsumptiivinen kulttuurinen kertomus, jonka mukaan juutalaiset ovat tietynlaisia (alempaa rotua edustavia ali-ihmisiä jne.). Kertomusten yhteys rakenteelliseen väkivaltaan on narratiivisen hermeneutiikan keskeinen kysymys. Kertomuksia ei voi lopulta ymmärtää irrallaan historiallisesta ja yhteiskunnan rakenteita koskevasta ymmärryksestä, mutta historiallinen ja rakenteellinen ymmärrys edellyttää myös ymmärrystä kulttuurisista kertomusmalleista ja niiden tavoista ylläpitää rakenteellista väkivaltaa. Backmanin pohdinta Arendtin totalitarismiteorian ja narratiivisen hermeneutiikan yhteydestä osaltaan myös avaa sitä, miten narratiivinen hermeneutiikka auttaa ymmärtämään rakenteellista väkivaltaa ja banaalin pahan mahdollisuuden ehtoja.

Narratiivisen hermeneutiikan trooppien kuvaukset ovat kiinnostavia ja valaisevia. Hämäläisen mukaan narratiivisen hermeneutiikkani pohjalla on ”muutama vahva trooppi, joiden tavallaan voisi sanoa määrittävän mitä ’me’ eli aikalaisemme

pidämme syvällisenä ja oikeana”. Mikkosta ärsytti välillä käyttämäni monikon ensimmäinen persoona, mutta Hämäläinen ilmeisesti tuntee kuuluvansa aikalaisiin, joita olen yrittänyt teoksessa puhutella. Trooppien kohdalla tosin jäin miettimään, ketkä ”me” jaamme näiden trooppien määrittämän eettisen vision, mutta pidin yhtä kaikki kiinnostavana Hämäläisen näkemystä, että tällainen visio tavoittaisi jotakin olennaista omasta ajastamme. Hänen muotoilemansa kolme trooppia ovat 1) ”itsen ja toisen näkeminen annetut kategoriat ylittävinä persoonina”, 2) ”kerronnan transformatiivinen potentiaali” ja 3) ”transformatiivinen eetos”. Näistä kaksi jälkimmäistä tuntuvat olevan varsin lähellä toisiaan, sillä molemmissa korostuu transformatiivisuus. Ehkä olisin nostanut jommankumman tilalle ”dialogisuuden eetoksen”, pyrkimyksen asettua alttiiksi toiselle, kuunnella ja oppia. Tosin Hämäläisen ensimmäinen trooppi on muotoiltu siten, että siihen sisältyy myös dialogisuuden vaatimus.

Haluaisin uskoa, että ensimmäinen trooppi kuvaa yleisesti jaettua eetosta aikamme eettisessä mielikuvituksessa. On totta, että se on yleisesti jaettu lähtökohta mannermaisessa ajatteluperinteessä. Siksi Levinasia usein kutsutaan 1900-luvun vaikutusvaltaisimmaksi eetikoksi. Hänen etiikkansa puolestaan syntyi pitkälti reaktionä holokaustiin. On pitkälti tämän holokaustinjälkeisen etiikan perintöä, että toinen nähdään nyt niin yleisesti valmiisiin kategorioihin tyhjentyttömänä, muuttavana ja ainutkertaisena. Mutta kun katsoo, mitä maailmassa parhailaan tapahtuu, ei vaikuta selvältä, että suuret kansanjoukot jakaisivat näitä arvoja. Nationalismin ja populismin nousu kumpuavat tarpeesta määrittää ”me” vastaan ”muut”; ne sikiävät impulsseista, jotka edustavat kaikkea muuta kuin valmiutta nähdä toinen ainutkertaisena toisena. Osallistuin vähän aikaa sitten yliopistolla johtamiskoulutukseen, jossa psykologikon-sultti esitti yliopiston johtotehtävissä toimiville, miten voimme lokeroida alaisemme eri ihmistyyppeihin, jotta saamme heidät paremmin hallintaamme. Protestoin esittämällä, että tällainen asennoitumistapa toisi on eettisesti kyseenalainen, ja koin,

että muut koulutukseen osallistuvat katsoivat minua kuin ulkoavaruuden olentoa. Heille ”toisen näkeminen annetut kategoriat ylittävänä persoonana” ei tuntunut olevan itsestäänselvä eettinen lähtökohta.

