

Kirjallisuuden mahdoton katse

Katseen ja kielen väkivalta Maurice Blanchot'n mukaan¹

Blanchot osallistui 1940–60-luvun tuotannollaan keskusteluun katseen asemasta filosofisessa kielessä. Kritisoidessaan katse- ja subjektilähtöistä filosofiaa Blanchot määritteli kirjallisen kielen kieleksi, joka ei perustu eikä pyri näkemiseen, havainnollistamiseen ja esittämiseen.

Katse ei ole keskeinen vain Blanchot'n esseissä vaan myös kaikissa hänen kertomuksissaan. Jälkimmäiset ovat yrityksiä kuvata toisen kohtaamista kielellä, joka ei väittäisi tekevänsä katseensa kohteeksi mitään, ja joka siten pyrki olemaan mahdollisimman kaukana siitä, miten katseelle perustuva filosofia määrittelee ajattelun. Blanchot'lle kaikki ajattelu on kieltä, mutta kaikki kieli ei ole ajattelua – tämä on väite, jota Blanchot työstiä pohtimalla kielen, katseen ja olemisen suhdetta.

Blanchot'n kertomus *Thomas l'obscur* (1940/1950), ”Hämärän Tuomas”, synnytti filosofista aikalaiskeskustelua kielen, ajattelun ja katseen välisistä suhteista. Siteeraan seuraavassa jakson kertomuksen toisesta luvusta, koska se havainnollistaa hyvin katseen problematisoitumista Blanchot'n kaunokirjallisissa teksteissä. Blanchot-kommentaareissa luku on toistuvasti esillä jo siitäkin syystä, että useimmat Blanchot'n ajattelusta kiinnostuneet aikalaisfilosofit – esimerkiksi Georges Bataille, Emmanuel Levinas ja Jean-Paul Sartre – viittasivat tähän nimenomaiseen tekstiin. Kyseinen luku kuvaa nimihenkilö Thomasin oleskelua metsässä ja eksymistä jonkinlaiseen pimeään luolamaiseen tilaan, kenties kellariin. Siteerattu jakso sijoittuu noin puolivälistä lukua luvun loppuun.

”Yö oli pimeämpi ja raskaampi kuin hän oli osannut odottaa. Pimeys peitti alleen kaiken; sen varjojen läpäisemisestä ei ollut toivoakaan, mutta niissä saattoi kohdata todellisuuden suhteessa jonka intiimi läheisyys oli hämmentävä. Hänen ensimmäinen huomionsa oli, että hän saattoi edelleen käyttää jäseniään, erityisesti silmiään. Ei niin, että hän olisi nähnyt mitään, mutta se mitä hän katsoi saattoi hänet ennen pitkää vastatusten öisen massan kanssa, jonka hän

epämääräisesti tajusi omaksi itsekseen ja jossa hän nyt oli upoksissa. Luonnollisestikin hän muodosti tämän huomion ainoastaan olettamuksen tasolla, alustavana käsityksenä, johon jo uuden tilanteen selvittämisen välttämättömyys pakotti turvautumaan. Koska hänellä ei ollut mitään keinoa mitata aikaa, hän odotti todennäköisesti tuntikausia ennen kuin hyväksyi tämän tavan nähdä. Hänestä kuitenkin tuntui kuin pelko olisi välittömästi vallannut hänet, ja häveten hän nosti päänsä, muistaen ajatuksen jota oli vaalinut: hänen ulkopuolellaan oli jotakin, mikä muistutti hänen omaa ajatustaan ja jota hänen katseensa tai kätensä saattoivat koskettaa. Vastenmielinen haavekuva. Pian yö näytti hänestä pimeämmältä, kauheammalta kuin mikään muu yö, ikään kuin se todellakin olisi ollut peräisin sellaisen ajatuksen haavasta, joka ei enää ajatellut itseään, ajatuksen joka oli ironisesti joutunut jonkun muun kuin ajatuksen kohteeksi. Tuo jokin oli itse yö. Kuvat, joista sen pimeys muodostui, tulvivat hänen ylitseen. Hän ei nähnyt mitään, mutta sen sijaan että olisi lannistunut, hän muodosti tästä näön puuttumisesta katseensa lakipisteen. Hänen näköaistille hyödytön silmänsä sai tavattomat mittasuhteet, kasvoi suhteettomaksi, ja ulotuessaan horisontin yli salli yön tunkeutua keskukseensa vastaanottaakseen siltä päivän. Niinpä tässä tyhjässä tilassa katse ja sen kohde sekoittuivat toisiinsa. Tämä mitään näkemätön silmä ei nyt ainoastaan tavoittanut katseellaan jotakin vaan se tavoitti myös näkynsä aiheuttajan. Se näki kohteenaan sen, mikä aiheutti, ettei se nähnyt. Tuossa kohteessa sen oma katse tuli esiin kuvan muodossa, hetkellä jona tämä katse vaikutti jokaisen kuvan kuolemalla. Tästä Thomasille koitui uusia huolenaiheita. Hänen yksinäisyytensä ei näyttänyt enää niin täydelliseltä, ja hänestä tuntui jopa kuin jokin todellinen olisi tönäissyt häntä ja yritti nyt pujahtaa häneen. Kenties hän olisi voinut tulkita tämän tuntemuksen toisinkin, mutta hänen täytyi epäillä pahinta. Hänen puolustukseksi voi sanoa, että vaikutelma oli niin selkeä ja painostava, että olisi ollut miltei mahdotonta

