

Jani Käpynen

# **RICOEUR – NARRATIIVI JA MINUUS**

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta (SOC)  
Kandidaatintutkielma  
Huhtikuu 2023

# TIIVISTELMÄ

Jani Käpynen: Ricoeur – Narratiivi ja minuus  
Kandidaatintutkielma  
Tampereen yliopisto  
Filosofian kandidaattiohjelma  
Huhtikuu 2023

---

Tässä tutkimuksessa tarkastellaan narratiivisuutta ja minuutta Paul Ricoeurin filosofiassa. Useassa lähteessä käsitellään Ricoeurin filosofiaa narratiivisen identiteetin käsitteen avulla, mutta tämän tutkimuksen kärki on lähestyä hänen filosofiaansa eritoten minuuden ja narratiivin näkökulmasta. Lähtökohta on ehkä tulkinnallinen aste-ero, sillä Ricoeur käyttää minuutta, identiteettiä, egoa ja itseyyttä monesti synonyymeina ja ristiin. Pienikin aste-ero voi kuitenkin avata uusia tulkinnallisia ikkunoita, uusintaa kieltä ja avata uusia merkityssuhteita. Työ seuraa tutkimusotteessaan Ricoeurin omaa filosofiaa ja on luonteeltaan hermeneuttis-fenomenologinen. Tämän takia tutkimuksen muotokieli ei ole analyttisesti purevaa, vaan lähinnä tulkitsevaa ja osittain elämysmaailmaa kuvaavaa. Tämä tutkimusote sopii kuitenkin erinomaisesti Ricoeurin filosofiaan pureutumiseen, sillä hänen filosofiansa perustuu metaforiseen ymmärrykseen ja elämysmaailman tarinanomaisuuteen.

Tutkimuksessa käsitellään ensin sitä, mitä minuus ei ole, jonka jälkeen minuutta ja narratiivisuutta lähestytään joko suoraan tai taustoittaen sitä epistemologian, ajallisuuden, identiteetin, hermeneutiikan ja ontologian näkökulmasta. Lähestymistapaa voi pitää liian laajana, mutta koska aiheena on minuus, liian kapea tulkinnallinen ote kadottaisi minuuden kokonaisuuden ja tekisi tutkimuksesta fragmentaarisen. Tutkimuksessa korostuu ajallisuus ja narratiivisuus, sillä yksi Ricoeurin filosofian olennaisista piirteistä on se, että minuus on ajallinen ja että minä luon ymmärryksen ja paikkani kertomalla itseni tarinaan ja maailmaan. Lyhyesti tutkimuksessa käsitellään myös etiikkaa ja epistemologiaa, mutta nämä aihepiirit avataan vain sen suhteen, miten ne liittyvät minuuteen. Tutkimuksen tärkeä osa on minuuden ontologia, joka on myös esillä loppupäätelmissä.

Tutkimuksen lopputulokset ovat moninaiset. Tutkimustulokset vastaavat hyvin alkukysymystä ja lopputuloksena voi sanoa, että narratiivin ja minuuden käsittely tarjoaa kapean, mutta hedelmällisen aste-eron pelkän narratiivisen identiteetin tutkimukseen. Ricoeurin filosofian mukaan ”minuus” on monimerkityksellinen, metaforinen ja itsensä maailmaan tarinanomaisesti kertova. Tämän takia tutkimuksessa jää paljon kysymyksiä avoimiksi, mutta loppumietinöissä näitä avoimia kysymyksiä tuodaan esille useasta näkökulmasta ja nämä avoimet kysymykset omalta osaltaan valottavat minuuden ja narratiivisuuden filosofian luonnetta ja tämän tutkimuksen tarkoitettuja tavoitteita ja johtopäätelmiä.

Avainsanat: Ricoeur, narratiivi, minuus, filosofia

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck –ohjelmalla.

## Sisällysluettelo

1. Johdanto.....	4
2. Cogiton kritiikki ja narratiivi.....	5
3. Narratiivinen teoria.....	7
3.1 Narratiivinen teoria.....	7
3.2 Narratiivisesta tietämisestä.....	8
4. Narratiivi ja aika.....	9
5. Identiteetti.....	11
6. Narratiivista minuuteen.....	13
6.1 Idemin kadottaminen narratiiviin.....	14
6.2 Lyhyesti eettisyydestä.....	15
7. Ontologia ja minuus.....	16
7.1 Hermeneuttinen minuus.....	17
7.2 Tekeminen ja koettu yhtenäinen minuus.....	17
7.3 Toiseus.....	19
8. Johtopäätöksiä, rajoja ja kysymyksiä.....	20
8.1 Narratiivi ja ajallisuuden ongelma.....	20
8.2 Eettisyys ja filosofian raja.....	22
8.3 Fundamentaaliontologiaako?.....	23
8.4 Toiseus tai sen puute.....	24
8.5 Johtopäätöksiä.....	25
Lähteet.....	26

## 1. JOHDANTO

Tässä työssä on tarkoitus tarkastella sitä, miten narratiivinen minuus näkyy Paul Ricoeurin filosofiassa. Ricoeur puhuu yleensä narratiivisesta identiteetistä, mutta tämä työ keskittyy varsinaiseen minuuden näkökulmaan. Lähtökohta on ehkä tulkinnallinen aste-ero, sillä Ricoeur käyttää minuutta, identiteettiä, egoa ja itseyttä monesti synonyymeina ja ristiin. Mutta pienikin aste-ero voi avata uusia tulkinnallisia ikkunoita, uusintaa kieltä ja avata uusia merkityssuhteita. Johtuen työn suppeudesta ja Ricoeurin tuotannon laajuudesta, katselmus jää väkisinkin suppeaksi. Ricoeurin filosofiasta on myös vaikea löytää yhtenäistä säiettä, sillä hän on johdonmukaisesti kieltäytynyt luomasta tällaisia yhtenäisiä linjoja. Sitä vastoin hän on sanonut, että hänen kaikki yli 30 kirjaansa ja yli 500 artikkeliaan ratkaisevat omia ongelmiaan omissa konteksteissaan (Kaplan 2003). Tästä samasta syystä en yritä sijoittaa tätä tutkimusta suhteeseen Ricoeurin laajempaan tai kokonaiseen filosofiaan, koska sellaista ei varsinaisesti ole. Kaplan (ibid, 7) kirjoittaa kirjastaan *Ricoeur's Critical Theory*, että se on "tulkinnallinen konstruktio". Myös tämä työ seuraa tutkimusotteessaan Ricoeurin omaa filosofiaa ja on luonteeltaan hermeneuttis-fenomenologinen. Tämän takia tutkimuksen muotokieli ei ole analyttisesti purevaa, vaan lähinnä tulkitsevaa ja osittain elämysmaailmaa kuvaavaa. Yritän työssä tuoda esille ne kohdat, joissa tulkitseen sitä, mitä Ricoeur on tarkoittanut, mutta tämä ei tarkoita sitä, että jokin Ricoeurin sanomaksi mainittu idea ei olisi ilmaistu aivan eri tavalla jossain toisaalla Ricoeurin tuotannossa.

Ricoeurin mukaan hänen filosofiansa on fenomenologian ja hermeneutiikan yhteenliittymä, joka samalla kritisoi näiden "heikkoja" aspekteja. Fenomenologia unohtaa, että kieli on aina tulkinnallista, eikä sillä voi suoraan kartoittaa maailmaa, oli se sitten oletettu materialistinen maailma tai fenomenologinen kokemuksen maailma. Hermeneutiikan voi ymmärtää siten, että kaikki ymmärrys on aina kehämäistä, koska kieli, jolla tulkintaan pyritään, on jo historian ja kulttuurin värittämää tulkintaa. Ricoeur kuitenkin painottaa, että tulkinta ei kohdistu suoraan maailmaan vaan se tapahtuu kiertotien kautta. Tämä kiertotie kulkee itsen reflektoinnin ja reflektoinnin ehtojen kautta. Yksinkertaistettuna, tulkinta tapahtuu subjektin maailmassa-olemisen-ehdoilla, ja nämä ehdot sanelevat sen, mitä asioista voidaan sanoa. Nämä ehdot eivät kuitenkaan ole lukittu, sillä tulkinta on aina myös itsen tulkintaa ja itseän palaamista. Tämä tekee omalta osaltaan Ricoeurin filosofian kuvaamisen hankalaksi, sillä jos se on kehä, joka tekee kiertoteitä, eikä palaa lähtöpisteeseen, niin se mistä kannattaa aloittaa, on tulkinnanvaraista. Tämä sama seikka johtaa

myös siihen, että työssä täytyy jossain määrin käsitellä Ricoeurin filosofian useita osa-alueita, vaikka työn varsinainen aihe onkin narratiivisuus ja minuus.

Tutkimuksen jako osiin on jossain määrin mielivaltaisen ja kokonaisuus hahmottuu vasta kaikki luvut kierrettyä. Aloitan toisessa luvussa siitä, mitä Ricoeurin filosofia ei ole eli cogiton kritiikistä, ja esittelen mitä itseys on tekemisenä ja tarkemmin narratiivisena tekemisenä. Kolmannessa luvussa kuvaan sitä mitä narratiivi on ja minkälaista tietämistä narratiivinen tietäminen voisi olla. Neljännessä luvussa käsittelen narratiivia ja aikaa, koska aika on elementti, joka läpäisee kaiken narratiivin. Siksi ajan käsittely jatkuu myös viidennessä luvussa, jossa käsittelen narratiivista identiteettiä, joka on myös aina sidoksissa aikaan. Kuudennessa luvussa menen hieman syvemmälle minuuteen ja yksilön identiteettiin. Seitsemännessä luvussa käsitellään minuuden ontologiaa eri aspekteista. Ensimmäisessä seitsemässä luvussa luen Ricoeuria hyvin myötämielisesti ja vasta viimeisessä, kahdeksannessa luvussa nostan esiin hänen filosofiassansa olevia ongelmia, pohdin mahdollisia Ricoeurin filosofian rajoja ja näin tulkitseen, minkälaisia johtopäätöksiä Ricoeurin filosofiasta voi tehdä.