Toisesta troopista kommentoisin, että itse ehkä korostan – kertomusten eettistä potentiaalia pohtiessani – (etenkin kaunokirjallisten) kertomusten mahdollisuutta synnyttää jotain uutta, mutta samalla ajattelen, että jos katsomme kertomusten roolia laajemmin yhteiskunnassa, ne useammin uusintavat vallitsevaa järjestystä kuin synnyttävät uutta. Ja jos ajattelee ajassamme hyvin yleistä kertomuspuhetta ja normatiivista kerronnallisen identiteetin ihannetta – painetta löytää oma tarina ja muotoilla se helposti jaettavaan ja myytävään muotoon – on painotus usein pikemmin oman tarinan *löytämisessä* kuin kertomuksissa uuden avaajina.

Kolmannen troopin kohdalla Hämäläinen pohtii, ”miten Meretojan kuvaama ihmisten välisen avoimen, tulevaisuuteen avautuvan kerronnan etiikka suhteutuu aikamme transformatiiviseen eetokseen”: ”Missä määrin se on tämän nykyaikaisen/modernin eetoksen ilmentymä ja missä määrin sen voidaan katsoa edustavan jotain yleisinhimillistä?” Näen transformatiivisen eetoksen kyllä kytköksissä moderniin aikaan ja yhtenä olennaisena kytköksenä modernin ja jälkimodernin välillä, mikä ei tarkoita sitä, etteikö sillä voisi olla myös jonkinlaista yleisinhimillistä ulottuvuutta. Kuten lukuisat jälkimodernin ajan keskeiset ajattelijat Foucault’sta Butleriin ovat korostaneet, kun identiteettejä ei ole valmiiksi annettuna, on ne luotava, ja luomiseen sisältyy aina transformatiivisuuden mahdollisuus. Moderni ihminen ei halua tyytyä valmiisiin malleihin vaan luoda itsensä yhä uudelleen ja tutkia ihmisenä olemisen eri mahdollisuuksia. Mutta kuten kirjassani yritän avata, holokaustinjälkeisessä maailmassa oman itsen luomisen ”eksistenssin estetiikka” ei riitä, vaan on tärkeää nähdä ”mahdollisen tajuimme” laajentuminen myös yhteydessä herkkyyteen toisia näkökulmia ja toisten olemisen tapoja kohtaan, mikä taas kiertyy takaisin ensimmäiseen ”trooppiin”. Mutta onko troopin käsite lopulta paras tapa pohtia näitä (jaettuja) eettisiä lähtökohtia vai

tavoittaisiko esimerkiksi eetoksen käsite asian paremmin, jos pohdinta ei kohdistu ensisijaisesti retorisiin vaikutuskeinoihin vaan perimmäisiin eettisiin sitoumuksiin?

Mikkonen

Mikkonen tulee kommentaattoreista selkeimmin eri perinteestä, analyttisen estetiikan perinteestä, mikä näkyy monin tavoin hänen reaktiossaan kirjaani. Osa hänen esittämistään kysymyksistä koskee perustavanlaatuisia ajattelutapaeroja mannermaisen ja analyttisen estetiikan välillä, eikä niihin ole tässä mahdollista vastata kysymysten mittaluokan vaatimalla kompleksisuudella. Välillä en voinut välttyä vaikutelmalta, että Mikkonen olisi lukenut eri kirjan kuin minkä olen kirjoittanut ja että hän argumentoi kuviteltua vastapuolta vastaan – sellaisia väitteitä vastaan, joita en esitä vaan jotka hän jostain syystä olettaa esitykseni taustalle.