olla antamatta sille periksi. Vaikka hän kuinka olisi kiistänyt asian, olisi ollut erittäin vaikeaa olla uskomatta johonkin niin äärimmäiseen ja väkivaltaiseen, sillä kaikesta päätellen jokin vieras esine oli asettunut hänen silmäterälleen ja yritti nyt tunkeutua edemmäs. Jotakin epätavallista se oli, todella häiritsevää, erityisen häiritsevää siksi, ettei kyse ollut suinkaan mistään pikkusieneestä vaan kokonaisista puista, kokonaisesta metsästä täynnä värisevää elämää. Tämän hän koki heikkoudeksi, joka saattoi hänet häpeään. Hän ei enää kiinnittänyt huomiota edes tapahtumien yksityiskohtiin. Kenties joku ihminenkin pujahti sisään samasta aukosta, hän ei olisi voinut sitä sen enempää sallia kuin kieltääkään. Hänestä vaikutti siltä kuin aallot olisivat tulvineet eräänlaiseen kuiluun, joka oli hän itse. Kaikki tämä huolestutti häntä vain hiukan. Hän kiinnitti huomiota vain käsiinsä, jotka keskittyivät tunnistamaan häneen sekoittuvia olioita, joiden luonteen ne hahmottivat vahitellen; korva edusti koiraa, lintu korvasi puun, jossa se lauloi. Kiitos näiden olioiden, jotka antautuivat kaikenlaisiin tulkintaa kaihtaviin toimiin, rakennuksia ja kokonaisia kaupunkeja pystytettiin, todelliset kaupungit nousivat tyhjästä ja tuhansien päällekkäin pinottujen kivien röykkiöistä; näiden olioiden, jotka virtasivat veren mukana ja toisinaan puhkaisivat suonien ja näyttelivät sitä osaa, jota Thomas oli ennen kutsunut ajatuksiksi ja intohimoiksi. Niin pelko valtasi hänet eikä enää mitenkään eronnut hänen ruumiistaan. Halu oli tämä sama ruumis, joka avasi silmänsä ja tietäen itsensä kuolleeksi kiipesi kömpelästi ylös takaisin hänen suuhunsa kuin elävältä nielaistu eläin. Tunteet valtasivat hänet ensin, sitten ne ahmivat hänet. Häntä painoivat, ahdistivat jokaisessa lihansa kolkassa tuhat kättä, jotka olivat hänen omat kätsensä. Kuolettava ahdistus hakkasi hänen sydäntään. Hänen ruumiinsa ympärillä valvoi, sen hän tiesi, hänen oma ajattelunsa, joka oli sekoittunut yöhön. Hän tiesi, hirveällä varmuudella, että myös se etsi keinoa tunkeutua häneen. Hänen huuliaan vasten, hänen suussaan se voimistui solmiakseen hirviömäisen

liiton. Hänen silmäteriensä takana se loi välttämättömän katseen. Ja samalla se raivoisesti tuhosi kasvot joita se suuteli. Suunnattomat kaupungit, raunioituneet kaupungit katosivat. Kivet heitettiin ulkopuolelle. Puut kiskottiin ylös. Kädet ja ruumiit vietiin pois. Yksin Thomasin ruumis jäi jäljelle, vailla mieltä. Ja ajatus, häneen palattuaan, solmi yhteyksiä tyhjiyteen.”

Thomas l'obscur on paradoksaalinen kertomus kokemuksesta, joka ei perustu katseelle. Paljon ei nähdä, mutta vähästä havaitusta puhutaan paljon. Ikään kuin katse jäisi kielen sisäiseksi, vaille perustaa ja kiintopistettä. Katseen välittyessä kielellisesti katse sidotaan kielen ajallisuuteen, joka ei tuota läsnä olevaa ajatonta kuvaa vaan katsetta pakenevan, reunoiltaan ja keskukseltaan epämääräisen tapahtuman. Katse ei viipyile äkillisessä ja ohimenevässä, ja niin kielen välittämä kuva tulee välttämättä sumeaksi, epätarkaksi.

Blanchot'n teksti yllyttää pohtimaan kaunokirjallisen kielen ja filosofisen ajattelun välistä suhdetta. Laskeutuminen luolan kaltaiseen pimeään kellariin viittaa Platonin luolaan mutta myös Zarathustraan, vaikka Thomasin luola ei olekaan ylhäällä vuoren rinteessä niin kuin Zarathustran. Luola on kohtu, mutta myös Haades, kuoleman valtakunta, jonne Thomas joutuu saattamaan rakastettunsa Annen. Blanchot'n kertomus on eräs Orfeus-myytin toistuvista variaatioista Blanchot'n tuotannossa; taakseen katsova Orfeus on myös ollut eri aikoina hahmo, jolle on annettu tehtäväksi toimia välittäjänä filosofian ja runouden, kahden erilaisen kielen välillä. Metsän ja luolan pimeyden voi puolestaan tulkita ”elementeiksi” Levinasin ja Maurice Merleau-Pontyn tarkoittamassa mielessä: elementti ei asetu objekteiksi, vaan ympäröi tai toimii ympäristönä kokemiselle ja havainnoimiselle, joka ei enää ole kohteeksi asettavaa vaan pikemminkin avautuvaa ja ihmettelevää havaitsemista. Thomasin kokemuksessa materia ja mieli, subjekti ja objekti sekoittuvat – kyse on sellaisen materiaalisesta olemisesta, joka ei yksinkertaisesti ole käsillä eikä läsnä. Siihen ei voi tarttua eikä kiinnittää katsetta. Tällaisena se muistuttaa virtaa, josta Herakleitos Hämärä puhuu. Thomasin aistima olemisen ei ole pelkästään tässä ja nyt, vaan aina jo menneenä tai vasta tulossa olevana pakenee kaikkea kokemusta, joka edellyttää pysyvää, kiinteää kohdetta. Sitä ei voi ajatella olioksi, johon voisi tarttua, tai jota voisi tarkastella eri ”puolilta”.

