

Hannu Poutiainen

Yksittäisen auringonpimennys Dekonstruktio ja kirjallisuuden luonnottomuus

Luonto sulkeissa

Kun fenomenologi puhuu *epokhén* tekemisestä, hän tarkoittaa, että sellaiset seikat sulkeistetaan tarkastelusta, jotka eivät olennaisesti kuulu tarkastelun kohteena olevaan asiaan. Fenomenologian oppi-isän Edmund Husserlin mukaan *epokhé* on perustava, jopa radikaali teko, josta kaikki aito filosofia alkaa. Sulkeistuksen tekeminen edellyttää, että luovutaan kaikista sellaisista väittämistä, jotka asettavat kohteensa yksinkertaisesti ulkoisiksi: asioiksi, ”jotka on kullakin hetkellä ja itsestäänselvinä annettu”, kuten Husserl (1995, 33) sanoo. *Epokhé* kieltäytyy kaikesta sellaisesta totunnaisuudesta, joka unohtaa, millä tavoin asiat meille alun alkaen ilmenevät.

Tämä kuvaus fenomenologisen ajattelun ensiaskeleesta on varsin tavanomainen. Siitä puuttuu vain maininta, että *epokhéssa* sulkeistuvaa katsantokantaa tavallisesti kutsutaan ”luonnolliseksi asenteeksi”. Tällainen johdattelu on niin luonnollistunutta, että on helppo unohtaa Husserlin kuvanneen menetelmäänsä ravisuttelevammillakin tavoilla. Teoksensa *Erste Philosophie* toisessa osassa, *Theorie der phänomenologischen Reduktion* vuodelta 1924, Husserl (1959, 121) toteaa *epokhén* olevan suorastaan luonnoton teko. Kyseessä on Husserlin sanoin ”täysin ’luonnoton’ asenne ja täysin luonnoton tapa tarkastella itseään ja maailmaa”.¹ Tämä luonnottomuus, kuten Ronald Bruzina (2004, 95–96) toteaa, ei ole pelkästään sitä, että tarkasteltavaan asiaan suunnataan luonnollisesta poikkeava katse. Se myös muuttaa itse asiaa, sen kokemuksellista muotoa, koska se eriyttää tämän muodon siitä kohteesta, joka sellaisenaan antautuu luonnolliselle havainnolle.

Toisinaan tämä muutos voi sytyttää pitkiäkin väittelyitä. Fenomenologi Juha Himanka ja fyysikko Kari Enqvist ovat hiljattain kiistelleet siitä, liikkuuko Maa vai ei (ks. Himanka 2010). Himanka sanoo, että liike on aina tilallinen kokemus kappaleiden välisen suhteen muutoksesta, ja Maata, joka on kaiken koetun liikkeen liikkumaton perusta, ei voi tällä tavoin kokea. Enqvist syyttää Himankaa irrationalismista, sillä fyysiikka on aivan kiistatta osoittanut, että Maa kiertää Aurinkoa. Himanka (2010, 29) taas vastaa, että Enqvistin epäjohdonmukainen ja ristiriitoinen ajautuva kanta, joka on yhtäällä kokemuslähtöinen ja toisaalla skientistis-idealistinen, ”ensituntumalla vaikutti tutkimuksellisesti käsittämättömältä ja sitten myyttiseltä”. Enqvist on Himangan

mielestä luonnollisen asenteen vanki, joka pitää arkijärkeä ohjenuoranaan, sitoo itsensä empiristiseen relativismiin ja silti tekee erheilevästä tieteestä kaiken tiedon ylimmän takaajan. Enqvistin mielestä Himanka suoltaa silkkaa järjettömyyttä, sillä sellainen väite, joka käy vastoin luonnontieteellistä tietoa, on fyysikolle vastoin kaikkia luonnon ja järjen vaatimuksia.

Tilanne on varsin nurinkurinen. Pyrkiihän fenomenologia lähestymään asioita itseään kaikkein ankarimman rationaalisuuden aseina, kun taas luonnontiede, ja erityisesti fysiikka, on usein kaikkein raivokkaimman antirelativismin tyyssija.