Mikkosen mukaan kirjaani hallitsee ”universalisoiva me-esitys”. Käytän sekä ensimmäisen persoonan yksikköä että monikkoa, ja olen yrittänyt olla varovainen me-muodon käytössä. Käytän sitä silloin, kun esitän yleisiä filosofisia näkemyksiä esimerkiksi kokemuksen yleisestä rakenteesta, joka saa spesifin sisällön kunkin yksilön erityisen tilanteen mukaan: esimerkiksi koemme aina ”jonkin jonakin” eli ”suuntaudumme maailmaan aina tietyllä tavalla ja koemme asiat tietyistä tulkinnallisesta horisontista käsin” (44–45), ja ”elämme sosiaalisessa maailmassa, jossa kaikki merkitykset – mukaan luettuina toimintaamme ja identiteettejämme koskevat – neuvotellaan intersubjektiiivisesti eikä niitä määritä kukaan yksittäinen yksilö” (74). Asioiden kokeminen vaihtelee tietyksi suuresti yksilöstä ja kulttuurisesta tilanteesta toiseen, joten en sano mitään siitä, mitä ”me” sisällöllisesti koemme, vaan kiinnitän huomion kokemuksen yleiseen rakenteeseen. ”Me” on myös kutsu keskusteluun ja osallistumista dialogiin. Kuten Hämäläinen toteaa, se on osoitettu aikalaisille, tämän historiallisen maailman asukeille. Puhun yhteisestä maailmastamme yksikössä (esimerkiksi pohdin, ”miten

kertomakirjallisuus voi auttaa meitä ymmärtämään syvällisemmin maailmaamme muovaavia yhteiskunnallisia ja historiallisia kehityskulkuja”, 138), mutta käytän monikkoa, kun haluan tuoda esiin sen, miten lopulta meillä on yksilöinä ja yhteisöinä omat maailmamme, jotka voivat laajentua tai supistua (pohdin, ”miten kertomukset laajentavat ja supistavat maailmamme”, 37).

Mikkonen nostaa me-muodosta puhuessaan esiin Strawsonin kertomuskritiikin ja sen, miten kaikki eivät koe elämänsä tarinana. En kuitenkaan missään väitä enkä väittäisi, että kaikki kokevat elämänsä tarinana, vaan päinvastoin voimakkaasti kritisoin tällaista ajatusta ja ylipäätään ajatusta siitä, että elämä muodostaisi yhden kertomuksen: ”Jotkut teoreetikot ehdottavat, että yksilön koko elämä muodostaisi yhden kertomuksen [...]. Nähdäkseni narratiivisen hermeneutiikan pitäisi pysytellä kaukana sellaisesta positioista ja aktiivisesti tunnustaa tavat, joilla elämä ei muodosta yhtä yhtenäistä kertomusta, ja mennä tätäkin pidemmälle ja tunnistaa, miten normatiiviset koherenssin mallit voivat olla potentiaalisesti vahingollisia, alistavia tai rajoittavia. [...] [Elämät] eivät noudata yhden kertomuksen juonta vaan ovat paljon sotkuisempia.” (63). Strawsonia en kritisoi hänen episodisesta itseymmärryksestään vaan ristiriidoista hänen argumentaatioissaan sekä hänen normatiivisesta tavastaan asettaa episodinen kokemus arvokkaammaksi kuin narratiivinen kokemus (55–56, 196).

Mikkonen kirjoittaa: ”Toki murahdukset, yksisanaiset lauseet ja puhumattomuuskin ovat väljässä kertomuskäsityksessä pieniä tarinoita [...]. Ja jos hermeneuttinen esiymmärrys on ’implisiittistä narratiivista ymmärrystä’ ja alitajuntakin narratiivinen (99), minne ihminen pääsisikään karkuun kertomusta.” En kuitenkaan väitä, että kaikki olisi kertomusta tai että alitajunta olisi narratiivinen, vaan käytän *kerronnallisen tiedostamattoman* (*narrative unconscious*) käsitettä, joka tarkoittaa jotain aivan muuta: se viittaa meihin tiedostamattamme vaikuttaviin, toimintaamme ja asenteitamme ohjaaviin kulttuurisiin kertomusmalleihin. Se, että osa kulttuuristen kertomusten vaikutuksesta

meihin on tiedostamatonta, ei tietenkään tarkoita, että alitajunta olisi narratiivinen. Ylipäätään kritisoin pannarrativismia (kantaa, jonka mukaan ”kaikki on tarinaa ja mikä vain voi olla tarina”) läpi teoksen, eli erottaudun kaikin tavoin väitteistä (kuten Carrin ja Brockmeierin joistain kannoista, 60–61), joiden mukaan kaikki on tarinaa tai jotka johtavat kokemuksen ja kertomuksen käsitteellisen eron hämärtymiseen.