## 2. COGITON KRITIIKKI JA NARRATIIVI

Ricoeurin filosofian voi nähdä olevan subjektiviteetin reflektoinnin filosofiaa. Se on itsen ja tämän paikkaa maailmassa käsittelevää, joka edesauttaa itseymmärrystä, mutta myös muiden ihmisten ymmärtämistä. On kuitenkin tärkeää ymmärtää, että Ricoeurin mielestä minuus ei ole cogito läpinäkyvällä, itsestään selvällä tavalla tai Husserlin mahdollisuus intuitiiviseen transsendentaaliseen fenomenologiaan. Itseymmärrys on aina kielellisesti välittyntä tulkintaa tai hermeneutiikkaa. Ricoeur käyttää termiä kiertotie kielen kautta, kun hän kuvailee itseymmärrykseen tähtäävää hermeneutiikkaa. Termistä kiertotie ei selitetä sitä mitä se kiertää, mutta termi on joissain paikoissa rinnastettu paluuseen. Näin sen voisi ymmärtää siten, että ”hermeneuttinen kehä” ei ole niinkään suljettu ympyrä, kuin mahdollisesti nouseva kierre, jossa lähestytään kohti (parempaa) hermeneuttista ymmärrystä (Venema 2000, 170). Van den Hengel (1982, 65) puolestaan määrittelee Ricoeurin kiertotien koskevan kokemusta siten, että kokemus on aina lähtökohdiltaan epäselvä. Kokemus nousee esimerkiksi tunteiden ja pelkojen hämärästä kohti kielellistä mielekkyyttä. Koska myös kieli on monimerkityksinen, vasta sen semantiikkaa tulkitsemalla voi palata kokemuksen ontologisiin kysymyksiin. Näin ”aitoon” kokemukseen voi palata vasta tekemällä kiertotien tulkitsemalla sitä monimerkityksellisyyttä, jonka kieli kokemukselle antaa.

Ricoeur lähtee kritisoimaan cogitoa esittelemällä Descartesin kolme ”varmuutta”, jotka voidaan johtaa hänen epäilyn metodistaan. Ensiksi, koska ajattelen, olen olemassa. Toiseksi, olen siis ajatteleva olento. Kolmanneksi, koska kaikki mitä ajattelen, voi olla valhetta, olen siis jotain ajattelun ulkopuolella olevaa. Se kuitenkin voisi johtaa solipsismiin ja siksi Descartes esittää, että koska pystyn rajallisena ihmisenä ajattelemaan täydellistä Jumalaa, en voi itse olla tämän ajatuksen takana. Sen on sitä vastoin oltava Jumala. Ricoeur ei lähde purkamaan kaikkia tämän päättelyn ongelmia, mutta ongelmallista on se, että jossain vaiheessa cogito muuttui jostakin, jolla oli ajatuksia, sellaiseksi, joka tuottaa niitä, kuten ajatus Jumalasta. Tällä samalla tempulla luotiin myös ajatus objektiivisuudesta, sillä Jumala täydellisyydessään ei voi olla olematta olemassa. On siis jotain minusta riippumatonta, joka asettaa minut tavallaan itseni ulkopuolelle, ainakin jos asetan itseni tarkkailijaksi, joka havaitsee minuuden ja jonkun ulkopuolisen suhteen. (Ricoeur 1996)

Ricoeur kritisoi cogitoa myös lainaamalla Nietzscheä ajattelua. Mikäli epäily viettäisiin äärimmillään, voisimme kysyä, miten meillä voi olla mitään tietoa siitä, mihin sanat viittaavat. Miten voimme tietää, ettei lause ”minä olen” ole vain väärinymmärretty merkitys. Meillä ei ole mitään faktoja, on vain tulkintoja. Ja eikö ajattelun asettaminen varmuuden asemaan ole sattumanvarainen teko sen sijaan, että asettaisimme jonkun muun (mielen) liikkeen ensisijaiseksi. Eikö esimerkiksi lause, että ”rakastan, olen siis olemassa”, olisi yhtä oikeutettu. (ibid) Kritiikin kärki tulee paremmin esille, jos annamme argumentille suunnan. Ajattelen, siis olen, voidaan kääntää siten, että asetan itseni (cogitoksi) *ajatteluna*. Jos cogiton asettamiseen käy kuitenkin mikä tahansa mielivaltaisen verbi, niin cogiton asettaminen käy kyseenalaiseksi.

Ricoeur ei korvaa cogitoa yhdellä sanalla, kuten ihminen, tietoisuus, subjekti, identiteetti, vaan hän saattaa käyttää näitä kaikkia ja monia muita, minkä lisäksi hän käyttää verbejä, kuten tehdä, kuvitella, tai kertoa. Näin tehdessään hän pitää huolen, että cogito ei korvautu millään muulla sanalla. Ricoeurilla ihminen on ensisijaisesti kehollinen, vapaa, rationaalinen, luova, moraalinen ja rajallinen (Kaplan 2003, 75). Tahtominen ja toiminta ovat fenomenologisia objekteja, jotka eivät ole erityisasemassa muuhun tietoisuudessa tuotettuihin tai tietoisuuden tuottamiin objekteihin. Tietoisuus ei ole niinkään passiivista havaitsemista, vaan havaitseminen on tekemistä ja samalla myös merkityksenantoa. Tietoisuus on enemmän käytännöllistä kuin representationaalista (ibid, 76). Tekeminen ei ole ”radikaalia” vapautta vaan kaikessa tekemisessä on tahtomaton elementti kuten alitajunnan halu tai motiivi. Useat tahtomattomat elementit ovat kehollisia, eikä vapaus ole ääretön potentiaali, josta kaikki kumpuaa itseni niin päättäessä, vaan vapaus on tietynlaista mielikuvituksen tekemistä rajallisuudessa tai historiallisuudessa. Tahtomattoman voi myös käsittää toiseudeksi ja

passiivisuudeksi, mutta siihen palataan paremmin seitsemännessä luvussa. Mielikuvitus on välittävä tekijä, joka yhdistää oman rajallisuuteni omaan vapauteeni. Voin kuvitella, mitä voin tehdä rajallisuudessani, ja näin voin naiivisti todeta, että vain mielikuvitus on vapauteni raja. Tärkeää on tässä huomata tapa, jolla jähmeä ja jalustalle asetettu cogito korvautuu omalla luovuuden prosessilla, joka koko ajan tulkitsee itseään ja omaa rajallisuuttaan ja historiallisuuttaan. Näin cogito korvautuu tekemisen fenomenologialla ja hermeneutiikalla, eli itsen jatkuvalla uudelleen tulkinnalla ja tämä tekemisen ja mielikuvituksen kehä voidaan myös nimetä narratiiviseksi identiteetiksi tai tarinaa luovaksi tapahtumaksi.

### 3. NARRATIIVINEN TEORIA

#### **3.1 Narratiivinen teoria**

Määritelmällisesti narratiivi on kertomista tai juonittamista (emplotment), joka tarkoittaa historiallisten tapahtumien koostamista juonen avulla. Kuten edellisessä osassa mainittiin, Ricoeurilla narratiivi tarkoittaa tekemistä tai prosessia, eikä se ole missään määrin mikään positioitu cogito. Ricoeur pohjaa juonen (tai narratiivin) merkityksen Aristoteleen käsityksiin, jolle juoni ei ollut staattinen rakenne vaan pikemminkin prosessi. Ja tämä prosessi ei ole irrallinen tapahtuma, vaan se on rakentava ja luova. Voimme tarkastella narratiivia kolmen eri aspektin avulla.

*Ensinnäkin* useat irralliset elementit muuntuvat yhdeksi tarinaksi tai tapaukseksi, kuten päivittäiset askareeni muodostuvat päivän tarinaksi (Ricoeur 1999a, 21). Narratiivi summaa tapahtumat suuremmiksi tapahtumiksi. Hetket muuttuvat päiväksi tai kohtaamiset romanssiksi.

*Toinen* tapa, jolla teemme narratiivia, on, että me saamme ymmärryksen mahdollisesti täysin epäyhteensopivista ja satunnaisista tapahtumista seuraamalla tarinaa. Seuraaminen tarkoittaa, että sovitamme ennakoasenteemme siten, että ne sopivat johtopäätöksen tai ”tarinan lopun” kanssa. Tarinan johtopäätöstä Ricoeur kuvailee juonen yhteensopivuuden etuoikeutuksella (ibid, 21-22). Tällä Ricoeur tarkoittaa, että meitä ei kiehdo tai emme mielellämme rakenna maailmankuvaamme siten, että emme kiinnitä tapahtumia mitenkään tai mihinkään tarinaan. Annamme siis mieluummin tapahtumille yhteensopivan juonen. Joskin yhteensovittamattomuus ei kuitenkaan ole mahdotonta. On kuitenkin identiteettimme kannalta erittäin vaikea ajatella, missä määrin pystymme irrottamaan tapahtuman kaikesta sille antamastamme merkityksestä ja tekemään siitä ”irrallisen, juonettoman tapahtuman, joka ei liity omaan elämäämme”.

*Kolmanneksi* aspektiksi Ricoeur kuvaa sitä, miten tarina toisaalta koostuu erillisistä ajallisista palasista ja on avoinna määrittelemättömälle ja kuinka toisaalta tarina koostaa nämä osat yhteen ja määrittelee erillisyyden yhtenäisyydeksi (ibid, 22). Narratiivi on tässä mielessä keskustelu, jossa aika koko ajan kuluu pois, mutta samalla pysyy. Narratiivi keskustelee sen pysyväksi, mutta saattaa myös kadottaa sen. Ricoeur tiivistää narratiivisen tarinan olevan: "... ajallisuuden kokonaisuus ja luomisen poeettinen akti, joka välittää ajan kulumisen ja kestämisen välillä." (ibid,22) Esimerkiksi, jos katselen laivan lähtöä satamasta ja mietin sitä, miten ensirakkaani sanoi hyvästit 20 vuotta sitten, niin yhdistän metaforisella ymmärryksellä nämä toisiinsa liittymättömät palat omaan tarinaani. Samalla tunnen, kuinka merelle lipuvan laivan myötä aika katoaa jonnekin, mistä en enää ikinä saa siitä kiinni.