Tekstistä on löydettävissä myös eksplisiittisiä viittauksia filosofiseen katse-keskusteluun. Puhe ”ajattelun haavasta” voisi viitata Batailleen ja tämän sisäisen kokemuksen käsitteeseen. Kertomuksen loppupuolella Thomasin olemista verrataan suureen linssiin, ja niin myös Spinoza on mukana. Descartesin puolestaan viittaavat ironisesti paitsi omien havaintojen jatkuva epäily, etenkin kyvyttömyys varmistua omasta olemassaolosta ja saada havainnolle minkäänlaista varmuutta, minän äärimmäinen päättämättömyys ja epävarmuus, samoin kuin verbin ”ajatella” toistuminen ja sen merkityksen hämärtyminen kertomuksen loppua kohden,

kunnes Thomas kertomuksen loppupuolella lausuikin julki: ”Ajattelen, en siis ole”.

Levinas luki tunnetusti *Thomas l'obscurin* toista lukua kuvauksena laskeutumisesta kohti varjojen maailmaa, maailmaan josta on poistettu kaikki oleva, kaikki asiat, oliot ja ihmiset, ja jäljellä on pelkkä neutraali valoton oleminen, olemassaolon kohina tai olemisen vieraus, jolle Levinas antoi nimen *il y a*, ”on”, ja joka Levinasin mukaan kuvaa tapahtumaa tai tilaa, joka leimaa kokemustamme yöstä. Asioiden ja esineiden ääriiviivojen kadotessa yön hämähäyryyteen koetaan Levinasin mukaan jonkin sellaisen läsnäolo, joka on yhtäaikaa läsnä ja poissa, ja jota ei voida nimetä eikä kieltää – se ei siis antaudu ajattelun kohteeksi.

Thomas l'obscurista käytyä keskustelua kommentoidessaan Sartre puolestaan huomautti, että ”ajattelu, joka ajattelee, ettei tiedä on edelleen ajattelua”². Sartre on toki oikeassa: epäily on tiedollinen asenne, ja Blanchot'n teksti myös vilisee viittauksia Descartes'iin, filosofiseen ajatteluun. Näen kuitenkin esteitä sille, että voisimme yksikantaan väittää Blanchot'n tekstin ”ajattelevan mahdotonta” – sitä, mikä jää ajattelun ja havainnon tuolle puolen.

Sartrelta voi kysyä, onko mahdotonta ajatella ”mahdotoman kokemuksen” syntyvän kielessä tapahtumana – että mahdoton ei olisikaan olemassa ennen kertomusta, jonakin jota kertomus yrittää ”mahdottomasti” representoida, vaan että vasta kertomus tuottaa mahdotoman kokemuksen? Voidaanko ajatella että kieli tapahtumana on jotakin jota ei voida ajatella ennen kertomusta eikä sen jälkeen, vaan joka koetaan ainoastaan lukemisen tapahtumassa? Blanchot'lla kieli ei niinkään ilmaise tai nimeä ulkoisuutta sen jälkeen kun kokemus ulkoisuudesta on jo ohi, vaan pikemminkin kieli itse on ulkoisuutta. Kiinnostavaa minusta Blanchot'n kertomuksissa ei ole niinkään se, miten ne onnistuvat ”ajattelemaan mahdotonta”, kuin se, miten ne onnistuvat tuomaan mahdotoman kokemuksen esiin, lukijan jaettavaksi, käsitteellistämättä ja nimeämättä sitä, pakottamatta sitä objektin muotoon.

Katseen ja kielen väkivalta

Kuten jo esitin, katse on keskeinen Blanchot'n tuotannossa, sekä esseissä että kaunokirjallisissa kertomuksissa. Blanchot'lla kirjallisuuden kielen suhdetta ajatteluun ja filosofian kieleen pohditaan katseen käsitteen kautta. Kirjallisessa kielessä ilmenevä ei ole koskaan yksiselitteisesti läsnä tai poissa, tai ainakaan ilmenevästä ei voida muodostaa katseen objektia: tyypillistä katseen kokemukselle Blanchot'n kertomuksissa on se, että katse tulee tietoiseksi itsestään juuri oman asemansa kyseenalaistumisen kautta. Äkillinen tapahtuma voi olla toisen yllättävä katse, tai sokaistumisen tunne, joka johtuu katsetta vastassa olevasta ”mahdottomasta” tai ”ulkopuolesta”, Blanchot'n käsitteitä käyttäkseni. Blanchot ei hae katseen väkivallalle vaihtoehtoa täydellisestä pimeydestä, sokeudesta ja kyvyttömyydestä nähdä, vaan katseesta joka on yhtäaikaa sokeutta ja kyvyttömyyttä olla näkemättä.

Blanchot'n lähtökohtana on erottaa filosofinen ja kaunokirjallinen kieli toisistaan sen perusteella, miten ne määrittelevät kielellisen esittämisen ja olemisen välisen suhteen. Siinä missä filosofialle ajattelu on katsomista ja

näkyväksi tekemistä, katsotun kohteen hallintaa läsnä olevaksi tekemisen kautta, kirjallisen kielen suhde katseeseen on monimerkityksinen. Blanchot'n mukaan kirjallinen kieli vastustaa näkyväksi tekemistä, missä se eroaa esimerkiksi teoreettisen kielen, filosofian ja realistisen proosan pyrkimyksistä.