Mikkonen kritisoi argumentaatiotapaani – tai argumentaation puutetta: ”asioiden todellinen laita vain ilmoitetaan”. Olisi helpompi yrittää tulkita tätä Mikkosen väitettä, jos hän osoittaisi jonkin kohdan, jossa näin tapahtuu. Kirjallani yritän osallistua dialogiin, jossa filosofisen ja kertomusteoreettisen reflektion ja analyysin pohjalta tuon uusia käsitteellisiä erotteluja usein melko sotkuiseen keskusteluun kertomusten etiikasta. En ajattele, että tiedossani olisi joku yksiselitteinen ”asioiden todellinen laita”, vaan argumentoin läpi teoksen, että jokaiseen asiaan on aina monta näkökulmaa ja kaikki tiedonmuodostus tapahtuu aina jostain näkökulmasta.

Mikkonen kertoo, että ”analyytisessä perinteessä on yhä enemmän turhauduttu teoreettis-heurististen mallien väliseen ikuiseen taisteluun. Intuition nojaamiseen, itsereflektioon ja oman lukukokemuksen yleistämiseen on alettu – osittain psykologisen ja kognitiotieteellisen tutkimuksen perusteella – suhtautua epäilevästi”. Eikö filosofia ole kuitenkin jo voimakkaasti käsitteellisen luonteensa vuoksi väistämättä teoreettis-heurististen mallien ikuista taistelua, jos asian haluaa välttämättä ilmaista näin? Itse en ilmaisisi, sillä jos filosofiseksi väitettyyn kysymykseen on kognitiotieteellinen ratkaisu, ei se ole filosofinen vaan empiirinen kysymys. Nähdäkseni tärkeimmät, perustavimmat ihmisenä olemista koskevat ja myös taiteen ja elämän suhdetta koskevat kysymykset ovat filosofisia kysymyksiä, joihin ei löydy kognitiotieteellistä ratkaisua.

”Empiristis-positivistinen’ lähestymistapa asioihin ei ole Meretojan mieleen (esim. 8, 39, 57, 59), mutta hän hakee näkemyksilleen tukea muiden muassa psykologian ja kognitiotieteen tutkimustuloksista (1. ja 3. persoonan kuvittelu, 126–127).”

Tätä ei Mikkonen salli, sillä empiirisiä tutkimuksia ”ei tietenkään voi käyttää valikoivasti, vaan metodologian täytyy olla yhdenmukainen”. Eli filosofin pitää joko nojata sokeasti aivotutkimukseen tai pidättäytyä aivotutkimusten kiistanalaisten tulosten filosofisesta analyysistä? Kohdassa, johon hän viittaa, vertailen aivotutkimuksen ja filosofi Goldien näkemyksiä, ja koko kirjassa suhtaudun erittäin kriittisesti siihen, että aivotutkimus voisi ratkaista filosofisia kysymyksiä. Kuten totean, aivotutkimuksen keinoin ei voi esimerkiksi vertailla ”välittynyttä” ja ”ei-välittynyttä” toisen kokemuksen kuvittelua (146). Filosofin olisi myös hyvä tiedostaa, miten filosofiset oletukset (esim. kokemuksen luonteesta) ohjaavat myös empiirisen ”todistusaineiston” tulkintaa (kuten sitä, mitä aivokuvissa nähdään).