### **3.2 Narratiivisesta tietämisestä**

Juonittaminen luo synteessin luomisellaan omanlaisensa tietämisen mallin, joka poikkeaa loogisesta ja teoreettisesta tietämisestä. Riippumatta tarinan luonteesta (eepinen, traaginen tai koominen) tarina kehittää omanlaatuisensa narratiivisen ymmärryksen, joka on paljon lähempänä esimerkiksi moraalista käytännön viisautta kuin tiede tai teoreettinen ymmärrys. Moraalisessa ymmärryksessä pystymme hyödyntämään ajatuskokeita, joissa käytämme onnen ja surun tiloja, kohtalon oikkuja, outoja yhteensattumia ja lopulta onnellisuutta ja onnettomuutta. Käyttämällä ajatuskokeita ja luomalla näistä erilaisia narratiiveja voimme suhteuttaa oman elämämme näihin ja saada näistä ymmärrystä moraalien yleisistä laeista ja niistä näkökulmista, jotka ylittävät yksittäiset tarinat. (Ricoeur 1999a, 23)

Toinen näkökulma erilaiseen tietämiseen on luomisen käsite. Jos "perinteinen" totuus määritellään siten, että se on mielen vastaavuutta ulkoisen olion kanssa tai referentiaalisuutta, niin voimme sanoa, että tällöin totuus on staattisesti olemassa (jossain tuolla). Ricoeur sitä vastoin kuvailee narratiivia prosessiksi, jossa perinne tai historia ei ole vain kuollut jäännös, jota liitetään nykyhetkeen (Ricoeur 1999a). Narratiivin ydin on sitä vastoin historian ja luomisen jatkuva kanssakäyminen, jossa historian sedimentaatio ja uuden luominen keskustelevat ja luovat koko ajan uutta. Sedimentaatiosta ei ole löydettävissä mitään totuuksia tai faktoja, ne ovat pysyvästi kadonneet meiltä ja uuden luominen kasaantuu aina sedimentin päälle. Voimme kuvitella uutta, mutta kuvittelussa on sedimentoituneet säännöt, joita voi muuttaa, mutta ei tyhjästä. (ibid, 24)



#### 4. NARRATIIVI JA AIKA

Minuutta voi käsitellä filosofiassa monella tapaa. Minuus voi olla kyky-toimia, eli agentin suhde tekemiseen. Tällöin minuutta voi käsitellä vapaana tahtona, joka puuttuu maailman kausaaliseen etenemiseen. Käsitteilyn voi tehdä hyvin analyttisesti ja käsitellä tekemistä, vapautta ja agenttia ja näiden semanttisia merkityksiä ja riippuvuuksia hyvinkin tarkasti. Subjektia voi myös käsitellä irrallaan minuudesta, jolloin siihen voidaan liittää samoja predikaatteja, mitä voidaan mahdollisesti liittää myös muihin subjekteihin. Tällöin subjekti on olio muiden maailman olioiden joukossa. Kumpikaan näistä edellä mainituista käsitteilytavoista ei kuitenkaan ota huomioon sitä tapaa, jolla minuus koetaan ajassa. Ei ole selvää, onko minuus jokin pysyvä olio, joka pysyy samana ajan virrassa vai onko minuus jatkuvasti muuttuva entiteetti. Tai ei ole selvää, onko vapaudella jokin fundamentaalinen perusta, joka on ajallisuuden tuolla puolen. On kuitenkin selvää, että jos halutaan puhua koetusta minuudesta ja omasta identiteetistä, niin ajallisuus on otettava käsitteilyyn.

Ajan skeptinen paradoksi on, että mennyt on mennyttä ja tulevaa ei vielä ole ja nykyisyys on Dowlingin sanoin kuin mustaksi ja valkoiseksi maalatun vierekkäisen laatikon välinen raja; eli sitä rajaa ei oikeastaan ole, on vain musta ja valkoinen laatikko (Dowling 2011, 19). Ricoeur ei nosta yllä mainittua ajan paradoksia käsitteilynsä pääpisteeksi vaan toteaa, että filosofit eivät ole pystyneet lopulta selvittämään tätä paradoksia, eivätkä pysty yhdistämään universaalia, kosmista aikaa yksilölliseen, fenomenologiseen aikaan. Dowlingin mukaan se on verrannollinen siihen, että ihmisen maailma on joko merkityksellinen tai se ei ole. Ilmeisesti Dowling tarkoittaa, että puhdas kosmologinen aika on pistemäisyydessään merkityksestä tyhjä. Ricoeurin argumentti tiivistyykin siihen, että paradoksi on ratkaistavissa sillä, että tuodaan ”kolmas aika”, joka yhdistää tämän välin ja joka on narratiivisuus (ibid,35). Narratiivisuuden yhtenä peruselementtinä on symboliikka. Se, että voimme jakaa merkityksiä itsellemme ja toiselle, vaatii kielen. Suhteessa aikaan asia voidaan ilmaista siten, että narratiivisuus on kuin kieli, jonka referenttinä on ajallisuus ja ajallisuus on rakenne, joka saa kielellisen ilmaisun narratiivissa (Ricoeur 1980, 169).

Tarinan voi ajatella olevan rakennettu toisiaan seuraavista, ajallisista tapahtumista ja kun seuraamme tai kerromme tarinaa, niin olemme silloin tarinan sisässä, emmekä koe sitä pelkästään ulkoisina, irrallisina tarinoina. Tarinan seuraamisen paradoksi on siinä, että oletamme sen koostuvan satunnaisuuksista ja saavuttavan lopulta jonkun hyväksyttävän lopun, jota ei voi kuitenkaan päätellä näistä satunnaisuuksista. Ja jos nämä satunnaisuudet ovat juoni, niin juonen voi ymmärtää samalla

tavalla eksistentialisena ajassa olemisena. Meidät on hylätty tai heitetty juoneen, minkä sisässä järjestelemme tapahtumat jaksoiksi. (ibid, 174 – 175)

Kun järjestelemme tapahtumat jaksoiksi, niin meillä on tapana ajatella aikaa lineaarisena. Ricoeur (1992) sanoo tämän syyksi sen tavan, jolla teemme nykyhetken, eli sanomalla ”nyt” ja samalla kuitenkin tulkiten sen juuri tietyksi kellonajaksi tai täksi päiväksi. Narratiivisuus laajentaa ”lineaarisen nyky-hetken” ajan molempiin suuntiin. Se jääkö mystikoille tai hulluille mahdollisuus nähdä aika ei-lineaarisena ja missä määrin ajan voi kokea ”oikein” tai ”paremmin”, jos tajuaa minuuden luonteen narratiivisena kertomuksena, jää epäselväksi. Tähän palataan kahdeksannessa luvussa, jossa pohditaan avoimeksi jääviä kysymyksiä.

Narratiivinen nykyhetki on keskustelu ”hallussa-pidon” ja ”nykyiseksi-tekemisen” välillä. ”Hallussa-pidolla” ja ”nykyiseksi tekemisellä tarkoitetaan, että kun toimin, niin kirjoitan itseni kertomukseen, jossa olen samanaikaisesti sisällä ja sisälläolo on jo maailmassa ja omassa tulkinnassani maailmasta. Tätä narratiiviin sisään- kirjoittamista sanoa juonen ajaksi tai juonittamiseksi. Juonessa tulkitsemme mennyttä, samalla kun ”teemme-nykyisyyttä” ja näin olemme jatkuvasti kiinni historiassamme.

Eletyssä ja koetussa ajassa on se ongelma, miten selittää yhteys olleelle, tulemiselle ja nykyiseksi-tekemiselle. Kun kerromme juonta tarinallemme, niin palaamme alkuun ja muistoihin, joista käsin kerromme tarinan merkityksellisesti. Samalla toistamme mennyttä ja ikään kuin luemme aikaa väärinpäin. Tätä voidaan sanoa narratiiviseksi toistamiseksi. Narratiivisessa toistamisessa palaamme yhä uudestaan tekemisessämme siihen tilaan, mitä kirjallisuudessa voidaan nimittää uniajaksi tai alkuhämäräksi, eli historiaan, mitä emme saa koskaan kiinni. Tämä narratiivinen toistaminen myös tuo nykyhetken koko sen potentiaalimme, mitä hämärä pitää sisällään. (ibid, 185.)

Ricoeurille toiminta tai ihmisen kyvykyys on tärkeä elementti narratiivisuudessa. Kun ihminen toimii, niin hänellä on vaikuttavana tekijänä tahto, motiivi, usko ja käsitys maailmasta, jotka toisaalta suuntautuvat teleologisesti (tulevaa) kohti. Toiminnan sisällä kerromme itsemme narratiivisesti tarinaan siten, että annamme toillemme narratiivisen kausaliteetin tai toisin sanottuna, luomme juonen tarinaamme. Tekemisen aika on Ricoeurin tarkoittama kolmas, narratiivin aika (Dowling 2011, 64-65).

## 5. IDENTITEETTI

Identiteetillä tarkoitetaan tässä minuuden tai ihmisen identiteettiä. Vaikka Ricoeur puhuu välillä olion identiteetistä (loogisessa mielessä), niin identiteetin pohdinta tässä suhteutetaan aina minuuden identiteettiin.

Ricoeur jakaa identiteetin kahteen osa-alueeseen, *idem* ja *ipse*, jatkaen, että monet identiteetin ongelmista johtuvat siitä, että tätä erottelua ei tehdä huolella. McCarthy (2007) tiivistää näiden eron napakasti: ”*Idem* identiteetti on tyypillisesti objektien samuus; *Ipse* identiteetti on tyypillisesti reflektioivien olentojen minuuus (itseys).

Samuus (*idem*) voi tarkoittaa neljää eri asiaa. Joko loogista samuutta ( $A = A$ ), erittäin suurta samankaltaisuutta (kuten kahta appelsiinia) tai numeerista identiteettiä (tammenterho  $A \rightarrow$  tammi  $A$ ). Numeerisen identiteetin osalta Ricoeur nostaa ajallisen jatkuvuuden tai permanenssin identiteetin neljänneksi identiteetin lajiksi, mikä minuuden identiteetin kohdalla on se ongelmallisin ja joka on se leikkauspinta, jossa *idem* ja *ipse* kohtaavat. (Ricoeur 1999b, 189-190.) Tämä tarkoittaa, että on olemassa numeerinen identiteetti (yksi tammi läpi ajan), mutta koska se ei ole ”samanlainen” tammi läpi ajan, niin pelkästään sen sanominen, että  $1 = 1$ , ei ole riittävä minuuden ajallisen permanenssin kuvaamiseen. Siksi se on neljäs identiteetin laji ja ongelmallisin minuuden identiteetin kohdalla.

Ajallinen permanenssi puolestaan voidaan jakaa kahteen eri tulokulmaan. Voimme antaa tekemisellemme ja olemisellemme yhtenäisen, pysyvän syyn, eli omaamme luonteen pysyvyyden. Voimme myös nähdä kykymme luvata tai sopia pysyvänä elementtinä (McCarthy 2007). Näkisin, että tällä jälkimmäisellä tavalla tarkoitetaan, että toinen näkökulma samuuteen on (pysyvä) tahtomme, eli se mitä lupaamme tai sovimme. Olemme pysyvä lupaus/sopimus itsestämme tai itsellemme.