Fenomenologinen *epokhé*, siten kuin Himanka sitä käyttää, ja toisin kuin Enqvist mielisi väittää, ei kuitenkaan vaikuta täysin luonnottomalta asenteelta. Asia on juuri niin kuin Bruzina (2004, 96) toteaa: on aivan luonnollista, että kokemuksia aletaan tarkastella arkisista havainnoista lähtien, kuten fenomenologiassa tehdään, ja siten on myös asiaankuuluvaa, että fenomenologinen tarkastelu pyrkii eräänlaiseen korkeamman asteen luonnollisuuteen. ”Luonnollinen” ei tällöin tarkoita mitään arkista tai skientististä tunnottomuutta kokemusten syvimpien rakenteiden suhteen. Pikemminkin se luonnehtii noiden rakenteiden itseriittoisuutta: asia on sitä, mikä sen luontoon kuuluu, täysin riippumatta siitä, miten luonnottomaan asentoon ajattelun on vääjääntävä voidakseen tuota luontoa tarkastella. Fenomenologille vain ymmärrettävä on aidosti luonnollista. Kuten se, että Maa, koettuna Maana, on kaiken liikkeen liikkumaton perusta.

Seuraavassa kehittelen joitakin kirjallisuuden ontologiaan orientoituneita huomioita luonnollisuuden ja luonnottomuuden kysymyksestä alkaen. Näkökulmani tähän fenomenologiseen pulmaan on dekonstruktioivinen. Analyttisissä käänneissään ja tulkinnallisissa asennoissaan se on siten samalla tavoin luonnoton kuin *epokhé* on – ellei jopa luonnottomampi. Kuten on väitteenikin: että viime kädessä itse kirjallisuus on luonnotonta.

Metafora ja lumen naturale

Mutta miksi kirjallisuus olisi luonnotonta? Miksi olisi luonnotonta sanoa näin? Aloitan vastaukseni metaforisella ilmauksella, jonka merkitys eräänlaisena humanistisen järjen postulaattina on selvääkin selvempi: kirjallisuus voi paljastaa asioita uudessa valossa. Tämä on esseeni ensimmäinen premissi. Suomalaisessa kirjallisuudentutkimuksessa on viime vuosina innostuttu hämäryydestä, lausumattomasta, tuntemattomasta ja olemattomasta (esimerkiksi Mehtonen 2001 ja 2007 sekä Alanko-Kahiluoto 2007). Huomio on koettu mielekkääksi suunnata siihen, mikä ei kuunaan alistu huomiokyvyn kohteeksi. Ei ole sinänsä yllättävää, että osaa tutkimuksista on paikoin moitittu lievästä hahmottomuudesta (ks. Steinby 2008). Hämäystä on kovin vaikea saada minkäänlaista *intuitiota* – ymmärtävää näkymää – muuna kuin puutteena. Hämäryys on valon ja

selkeyden puutetta, kun puhutaan objektista. Rationaliteetin ja mielekkyyden puutetta se on silloin, kun puhe on hämäävä puhuvasta subjektista. (Esimerkin kummastakin hämäryydestä tarjoaa Platonin dialogi *Sofisti*, jossa palkka-ajattelijan häilyvää hahmoa jahdataan toimesta toimeen ja varjosta varjoon.)

Oletan kuitenkin, että kirjallisuuden hämäämään ja hämäämään kirjallisuuteen suunnattu huomio ei ole kategorisessa ristiriidassa premissini kanssa. Esimerkkejä on lukuisia. Vain kirkkaudesta luopuva lukija saattaa nähdä Blanchot'n yön. Platonin lukija muistaa, kuinka Sokrates kääntää katseensa asioiden valosta ja kulkee puheen kiertotietä – tai järjen: *en logois* – jotta hänen sielunsa silmät eivät sokaistuisi. Ja kaukaa näiden takaa heittävät Oidipuksen ja Teiresiaan sokeat näkijänhahmot pitkät ja muinaiset varjonsa.