Mikkosen kirjoitusta lukiessa on vaikea välttyä vaikutelmalta, että hänen omassa ajattelussaan vaikuttaa varsin vahvasti positivistinen perinne. Hän ei näe filosofisilla erotteluilla ja argumenteilla arvoa (kuten hänen mainitsemansa ajatukseni kirjallisuuden kyvystä lisätä näkökulmatietoisuuttamme), ellei niitä ole empiirisesti todennettu – mikä puolestaan perustuu varsin kiistanalaiseen käsitykseen filosofiasta. Myöskään kirjallisuusanalyysin hedelmällisyyttä ei voi osoittaa hänen mielestään pätevällä tavalla, ellei sitä ole vertaillut toisenlaiseen, huonompaan analyysiin, jolloin olisi mahdollista osoittaa sen ”erinomaisuus kilpaileviin lukutapoihin nähden”.

Tavoitteeni ei ollut esittää normatiivisia lukutapoja eli esittää, että kaikkien pitäisi lukea samoin kuin minä luen. Tavoitteenani ei myöskään ollut yleistää väittämällä, että kaikki de facto lukevat samoin kuin minä luen ja saavat samanlaisia eettisiä oivalluksia. Tavoitteenani oli omilla kirjallisuusanalyysilläni näyttää tarjoamieni käsitteellisten erottelujen hedelmällisyys, näyttää miten teokset osallistuvat kirjallisuusfilosofiseen keskusteluun, miten niiltä voi oppia jotakin, miten ne tematisoivat kysymyksen kertomusten merkityksestä ihmisenä olemiselle. Puhun eettisestä *potentiaalista* eli siitä, mitä kertomukset voivat saada aikaan – kuten että ne voivat laajentaa mahdollisen tajuamme tai lisätä näkökulmaherkkyttämme – ilman että väitän, että ne väistämättä aina tekisivät näin. Kun meillä on

nämä käsitteet, voimme pohtia, onko tietyllä teoksella meihin esimerkiksi näkökulmatietoisuuttamme lisäävää vaikutusta vai ei. Uudella käsitteellisellä viitekehyksellä on paitsi deskriptiivinen ja analyytinen myös *mahdollistava* rooli: se mahdollistaa kirjallisuuden kokemisen uudella tavalla ja voi siten edistää tietyn eettisen potentiaalin toteutumista. Mikkonen tuntuu ajattelevan, että pätevää näyttöä tarjoaisi vastaanottotutkimus ”oikeiden” lukijoiden responsseista, joita kirjallisuusteoreettinen keskustelu ei ole kontaminoinut. Mutta kirjallisuudentutkimus ja kirjallisuusfilosofia voivat myös vaikuttaa ihmisten itseymmärrykseen. Ne voivat tarjota välineitä ajatella kirjallisuutta ja sen eettistä potentiaalia uusilla tavoilla, jolloin myös uudenlaiset kirjallisuuden lukemisen ja kokemisen ja sen vaikuttamiseksi tulemisen tavat tulevat mahdollisiksi.

Mikkonen kaipaa ”humanistista todistusta”, joka sisältäisi viittauksia kulttuurihistoriaan ja kulttuurisiin käytäntöihin. Tämä hämmentää minua, sillä nähdäkseni kirjaani läpäisee juuri tällainen humanistinen, kulttuurinen ja kulttuurihistoriallinen lähestymistapa. En tiedä, miksi Mikkoselle eivät kelpaa vaikkapa kirjani lukuisat esimerkit siitä, miten kirjallisuus on osallistunut ja edelleen osallistuu muun muassa toista maailmansotaa koskevan kulttuurisen muistin muovaamiseen. Esittelemäni kirjallisuuskiistat (niin Franckin, Grassin kuin Littellin teosten vastaanotto) jo yksinään kertovat siitä, miten kulttuurista itseymmärrystä peilataan ja rakennetaan suhteessa kirjallisuuteen.