Perinteisesti nämä kaksi eri tulokulmaa identiteetin permanenssiin ovat siten sekoittuneet, että kysyttäessä *kuka* tekee (*ipse*), vastaamme kysymykseen *mikä* tekee (*idem*). Narratiivinen identiteetti on se, mikä tarjoaa ratkaisun näiden kahden erilaisen minuuden permanenssin sekavuuteen tai ongelmaan (Ricoeur 1999b).

Ongelmaa lähestytään kirjallisuuden avulla ja esimerkeiksi otetaan erilaisia identiteettiin liittyviä ajatuskokeita tai kirjallisia tuotantoja. Ricoeur näkee, että minuuus tai narratiivinen identiteetti on luonteeltaan kertomuksen kaltainen, joten kirjallisuusesimerkkien käyttäminen käsiteltäessä minuutta tai identiteettiä, on paralleelia kertomusta permanenssin ongelmiin.

Ricoeurin mukaan ajatuskokeilla voidaan väittää ainakin kahdella tavalla, että identiteetillä ei ole merkitystä. Esimerkkinä on usein käytetty ajatuskoe, että mikäli minun aivoni kopioidaan ja mikäli minä kuolen tämän jälkeen, pysykö minun identiteettini eheänä. Mikäli identiteetti säilyy, mutta identiteetti merkitsee vain fyysistä tai psyykkistä jatkuvuutta, voidaan väittää, että identiteetillä ei ole enää merkitystä, vain ”aivoilla” on. Toisaalta ongelma voidaan nähdä siten, että siihen on mahdoton vastata. Tällöin kysymys on avoin, mikä tarkoittaa, että identiteetti ei ole merkitsevä asia. (ibid, 194)

Ricoeur kuitenkin aiheellisesti kysyy, että mikäli identiteetillä ei enää ole merkitystä, kuka on se, jolle sillä ei enää ole merkitystä (ibid). Tämä ongelma tulee paremmin esille fiktiivisessä narratiivissa, joka nostaa selkeämmin esille ”oikean” identiteetin ongelman kuin ajatuskokeet tai jopa eletty ja kerrottu elämä. Ricoeur käyttää esimerkkeinä sellaisia kaunokirjallisuuden kirjoittajia, jotka teoksillaan kyseenalaistavat identiteettiä, kuten Milan Kundera ja Robert Musil.

Ricoeurin mukaan esimerkiksi näissä teoksissa on nähtävissä, että juoni on se tekijä, joka yhdistää samuuden, vaihtuvuuden, ja mahdollisen identiteetin kadottamisen ja lopulta kuljettaa sen yksilöön. Juoni luo yksilön narratiivisen identiteetin, vaikka itse identiteetti olisikin epäkoherentti, kuten esimerkiksi muistisairailta, jotka tiedostamattaan paikkaavat tarinoilla niitä hetkiä, jotka ovat kadottaneet muistista (Bunin & Wiggins 2022). Ricoeur jatkaa, että on kyllä mahdollista, että kirjallisessa työssä pystytään kadottamaan henkilön identiteetti, mutta tämä tarkoittaa myös juonen kadottamista. On kuitenkin kyseenalaista, miten juonen kadottamalla voi kadottaa identiteetin, sillä ei-minuus on silti jotain, josta kerrotaan ja joka vastaa kysymykseen ”Kuka minä olen?”, vaikka vastaus olisikin; ei-kukaan. (ibid, 196)

Tieteiskirjallisuuden ajatuskokeet eivät onnistu identiteetin poiskirjoittamisessaan, koska ne tapahtuvat tarinankertomisen sisällä, mutta yrittävät poistaa sen henkilön identiteetin, joka kertoo tarinaa (tai tulkitsee sitä). Ne ovat eksistentiaalisesti ristiriidassa itsensä kanssa. Ne eivät pysty kertomaan narratiivista minuutta pois, koska ne ovat ”minän identiteetin ei-kertomuksessaan” aina kertomista. Tieteiskirjallisuus jättää myös toiseuden pois laskuista. Jos minun aivoni kopioidaan ja sitten kysytään, että onko minua nyt kaksi, niin tällöin oletetaan, että olen itse kolmas ulkopuolinen näille kahdelle ja pystyn varmistamaan, että näillä on sama identiteetti. Tosiasiassa toiseus on kohtaamista ja keskustelua. Toisaalta, jos kohtaan oman kopioni, niin tämä tapahtuu oman tarinani sisällä, en silti kohtaa ”itseäni”.

Ricoeurilla narratiivinen identiteetti tarkoittaa siis sitä, että minä jatkuvasti kerron itseni, luon oman identiteettini kertomuksena tai narratiivina. Ja narratiivin juoni tai juonen tekeminen on se,

mikä säilyttää identiteettini. Minuuden identiteetti on narratiivinen, koska se on se tekijä, joka säilyttää samuuden tai mahdollistaa identiteetin.

Narratiivinen identiteetti rikkoo sen ennakkokäsityksen, että ”oikea eletty elämä” on totta, mutta narratiivi fiktiota. Oikea eletty elämä on narratiivinen fiktio, tai ainakin rajanveto todellisen ja fiktiivisen välillä on mahdotonta (Ricoeur 1999a, 31).

Ricoeur käyttää filosofiassaan paljon esimerkkejä kaunokirjallisuudesta ja hänen puhuessaan narratiivista siihen liittyy mielle, että sillä tarkoitetaan jotain, joka on samankaltainen fiktiivisen kirjallisuuden kanssa. Ikään kuin identiteettimme ydin olisi kirjoitettu fiktiivinen tarina. Van den Hengelin (1982, 192) mukaan Ricoeurin suurin väite hermeneutiikan saralla on se, että ihmisen kokemus on kuin teksti, jota voidaan lukea. Tällä hän tarkoittaa, että ihmisen olemassaololla on kielellinen luonne ja että se voidaan koodata. Sen takia myös keskustelu ihmisen olemassaolosta ja lopulta ihmisen pyrkimys itseymmärrykseen voidaan tekstualisoida. Pelkistetysti ajatellen se kuulostaa siltä, että voimme antaa kielellisen ilmauksen sille, mitä koemme ja mitä ymmärrämme. Ehkä näin, mutta on kuitenkin hyvä muistaa, että kieli voi tarkoittaa montaa asiaa. Esimerkiksi tanssilla voi ilmaista tunnetiloja ja merkityksiä, jolloin myös se on kieli. Näin puhe pelkästään tekstuaalisuudesta tai koodattavuudesta jättää helposti jotain sanomatta. Asiaan palataan tarkemmin ontologiaa käsittelevässä kappaleessa.

## 6. NARRATIIVISTA MINUUTEEN

Palataan nyt hieman siihen mitä on käsitelty. Minuutta ei siis voi ajatella identiteettinä, jonka määrittävä luonne olisi pelkästään jonkin tason pysyvyys, vaan asia tulee ajatella samuuden ja erilaisuuden dialektiikkana, eli se on dynaaminen identiteetti. Entä miten persoonallinen minuus liittyy tähän identiteettiin? Henkilöllä on rooli, jonka luonne on samalla tavalla narratiivinen kuin tarinan. Henkilö siirtyy juoneen, sillä miten hän koko ajan toimii ja uudelleen kertoo toimintansa. Näin henkilöt ovat myös itsessään juoni. Asiaa voi käsitellä keskustelemalla erilaisten narratiivisten teorioiden välityksellä, miten henkilö liittyy toimintaan tai juoneen. Mikäli rooli on juonessa olemisen, roolittamisen voi sanoa olevan subjektin predikointi-prosessi, jossa predikaatti voi olla tekemisen suhteen potentiaalinen, itse tekeminen tai saavuttaminen. Samaten henkilö voi olla tekemisen aloittaja tai vastaanottaja tai kärsijä. Tärkeää on huomata, että narratiivin tapahtumat *vaikuttavat* ”roolissa” olevaan henkilöön. Eli henkilön täytyy olla tekemisessäänkin narratiivin tapahtumien vaikutuksen alainen. (Ricoeur 1992)

Toisaalta narratiivissa tekemisen voi kuvailla sanoin, joka aina liittyy sen johonkin. Esimerkkinä tekemisestä voi olla halu, kommunikaatio tai itse tekeminen voidaan kuvata mm. sanoilla lupaus, etsintä, taistelu, lähettäminen tai vastaanottaminen. Näin voidaan väittää, että tekeminen ei ole koskaan pelkkää sisään suljettua tekemistä, vaan se on aina kanssa-tekemistä, interaktiota. Näin henkilön ja narratiivin polku aina väkisin lomittuu ja henkilö on luonteeltaan narratiivinen. (ibid, 144-145) Asian voisi yksinkertaistaen ilmaista siten, että merkitykset ovat sosiaalisesti rakennettuja. Vaikka tekisin jotain yksin, niin minkä merkityksen annan sille, on toiseuden määrittämää.

Mitä on puolestaan tekemisen ajallinen ja ajaton, tai rajallinen ja rajaton aspekti? Ricoeur vertaa tilannetta Kantin kolmanteen antinomiaan; voimme kyllä aloittaa spontaanin toiminnan tai uuden kausaaliketjun, mutta narratiivi määrittelee tämän kausaaliketjun alun, kulumisen ja lopun (ibid). Lyhyesti Kantin kolmas antinomia tarkoittaa, että luonnosta syntyvä kausaalisuus ei ole ainoa maailman ilmenemistä esiin tuova kausaalisuus, vaan on olemassa toisenlainen kausaalisuus, spontaanisuus. Olemme siis vapaita siinä, että teollamme aiheutamme spontaanin kausaaliketjun, mutta tämä tapahtuma tai tekemme on narratiivisesti sidottu menneeseen, olevaan ja tulevaan. Ricoeur sanoo tällaisen tavan ajatella olevan ”runollinen vastaus” teon alkuperän ongelmaan, eli se asettaa vastauksen erilaiselle kielelliselle tasolle (ibid, 147). Näkisin, että tällä Ricoeur tarkoittaa, että koska emme halua luoda vapaan-tahdon nimellä uutta jalustalle asetettua cogittoa, henkilökohtainen minuus täytyy tekemisessä ymmärtää narratiivisena tapahtumisena, joka ei ole vapaata, mutta ei myöskään määrättyä. Kuten Ricoeur (ibid, 148) sanoo, ”Tarinan identiteetti tekee henkilön identiteetin”.

