

## Esseet ja katsaukset

*Kuisma Korhonen*

### Elävänä vai kuolleena?

### Tekstuaalisten kohtaamisten ontologiaa<sup>1</sup>

Kirjat ovat esineinä varsin mitättömiä. Kasa paperia, mustia jälkiä, joukko bittejä kovalevyllä.

Kirjat ovat outoja. Ne sisältävät lupauksen jostain, joka ylittää niiden esineellisyyden. Kuin kohtaisimme niissä jotain, tai jonkun. Tai kuin ne veisivät meidät mukanaan, toiseen maailmaan, toisiin kohtaloihin, toisiin ajatuksiin. Kohtaamisten avaruuteen.

Kirjat ovat esineitä. Emme kuitenkaan osaa ajatella niitä tai puhua niistä pelkästään esineinä. Tapamme ajatella kirjallisuutta on oudolla tavalla jakautunut. Toisaalta suhtaudumme kirjaan artefaktina, ihmisen tuottamana materiaalisena objektina. Toisaalta suhtaudumme siihen kuin Toiseen: toiseen tietoisuuteen, toiseen maailmaan. Samalla kun käytämme kirjaa omien pyrkimystemme ja halujemme välineenä, me myös kohtamme kirjan, lähes kuten kohtamme toisen ihmisen, ja antaudumme sille riskille, että tuo kohtaaminen muuttaa itseämme tavalla, jota emme itse voi ennakoita emmekä täysin hallita.

Miten kirja voi olla samaan aikaan materiaa ja tietoisuutta? Elotonta ja elävää? Objekti ja subjekti?

\*\*\*

Puhun kirjallisuudesta artefaktina JA kohtaamisena. Jaottelu seuraa Emmanuel Levinasin kirjassaan *Autrement qu'Être* (1974) tekemää jakoa Sanotun (*le dit*) ja Sanomisen (*le dire*) välillä, jossa jokaista Sanottua edeltää Sanomisen akti, puhdas Toiselle esitetty kutsu, itsensä alttiiksi asettaminen kohtaamiselle. Tämä vokatiivi, Toisen puhuttelu, korvautuu kuitenkin saman tien Sanotulla, valmiiksi saatetulla kielellisellä tuotteella. Kieli Sanottuna on artefakti, kieli Sanomisena sisältää kohtaamisen mahdollisuuden.<sup>2</sup> On varottava näkemästä artefaktiuden ja kohtaamisen suhdetta liian yksinkertaise-



siten jo ennalta mahdottomaksi kaikkea singulaarista kohtaamista? Tai, lainatakseni Jacques Derridan termejä, jos kieli perustuu arkkikirjoitukselle tai *itérabilité* n mahdollisuudelle – toiston, muuntamisen ja kontekstista irrottamisen mahdollisuudelle – niin eikö haaveemme puhtaasta kohtaamisesta kielessä ole pelkkä logosentrinen illuusio? Eikö kaikki niin sanottu ”kohtaaminen” ole vain korviketta, tuota ”alkuperäistä supplementtia”, joka pitää yllä puutteen ja halun ikuista kehää?

Ja kuitenkin: miksi lukisimme ellemme toivoisi kohtaamista? Miksi kirjoittaisimme? Eikö kohtaaminen ole kirjallisuuden *raison d'être*? Onko kirjallinen kohtaaminen sekä mahdotonta että välttämätöntä?

Kenties ”kohtaaminen” kuuluu niihin termeihin, joihin Derrida 90-luvun teksteissään on liittänyt käsitteen *l'indéconstructibilité*<sup>3</sup> – ne ovat dekonstruoimattomia, mahdottomia dekonstruoida, koska ne sisältävät jo *itsessään* dekonstruktion liikkeen. Niiden rakenne on itsedekonstruoituva. Oikeudenmukaisuus, demokratia, ystävyys – kaikki ovat esimerkkejä termeistä, joiden sisäisen logiikan voi nähdä purkavan niiden jokaisen käytännön sovellutuksen. Ne ovat ikuisesti hyperbolisia, liioittelevia, ”messiaanisia” – aina tulossaan olevia. Ne ovat universaaleja vain sikäli, että niiden avulla voimme universaalisti kyseenalaistaa kaikki yritykset johtaa niiden singulaareista esiintymistä universaaleja käsitteitä. Mikään ystävyys ei ole vielä täydellistä ystävyyttä, mikään oikeudenmukaisuuteen pyrkivän lain käyttö ei ole vielä tarpeeksi oikeudenmukainen, mikään demokratian tähänastinen sovellus ei ole turvassa termiin ”demokratia” sisältyvästä kriittisestä, itsedekonstruovasta potentiaalista. George W. Bush yrittää hallita maailmaa demokratian nimissä, ja demokratian nimissä meidän on häntä vastustettava.