Jos siis kysytään, miten Blanchot onnistuu ajatellessaan mahdotonta, esitetään kenties väärä kysymys, ainakin jos otetaan huomioon Blanchot'n omat lähtökohdat, sekä tarkastellaan hänen fiktiivisiä kertomuksiaan, jotka dramatisoivat tilanteita, joissa kokemus katseen piiriin tulevasta tai siltä kätkeytyvästä pikemmin kyseenalaistaa kuin vahvistaa kykyämme muotoilla havaittua koskevia ajatuksia. Kirjoittaminen ei ole näkemistä – se ei siis ole ajattelua, jos ajattelu ja näkeminen ymmärretään akteiksi, joilla on oltava jokin kohde, objekti.

Jacques Derrida kiteyttää katseen ja kielen välisestä suhteesta käytyä keskustelua Levinasia käsittelevässä artikkelissaan ”Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas” (”Väkivalta ja metafysiikka, esse Emmanuel Levinasin ajattelusta”), joka ilmestyi vuonna 1964. Derrida ei käsittele artikkelissaan Blanchot'n tekstejä, vaan nimenomaan Levinasin. Derrida tuo kuitenkin esiin katseen ja kielen välistä suhdetta koskevia kysymyksiä, jotka olivat olennaisia myös Levinasin keskustelukumppanille, Blanchot'lle.

Kuten tunnettua, kysymys toisesta tai toiseudesta yhdistää Blanchot'ta ja Levinasia. Blanchot hyväksyy Levinasin esittämän väitteen, jonka mukaan filosofia on aina Platonista alkaen perustunut ”saman” ensisijaisuuteen ”toiseen” nähden. Katse- ja subjektinäköisen filosofian kritiikki, samoin kuin kiinnostus taiteeseen, ovat yhteisen keskustelun lähtökohtia. 40-luvulta 60-luvulle tämän keskustelun aiheena oli erityisesti se, miten lähestyä toista ja puhua toisen kohtaamisesta. Esseessään ”Le regard du poète” (”Runoilijan katse”) vuodelta 1956 Levinas muotoilee kysymyksen seuraavasti: ”Miten Toinen [...] voi ilmetä – siis olla joku – menettämättä välittömästi toisuttaan ja ulkoisuttaan? Voiko olla ilmenemistä ilman valtaa?”³

Verbit ’nähdä’, ’hallita’ ja ’tietää’ – *voir, pouvoir ja savoir* – ovat Levinasin ja Blanchot'n mukaan filosofisessa kielessä aina lähellä toisiaan. Filosofian traditio on Blanchot'n mukaan ollut ”ajattelua silmän mitan mukaan”, ja toista on aina lähestytty objektivoimalla toinen minän, subjektin objektiksi.

Martin Heidegger tulee mukaan katseesta käytyyn keskusteluun, kun Levinas esittelee saksalaisen fenomenologian Blanchot'lle. Heideggerille sana ”maailmankuva” kertoo jo kaiken ihmisen suhteesta maailmaan. Muodostaakseen asiasta selvän kuvan ihminen tarttuu asiaan, asettaa sen eteensä tarkastellakseen sitä etäisyyden päästä, esittelee tai esittää asian itselleen: asia on jähmetetty raamien, kuin ikkunan kehysten tai valokuvan sisään, jossa se muodostaa kokonaisuuden jota silmän on helppo mittaila. Kun asiasta tehdään objekti, se menettää olemisensa katseen ulkopuolella.

Esseessään ”Die Zeit des Weltbildes” (suom. ”Maailmankuvan aika”) Heidegger kirjoittaa, että jokainen suhde johonkin – tahtominen, asennoituminen, aistiminen – on jo esittävä, latinaksi *cogitans*, joka tavallisesti käännetään ”ajattelevaksi”⁴. Descartesilla subjektin varmuuden perus-

yhtälö, *me cogitare = me esse*, asettaa ihmisen subjektina kaiken olevan mitaksi ja keskipisteeksi ajattelun kohteille, objekteille. Ajattelu on esittävä suhdetta olemiseen, idea on *perceptio*, Heidegger tiivistää. Katseesta, esittämisestä tulee totuuden mitta jo Platonilla. ”Eikö Platonille olevien olemisen ole katseen kohde, idea?” Heidegger kysyy. ”Eikö Aristoteleen mukaan puhdas katsominen, *theoria*, muodosta suhdetta olevaan sellaisenaan?”⁵

Käsitteet tulevat meille kreikkalaisilta ja siten filosofia on perustaltaan kreikkalaista, toteaa Derridakin artikkelissaan ”Väkivalta ja metafysiikka”, jossa hän lähilukee Levinasin siihenastista tuotantoa. Blanchot’n nimi tulee esiin Derridan artikkelissa kahdesti, ohimennen, eikä Derrida kommentoi Blanchot’n panosta katseen, kielen ja olemisen välisistä suhteista käytyyn keskusteluun. Blanchot’n nimi olisi tosin voinut olla tässä Levinasia kriittisesti tarkastelevassa tekstissä enemmänkin esillä, sillä Derridan kirjoittaessa artikkeliaan Blanchot oli jo julkaissut kolme dialogin muotoon kirjoitettua artikkelia Levinasista, ja pitänyt tämän nimeä muutenkin esillä aina vuonna 1949 ilmestyneestä *La part du feu* -teoksestaan lähtien. Derrida esittää kuitenkin artikkelissaan kysymyksen, joka oli ollut keskeisesti esillä myös Blanchot’n ja Levinasin välisessä keskustelussa. Kysymys kuuluu seuraavasti: Miten puhua toisen kohtaamisesta ilman valon metaforia, kadottamatta toisen toiseutta minästä lähtevään katseeseen, minän merkityksiä antavaan ja kaikkea olevaa valaisevaan tietoisuuteen?⁶ Esseensä alkupuolella, jaksossa jonka otsikkona on ”Valon väkivalta”, hän kääntää toiseutta koskevan kysymyksen seuraavaan muotoon: jos kieli on päivää ja valon väkivaltaa, ja hiljaisuus yötä ja merkityksettömyyttä, voimmeko kuvitella kieltä, joka jäisi tämän opposition ulkopuolelle?⁷