Kirjallisuuden valo voi siis olla pimeää valoa. Tämä on toinen premissini. Kysymystä siitä, voiko tuo pimeä valo olla subjektista lähtöisin, käsittelemäni alempana Michel Tournier'n *Perjantai* -robinsonadin avulla. Ensin on kuitenkin syytä huomata, millä tavoin yllä olevat valometaforat toteuttavat eräänlaista luonnon mimeettisen luonnollisuuden metafysiikkaa.

”Joka kerran kun metaforaa tavataan”, Jacques Derrida kirjoittaa (1972, 300), ”varmasti jossakin on aurinko; mutta joka kerran kun jossakin on aurinko, metafora on jo alkanut”. Tämä arvoituksellinen lausuma on esseen ”La mythologie blanche: La métaphore dans le texte philosophique” osiosta, jossa Derrida huipentaa analyysinsä Aristoteleen *Runousopissa* ja *Retoriikassa* kehittelemästä metaforan teoriasta. Virkkeen tarkka tulkinta vaatisi hyvinkin pitkän eksegeesin. Tässä tyydyn puolittaiseen parafraasiin, jossa *nimettävyys* kytkeytyy *näkyvyyteen* ja *kätkeytyvyys* niveltyy *nimettömyyteen*. Derridan tulkinnan mukaan metaforan käsitehistoriassa, ja erityisesti sen varhaiskreikkalaisessa vaiheessa, metaforan taito (*tekhnē*) on mielletty heliotrooppisesti. Jos Aristoteles on oikeassa sanoessaan, että jokaiselle asialle on olemassa yksi ainoa hyvä metafora, metaforan on aina pelkistytävä yksittäiseksi nimeksi. Metaforasta on aina johdettava tietty luonnollinen ja siten aito merkitys. Koska metafora on ”jotakin tarkoittavan sanan käyttäminen tarkoittamaan toista asiaa” (Aristoteles 1997, 181), tämä nimensiirto edellyttää hyvää analogian tajua, sillä ”hyvien metaforien muodostaminen on samaa kuin samankaltaisuuden havaitseminen” (mts. 184). Samalla metaforan on kuitenkin tuhouduttava metaforana: jos metaforan on voitava muuttua nimeksi, joka nimeää yhden ja vain yhden asian, huono metafora jää aina metaforiseksi, sillä se ei ole tarpeeksi ymmärrettävä luonnollistukseksi.

Luonnollistunut metafora siis paljastaa asian totuuden. Se valaisee asian kuin olisi itse aurinko. Samalla metafora tuhoutuu metaforana hukkuessaan omaan auringonkaltaisuuteensa. Keinovalolla valaistu ja keinotekoisesti nimetty objekti palaa takaisin luonnollisen aurinkonsa ja luonnollisen nimensä alle. Derrida (1972, 287) kuitenkin osoittaa, että auringon ja metaforan välinen suhde on jo alun alkaen ollut luon-

nottomuuden varjostama: koska metafora edellyttää, että nimensiirto voi paitsi epäonnistua myös luoda jotakin uutta, ja koska näkyvyyden ikuisena kääntöpuolena on kätkeytyvyys, kaiken nimeämisen ja kaiken näkemisen rakenteeseen kuuluu avoimuus kätkeytynyttä ja nimeämätöntä todellisuutta kohden. Jotkin asiat eivät paljastu ilman keinovaloa ("metafora on jo alkanut"). Toisaalta kaikki paljastuva on jo piilevästi sisältänyt paljastumisensa ehdot ("jossakin on aurinko"). Ilmenevä asia on pysyvästi januksenkasvoinen: paljastaessaan yhden puolen se kätkee toisen.