Kirjan tämän ulottuvuuden sivuuttamista saattaa osin selittää se, että Mikkonen näyttää asettuvan niiden ajattelijoiden leiriin, jotka kyseenalaistavat kaunokirjallisuuden mahdollisuuden toimia ”elämän mallina”. Keskustelu Mikkosen kanssa olisi helpompaa, jos hän sanoisi suoremmin, miten hän itse näkee esimerkiksi kirjallisuuden suhteen tietoon ja totuuteen. Hänen kirjoituksestaan välittyy rivien välistä näkemys siitä, että kirjallisuus on perustavalla tavalla erillistä arkielämästä eikä tarjoa esimerkiksi merkityksenannon malleja. Hän tarjoaa perusteluksi sen, että kirjallisuus on taiteellisen artefaktina sidoksissa kieleen ja esitystapoihin. Sitten hän toteaa: ”Tällaiset väitteet

voi toki pyyhkäistä sivuun kieltäytymällä erottamasta toisis- taan tosielämän ja taiteen tarinoita taikka arkista ja esteettistä kuvittelua. Siinä tapauksessa kuulisin mieluusti, miten kauno- kirjalliset tilanteet ja hahmot esiintyvät ei-triviaaleina malleina arjen jaetuissa kuvitelmissa (vrt. Meretojan esimerkki lapsiensa kanssa jakamasta, *Momo*-kirjan inspiroimasta kuvitelmasta, 118)."

Mikkonen antaa ymmärtää, että filosofinen positio, jonka mukaan taiteen tarinat tarjoavat merkityksenannon malleja "tosi- elämään", perustuu sille, että "kieltäytyy erottamasta taiteen ja tosielämän tarinoita tai arkista ja esteettistä kuvittelua". Tämä on sen verran epämääräisesti ilmaistu, etten osaa sanoa, kuka hänen mielestään "kieltäytyy" erottamasta ja mitä. Oma kirjani on yritys ajatella niiden välisiä kytköksiä, millä ei ole mitään tekemistä Mikkosen kuvaaman kieltäytymisen kanssa. Kirjani on täynnä esimerkkejä siitä, miten kirjallisuus tarjoaa ei-triviaa- leja merkityksenannon malleja tosielämään. Esimerkiksi toista maailmansotaa koskevat esimerkkini näyttävät, miten kauno- kirjallisuus osallistuu historian tulkintaan ja merkityksenan- toon. Grassin teokset näyttävät, miten tavalliset saksalaiset pää- tyivät juutalaisten joukkotuhon sivustaseuraajiksi, ja Littellin teos kutsuu meidät asettumaan SS-upseerin saappaisiin ja poh- timaan, miten tavallisesta nuoresta miehestä voi tulla massa- murhaaja. Yritän näyttää, miten kaunokirjallisuus voi tuottaa ymmärrystä historiallisesta maailmasta mahdollisuustilana, jossa tietyt kokemisen, toiminnan ja ajattelun tavat olivat mah- dollisia tai todennäköisiä ja toiset mahdottomia tai epätodennä- köisiä.

Mikkosen kommentti herättää myös suuremman, periaat- teellisen kysymyksen siitä, kuka viime kädessä määrittää, mikä on triviaalia tai merkityksellistä ja millä perusteilla. Minkälai- siin ideologisiin ja sukupuolittuneisiin ajattelukuvioihin perus- telut nojaavat? Mikä tekee *Momo*-esimerkistä triviaalin? Se, että siinä kuvattu intersubjektiivisen merkitysmaailman muutos koskee äidin ja lasten välistä suhdetta? Vai se, että se liittyy yli- päättään arkielämään?

Momo-esimerkki on Mikkosesta triviaali, minusta ei. Kiire on arkipäiväinen kokemus, ja esimerkissä on kyse siitä, miten merkityksellistämme sitä. Kiire on normalisoitu suoritusyhteiskunnassa, mutta *Momo* tekee tutun ilmiön vieraaksi kääntämällä asian päälaelleen: teoksen tarinamaailmassa kiire onkin epänormaalia, aikaa varastavien ”harmaiden herrojen” tekosia, ja siitä voi vapautua. Samoin kääntyy päälaelleen aikuisten ja lasten maailma: aikuiset eivät olekaan Tosielämän, Tärkeiden, Vakavasti Otettavien Asioiden edustajia, jotka määrittävät mikä on normaalia ja mikä epänormaalia, mikä triviaalia ja mikä merkityksellistä; lapset ovat vapaita, luovia ja herkkiä kiireen vahingolliselle luonteelle, ja heidän näkökulmansa voivat tarjota aikuisille välineitä etsiä ulospääsyä oravanpyörästä.