### 6.1 Idemin kadottaminen narratiiviin

Narratiivi tarinana on helppo sekoittaa kohtaloon, eikä elävästä elämästä ole vaikea löytää esimerkkejä ihmisistä, joille on annettu huonot kortit, kuten ihmiset Brasilian faveloissa. Narratiivin kertomisen voi nähdä myös siten, että teen päätöksiä, joista en pääse pois tai jotka sitovat minut ”lukittuun” narratiiviin. Esimerkiksi jos ajan humalassa kolarin ja halvaannun. Ei voi siis väittää, etteikö elämä voisi olla traagista, mutta tragedia ei silti tarkoita samaa kuin narratiivi. Selitän asian paremmin.

Mikäli minuuteni perustuu pelkästään idem-aspektiin tai samuuteen, tällöin aiemmin mainitut tieteiskirjallisuuden ajatuskokeet eivät ole ehkä pelkkää fiktiota, ja minuudella ei todellakaan ole merkitystä. Jos olen vain ”siirreltävä olio”, joka kulkee narratiivin virrassa, niin tällöin minulta katoaa olennainen osa minuudesta. Vielä tarkemmin sanottuna, tällöin se on juuri narratiivinen identiteetti,

joka ryöstää minuudelta kaiken mahdollisuuden eettisyyteen (Ricoeur 1992, 166). Oletetaan, että minä identifioidun omaan narratiiviini ja sen myötä predikoin itselleni tietyt ominaisuudet, jotka ovat historian minuun sedimentoimia. Tällöin toimin historian minulle määräämän narratiivin sisällä. Toisaalta tekoni johtuvat siitä roolihahmosta, jonka olen itselleni valinnut, mutta joka on siten suljettu tiettyyn elämäntarinaan. Niin tai näin, kuljen kohti narratiivin määrittelemää kohtaloa, josta en pääse pois. Samalla kuitenkin luovutan oman identiteettini ”ulkopuoliselle” narratiiville ja kadotan itseni. En ole oikeastaan enää minä, olen vain sarja tapahtumia. Tällöin voin (epätoivoissani) kysyä ”Kuka minä olen?” ja vastaus olisi, ”En ole kukaan.” Ricoeur kuitenkin kysyy, että kuka on se, joka ei ole kukaan, ja vastaa: ”Olen minuus riistettynä samuuden avulta...” (ibid, 166).

Ipse-identiteettini palaa kuitenkin keskusteluun toteamalla ”Tässä minä olen!”. Minuus ei ole pelkkää samuutta tai narratiivista determinaatiota vaan on tärkeä muistaa, että minuuden toinen aspekti, ipse, tarkoittaa sitä, että omistan itseni ja toimintani. Ja ottamalla kannan tai sanomalla: ”Tässä minä olen!”, otan omistajuuden uudestaan haltuun. Kysymys kuuluukin, että miten narratiivi yhdistää nämä ipse- ja idem-identiteetit toisiinsa? Vastaus sisältyy itse narratiivisuuteen. Ottamalla oman toimintani haltuun, kirjoitan itseni uudestaan roolihahmona ja tämä liike, tämä uudelleen merkityksenanto, toimii eri vastapuolia yhdistävänä tekijänä (ibid, 166). Narratiivinen identiteetti on haltuunottamisella ja merkityksenannolla aktiivisen toiminnan identiteetti. Se on silti aina myös sedimentoituneen historian ja jo olemassa olevan merkityksenannon tai juonituksen määrittelemä, jossa tekeminen on passiivista mukana kulkemista. Tahdonalainen ja määrätty on aktiivisuuden ja passiivisuuden hienovaraista dialektiikkaa (Kaplan 2003, 77).

## 6.2 Lyhyesti eettisyydestä

Ricoeurin etiikkaa voi lähestyä sekä narratiivin suunnalta, että myös minuuden ja toiseuden suhteesta. Käsittelen lyhyesti molempia, mutta itse toiseuteen palataan myös ontologiaa käsittelevässä luvussa. Varsinaista Ricoeurin etiikkaa ei varsinaisesti käsitellä tässä tutkimuksessa muutoin kuin sen puolesta, että sen voi sanoa liittyvän olennaiselta osalta minuuteen tai narratiivisuuteen. Tarkemmin Ricoeurin etiikasta katso *Oneself as Another* (1992).

Palatkaamme nyt narratiivisuuteen; jos minä olen tässä ja nyt tapahtuva merkityksenanto, niin viittaa tapahtumaan, joka edistää ja osallistuu juoneen ja jolle juoni antaa paikan ja ymmärrettävyyden tarinassa (Ricoeur 1984, 176). Narratiivin ymmärrettävyys onkin lähempänä käytännön viisautta ja moraalista valintaa, kuin teoreettista tietämystä. Tämä johtuu siitä, että

narratiivinen funktio on tuottavaa mielikuvitusta, joka vertaa käsillä olevaa tarinaa mahdollisiin tarinoihin, ja tekemällä pystyy saattamaan tarinan johonkin suuntaan ja asettaen kyseisen teon akselille hyvä - huono / toimiva – epätoimiva. Tämä kyky ottaa haltuun voidaan ilmaista myös lauseella ”Minä kykenen.” Ricoeur korostaa, että täytyy painottaa verbiä ”kyetä”, ja että se on ihmisen kyky arvioida omaa toimintaansa akselilla hyvin – huonosti (ibid, 181). Ricoeur jatkaa, että se tarkoittaa samalla, että ihmisellä on kyky arvioida omaa elämäänsä samalla hyvä – huono akselilla. Narratiivinen funktio tai tarinan kertomisen identiteetti asettaa minut suhteeseen hyvään-huonoon, toimivaan-epätoimivaan. Jos minuus määrittyy narratiivisena toiseutta vasten ja myös toinen ihminen on tarinassani, jossa on hyvä/huono-akseli, niin narratiivinen minuus on olennaiselta osaltaan myös toiseuden etiikkaa.

Toiseus onkin olennainen osa Ricoeurin etiikkaa. Puhuessamme ”minusta” tai ”sinusta”, niiden viittaava suhde maailman olioihin on erilainen kuin muista objekteista puhuttaessa. ”Minusta” ja ”sinusta” puhuttaessa, viittaamme samalla itse puheaktiin ja sen kontekstuaaliseen suhteeseen maailmassa (Ricoeur 1992, 30). Tällöin ”minä” ja ”sinä”, joihin viittaamme, ja se puheakti, jolla näihin viitataan, on *tapahtuma* maailmassa. Tämä tarkoittaa, että kun minä sanon, ”Minä pidän sinusta.”, niin sitä ei voi suoraan kääntää lauseeksi ”A pitää B:stä”. Tällainen käännös kadottaisi sen, että omistan puhumisen teon ja sen, että kohdistan teon tässä tilanteessa juuri ”sinua”, tätä puhetekoa ja tätä hetkeä/paikkaa/kontekstia määrittävänä seikkana. Jos sanon ”minä pidän sinusta”, niin sitä ei voi myöskään kääntää lauseeksi ”tämä hetki tässä”, eli sitä ei voi pelkistää pelkäksi tässä hetkessä tapahtuvaksi tapahtumaksi. Sanoessani ”minä” tarkoitan sillä myös maailmassa olevaa, kehollista ja nimellistä objektia, joka on ”vaihdettavissa” johonkin muuhun. Eli tällöin lause ”A pitää B:stä” on totta, mutta samalla on mahdollista, että ”B pitää A:sta.” Minuus siis määrittyy koko ajan dialektisessa suhteessa omistajuuteen ja toiseuteen. Ricoeurin etiikka kietoutuukin sellaisiin termeihin kuin toiseus, vastavuoroisuus, vastuu, lupaus, yhteinen haavoittuvuus ja ylipäättänsä relationaaliseen olemiseen (ks. esim. Atkins,n.d.), mutta varsinaista Ricoeurin etiikkaa ei käsitellä tässä tutkimuksessa.

## 7. ONTOLOGIA JA MINUUS

Ricoeurin mukaan filosofinen ontologia on mahdollista vain, mikäli filosofia mahdollistaa sen uudelleen tulkinnan ja uudelleen haltuunoton. Ontologia sekin on fenomenologis-hermeneuttista luonteeltaan. Tämän voi nähdä siten, että Ricoeurin filosofia pikemmin avaa merkityksen



mahdollisuuksia, kuin varsinaisesti sitoutuu mihinkään ihmisen tai minuuden olemukseen. Perinteinen ontologian kieli on *jäädetyttyä*, latteaa, toistettavaa ja minuuden ontologia ei palaudu tällaiseen kieleen (Ricoeur 1992, 298). Esittelen Ricoeurin minuuden ontologiaa Ricoeuria seuraten jakamalla kysymyksenasettelun kolmeen aspektiin. Ensimmäinen aspekti rakentuu siihen hermeneuttis-refleksiiviseen tapaan, jolla minuutta analysoidaan. Toinen aspekti käsittelee itseyden eroa idem- ja ipse-identiteetteihin tai sitä samuuden ja ei-samuuden vastakkainasettelua, joka minuudessa on koko ajan, mutta joka ei saa poissulkea minuuden ykseyden kokemusta. Viimeisenä ja vaikeimpana ongelmana on minuuden vastakohta toiseuteen, jossa kohtaan itseni vastuullisena ja toiseuteen vertautuvana. (ibid, 297-298)

### 7.1 Hermeneuttinen minuuus

Lähdimme liikkeelle cogiton kritiikistä ja siitä, miten emme pysty antamaan itsellemme kaikesta epäilystä vapauttavaa jalustaa. Ei siis ole niin, että ”epäilen, siis olen”, vaan epäily on teko. Samaten on luottamus. Kun analysoimme itseämme tai vastaamme kysymykseen, kuka epäilee, niin meillä on samalla luottamus itseemme. Annamme itsellemme vahvistuksen olemassaolostamme. Ricoeur tiivistää asian sanomalla, että ”meillä on itsellemme antamamme vakuutus siitä, että olemme toimivia ja kärsiviä” (Ricoeur 1992, 22). Määritelmä tarkoittaa, että olemme samalla toimijoita, mutta olemme samalla passiivisia sille mitä teemme. Siksi teosta käytetään myös termiä tapahtuma.