Vaikka Derrida unohtaa artikkelissaan Blanchot’n, juuri tämä on se kysymys, johon voisi hakea vastausta nimenomaan Blanchot’n tuotannosta, etenkin Blanchot’n tavasta määritellä kirjallinen kieli yritykseksi vastustaa valon ja katseen väkivaltaa: Derridan tavoin Blanchot affirmoi kielen väkivaltaisuuden, sen väistämättömän rakentumisen minän ja saman käsitteille, mutta osoittaa samalla, miten kielen itsensä olemus aina eroaa itsestään ja tekee kielestä aina myös oman moniselitteisen vastakohtansa – kirjallinen kieli avaa mahdollisuuden kokea kielessä toinen, ulkopuoli, joka ei palaudu minän läsnäolevan tietoisuuden kykyyn valaista ja hallita merkityksiä. Derridan mukaan Levinas haluaisi kohdata toisen ilman väkivaltaiseksi luonnehdittua, katseen ja valon väkivallalle perustuvaa kieltä. Blanchot sen sijaa myöntää, Derridan tavoin, kielen väkivaltaisen luonteen, mutta pitää siitä kiinni kommunikaation ja toisen lähestymisen ainoana välineenä. Kieli on yhtäaikaa väkivaltaa ja ei-väkivaltaa. Kieli on kommunikaation väkivaltainen avaus, joka sallii toisen lähestymisen. Ilman kieltä ei olisi ilmenemistä eikä merkitystä.

Entä miten Blanchot sitten on esillä Derridan esseessä? Pohtiessaan ”toisen” tai ”toiseuden” määrittelyn ongelmaa Levinasilla Derrida kirjoittaa, ettei Blanchot vastaa kysymykseen, miten toinen tulisi määritellä. Derrida toteaa Blanchot’n olleen tyytymätön Levinasin uskonnolliseen käsitteistöön toisen määrittelyssä. Derrida jatkaa kysymällä retorisesti, voiko Toista kuitenkaan ajatella ilman määrättyä kontekstia: eikö koko ”diskurssi romahda” jos se nähdään ”riippumattomana teologisesta kontekstista”?⁸ Eikö toista ole

mahdoton lähestyä, jos toista ei jotenkin määritellä? Eikö Blanchot tavoittele mahdotonta lähestymällä määrittelemättöä toista?

Mikäli pitäisi nimetä kaksi Blanchot’n ajattelua hallitsevaa piirrettä, mainitsisin paitsi ajatuksen kielestä väkivaltana, myös sen että kieli on Blanchot’lle ainoa tapa lähestyä ”toista” tai ”mahdotonta”, jonka nimeämiselle perustuva kieli jättää ulkopuolelleen. Siksi Blanchot’lle on olennaista pyrkiä kirjoittamaan kielellä, joka jättää ”toisen”, ”mahdottoman” tai ”ulkopuolen” käsitteet avoimiksi, määrittelemättömiksi. Toista voidaan lähestyä vain, jos kysymys toisesta jätetään auki.

Kuten tunnettua, toistuvien aihe Blanchot’n kertomuksissa ja esseissä on kuolema, etenkin toisen kuolema. Blanchot’lle kuolema on jotakin, joka jää katseen ja ajattelun tuolle puolen, mutta tekee meidät samalla tietoisiksi niiden rajoista. Kohdatessamme kuoleman olemme rajalla, jota ei lähestytä katseen voimin. Kuoleman kohtaaminen edellyttää uskallusta kohdata se, mikä meitä tyhjyydessä kohtaa – pimeys? Toisen kasvot? Emme voi tietää. Kuolevien yhteisö on yhteisö vailla katsetta, tunnetta toisen läsnäolosta rajalla, jota ajattelu ja katse eivät tavoita, mutta josta tulemme tietoiseksi vain toisen kuoleman kautta.

Kieli kätkeytymisenä – ”toinen yö”

Tarkastelen seuraavaksi lähemmin sitä, miten Blanchot määrittelee kielen esseessään ”Kirjallisuus ja oikeus kuolemaan”. Blanchot’n esseitä on luettu vastauksena myös Sartren vähän aikaisemmin ilmestyneelle kirjalle *Mitä kirjallisuus on?* Muistamme, että Sartre moitiskeli siinä aikansa kirjailijoita ”sanojen sairaudesta” – Sartren mukaan kirjallisuuden tulisi olla osallistuvaa, olla pikemmin maailman ja ihmisen kuin sanojen ja olioiden puolella. Blanchot’n jaottelua kirjallisuuden ja kielen kahteen puoleen voi lukea vastauksena Sartrelle: Blanchot’n mukaan kirjallisuuden kieli ei ajattele vaan pikemminkin vastustaa ajattelua, mikäli ajattelu ymmärretään näkyväksi tekemiseksi, väittämiseksi, sitoutumiseksi.

Esseen perusteeksi on ajatus kielestä negaationa, kuolemana ja väkivaltana: ”Kun puhun, kuolema puhuu minussa”. Alkuperä vetäytyy, kätkeytyy, merkityksen tullessa näkyviin. Merkityksen synty perustuu katseelle, joka tappaa kohteensa. Kielen tappava katse ei vain jähmetä nimettyä sanaksi, vaan se kadottaa nimetyin olevan, joka on tästedes läsnä kielessä korkeintaan puutteena, poissaolona. Blanchot’n sanoin kieli on ”ilmestyvää piiloutumista”, kielessä ilmenevää poissaoloa ja puutetta, tosiasiaa että kielessä kaikki katoaa, mutta samalla ”katoamisen tosiasia ilmenee”⁹.