En puhu Januksen kasvoista vain retorisesti. Kun puhutaan tiedollisesta valosta ja hämäryydestä, puhutaan samalla myös tietynlaisesta antropoheliosentrismistä, jossa tietävä subjekti on *kasvokkain* objektin kanssa. Muutoin tiedon ja valon metaforiikka ei olisi lainkaan mielekästä. "Miten", Derrida (1972, 301) kysyy, "voisikaan jokin tieto tai jokin kieli olla kirkasta tai hämärää itsessään?" Ei mitenkään: puhe kielen ja tiedon pimentoisuudesta kuvaa vain tiettyä mimeettistä suhdetta kahden eritasoisen ja -laatuisten asian välillä. Jos siis sanat (*onomata*) ovat asioiden jäljitelmiä (*mimemata*), kuten Aristoteles sanoo, "järjen valo" imitoi luonnollista valoa, *lumen naturalea*, ja osoittaa oman luonnollisuutensa kyetessään valaisemaan ymmärrettävät asiat samaan tapaan kuin luonnollinen valo valaisee nähtävät asiat. *Fysis*, luonto, Derrida (1972, 283) tulkitsee Aristotelesta, "paljastaa itsensä *mimésiksessä*".

Mistä siis on kyse, kun Robinson Crusoe, Michel Tournier'n romaanissa *Perjantai eli Tyynenmeren kiirastuli* (1980, julkaistu Ranskassa 1967), sanoo metafysisesti idolisoimalleen Auringolle: "Aurinko, oletko sinä tyytyväinen minuun? Katso minua. [--] Minä seison sinun todistajanasi maan päällä, niin kuin liekissäsi karaistu miekka" (Tournier 1980, 212–213). Mikä on luonnollista, mikä luonnotonta, tässä kosmisen samaistuksen näkymässä? Tournier'n romaani on filosofisesti liian vuolas tässä esseessä luodattavaksi. Siksi kysyn seuraavassa vain yhden kysymyksen: missä on muka nähty, että aurinko *näkee*?

Näkymätön, pimeä, sokea: yön subjekti

Aristoteleen mukaan analogia on metaforaa parhaimmillaan: kun monista osista koostuvat joukot rinnastetaan toisiinsa, niiden olemukset voidaan paljastaa. Toisinaan yhdellä osista ei kuitenkaan ole omaa termiä. Tällöin kaikkien osien suhde osoittaa yhden osan merkityksen. Näyttääkseen tämän Aristoteles tarkastelee ilmausta, jossa auringonvalo rinnastetaan sementen viljelyyn. Hän huomauttaa, ettei auringon ja sen liekkien suhteelle ole vastaavaa verbiä kuin "kylvää", ja perustelee analogian teoriansa osoittamalla, että tämä nimetön teko on "samassa suhteessa aurinkoon kuin kylvö siemeneen, mistä syystä sanotaan 'kylväen jumalallista valoaan'" (Aristoteles 1997, 182). Ratkaisu on toimiva: rinnakkaisuudessa on pimeä kohta, valaisematon aspekti, joka metaforassa muuttuikin sokeaksi pisteeksi. Aukko ei ehkä umpeudu, mutta se tulee näkymättö-

mäksi.

Sama epäsuhta pätee järjen ja valon suhteen. Koska aurinko valaisee asioita, ne on mahdollista nähdä. Koska asiat voidaan nimetä, ne voidaan myös ymmärtää. Koska valo on näkemiseen samassa suhteessa kuin nimeäminen ymmärtämiseen, ja koska valo ja järki ovat näiden suhteiden alkuperäiset syyt, yhden nimi voidaan antaa toiselle. Tämä siirto tapahtuu filosofian ensimmäisellä askelella: *eidós*, idea, on sisäisesti nähty olemus (kr. *eidó*, ”nähdä”). Tässä mielessä voidaan sanoa, että aurinko ”näkee”.

Mutta aurinko on myös näkymättömyyden syy. Havaittava asia voi aina kadota havainnon piiristä ja muuttua olemattomaksi (Derrida 1972, 299). Vieläpä itse havainnon tae voi kadota havainnon piiristä. Jos siis aurinko on tiedolle tosi metafora, sen on myös paljastettava tietoon kuuluva vajavaisuus. Auringon tavoin järki voi kadota ja havaittavan asian tavoin nimettävä voi lakata olemasta. (Derrida 1972, 299.) Tätä Derrida tarkoittaa kirjoittaessaan, että ”aurinko, kirjaimellisesti ymmärrettynä, ei suo vain huonoa tietoa huonojen metaforien myötä, se on itse läpeensä metaforinen” (Derrida 1972, 300). Metaforan myötä jonkin asian voi ymmärtää toisen asian valossa. Sen avulla jokin asia voi luoda valoa johonkin toiseen asiaan. Auringon kierto sallii kielikuvan kierron. Kielikuvan kääntyminen tiedon puoleen on ymmärryksen kääntymistä kohti järjen valoa, sisäistettyä aurinkoa. Yön mahdollisuus, ymmärryksen puuttumisen riskinä, kuuluu tämän kierron rakenteeseen. Asian oma valo voi luoda pimeyttä toiseen asiaan: jättää varjoon, hämärtää, kätkeä.