Kohtaaminen hyperbolisessa merkityksessään on sekin itsedekonstruktiivinen termi, joka purkaa jokaisen tähänastisen aktuaalisen kohtaamisen, näyttää niiden jääneen väistämättä puolitiehen. Kohtaaminen ei koskaan ole tässä ja nyt, kohtaaminen on aina vasta tuloillaan.

Kohtaamisesta ei ole tietenkään pakko puhua vain dekonstruktion termein. Ehkä kohtaamisessa voisi nähdä myös gadamerilaisen ”horisontin” rakenteen – horisontin, joka näyttää toiminnallemme suuntaa, mutta pakenee kaikkia lähestymisyritsiämme. Kenties juuri horisontin ”itseään pakenevasta” rakenteesta olisi mahdollista löytää yhteinen lähtökohta hermeneutiikan ja dekonstruktion dialogille.

Kohtaamisen horisontti on mahdoton saavuttaa, mutta halu pyrkiä kohti tuota horisonttia on pysyvä. Ehkä juuri tuo ikuisesti tyydyttymätön halu kohtaamiseen saa aikaan myös artefaktien tuottamisen, koko sen vaihtoon perustuvan talouden, jossa me elämme, ja täyttää sen sillä energialla, jota on niin helppo manipuloida, helppo käyttää hyväkseen ja helppo johtaa harhaan niillä koko ajan räikeämmin laskelmoiduilla kohtaamisen korvikkeilla, joiden keskellä me elämme, joka päivä.



maailmassa tämän intentioista ja vallasta riippumattomana)” (1954, 5). Niin paljon kuin Wimsatt ja Beardsley pyrkivätkin objektiiviseen kirjallisuuskäsitykseen, paljastavat ”syntymän” ja ”maailmassa kulkemisen” kuvat heidän lähestyvän kirjoja eräänlaisina subjekteina.

Dekonstruktion taas ajatellaan yleisesti hyökänneen niin personifointia, läsnäolon illuusiota kuin tekijän perimän siirtymää, seminaatiota, vastaan (kirjallisuus olisi sille *disseminaatiota*, tekijän perimän hylkäävää), mutta Hungerfordin kritiikin mukaan se vain siirsi subjektin aseman kieleen ja itse asiassa mahdollisti uudenlaisen personifikaation, jossa kielen struktuureita lähestytään aktiivisina toimijoina. Hungerford ottaa esimerkiksi Derridan esseen ”No Apocalypse, Not Now (full speed ahead, seven missiles, seven missives)”, jossa Derrida tuntuu olevan huolestuneempi ydinaseiden muodostamasta uhasta kulttuuria ja kirjallista arkistoa kuin eläviä ihmisiä kohtaan ja jossa tämä toteaa kirjallisuuden ydinsodan aikakaudella ”heräävän elämään ja kokevan oman epävakaisuutensa, kuolemanuhkansa ja perimmäisen rajallisuutensa” (Derrida 1984, 27). Näemme että jälkistrukturalismin retoriikassa tekijä on kenties kuollut, mutta ”kirjallisuutta”, ”tekstiä” tai ”diskurssia” kuvataan elävänä, toimivana subjektina – toisinaan, kuten edellisessä sitaatissa, jopa oman kuolevaisuutensa tiedostavana olentona.

Erityistä huomiota Hungerford kiinnittää tekstien personifointiin Holokaustia ja yleensä trauman teoriaa koskevassa keskustelussa. Viitaten Art Spiegelmaniin, Berel Langiin, Schindlerin listaan ja USA:n Holocaust Memorial Museumiin Hungerford väittää, että kaikissa näissä Holokaustin eri representaatioissa teksteihin pyritään liittämään enemmän tai vähemmän inhimillisiä piirteitä. Tavallaan tämä on ymmärrettävää: tavoitteena on saada seuraava sukupolvi arvostamaan Holokaustin muistoa, kunnioittamaan sitä koskevia kirjallisia dokumentteja todistusaineistona, joka säilyttää silminnäkijän auktoriteetin vielä senkin jälkeen kun itse silminnäkijät ovat jo kuolleet. Holokaustin silminnäkijälausuntoihin kajoaminen vertautuu itse natsien suorittamaan kansanmurhaan. ”Murhaaja!” huutaa Art Spiegelmannin hiiriomakuva leiriltä selviytyneelle isälleen kun paljastuu, että isä on hävittänyt osan vaimonsa leirikokemuksia koskeneista muistiinpanoista (Spiegelman 1986, 159). Hungerford kysyy, miksi pelkkä tapahtumien muistaminen tuntuu kuitenkin näissä representaatioissa usein tärkeämmältä kuin niiden analysointi tai niistä oppiminen? Erityisesti Hungerford kritisoi Shoshana Felmanin, Dori Laubin ja Cathy Caruthin dekonstruktiosta ja psykoanalyysista vaikutteita saaneita traumateorioita: niissä tekstit kuvataan traumaattisten kokemusten kantajina, jotka siirtävät kokemukset lukijoilleen ja tekevät niistä siten kollektiivista omaisuutta.<sup>5</sup>