Mitä tämä tarkoittaa hermeneuttisen tulkinnan kannalta? Voimme pohtia itseämme analyttisesti, mutta koska olemme sisällä itsessämme, analyysi on pikemminkin välittävä teko itsessämme. Emme voi asettua analyysin ulkopuolelle vaan analyysi tapahtuu toisaalta rajallisella kielellä ja toisaalta reflektioivaa minuutta voi parhaiten lähestyä myytin, metaforan tai narratiivin merkityksillä. Tällöin identiteettimme ei palaudu totena-olemiseen tai epätotena-olemiseen. Ricoeur painottaa tätä hyvin vahvasti sanoen, että hän on sellaisen ontologisen kiihkeyden kannalla, jossa myös kieli, joka ei palaudu referentiaaliseen viittaamiseen, ilmaisee olemistamme (ibid, 301). Tällöin vahvistus tai luottamus, jonka annamme olemassaolostamme, sisältää samalla epäilyn ja erilaisia narratiivisia mahdollisuuksia.

### 7.2 Tekeminen ja koettu yhtenäinen minuuus

Aiemmin on puhuttu samuudesta (idem) ja koetusta minuudesta (ipse). On kuitenkin virhe samaistaa näitä aktuaalinen-potentiaalinen käsitepariin tai ylipäätään johonkin toisistaan

fundamentaalisesti erillään oleviin minuuden aspekteihin. Selvennetään. Voimme sanoa sellaisesta asiantilasta, joka ei ole aktuaalinen, että se on potentiaalinen. Tällöin voimme myös määritellä tekemisen siten, että teko on aktuaalinen ja kyky on potentiaalinen. Tekeminen ei ole kuitenkaan olemukseltaan siten katkonainen, että se hyppäisi potentiaalisesta, ylittäisi jonkin ja saapuisi aktuaalisuuteen. Sitä vastoin se tapa, jolla olemme, omistaa monimerkityksellisyydestään huolimattaan myös yhtenäisyyden. Ricoeur haastaakin meidät kysymään, että voimmeko näin ajateltuna käsitellä olemistamme 'aktuaalinen' ja 'potentiaalinen' käsitteillä, ilman että ajattelutapa hukkaisi jotain olennaista (Ricoeur 1992, 303). Sen sijaan, että teko asettuisi akselille aktuaalinen-potentiaalinen, Ricoeur ei poissulje tämän käsiteparin käyttöä, jos sitä soveltaa muihin kohteisiin kuin olemiseemme. Sitä vastoin potentiaali-aktuaali käsitepari on jotain, josta etäännyttäen ja jota vasten teko tapahtuu. Teko on aktuaalisuuden ja potentiaalisuuden perustan lähestymistä (ibid, 308).

Teon voi näin käsittää fundamentaalisenä perustana, mutta Ricoeur ei tarkoita tätä. Hän käyttää termiä *"tekemisen analoginen yhtenäisyys"* (ibid, 19). Tämä tarkoittaa, että tekemisen näennäinen perustavanlaatuinen "olemus" on monimerkityksellinen ja siten vain analoginen "fundamentaaliselle perustalle". Monimerkityksellisyyden voi ymmärtää metaforan tai narratiivin välityksellä annettavaksi merkitykseksi.

Ricoeur ei myöskään näe, että minuus on siten fundamentaalinen, että vain siitä käsin tai sitä vasten, voimme tarkkailla maailmaa. Minuus vaatii maailman, jossa toimin, ja maailma vaatii minuuden, jossa olen (ibid, 311).

Minuus on avautuma maailmaan, jossa maailma on kokonaisuudessaan se mistä huolehditaan. Avautuma mahdollistaa tekemisen aloittamisen, joka tapahtuu maailmassa. Ihminen on tekemässä-olemista, maailmassa-olemista ja huoli-kohti-maailmaa. Nämäkin määritelmät jättävät vielä jotakin sanomatta. Ricoeur esittelee Spinozan conatus käsitteen, joka hänen mukaansa lopulta tuo erilaiset tulkinnat yhteen (ibid, 315). Tällä hän tarkoittaa esiin tuovaa luovuutta, joka kumpuaa ihmisen olemuksesta siten, että se samalla pyrkii pitämään yllä oman olemuksensa. Tämä luovuus on ihmisen sisäistä liikettä, joka pyrkii tekemään muotoutumattomista ideoista muotoutuneita. Ja tämä on varsinaista tekemistä (ibid, 316). Jos palaamme edellä sanottuun, niin varsinaisen tekemisen voi ymmärtää myös juoneen kertomisena / narratiivina, referentiaalisen viittaamisen ohittavana ja silti ihmisen olemista lähestyvänä filosofiana.

### 7.3. Toiseus

Toiseuden voisi helposti käsittää vastapariksi samalle akselille, jossa puhutaan minuuden samuudesta ja koetusta minuudesta. Toiseutta ei voida kuitenkaan ymmärtää pelkästään ”toisena samuutena” tai toisen pysyvänä identiteettinä. Ricoeur määrittelee toiseuden eletyn tai koetun passiivisuuden avulla. Ricoeur avaa passiivisuuden merkitystä kärsimyksen käsitteellä (Ricoeur 1992, 320). Kärsiessäni olen passiivinen sille voimalle, jota toinen minua kohti käyttää. Uhriudun siten, että koen kärsimyksen siinä samassa toiminnan kentässä, jonka olen menettänyt. Samalla koen, että toiseus on erottamaton osa minua (minä kärsin) ja kärsimys jonkun muun aiheuttamana on jotain muuta kuin itse. Kärsimys ei tarkoita, että elämä olisi kärsimystä, vaan ymmärrän sen olevan ”apukäsite”, ja Ricoeurin mukaan käsite ”kärsimys” tuo parhaiten esille passiivisuuden ääripään, jota koen esimerkiksi väkivallan uhrina, kuin vaikkapa läpikäyminen tai vastaanottaminen, joissa olen osaltani aktiivinen (ibid, 320). Kärsimyksen passiivisuuden toisena päänä voi mainita esimerkiksi tanssimisen, jossa kehon ja painovoiman rajat ”vastustavat lentämistä” ja ovat siten kehon ja maailman passiivinen vastus, jota vasten toimin ja samalla se passiivinen keho, jossa toimin. Kehollisuus on se, joka toimii minuuden intiimiyden ja ulkoisen maailman välittäjänä (ibid, 320). Ricoeur ei varsinaisesti avaa passiivisuuden luonnetta, mutta tulkitsen asian siten, että passiivisuudessakin on tietynlainen aktiivisuus, joka tosin katoaa, jos siitä yrittää ottaa kiinni. Kun olen passiivinen, niin tämä ”oleminen” on enemmän kuin täydellistä tekijyyden kadottamista tai täydellistä passiivisuutta.

Kielellisesti passiivisuuden voi ilmaista palaamalla muotoutumattomien ideoihin. Tekeminen (merkityksenanto) on passiivisuudesta vetäytymistä ja tekemisen vapautta lähestymistä (ibid, 316). Kun viittaa itseeni, niin teen sen samalla kielellä, joka tulee ymmärretyksi puhuessani toiselle ihmiselle. Ja kun viittaa omaan tekemiseeni esimerkiksi lupaamalla tai syyttämällä, asetan itseni eri persoonapronomineihin; minä ja sinä. Tämä tarkoittaa, että vaikka lupaisin itselleni jotain, niin lupaus saa muodon, että minä lupaan sinulle. Toiseus on siten *kietoutunut* itseeni (ibid, 329).

Toiseus itseäni määrittävänä tekijänä voisi näin johtaa solipsismiin tai kehämäiseen päätelmään, jossa A määrittää B:n ja B määrittää A:n. Ricoeur ei kiellä sitä, etteikö olisi olemassa filosofisesti vaikeasti ylitettävää kuilua, mutta se ei tarkoita, että kuilun ylittävä ”määrittely” sulkisi itseään kehään. Jos itsen viittaaminen jo olettaa toisen, niin tämä toinen on ennalta asetettu, ”passiivinen synteesi”, joka siirtää toiseuden merkityksen analogisesti samankaltaisuuden kautta takaisin itseeni (ibid, 334). Määritän siis toisen siten, miten määritän oman samuuteni.

Toiseuden voi nähdä myös toisinpäin, tuntemattomana, ikuisesti erotettuna ja kun toinen käskee, pyytää tai vaatii minulta vastuullisuutta, niin silloin todistaessani toista, tulkitseen itseni ”totaalisessa passiivisuudessa” ja samalla kun näin ”passiivisesti” todistan toista, niin todistan myös itseäni.

Tulkitsen Ricoeuria siten, että toiseus tarkoittaa sellaista passiivisuutta, joka on toisessa, mutta samalla minussa. Passiivisuus on toisaalta minua vasten, mutta toisaalta voin olla aktiivisesti passiivinen toisen edessä tai vastaanottaessani ”toiseuttani”, eli yksinkertaisesti kokiessani elämääni. Ehkä hieman latteana elämänfilosofiana tämän voisi sanoa tarkoittavan, että vaikka olisin passiivinen elämän soljumiselle, niin voin olla hyvin aktiivinen siinä, mitä merkityksiä sille annan tai mihin ja minkälaiseen tarinaan itseni juonitan.

## 8. JOHTOPÄÄTÖKSIÄ, RAJOJA JA KYSYMYKSIÄ

### **8.1. Narratiivi ja ajallisuuden ongelma**

Ricoeur käsittelee narratiivia kolmantena aikana, mutta tämä ei ole täysin ongelmatonta. Kysymys palautuu siihen, missä määrin narratiivi pystyy yhdistämään kosmologisen ajan ja fenomenologisen ajan. Ricoeurin mukaan lähimmäksi tätä pääsee Heidegger ajassa- ja maailmassa-olemisessaan. Hän kuitenkin epäilee, että Heidegger piirtää liian kapean ja syvän rajan tavallisen koetun ajan (mikä on samalla epäautenttista olemista) ja kuolemaa-kohti-olevaa ”autenttisen” ajan välillä; ja että rajan ylittäminen ei näin onnistu (Ricoeur 1988). Narratiivi kuitenkin ylittää tämän rajan luomalla kolmannen, narratiivin ajan, mikä ylittää nämä näkemykset sillan lailla. Tämä tarkoittaa, että narratiivi ylittää Heideggerin elämästä-kuolemaan fenomenologisen ajan, nämä ylittävällä kosmologisella ajalla. Tämä ei kuitenkaan ole aukoton ratkaisu sen suhteen, että se yksinään tekisi elämästä yhtenäisen, ajallisen kokemuksen. Ensinnäkin voimme kokea useita erilaisia juonia samalle koetulle elämälle, mitkä saattavat olla ristiriidassa keskenään. Toisaalta juoni hakee aina osan sisällöstään mielikuvituksesta, mikä on edellytys itseymmärrykselle, mutta enkö näin voi luoda jopa ”harhaisia” juonia ja identiteetin hajaannusta. Eräänä ratkaisuna tähän on, että vaikka narratiivi noutaa sisältönsä mielikuvituksesta, niin se on silti teon kategoria. Lopulta Ricoeur sanoo, että narratiivinen identiteetti on itseyden koherenssi vain siinä instanssissa, kun subjekti tajuaa narratiivin teon luonteen ja sanoo, ”Tässä minä seison!” (ibid, 249). Näin Ricoeur piirtää rajan, missä silta ylittää kosmologisen ja fenomenologisen ajan ja siirtyy kolmanteen aikaan. Tämä piste on se kohta missä subjekti tajuaa, että hän itse tekee narratiivinsa. Narratiivi ”kolmannen ajan ongelmana”

palautuu siihen, mitä voimme lopulta sanoa ajallisuudesta, koska missään suunnassa ei ole mitään lopullista. Historia katoaa alkuhämärän tuolle puolen, tulevaisuus on jotain ehkä vieläkin kauempana olevaa ja minuus tekona rakentuu luovasta mielikuvituksesta, jonka on välttämättä ylitettävä tämä ajallisuus, jotta se voi saavuttaa kolmannen ajan. Ricoeur on kuitenkin tiedostanut ongelman.