Jokainen ymmärrettävä asia, sikäli kuin se voi valaista toista asiaa, on eräänlainen keinoaurinko. Auringosta itsestään alkaen. Luonnoton johtopäätös: ”Jos siis edes aurinko ei enää ole viimeiseen asti luonnollinen”, Derrida (1972, 300) kysyy, ”jäähkö itse luontoon enää mitään luonnollista?” Mutta jokainen asia voi myös olla toisen auringonpimennys. Tästä ei-tiedon riskistä – tästä itsensä salaavasta salaisuudesta – analogian epäsuhta juontuu. Yllä kysyin Tournier’n romaanista, onko auringon koskaan nähty näkevän. Kysymyksessä kaikui Derridan (1972, 290) haaste Aristoteleelle, onko auringon koskaan nähty kylvävän. Tätä haastetta, joka pakottaa laajentamaan tiedon ja valon analogiaa vastakohtiinsa asti, on nyt täydennettävä käänteisellä kysymyksellä: vaikka kohteensa hukannut järki voikin sokaistua, onko *pimeyden* ikinä nähty olevan sokea? Analogisesti: onko se, mille järki on sokea, aina vailla mieltä?

Juuri näin Tournier’n Robinson asian kokee. Robinson uskoo vain auringon valaisemiin asioihin. Siksi hän pitää järkeä ja näkökykyä samana asiana. ”Esine mikä hyvänsä käy kelpaamattomaksi vastaavan subjektin kustannuksella”, Robinson ajattelee. Subjekti tekee esineestä jotakin muuta kuin se itsessään on. Siten subjekti turmelee sen luonnollisen olemuksen. ”Niinpä subjekti ja objekti eivät voi elää rinnakkain, koska ne ovat sama asia, ensin todelliseen maailmaan kuuluvina, sitten heitettyinä jätteiksi.” Johtopäätös: subjekti ”pitäisi rajoittaa tuoksi sisäiseksi hohkaamiseksi jonka ansiosta

jokainen esine tulee tunnetuksi, ilman että kukaan tuntee, tiedostetuksi, ilman että on ketään jolla on tietoisuutta...” (Tournier 1980, 94–97.) Subjektille todellinen asia – kuten hallusinaatio – on maailmalle epätoisi. Siispä subjekti ei kuulu maailmaan (mts. 95). Subjekti on luonnoton.

Siksi yöt ovat Robinsonille ahdistuksen aikaa. Fyysinen yö ei olisi niin piinallinen, ellei objektien kätkeytyminen altistaisi niitä tuhoutumisen uhalle, ellei se toisi näkyville subjektia ja sen luonnottomia mielteitä, jotka aina tarvelevät itsერიittoisen objektin. Suhteellinen näkymättömyys, objektien hetkellinen tavoittamattomuus, korvautuu absoluuttisella näkymättömyydellä, objektien mahdollisella tarveltyemisellä. Tournier kuvaa tätä korvautumista jopa alleviivaavan luonnottomilla fantasmailla:

Taivaalla [--] Suuri Unissakävijä-Kuu kelluu kuin jättiläismäinen ja limainen pisara. Se on muodoltaan rikkettäömän säännönmukainen, mutta sen aines on pyörivässä liikkeessä joka tuo mieleen parhaillaan työskentelevän suolen toiminnan. Munanvalkuaisen kaltaiseen valkeuteen piirtyy hahmoja hitaasti kadotakseen, erilliset jäsenet yhtyvät, kasvat hymyilevät hetken, sitten kaikki sulaa maitomaiseksi vellonnaksi. (Tournier 1980, 226–7.)