Tekstien personifointi on Hungerfordin mukaan ongelmallista useastakin syystä. Poliittisella tasolla se hämärtää analyttistä tarkkuutta: jos liitämme kirjojen häviämiseen tai kulttuurin muuttumiseen sanan ”murha”, synnyttämme moraalista raivoa, joka



maista kirjallista kohtaamista suoraan todellisen kirjailijan ja todellisen lukijan kohtaamiseen: implisiitti tekijä on kirjaan rakennettu tekijäpositio, jonka lukija omasta positiostaan dekodaa. Silti Booth käyttää kirjallisen kohtaamisen arvottamiseen hyvin pitkälle samoja kriteerejä kuin todellisen elämän ystävyyssuhteisiin. Kirjalliset ystävyydet vaikuttavat omiin arvoihimme, ja siksi meidän olisi Boothin mukaan oltava tarkkoina siitä, missä seurassa me kuljemme, jotta *the company we keep* olisi moraalisesti ja eettisesti korkealuokkaista. Tuloksena on, kaikista Boothin vastalauseista huolimatta, varsin moralisoiva tapa lukea kirjallisuutta, jossa fantasian ja mielikuvituksen vapaus on alistettu amerikkalaisen keskiluokan käsityksille hyvästä elämästä ja hyvistä ihmisuhteista.

En usko, että me kirjallisuuden tutkijat ja rakastajat tarvitsemme John Rawlsia vaikuuttuaksemme fantasian ja mielikuvituksen arvosta. Kirjallisuus on, jälleen Derridaa lainatakseni, alue jota hallitsee *tout dire*, kaiken sanominen. Kirjallisuuden arvo etiikan ja moraalifilosofian kannalta on juuri siinä, että se pysyttelee itse inhimillisen hyvän ja pahan tuolla puolen. Geoffrey Galt Harphamin (1992) määrittelyn mukaan etiikka (levinaslaisessa mielessä) on avoin imperatiivi ilman spesifiä sisältöä: etiikka vaatii ”pitää valita”, mutta etiikka itsessään ei kerro *miten* pitää valita. Siksi etiikka vaatii seurakseen moraalialia, valintaa. Mutta jotta moraalii pysyisi eettisenä, on sen jatkuvasti altistuttava etiikan radikaalille avoimuudelle. Kirjallisuus on eettistä vain siinä määrin kuin se pystyy kyseenalaistamaan moraaliset itsestäänselvytykset, kuin se pystyy rikastuttamaan lukijansa moraalista mielikuvitusta auttamalla meitä kuvittelemaan vaihtoehtoisia valintoja, ”epämoraalisia”, mielettömiäkin valintoja.

Olisiko meidän vietävä Hungerfordin ajattelu loogiseen päätökseensä? Onko kirja moraalisenä ja eettisenä objektina radikaalisti ei-inhimillinen? Onko kirja yksinomaan virtuaalinen kone, jota me käytämme tuottaaksemme tiettyjä eettisiä, esteettisiä ja kognitiivisia elämyksiä ja oivalluksia itsellemme? Olisiko meidän hylättävä kaikki ajatukset siitä, että kirjoihin sisältyisi jotain tietoisuuden kaltaista?

Vaikka olenkin valmis hyväksymään hyvin pitkälle Hungerfordin varoitukset personifikaation vaaroista, väitän samalla, että emme koskaan pääse irti jonkinasteisesta personifikaatiosta. Meidän on viime kädessä mahdotonta ajatella kirjaa puhtaasti elottomana, ei-inhimillisenä ja persoonattomana objektina. Kirjalliseen tekstiin sisältyy aina myös inhimillisen kohtaamisen horisontti, joka saa sen ilmenemään meille jossain määrin myös elollisena, inhimillisenä ja/tai persoonallisena subjektina.