Ajasta voi puhua ”ensimmäisenä, toisena tai narratiivin kolmantena aikana”, mutta ongelma on, että puhe yrittää näin kaapata ajan merkityksen. Tämä on Ricoeurin mukaan hybrista, sillä aika on lopulta jotain, jonka merkitystä ei voi täysin kaapata. Ensinnäkin aika on muinaista tavalla, joka ylittää kykymme saavuttaa se. Ajan voi ajatella olevan perusta tai muinaisfilosofian arkhe, jota vaikka yritetään määrittää, se on pikemminkin määrittelyn ennakkoehto. Toisaalta aika on myyttistä, karaten historian, sanojen ja merkitysten tuolle puolen. Voimme kuvata tätä ajan kaappaamista myös ajan totalisaationa. Vaikka aika katoaa menneeseen, odottaa tulevaa ja ”elää” nykyhetkessä, niin silti lähes aina puhumme vain ajasta yhtenä singulariteettina. On ikään kuin aika vastustaisi sen jaottamista ajan kulkemiseen. Vaikka Ricoeur painottaa, että historiallisuus yksinään on puutteellinen tapa selittää ajan totaliteetti, niin eräänä Ricoeurin kritiikin kärkenä on, että ajan totaliteetin ongelman erottaminen yksilön historiallisuudesta ja perinteestä on keinotekoinen ratkaisu. Olemme historiallisesti tietoisia olentoja, joka tarkoittaa, että olemme samalla yhteisössä. Teesi on, ”...yksi aika, yksi ihmiskunta ja yksi historia” (ibid, 258). Tarkoittaako Ricoeur sitä, että kertoessamme itsemme yhteisön tarinaan, samalla kerromme itsemme ”isoon” aikaan, joka sisältää menneen, nykyisen ja tulevan. Toisaalla hän sanoo puhuessaan niin yksilöstä kuin yhteisöstäkin: ”Lyhyesti sanottuna, narratiivinen identiteetti on hermeneuttisen ympyrän runollinen lopputulema.” (ibid, 248). Toisaalla hän taas puolestaan palaa siihen, että narratiivisuus on epätäydellinen tapa kohdata historiallinen tietoisuus ja että ei ole olemassa yhtä juonta, joko yhdistäisi yhden ihmiskunnan ja yhden historian (ibid, 259). Ehkä siis voisi tehdä johtopäätöksen, että narratiivin kolmas aika ei ole totalisoitavissa oleva ”yhteinen” kolmas aika, vaan jokaisen olion oma aika. Minä sijaitseen eri avaruuden pisteessä kuin sinä. Miksi siis oletan, että sijaitsisin täsmälleen samassa ajassa kuin sinä. Tällainen tulkinta kuitenkin hukkaisi kosmologisen ajan ja palauttaisi kaiken fenomenologiseen aikaan. Vai onko kolmas aika vain tapa katsoa aikaa jostain ajan tuolta puolen ja tämä tapa riippuu tulkinnasta. Miten tahansa kysymyksen muotoilee, aika jää lopulta joksikin, jonka merkitystä ei voi kaapata.

## 8.2 Eettisyys ja filosofian raja

Tässä tutkimuksessa käsiteltiin Ricoeurin etiikkaa hyvin suppeasti ja toiseuden ongelmaa käsitellään myöhemmin, mutta tässä luvussa mietitään sitä, mitä narratiivi jättää avoimeksi sen suhteen, mitä voimme etiikasta ”tietää”. Etiikan voisi väittää lähtevän liikkeelle juuri siitä, että rajallinen ihminen etsii mahdollisuuksia epätäydellisessä maailmassa, jolloin narratiivi olisi itse asiassa hedelmällinen lähtökohta sen avulla tehtävään etiikkaan. Jos erilaiset kertomukset liikuttavat meitä hyvä-huono- tai toimiva-epätoimiva-akselilla, niin etiikan ei välttämättä tarvitse edes sanoa, mikä on ”hyvää”. Riittää, että se avaa suunnan, mihin katsoa. Kaunismaa & Laitinen (1998, 193) sanovat että juonellinen identiteetti on jotain, joka kuroo samuuden (idem) ja lupauksen vapauden (ipse) yhdeksi kokonaisuudeksi. Jos esimerkiksi lupaan itselleni, että lopetan huumeiden käytön, hankin työn ja muutun paremmaksi ihmiseksi, niin eikö tällöin idem-ipse aspektit minussa vetäydy erilleen ja asettuvat vastakkain sisäisen kamppailun ajaksi. Eikö se mitä olen ja se mitä haluan olla, ole myös eri narratiivien kamppailua. Toki tällöin voisi puhua ”kolmannesta narratiivista”, joka on sisäisen kamppailun narratiivi, mutta silloin narratiivi saisi ikään kuin vertikaalisen suunnan, suhteessa ajan horisontaaliseen kulkuun, eikä ole selvää, mitä tämä voisi tarkoittaa. Ei siis ole selvää, että hyvä/huono vaihtoehdot, tai lupaus itselleni, selventäisivät itselleni sen narratiivin, jonka avulla ja jonka sisällä teen eettiset valintani. Sillä jos minulla on mitään vapautta valita narratiivini, niin eikö juuri se olisi eettisen valinnan ydin, että ylipäättään teen (narratiivisen) valinnan? Eettisessä valinnassa jää jotain jäljelle, jonka täytyy kurottaa narratiivin yli tai ohi, ehkä edellä mainittuun vertikaaliseen suuntaan, ajallisuuden ohi.

Ricoeur tiedostaa ongelman ja eräänä vaihtoehtona hän nostaa tragedian ja poetiikan aspekteina, jotka ylittävät filosofian. Tragedia tuottaa käytännöllis-eettisen ristiriidan, joka toisintaa narratiivisen identiteetin ristiriitoja (Ricoeur 1992, 241-249). Tragedia voi luoda katharsiksen, joka johtaa jonkin vaihtoehdon valitsemiseen ristiriidassa. Ricoeur pohtii samaa myös lyriikan avulla. Jos meillä on mahdollisuus erottaa lyriikka epiikasta ja draamasta, ja jos näemme identiteettimme lyriikan koskettaessa meitä, niin tällöin lyriikka tai laulu voi kuvata sitä tilaa, jossa heilumme oman hauraan elämämme ja ajan valtavan tuhoavan vyöryn välissä (Ricoeur 1988, 273-274). Ymmärrän tämän tarkoittavan kahden ajan, ihmisen oman, herkän ja valtavan kosmisen ajan taistelua, joka samalla nostaa ihmisen ajan suuremmaksi mitä se on ja samalla musertaen sen entistä pienemmäksi. Ja myös tämä tila on jotain, mihin narratiivilla ei ole pääsyä, koska siinä aika kohdataan pikemmin narratiivin purkamisella, kuin luomisella. Elämä ja sen tarina on samalla tyhjää ja merkityksetöntä,

mutta samalla jotain suurta ja sen ylittävää. Ymmärrän Ricoeurin lähtökohdan ja sen, että on jotain, joka ylittää filosofian. En silti usko, että Ricoeur varsinaisesti lukitsee jotain filosofian ulkopuolelle, varsinkin, jos hermeneuttinen itseymmärrys on nouseva ymmärryksen spiraali, ja onkin ehkä lohdullista ajatella olevan avointa, tuntematonta ja syvempää ymmärrystä, joka vetää filosofiaa puoleensa.

### 8.3 Fundamentaali-ontologiaako?

Onko lopulta jotain perustavanlaatuista, mitä voi sanoa minuudesta tai mikä voisi olla identiteettimme perusta. Lähdemme liikkeelle identiteetistä sen suhteen, miten sitä voisi ajatella tekemisenä (narratiivisena funktiona) ja miten minuuteen voisi viitata. Ricoeurin mukaan narratiivista funktiota voisi verrata Kantin skematisointiin siten, että se on välittävä tekijä juonittamisen luovassa mielikuvituksessa ja juonen tunnistamisessa (Ricoeur 1985, 178). On kuitenkin kyseenalaista yrittää selittää narratiivista funktiota Kantin skematisoinnilla, jota Kant itsekin pitää erittäin vaikeana ymmärtää (Kant 2005), avaamatta sitä tarkemmin. Asiaa sekoittaa, jos yrittää miettiä, mitä, mistä ja mihin narratiivi välittää. Ricoeur ei kuitenkaan edellytä tätä, vaan hän esittää dynaamisen identiteetin käsitteen, jolloin keskitytään ainoastaan välittävään funktioon (Ricoeur 1985, 183). Mitä tämä kaikki voisi tarkoittaa. Jos on olemassa jotain, mihin hermeneuttinen ymmärrys ”referentiaalisesti” viittaa, niin se olisi dynaaminen identiteetti. Koska ”elävä” identiteetti ”elää”, siihen voi viitata vain ”elävällä käsitteellä” (tai hermeneuttisella ymmärryksellä). Ricoeurin mukaan hermeneutiikka alkaa elämän keskeltä ja palaa elämään. Lukija vastaanottaa maailman projektin oman kykynsä puitteissa ja tämä (teko) avaa maailman horisontin (ibid, 186). Toisaalla Ricoeur (2000, 254-255) mainitsee, että termi ”minä” ei varsinaisesti viittaa mihinkään, muutoin kuin relaationaalisesti ja että se on tyhjä käsite kunnes otan sen haltuuni sitä käyttämällä. Näkisin, että nämä ongelmat eivät varsinaisesti poissulje ”minuuden” käsittelyä filosofisesti. Mitä ne kuitenkin tekevät, on se, että ne sitovat minuuden sellaiseen avoimuuteen tai fundamentaalisuuden puutteeseen, joka voi tuntua liian epämääräiseltä. Kuitenkin, jos minus ON kuvitteleva teko tai merkityksen avauma maailmaan, niin epämääräisyyden kritiikki katoaa.