Yö paljastaa Januksen näkymättömät kasvat. Subjektin sokeus ei ole näkymien poissaoloa. Se ei ole absoluuttista sokeutta, sillä Robinson ymmärtää näkevänsä absoluuttisesti näkymättömän. Teoreettisessa mielessä ongelma ei ole erityisen kiperä: Robinson yksinkertaisesti yrittää kieltää tietoisuuden. Hän yrittää *olla* kognitiivisten prosessien negaatio, ymmärrettiin nuo prosessit sitten fenomenologisesti tai naturalistisesti. Houkan touhua, minkä Tournier rivien välistä toteaakin (vrt. Kuusimäki 1992). Pulma sijaitsee kuitenkin syvemmällä tasolla. Robinsonin fantasia on kuvitelma presentaatiosta ilman representaation mahdollisuutta, ilman kaikkia niitä erheen ja kuvitelman riskejä, joita tuohon mahdollisuuteen kuuluu. Subjekti ei voi olla kuvittelematta objektille seikkoja ja piirteitä, joita objekti ei välittömässä kosketuksessa itsestään luovuta. Robinson kuitenkin haluaa, että jokainen asia ja jokainen kokemus on täysin itsერიittonen lahja, jonka vastaanottaminen on tietoisuuden ainoa tehtävä ja olemassaolon ta. Esseessään ”Michel Tournier ja maailma ilman toista” (1992) Gilles Deleuze johtaa romaanin temaattisen rakenteen Robinsonin yksinäisyydestä ja sen vaikutuksista. Deleuzen näkemyksessä yksin jääminen muuttaa Robinsonin havaintokentän rakennetta. Kun toiset ihmiset puuttuvat, puuttuu myöskin varmuus siitä, että välittömän havainnon ulkopuolelle jäävät asiat ovat muiden havaittavissa ja siten epäilyksittä olemassa. Ja kun toisten puuttuminen estää sen, että havaintokohteen havaittua puolta voisi suhteuttaa havaitsemattomaksi jäävään puoleen, havainnon kohteet muuttuvat transsendenteistä eli ulkoisista objekteista immanenssin eli välittömän ja täydellisen annettuuden kokemuksiksi:

”Mitä tapahtuu, kun maailman rakenteessa ei ole toista? Vallitsee vain maan ja auringon raaka vastakohtaisuus: sietämätön valo, pimeä syvyys: [--] Tietoisuus lakkaa

olemasta kohteisiin lankeavaa valoa, siitä tulee esineiden omaa puhdasta hohdetta. Robinson on saaren tietoisuus, mutta saaren tietoisuus on sen tietoisuutta omasta itsestään, saari itsessään.” (Deleuze 1992, 110–113.)

Tämä on Robinsonin vastaus Hegelin hengen ja luonnon dialektiikalle. Jos Hegelillä subjekti on ulkoisen luonnon negaatio, jonka myötä absoluuttinen itsetiedostus lähenee täydellistymistä, Robinsonilla luonto lähenee itsetiedostusta vasta kun subjekti on pyyhitty pois. Ilmenevä on olevaista, olevainen ilmenevää, jäännöksettä, ikuisessa nykyhetkessä:

Oli kuin esineet lakatessaan äkkiä tukeutumasta toisiinsa kulloisenkin käytönsä – tai kulutuksensa – merkityksessä, olisivat kukin saaneet takaisin oman olemuksensa, päästäneet kaikki ominaisuutensa valloilleen, olleet olemassa itsensä vuoksi, naiivisti, etsimättä itselleen muuta oikeutusta kuin oman täydellisyytensä. Suuri laupeus laskeutui taivaasta, ikään kuin Jumala olisi äkillisessä hellyyden puuskassa keksinyt siunata kaikkia luotujaan. (Tournier 1980, 91.)