Kielen orfinen katse tuo asiat merkitystä valaisevan tietoisuuden piiriin, mutta samalla se kadottaa ne itenäisesti olemassa olevina olioina. Kielen kautta ihminen on ”suljettu päivänvaloon”, ”päivään joka ei voi päättyä”¹⁰ ”Yksin kuolema sallii minun tavoittaa sen, minkä haluan saavuttaa; se on sanoissa niiden merkityksen ainoa mahdollisuus. Ilman kuolemaa kaikki vajoaisi mielettömyyteen ja tyhjyyteen.”¹¹

Jos kuolema on merkityksen ainoa mahdollisuus, olemme kielen kautta kuoleman ja valon väkivaltaan si-

dottuja. Koska emme voi ajatella kieltä ilman negaatiota, meidän on kysyttävä millainen olisi kieli joka väittäisi kohteestaan mahdollisimman vähän – toisi puhutun asian esiin, mutta ei tekisi siitä objektia.

Niinpä, siinä missä Levinas Blanchot'ta käsittelevässä esseessään ”Le regard du poète” kysyy, miten Toinen voi ilmetä ”menettämättä välittömästi katseelle tarjoutuessaan toiseuttaan ja ulkoisuuttaan?”, Blanchot puolestaan kysyy, voiko peruuttamattomasti väkivaltainen kieli puhua ja kirjoittaa toiseuden kohtaamisesta objektivoimatta toista, ilman valon ja katseen väkivaltaa. Derrida esittää saman kysymyksen artikkelissaan ”Violence et métaphysique”. Levinasin eettisen periaatteen mukaan toinen pitäisi voida kohdata palauttamatta toista samaan, minän aikaisempiin kokemuksiin ja tuttuihin käsitteisiin.

Hankalaksi toisen kohtaamisen tekee se, että toisen voi kohdata vain kielen kautta, sanoo Derrida, ja kieli taas edellyttää myös saman periaatetta: kieli on esittävää, objektivoivaa – valon väkivaltaa. Kieli edellyttää negaatiota, palauttamista ”samaa”, representaation mahdollisuutta. Kielelle valon väkivalta taas on mahdotonta kuvitella vastakohtaa – siis ei-väkivaltaa – koska silloin päädyimme kieleen, joka ei enää ole kieltä, vaan absoluuttista pimeyttä, sanattomuutta, hiljaisuutta, merkityksettömyyttä. Derrida päättääkin artikkelinsa jakson ”Valon väkivalta” kysymykseen: ”Kuinka kieli voi välttää valon väkivallan?” Ja hän vastaa: ”Valolla ei kenties ole vastakohtaa, ja jos on, se ei varmasti ole yö.”¹²

Jos Derrida olisi ottanut Blanchot'n mukaan Levinasia käsittelevään artikkeliinsa, hän olisi saattanut viitata tässä kohden Blanchot'n näkemyksiin kielestä. Hän olisi voinut viitata Blanchot'n esseeseen ”La littérature et le droit à la mort” vuodelta 1949 (suom. ”Kirjallisuus ja oikeus kuolemaan”), jossa tämä pohtii kirjallisuuden kielen olemusta jonakin, joka jää länsimaisen filosofian perusmetaforien päivä-yö, valo-pimeys, totuus-epätotuus ulkopuolelle. Kyseenalaistamalla näkemystä, jonka mukaan kieli ja ajattelu olisivat näkemistä, katsomista ja näyttämistä ja siten yhteydessä ajatteluun ja totuuteen, Blanchot'n ei-visuaalinen, katsetta ja havainnon voimaa kyseenlaistava kieli pyrkii olemaan se päivän ja yön opposition ulkopuolelle jäävä vähemmän väkivaltaisen kielen mahdollisuus, johon myös Derrida artikkelissaan viittaa.

Blanchot pyrkii ylittämään valon ja pimeyden opposition ajatuksellaan kielen kahdesta, samanaikaisesta puolesta. Blanchot erottaa kielen kaksi puolta toisistaan sen perusteella, miten ne suhtautuvat kieleen esittämisenä ja näkyväksi tekemisenä. Hän kehottaa meitä ajattelemaan kieltä kahteen eri suuntaan viettävänä rinteenä, joiden välissä avautuu kuilu. Rinteen toisella puolen seisovat ajattelijat – filosofit ja sitoutuneet proosakirjailijat – ja toisella puolen runoilijat sekä kaikki ne, jotka kantavat huolta kielestä itsestään. Kuilu, joka yhtäkaa yhdistää ja erottaa nämä kirjoittajat toisistaan, on kieli.

Blanchot muistuttaa, että puhe kielen kahdesta puolesta on mahdollista vain tietystä näkökulmasta, perspektiivistä, joka vääristelee nähtyä: tosiasiaa kieli ei jakaudu kahteen puoleen, vaan molemmat puolet ovat kielessä aina läsnä – se, miten kieleen asennoidutaan, vahvistaa toisen puolen ominaisuuksia aina toisen puolen kustannuksella.

Blanchot rinnastaa kielen ja katseen toisiinsa. Hänen mukaansa filosofian kieli on näkyväksi tekemistä, nimet-

tävien asioiden ja olioiden tuomista päivänvalon kirkkauteen. Filosofian kieli käsitteellistää, tekee olemassa olevista olioista käsitteitä, ideoita, joita se käyttää ajattelun rakennuspuina. Filosofinen ajattelu on näkemistä, ideaksi tekemistä, objektivoivaa ja tiedollista suhdetta nimettyyn.