Trivialisuusväitteen taustalla on laajempi kysymys siitä, mikä on merkityksellistä. Argumentoin kirjassani, että historiaa eivät ole vain suurmiesten teot, sodat ja kuulennot, vaan myös arjen kokemukset, kaikki se toistuva – rutiinit, tunnerakenteet, kulttuuriset kertomusmallit – mikä muovaa historiallisesta maailmastamme sellaisen kuin se on.

Mikkonen toteaa: ”Kirjallisuuden eettisestä vaikutuksesta on tietysti vaikea puhua, jos se ymmärretään ei-sanalliseksi. Kielikuvien [...] ongelma on, ettei niistä voi oikein debatoida. Siksi filosofinen keskustelu ajautuu aina lopulta *tietoon* ja *totuuteen*.” En voi kuin aavistella, mitä kaikkea tähän elliptiseen, vihjailevaan katkelmaan kätkeytyy. Kuka ajattelee, että kirjallisuuden eettiset vaikutukset ovat ei-sanallisia ja mitä Mikkonen tarkoittaa ei-sanallisuudella? En itse käytä tällaista terminologiaa ja pidän sitä ongelmallisena, mutta arvelisin Mikkosen ”ei-sanallistenkin” vaikutusten olevan sanallistettavissa, jolloin niistä voi keskustella täysin mielekkäästi. Entä mitä Mikkonen tarkoittaa sanoessaan, että ”filosofinen keskustelu ajautuu aina lopulta *tietoon* ja *totuuteen*”? En osaa sanoa tähän muuta kuin, että nimenomaan tiedon ja totuuden käsitteistä olisi ollut kiinnostavaa käydä keskustelua. Teokseni keskeinen ajatushan on, että kertomuksilla – myös kaunokirjallisilla – on keskeinen tiedollinen funktio, että ne tuottavat eettis-eksistentiaalisesti latautu-

nutta ymmärrystä maailmasta ja että kaunokirjallisuuden tapauksessa kysymystä totuudesta pitäisi käsitellä ei-propositiionaalisella tasolla, huomioiden koko teoksen välittämä tulkinta maailmasta. Käsittääkseni analyttisessäkin keskustelussa on viime aikoina alettu ottaa vakavasti ajatus kirjallisuuden mahdollisuudesta tuottaa ymmärrystä maailmasta ja esittää näkemyksiä, joilla on monia yhtymäkohtia hermeneuttiseen ymmärryskäsitteeseen, mutta jotka silti usein esitetään ikään kuin uusina, ilman viittausta fenomenologis-hermeneuttiseen perinteeseen tai ilman kunnollista keskustelua sen kanssa. Sivuuuttamisen sijaan dialogi voisi rikastaa molempia perinteitä. Käsittääkseni yhtymäkohtia hermeneuttiseen perinteeseen löytyy myös Mikkosen omista, ymmärtämistä käsittelevistä kirjoituksista. Toivottavasti nämä yhteydet tarjoavat jatkossa lähtökohdan hedelmälliselle dialogille, jossa erot ja yhtymäkohdat tulevat tarkemmin esiin.

Olisin varmasti voinut käydä laajempaa keskustelua mahdollisen käsitettä pohtineiden analyttisten filosofien kanssa. Analyttisessä perinteessä mahdollisuudet on kuitenkin usein nähty loogisina, abstrakteina mahdollisuuksina, kun taas fenomenologis-hermeneuttinen perinne tarjoaa rikkaammat käsitteelliset lähtökohdat pohtia elettyä maailmaa mahdollisuustilana, joka avaa ja sulkee tiettyjä olemisen ja kokemisen mahdollisuuksia kokevalle subjektille. Tälläkin alueella on kuitenkin havaittavissa perinteiden lähentymistä, joten edellytyksiä dialogille saattaisi löytyä aiempaa enemmän. Ei voi kuitenkaan olla niin, että mannermaisesta perinteestä ammentavien odotetaan aina tuntevan kaikki analyttisen filosofian uudet muunnelmat mannermaisesta filosofian pitkään pohtimista teemoista, mutta toiseen suuntaan vastaavaa odotusta ei ole. Eikö olisi luontevampaa, että kun analyttisen estetiikan edustajat päätyvät vihdoinkin tunnustamaan kirjallisuuden eksistentiaalisen merkityksen olemismahdollisuuksiemme pohtijana ja uusien mahdollisuuksien avaajana, he edes jollakin tavoin huomioisivat sen, että näitä kysymyksiä on pohdittu koko 1900-luvun ajan