Aave keskipäivässä

Robinsonille olevaisen ilmenevyys on jäännöksetöntä. Paitsi yhden asian suhteen. Yö, omassa ilmiössään, katoaa olevaisten joukosta. Se ilmenee ainoastaan olevaisten poisvetämisen liikkeenä eikä siten kelpaa itse olevaiseksi. Tässä aurinkokeskeisessä mallissa se voi olla vain harha, luonnottomuus, subjektiin ulompi kehä. Jos Robinson haluaa kokea maailman kuvana ”omaa valoaan hohkavista esineistä, minkään ulkopuolisen valaisematta niitä” (Tournier 1980, 94), hänen on tuhattava yö, sillä yöllä hän voi nähdä esineiden oman hohkamisen ainoastaan palauttamalla mieleensä subjektiivisiä havaintoja esineistä. Subjektiksi vajotessaan hän näkee sisäisen pimeytensä; yön saapuessa tuo sisäinen pimeys muuttuu ulkoiseksi. Siksi yö on Robinsonille epätodellinen.

Ja silti yö on nimenomaan objektiivinen, luonnollinen harha: havaitsijan mielteistä riippumattomana se vasta sallii subjektiivisten harhojen syntyvän. Derridaa mukaillen: aina kun harhaa tavataan, jossain on jo yö, mutta aina kun jossain on yö, harha on jo alkanut. Auringon ja metaforan rakenteeseen liitettynä tämä kaksinaisuus täydentyy nelikentäksi, joka on yhdestä kulumastaan avoin. Auringon myötä metafora on alkanut, sillä aurinko katoaa yöllä. Harha alkaa yössä, joka korvaa aistivaikutelmat mielikuvilla. Toisin sanoen metafora alkaa, kun materiaallinen luonto muuttuu ymmärrettäväksi luonnoksi, ja harha alkaa, kun ymmärrettävä luonto vuorostaan alkaa *luoda*: mielleyhtymiä, kuvitelmia, luuloja, toiveita, kertomuksia. Metaforia. Itse ”harha” on tässä yhteydessä metaforinen ilmaus: kertomukset ovat sikäli harhan kaltaisia, että ne edellyttävät tiettyä subjektiivista elementtiä, tiettyä intentionaalista suhdetta, joka on avoin muullekin kuin sille, mikä vaikuttaa ilmeiseltä, ymmärrettävältä ja suoraan

tavoitettavalta. Voisi puhua mielikuvituksesta, Husserliin ja Kantiin viitaten, mutta sillä varauksella, että mielikuvitus erotetaan kuvittelukyvystä. Tämä intentionaalinen avoimuus ei ole subjektin hallitsemaa ja subjektiin palautuvaa kuvittelemista. Kaiken todellisuuden tapaan se kätkee itseensä yllätyksen mahdollisuuden. ”Ei kukaan voi säikäyttää itseään”, amerikkalaisfilosofi C. S. Peirce kirjoittaa, ”ponkaisemalla ilmaan ja huutamalla ’Buu!’” (teoksessa Kusch 2004, 235). Mutta kirjallisuus, sikäli kuin siinä tapahtuu jotakin harhan kaltaista, voi yllättää, kenties jopa säikäyttää, oman tekijänsä. Eikö inspiraatio ole aina tarkoittanut juuri tätä?

Siispä metaforan ja harhan välille voidaan hahmottaa suhde, joka olisi työläämpi kuvitella yksistään päivän ja yön välille. Tämän suhteen muotoilu saa olla esseeni johtopäätös. Ensimmäisen premissini mukaan kirjallisuus voi paljastaa asioita uudessa valossa. Toisen premissin mukaan kirjallisuuden valo voi olla pimeää valoa. Siispä on niin, että *jos metafora ymmärretään ei-kirjaimellisuuden momentiksi, joka palauttaa nimeämänsä asian totuuden hallintaan, uusia totuuksia synnyttävän metaforan on oltava jonkin tyyppinen harha*. Harha-askel, harhaoppi, optinen harha: miten vain. Ainoana ehtona on, että hylätään se arvo, joka suorudelle ja luonnollisuudelle suoraan ja luonnostaan lankeaa. Harhaoppi ajautuu dogmien rajan yli. Harha-askel erehtyy tutulta polulta. Optinen harha vetäisee solmuun visuaaliset ennakoinnit. Ja kirjallisuus, mahdollisuuksia kuvitellessaan, ei aina väitä, että maailma asioineen voisi olla toisin kuin se tosiasiasa on. Parhaimmillaan, pikemminkin tapahtumana kuin lausumana, se kykenee osoittamaan, kiertoteitse ja yllättäen, että maailma onkin kaiken aikaa ollut muuta kuin luulimme. Harha, joka paljastaa, kuin vahingossa, aiemman harhan.