Palatkaamme vielä omaan fundamentaalisuuteemme tai sen puutteeseen. Toisaalta Ricoeur yrittää välttää cogittoa tai fundamentaalista minuutta, joka, jos ei nyt luo maailmaa, ainakin antaa sille kaiken merkityssisällön. Toisaalta elämä on ylöspäin liikkuvaa spiraalia tai conatus, joka samalla luo itseään, mutta pitää itseään yllä. Venema (2000, 159) kysyy, että voimmeko nähdä Ricoeurin filosofian siten, että conatus tai oma vapautemme antaa vaihtelevia merkityssisältöjä itsellemme,

olisi itseytemme fundamentaalinen perusta. Hän kuitenkin jatkaa, että se ei varsinaisesti ole kritiikki Ricoeurin filosofiaa vastaan vaan pikemminkin kyseenalaistaa sen, missä määrin voimme purkaa subjektin sen fundamentaalisuuden kustannuksella. Veneman mukaan Ricoeurin filosofia kärsii siitä, että se ei ikinä pääse minuuden monimerkityksellisyyden tai metaforallisuuden ulkopuolelle. Minuus jää kielelliseksi mielikuvitukseksi ja kadottaa sen, että olen jotain, jolla on elävä suhde ja intimiteetti tähän sanojen monimerkityksellisyyteen (ibid, 160). Argumentti jää kuitenkin mielestäni sille tasolle, jolla väkisin väitetään, että kyllä minä olen jotain, olen fundamentaalinen ja sitä ei voi ottaa minulta pois. On silti erittäin mielekäästä kysyä, että missä määrin minä voin vastustaa avautumista monimerkityksellisyydelleni ja pitää kiinni samuudestani. Ja onko tämä kyky vastustaa fundamentalisempi, kuin se mitä vastustetaan, vai olenko vastustaessani silti kuin tippuva kivi, joka luulee lentävänsä.

#### 8.4 Toiseus tai sen puute

Toiseus on olennainen sille tavalle, jolla Ricoeur määrittää itseyden. Venema (2000, 153) kuitenkin kysyy, että onko Ricoeur sitoutunut ”toiseuden filosofiassaan” liiaksikin vastavuoroiseen voiman ekonomiaan, missä passiivisuus ja aktiivisuus ovat jonkinlaisen voimaannuttavan tekemisen kalkkyliä. Sitä vastoin hän ehdottaa, että tulisi siirtyä rakkauden ekonomiaan, jossa esiin nousee aito vastavuoroinen antaminen ja vastaanottaminen. On silti mielestäni puutteellista nostaa rakkauskortti selittävänä tai argumentoivana voimana. Jos sanoisin vaimolleni, että vain satun rakastamaan sinua, mutta en tee sitä vapaasta tahdostani enkä osallistu siihen millään lailla, niin se kuulostaisi oudolta ja puutteelliselta. En siis näe, että Ricoeur poissulkisi rakkauden jollakin tavalla. Venema kuitenkin aiheellisesti kysyy, että miten minuuden ja toiseuden vastavuoroinen tekemisen ja passiivisuuden dialektiikka lopulta määrittelee meitä kumpaakin siten, että kumpikin on samalla passiivisuudessaan aktiivinen ja toisinpäin (ibid, 154-155). Tätä kysymystä voi pitää tämän tutkimuksen puutteena siinä mielessä, että tutkimus on tehty yksin ja omista lähtökohdista. On ohitettu yhdessä tekeminen ja oleminen ja on yritetty ottaa haltuun toiseutta. Tällä tarkoitan sitä, että varsinkin hermeneutiikan perinteessä ei voida olettaa, että kaikki uusi tulkinta olisi aidosti ja kokonaan ”fundamentaalisesti uutta”, vaan sitä vastoin tulkinta perustuu jo olemassa olevaan historiaan. Se ei kuitenkaan kiellä, etteikö uutta olisi. Ottamatta tässä kantaa, *mistä* uusi tulee, tämän tutkimuksen aihe oli minuus ja narratiivi ja Ricoeurilla toiseus on olennainen osa sitä, miten minä määräydyn tai mistä minä ”tulen”. Eli minuuden tutkiminen edellyttäisi toiseutta tai sen huomioonottavaa tulkintaa. Jos minä määräydyn toiseutta vasten ja tein tämän tutkimuksen yksin,



niin voidaan aiheellisesti kysyä, että olisiko tutkimuksen voinut tehdä täysin toisella tavalla ja aivan eri lähtökohdista. Mikäli olisi halunnut korostaa toiseutta, tutkimuksen olisi voinut tehdä (yhteistyössä) siten, että se tuo esiin dialogisuutta, yhteistyötä ja relaationaalista olemista. Tämä seikka ei nähdäkseni vähennä tämän tutkimuksen tarpeellisuutta, mutta nostaa aiheellisesti esiin sen kysymyksen, että miten Ricoeurin minuuden ontologiaa voisi tai olisi hedelmällistä tutkia, jos ennako-oletuksena on, että se vaatii toiseuden. (Relaationaalisesta käsittelytavasta katso esim. Gergen 2009).

### **8.5 Johtopäätöksiä**

Tutkimuksen johtopäätöksiä voisi miettiä usealta kantilta. On kuitenkin oikeastaan vain yksi merkittävä aspekti, josta tutkimusta voisi lähestyä. Eli kannattiko tutkimusta tehdä. Voimme miettiä, saimmeko minkäänlaista uutta vastausta tai näkökulmaa siihen, mikä on identiteetti ja minuus. Usein minuuden filosofiassa ei suoraan sanota, miten pitäisi elää. Minuuden filosofia yrittää kuitenkin sanoa jotain siitä, kuka tai mikä minä olen. Ja on yleinen, tosin tässä perustelematon, oletus, että itsen parempi tunteminen johtaa parempaan tai ainakin autenttisempaan elämään. Voimmeko siis tehdä johtopäätöksen, että minuuden ymmärtäminen esimerkiksi narratiivin kaltaiseksi tai juonittaminen itseni tarinaan, auttaa minua paremmin ymmärtämään itseäni. Mielestäni tämä toteutuu tutkimuksessa hyvin. Johdannossa sanottiin, että tulkinta on kiertotietä itsen reflektoinnin ja sen ehtojen kautta. Tässä tutkimuksessa on käsitelty ja kuljettu monia kiertoteitä. On käsitelty muun muassa identiteettiä, ajallisuutta, narratiivisyyttä ja ontologiaa. Kysymys ei kuitenkaan ole se, että olemmeko näitä teitä kulkemalla päässeet johonkin, sillä oletuksena oli, että tulkinta palaa aina takaisin itsen, joskin paremmalla ymmärryksellä. Onkin parempi kysyä, että onko se mihin palasin takaisin, jotenkin muuttunut tai onko itseymmärrykseni parantunut. Ja mielestäni voin sanoa, että kyllä. Tämä puolestaan tarkoittaa, että kiertotiet kannatti kulkea ja että tutkimus kannatti tehdä.

## Lähteet:

- Atkins, Kim. N.d. *Paul Ricoeur (1913 – 2005)*. Internet Encyclopedia of Philosophy. <https://iep.utm.edu/ricoeur/> [viitattu 3-2023]
- Bunin, Jessica L & Wiggins, Amanda. 2022. "Confabulation", *National Library of Medicine*. [Internet database]. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK536961/#article-19838.s1/> [viitattu 10-2022]
- Downling, William C. 2011. *Ricoeur on Time and Narrative: An Introduction to Temps et récit*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Gergen, Kenneth J. (2009). *Relational Being – Beyond Self and Community*. New York: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. (2005). *Notes and Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, (s. 394), 18:686
- Kaplan, David M. 2003. *Ricoeur's Critical Theory*. Albany: State University of New York Press.
- McCarthy, Joan. 2007. *Dennett and Ricoeur on the Narrative Self*. New York: Humanities Press.
- Kaunismaa, Pekka & Laitinen Arto. 1998. "Paul Ricoeur ja narratiivinen identiteetti", teoksessa *Jaettu jana, ääretön raja*. Kuhmonen P. & Sillman S. (toim.) Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Filosofian julkaisuja 65., ss. 168-195
- Ricoeur, Paul. 1980. "Narrative Time." *Critical Inquiry* Vol.7 (No. 1): 169–190.
- Ricoeur, Paul. 1985. "The Text as Dynamic Identity", teoksessa *Identity of the Literary Text*, ed. Valdes, M. J. & Miller, O. Toronto: University of Toronto Press
- Ricoeur, Paul. 1988. *Time and Narrative. Volume 3*. Chicago: The University of Chicago Press. Alkuperäinen Temps et Récit, vol. 3 (1985). Kääntänyt Blamey K. & Pellauer D.
- Ricoeur, Paul. 1992. *Oneself as Another*. Chicago: The University of Chicago Press. Alkuperäinen *Soi-même comme un autre* (1990). Kääntänyt Blamey K.
- Ricoeur, Paul. 1999a. "Life in a Quest of Narrative", teoksessa *On Paul Ricoeur – Narrative and Interpretation*, ed. David Wood. Lontoo: Routledge, 20-33.
- Ricoeur, Paul. 1999b. "Narrative Identity", teoksessa *On Paul Ricoeur – Narrative and Interpretation*, ed. David Wood. Lontoo: Routledge, 188-199.
- Ricoeur, Paul. 1999c. "Approaching the Human Person", *Ethical perspectives* 6.1: 45–54. Alkuperäinen "Approches de la personne", *Esprit* 57 (1990). Kääntänyt Kidd D.
- Ricoeur, Paul. 1996. "The Crisis of the 'Cogito'", *Synthese* 106.1: 57–66.
- Ricoeur, Paul. 2000 [orig.1974]. *The Conflict of Interpretations – Essays in Hermeneutics*. London: The Athlone Press. Alkuperäinen *Le Confit des interpretations: Essais d'hermeneutique* (1969).
- Van den Hengel, John W. 1982. *The Home of Meaning – The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur*. Lanham: University Press of America.
- Venema, Henry Isaac. 2000. *Identifying Selfhood – Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*. Albany: State University of New York Press.