Kirjallisuuden katse kulkee sen sijaan vastakkaiseen suuntaan. Se ei halua nähdä asioita ideoina ja eidoksina; pikemminkin se haluaisi tavoittaa asiat ennen tietoisuuden ja kielen merkitseväksi tekevää valoa. Kirjallisuuden kieltä vaivaa se, mikä jää ajattelun negaatiolle perustuvan liikkeen ulkopuolelle. Tästä runoilijan orfinen kysymys: miten voin katsoa taakse ja tavoittaa sen, mikä kielessä menetetään, jos kieli on kaikki se, mitä nimeämisen akti jättää jälkeensä? Kääntäessään katseensa Eurydikeen Orfeus luopuu tehtävästään tuoda teos (Eurydike) päivänvaloon, kieltäytyy antamasta teokselle päivänvalossa ”muotoa, hahmoa ja todellisuutta”. Orfeus ei pyri näkemään näkyvää Eurydikea vaan näkymättömän, sen joka kuolee runoilijan väistämättömään katseeseen. Runouden tehtävä on tavoitella kieltä, joka ei nimeäisi vaan jättäisi asioille niiden alkuperäisen materiaalisien läsnäolon. Tavoittaakseen sen, mikä on ennen kielen kuolettavaa katsetta, kirjallisuus pyrkii olemaan katsetta ilman representaatiota, esittämistä, esineellistämistä, ja niinpä Blanchot ei määrittele kirjallisuuden kieltä näkemi- seksi ja paljastamiseksi, vaan pyrkimykseksi olla näkemättä ja paljastamatta.

Runouden keino hidastaa katsetta on rakentaa sille ansoja kieleen itseensä, sen materiaalsiin ominaisuuksiin, jotka käsitteellistämiseen pyrkivä kieli mielellään unohtaa. Materiaalisena oliona sana ei ole vain idea, vaan se pyrkii omaksumaan samanlaisen partikulaarisen ja singulaarisen olemassaolon kuin oli sillä asialla tai oliolla, jonka paikan se nimenä on ottanut.

Vaikka kirjallisuuden kieli väistämättä epäonnistuukin tavoitellessaan sitä, mikä on ennen kieltä, se onnistuu kuitenkin löytämään kaksi asiaa. Yhtäältä se huomaa, ettei kielen merkitsevyyttä voi tehdä tyhjäksi: kirjallisuudessa myös merkityksettömyydellä on merkitys. Toiseksi huomaamme, ettei kieli materiaalisesti olemassa olevana tosiasiana tarvitse merkityksensä varmistajaksi kirjailijan tietoisuutta. Materiaalisena ja omalakisena olemassaolonaan kieli ei ankkuroidu merkitystä rakentavan subjektin tietoisuuteen, vaan se on ”tietoisuutta ilman subjektia”: se on olemassa vailla intendoivaa subjektia tai määrättyä referenttiä. Kirjailijan minän korvaa kielen ”hän”, kieli vailla subjektia ja identiteettiä. Kirjailija, joka on ei-kukaan, ja yhtäkaa sekä kielessä että sen ulkopuolella, ei voi ottaa kieltä käyttöönsä eikä asettua sen vartijaksi. Jos kirjallisuutta ajatellaan katseena, kyseessä on katse jolla ei ole ”minää”, tiettyä perspektiiviä eikä kohdetta.

Kieli ei ole ajattelun tai olemisen talo vaan tuo esiin olemisen vierauden, joka Blanchot'lle on kielen vierautta. Kieli on mahdotonta puhetta sikäli, että kirjallisuudessa kuolema muuttuu mahdottomaksi – aina lykätyksi mahdollisuudeksi, joka on samalla merkityksen ainoa mahdollisuus: kielessä ajatus ”minä kuolen” muuttuu muotoon ”ihmiset kuolevat”, ja näin oman kuolemani äärellisyyttä vastaa kielen ja kuolemisen persoonaton äärettömyys.¹³

Tietoisuutena vailla ”minää” kirjallisuus ei ole ajattelua eikä kykyä olla ajattelemaa; se ei ole järkeä, mutta se ei

myöskään ole vailla järkeä; se ei koskaan ole pelkkää merkitystä tai merkityksettömyyttä, vaan häilyy niiden välillä:

”[Kirjallisuudessa] moniselitteisyys kamppailee itsensä kanssa. Jokainen kielen hetki voi tulla moniselitteiseksi ja sanoa jotain muuta kuin oli sanomassa, mutta lisäksi kielen yleinen merkitys on epäselvä. Emme tiedä, ilmaiseeko se vai esittääkö se jotain, onko se asia vai viittaako se tähän asiaan; onko se olemassa tullakseen unohtetuksi vai saako se meidät unohtamaan itsensä vain jotta näkisimme sen; onko se läpinäkyvää, koska sillä mitä se sanoo on niin vähän merkitystä vaiko selkeää sen täsmällisyyden vuoksi jolla se sen sanoo; onko se hämärää, koska se sanoo liikaa vai sameaa, koska se ei sano mitään.”¹⁴

Kirjallisuus on kieltä jolla on kyky liittää positiivinen ja negatiivinen merkki yhtäaikaa jokaiseen merkkiinsä. Siinä missä totuus on negatiivisuuden väkivaltaa, ehdottomuutta ja ”ein” leikkaavaa terävyyttä, taide on loputonta vatvomista ja epämääräisyyttä ”kyllän” ja ”ein” välillä.