Derridan kuuluisan väitteen mukaan kirjallisuudella on ”*oikeus sanoa kaikki* [droit de tout dire]” (Derrida 1993, 65). Tämä oikeus myös takaa, että kirjallisuus voi antaa nimensä sille paikalle, jossa metafora ja harha eivät koskaan voi olla niveltymättä toisiinsa. Kirjallisuus, sikäli kuin mikään institutionaalinen pakkovalta ei tukahduta sen vapautta, on nimi kaikelle sille puheelle, josta ei voi kuvitellakaan puhdistavansa kaikkea luonnottomuutta, kaikkea järjenvastaisuutta, kaikkea ymmärryksen yli menevää, kaikkea salassa pysyvää (mts. 64–71). Aina kun jossain on metaforaa, harha on jo alkanut. Siten se on jo alkanut aina kun jossain on aurinko. Ja kirjallisuus, tämä metaforan ja harhan luonnoton kohtaaminen, on keskipäivän aave, luonnostaan luonnottomin asia: yksittäisen auringonpimennys, joka valaisee, vailla valoa, valolla kätkeyn.

Viitteet

¹ Lainausten suomennokset kirjoittajan paitsi Aristoteles 1997, Deleuze 1992, Husserl 1995 ja Tournier 1980.

Lähteet

- ALANKO-KAHILUOTO, OUTI 2007: *Writing Otherwise than Seeing. Writing and Exteriority in Maurice Blanchot*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- ARISTOTELES 1997: *Retoriikka/Runousoppi. Teokset IX*. Suom. Paavo Hohti ja Päivi Myllykoski. Helsinki: Gaudeamus.
- BRUZINA, RONALD 2004: *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology 1928–1938*. New Haven & London: Yale University Press.
- DELEUZE, GILLES 1992: *Autiomaan. Kirjoituksia vuosilta 1967–1986*. Toim. Jussi Kotkavirta, Keijo Rahkonen ja Jussi Vähämäki. Helsinki: Gaudeamus.
- DERRIDA, JACQUES 1972: *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*. Teoksessa *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- DERRIDA, JACQUES 1993: *Passions*. Paris: Galilée.
- HIMANKA, JUHA 2010: Yritys ymmärtää Kari Enqvistiä. *Tieteessä tapahtuu* 3/2010, 29–32.
- HUSSERL, EDMUND 1959: *Erste Philosophie, Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Toim. Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, EDMUND 1995: *Fenomenologian idea. Viisi luentoa. (Die Idee der Phänomenologie, 1950.)* Suom. Juha Himanka, Janita Hämäläinen ja Hannu Sivenius. Helsinki: Loki-Kirjat.
- KUSCH, MARTIN 2004: *Knowledge by Agreement. The Programme of Communitarian Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- KUUSIMÄKI, MIKKO 1992: Robinson ja Tarot. Ennustusrakenteen Michel Tournier'n romaanissa *Perjantai eli Tyynen meren kiirastuli*. Teoksessa *Tekstinkätkentäjuttu*. Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja 46. Toim. Markku Ihonen. Helsinki: SKS.
- MEHTONEN, PÄIVI (TOIM.) 2001: *Kielen ja kirjallisuuden hämärä*. Tampere: Tampere University Press.
- MEHTONEN, PÄIVI (TOIM.) 2007: *Illuminating Darkness. Approaches to Obscurity and Nothingness in Literature*. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters.
- STEINBY, LIISA 2008: Hämäryyden rajoilla. *niin & näin* 2/2008, 108–110.
- TOURNIER, MICHEL 1980: *Perjantai eli Tyynen meren kiirastuli. (Vendredi ou les limbes du Pacifique, 1967)*. Suom. Eila Kostamo. Helsinki: Tammi.