Tähän asti tehdyt, vielä suhteellisen yksinkertaiset tietokoneohjelmat voivat joskus tuottaa pelkän sattuman avulla varsin kauniita ja merkityksellä ladattuja lauseita. Kuitenkin pelkkä tietoisuus siitä, että ne ovat tietokoneen tuottamia, saa meidät yleensä suhtautumaan niihin jotenkin toisin kuin perinteiseen ihmisen kirjoittamaan kirjallisuuteen. Tietokoneen tuottamat lauseet eivät ole Toisen puhetta. Niissä voi olla oma





mutta ruumiittomia olioita, joista elämä on jättänyt kauan sitten, mutta jotka yhä vaeltavat keskuudessamme, kommunikoivat kanssamme ja vaikuttavat valintoihimme.

Elollisen ja elottoman suhdetta paljon pohtinut Leena Krohn taas kuvaa esseessään ”Kirja sinänsä” kirjallisuutta metamorfoosina, jossa eloton objekti muuttuu elolliseksi:

Ei ollut muuta kuin lukijan katse. Niin juuri, vain ja ainoastaan lukijan katse sai kirjan toimimaan. Se ei enää ole mikä tahansa objekti. Sen passiivisuus on vaihtunut aktiivisuudeksi. Sen merkit liittyvät yhteen ja muuttuvat merkityksiksi. / Tämä jos mikä on todellinen ja aito metamorfoosi. Eloton kappale kääntyy puoleemme ja animoituu, mykkä esine saa äänen ja puhkeaa puhumaan, nukkuja herää. Sitä juuri lukutaito merkitsee. / Kirja on astia, joka on täytetty ihmisen tietoisuudella. Katse herättää sen kuin koomatilasta. (Krohn 1996, 43)

J. Hillis Miller taas on tarkastellut kirjassaan *Versions of Pygmalion* (1990) vanhaa myyttiä Pygmalionista. Personifioidessamme kirjallista tekstiä lankeamme *prosopopeian* ansaan, luulemme elotonta elolliseksi. Mutta Millerinkään mielestä meillä ei oikeastaan ole vaihtoehtoa: ilman tätä lankeamista meillä ei olisi kirjallisuutta.

Kirjallisessa tekstissä Toinen on läsnä, mutta ainoastaan omana poissaolonaan. Mitä kohtaamme kirjallisuudessa on Toisen poissaolo, tai pikemminkin jälkiä Toisen poissaolosta. Nuo jäljet pitävät kaipaustamme yllä, saavat meidät lankeamaan yhä uudelleen kirjallisuuden magiaan, elottoman pitämiseen elollisena. Tekstuaalisen etiikan tehtävänä on ajatella kirjallisuutta elämän ja kuoleman välisen rajan purkajana, kohtaamisena, joka on samaan aikaan sekä tuotettua ja ei-inhimillistä että jotain odottamatonta ja syvästi inhimillistä.

## Viitteet

<sup>1</sup> Puheenvuoro on alun perin pidetty KTS:n vuosiseminaarissa Suitian kartanossa 10.1.2004.

<sup>2</sup> Levinasin *le dire / le dit* –erosta tarkemmin, katso esim. Eaglestone (1997, 141-6).

<sup>3</sup> Katso esim. Derrida (1993, 147).

<sup>4</sup> Katso esim. Diotiman puhe Platonin *Pidoissa*, 209 C-D.

<sup>5</sup> Katso esim. Felman ja Laub (1992) sekä Caruth (1996).

<sup>6</sup> Hyvä esimerkki sanan ”murha” käytöstä retorisenä aseena on Keith Windschuttlen kirjan nimi: *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists are Murdering Our Past* (1997).

<sup>7</sup> Lausuman oma kohtalo tuntuu todentavan väitteensä: sitaattina se on alkanut elää omaa elämäänsä, eikä sen alkuperän paikallistaminen ole helppoa. Teoria tulee ”fiktiivisessä muodossaan” esille jo Burroughsin *Soft Machine* -trilogiassaan, etenkin romaanissa *The Ticket that Exploded*, jossa kieli on ihmisen käyttäytymistä kontrolloiva ulkoavaruudesta tullut virus (1961). Ehkä perusteellisimman teoreettisen selvityksen ideastaan Burroughs antaa kuitenkin tekstissä *Electronic Revolution* (1971).