Myös ajattelun ja ei-ajattelun, totuuden ja epätotuuden suhde jää kirjallisuudessa epäselväksi. Ei niin, että taide ei olisi totta tai se olisi ei-totta, vaan emme voi tietää mitä se milloinkin on. Blanchot’n mukaan teoksen lähestymisen ehtona on myöntää, että teoksesta ymmärretään aina liikaa tai liian vähän – teoksen ymmärtäminen on ymmärtämistä, joka ”tuhoutuu heti kun se lakkaa olemasta sen asian lähestymistä, jota on mahdoton ymmärtää”¹⁵. Teos on sisällön ja muodon, sanan ja idean kaksijakoisuutta, kahden vastakkaisen puolen ”alistuista kiistaa” ja ”väkivaltaa”¹⁶, joka ulottaa vaikutuksensa myös lukemiseen. Blanchot’lle lukeminen ei ole ”katse, joka tavoittaa oudon maailman sisällä tapahtuvan asian kuin lasin takaa”¹⁷, vaan joutumista mukaan teosta repivään kiistaan, jossa vastakkain ovat mitta ja kohtuuttomuus, päätös ja päättämättömyys, muoto ja äärettömyys¹⁸.

Lukeminen on Blanchot’n määritelmän mukaan ”valaisevaa väkivaltaa”, joka ei kuitenkaan tee näkyväksi sitä, mikä kielessä kätkeytyy. Tai kuten Blanchot myös sanoo, lukeminen ”on paljastumista, jossa mitään ei ilmesty vaan jossa piiloutuminen muuttuu ilmiöksi”¹⁹. Lukijalle teoksessa ilmenee ”kätkeytymisen tosiasia”. – Mitä ”ilmiöllä” sitten tarkoitetaan? Mitä on ”ilmeneminen” silloin, kun puhutaan kirjallisuudesta, on epäilemättä kysymys, jota voisi pohtia tarkemmin kuin mihin tässä lyhyessä esitelmässä olen kyennyt.

Olen yrittänyt tuoda esiin kirjallisen kielen monimerkityksistä suhdetta näkemiseen, tietämiseen ja ajatteluun Blanchot’n teksteissä. Eritoten olen halunnut tuoda esiin ajatuksen kielestä yhtäaikaa väkivaltana ja ei-väkivaltana. Näiden välinen ristiriita ei kirjallisen kielen myötä suinkaan ratkea, vaan säilyy merkityksen ja lukemisen ratkeamattomana ehtona. Kuten Blanchot kirjoittaa,

”[t]eos ei tuo mukanaan varmuutta eikä kirkkautta. Ei varmuutta meille, eikä kirkkautta sille itselleen. Teos ei ole vakaa, siihen ei voi tukeutua löytääkseen tuhoutumattomia tai epäilyksettömiä asioita, siis arvoja, jotka kuuluvat Descartesille ja maailmalle, jossa elämme. Samalla lailla kuin jokainen vahva teos tempaisee meidät

irti itsestämme ja voimamme tottumuksista muuttaen meidät heikoiksi ja kuin tuhotuiksi, samalla tavalla teos on heikko, omaan itseensä nähden: se on voimaton, kyyvön, ei kuitenkaan siksi, että se olisi vain erilaisten mahdollisuuden muotojen kääntöpuoli, vaan siksi että se viittaa alueelle, jolla mahdottomuus ei ole enää puutetta vaan myöntämistä.”²⁰

Viitteet

1. Artikkelin perustuu Helsingissä Maurice Blanchot -kollokviossa 9.5.2003 pitämäni esitelmään. Eurooppalaisen Ajattelun Tutkijaryhmän järjestämän kollokvion otsikkona oli ”Maurice Blanchot: Mahdotonta puhetta”. Otsikko viittaa kollokvion pääpuhujana esiintyneen filosofian professori Marlène Zaraderin (Montpellier, Ranska) väitteeseen, jonka mukaan Blanchot päätyy lopulta puhumaan mahdottomalta paikalta. Kollokviossa kysyttiin, missä mielessä Blanchot’n puhe on mahdotonta – ja miten mahdoton puhe on kuitenkin mahdollista? Katso Zarader, *L’être et le neutre* (Lagrasse, Verdier 2001), sekä Zaraderin esitelmä tässä numerossa.
2. Sartre 1975, 183.
3. Levinas 1975, 14.
4. Heidegger 2000, 44.
5. *Ibid.*, 43.
6. Derrida 1967, 125–137.
7. *Ibid.*, 137.
8. *Ibid.*, 152.
9. Blanchot 2003, 146.
10. Blanchot 2001, 21.
11. Blanchot 2001, 21.
12. Derrida 1967, 137.
13. Blanchot 2003, 207–208.
14. Blanchot 2001, 27.
15. Blanchot 2003, 170.
16. *Ibid.*, 197.
17. *Ibid.*, 175.
18. *Ibid.*, 171.
19. *Ibid.*, 171.
20. *Ibid.*, 191.

Kirjallisuus

- Blanchot, Maurice, *Thomas l’obscur*. Gallimard, Paris 1950.
- Blanchot, Maurice, ”Kirjallisuus ja oikeus kuolemaan” (”La littérature et le droit à la mort” teoksessa *La part du feu*, 1949). Suom. Outi Alanko. *Nuori Voima* 6/01, s. 14–28.
- Blanchot, Maurice, *Kirjallinen avaruus (L’espace littéraire)*, 1955). Suom. Susanna Lindberg. Ai-Ai, Helsinki 2003.
- Derrida, Jacques, ”Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”. Teoksessa *L’écriture et la différence*. Seuil, Paris 1967, s. 117–228.
- Heidegger, Martin, ”Maailmankuvan aika” (*Die Zeit des Weltbildes*, 1967). Teoksessa *Kirje humanismista & Maailmankuvan aika*. Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000, s. 9–50.
- Levinas, Emmanuel, ”Le Regard du Poète” (1956). Teoksessa *Sur Maurice Blanchot*. Fata Morgana, Paris 1975, s. 9–26.
- Sartre, Jean-Paul, ”Un nouveau mystique” (1947). Teoksessa *Situations*, tome I (Essais critiques). Gallimard, Paris 1975, s. 143–188.