mannermaisessa filosofiassa moniulotteisesti ja kyseisen problematiikan jäsentämiseen kehitetyllä rikkaalla filosofisella käsitteistöllä?

Lopuksi

Hämäläisen kahvikuppitesti on mainio, ja se innoitti minua soveltamaan sitä myös kolmeen keskustelukumppaniini tässä kirjasympiossa. Osin kirjani kommentaattorit tuntuivat kommentoivan toistensa kommentteja, vaikka ovatkin kirjoittaneet puheenvuoronsa toisistaan tietämättä. He esittävät kysymyksensä kirjalle, eivät toisilleen, mutta välillä mieleni tekisi saattaa heidät keskustelemaan keskenään, koska he muotoilevat kirjoituksissaan näkökohtia, jotka toimisivat hyvin vastauksena jonkun toisen esittämiin kysymyksiin. Tähän tapaan: Backman voisi vastata Hämäläisen huoleen jälkistrukturalismin ja hermeneutiikan asettamisesta vastakkain pohtimalla, miten jälkistrukturalismi on osa samaa mannermaisena ajattelun perinnettä kuin hermeneutiikka ja miten tietyn eron esiintuominen ei poista perustavaa yhtäläisyyttä. Hän voisi myös avata Arendtin totalitarismiteorian pohjalta sitä, miten narratiivinen hermeneutiikka auttaa ymmärtämään rakenteellista väkivaltaa. Hämäläinen puolestaan voisi tuoda Backmanin aloittamaan keskusteluun suurista ja pienistä kertomuksista sen näkökulman, että meillä kaikilla on kuitenkin myös omat suuret kertomuksemme ja trooppimme, ja voisimme ehkä yhdessä pohtia, onko olemassa jotakin sellaista oman aikamme suurta kertomusta kaikkein tärkeimmistä eettisistä sitoumuksistamme, jonka me kaikki keskustelijat olisimme valmiita jakamaan. Tämä kytkeytyisi sekä Mikkosen että Hämäläiseen esiin nostamaan me-muotoon ja kysymykseen aikalaisuudesta. Jos joku keskustelijoista haluaisi nähdä Hämäläisen muotoilemat troopit tietynlaisena eettisen yhteisön kuplana, Backman voisi pohtia hermeneuttista etiikkaa vastavoimana kiinteiden kuplien muodostumiselle.

Hämäläinen voisi avata Mikkoselle sitä, miten analyyttisen filosofian taipumus epäillä fiktiivisten kertomusten vaikutusta "tosielämässä" perustuu keinotekoiseen vastakkainasetteluun: "[A]nalyttisen kirjallisuusfilosofian keskeinen ihmetelyn 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." Backman voisi tarjota (toivottavasti Mikkoselle kelpaavia) ei-triviaaleja esimerkkejä kertomusten voimasta tosielämässä Arendtin totalitarismiteorian pohjalta. Mikkonen saattaisi jatkaa ihmettelyään, ja ehkä hänen ihmettelynsä saisi meidät muotoilemaan entistä tarkempia vastauksia.

Lopuksi haluan kiittää lämpimästi tästä symposiosta ja kutsua muut jatkamaan keskustelua – kahvikupin äärellä ja erilaisilla filosofisen keskustelun foorumeilla. Luultavasti jatkan elämän ja kertomuksen suhdetta koskevien filosofisten kysymysten parissa tulevaisuudessakin, joten kaikenlainen palaute, ihmettely ja dialogi niiden tiimoilta on erittäin tervetullutta.

Turun yliopisto