

TOINEN ON ENSIMMÄINEN

Tutkielma toiseuden merkityksestä Emmanuel Levinasin eettisessä filosofiassa

Anne Hartikainen
Pro gradu- tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja
filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Kevät 2012

TIIVISTELMÄ

TOINEN ON ENSIMMÄINEN

Tutkielma toiseuden merkityksestä Emmanuel Levinasin eettisessä filosofiassa

Anne Hartikainen

Filosofia

Pro gradu- tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Olli- Pekka Moisio

Kevät 2012

133 s.

Tässä tutkielmassa tarkoitukseni on tarkastella ranskalaisen filosofin Emmanuel Levinasin (1906–1995) käsitystä eettisessä suhteessa kohdatusta toiseudesta sekä siitä, miten tämä toiseus määrittää inhimillistä olemista sen eri muodoissaan. Keskityn tarkastelussani erityisesti Levinasin näkemykseen eettisestä suhteesta ja sen rakentumisesta, eettisestä subjektista sekä siitä, miten Levinas tämän pohjalta rakentaa näkemyksensä laajemmasta yhteiskunnallisen ja poliittisen tasosta, jossa hänen käsityksensä oikeudenmukaisuudesta konkretisoi.

Levinasin eettisen filosofian tai etiikan lähtökohta on toisen (ihmisen) ensisijaisuus ja absoluuttisuus sekä tämän ensisijaisuuden kunnioittaminen. Hän esittääkin oman näkemyksensä vastakkaisena perinteiselle länsimaisen filosofian traditiolle, jossa toinen on lähes poikkeuksetta redusoitu ja palautettu tietävän subjektin tietoisuuden objektiksi, osaksi kaikenkattavaa totaliteettia. Lähtökohtansa mukaan Levinas esittää, että eettisyys ja suhde toiseen on mahdollista rakentaa tavalla, jossa toinen säilyttää subjektista erillisen, äärettömän ja absoluuttisen toiseutensa. Ontologiaa edeltävänä etiikka *ensimmäisenä filosofiana* ei siten merkitse Levinasille vain filosofian lähtökohtaa, vaan se toimii perustana koko inhimillisen olemisen merkityksellisyydelle.

Tässä tutkielmassa toiseuden merkityksen tarkastelu ja siten samalla Levinasin eettisen filosofian taustahorisontti rakentuu kahdesta traditiosta: fenomenologisesta traditiosta ja erityisesti Edmund Husserlin transsendentaalisesta fenomenologiasta ja Martin Heideggerin fundamentaaliontologiasta, sekä Levinasin juutalaisesta taustasta. Traditioiden välinen vuorovaikutuksellinen suhde on implisiittisesti läsnä miltei koko Levinasin filosofisessa tuotannossa, ja tämä vuorovaikutus tuodaan esiin myös tässä tutkielmassa. Juutalaisen tradition merkitys Levinasin filosofialle tuodaan tutkielmassa esille kahden näkökulman kautta: ensinnäkin esitän, että erityisesti Levinasin käsitys transsendenssista vaatii sen tulkitsemista juuri juutalaisen tradition lähtökohdista käsin, ja toiseksi tuon esille Levinasin näkemyksen siitä, miten juutalaisen tradition tulkinta filosofian (fenomenologian) sisältä käsin mahdollistaa juutalaisuuden eettisen vastuun ajatuksen yleispätevän soveltamisen, toisin sanoen sen universaalien luonteen.

Avainsanat: Emmanuel Levinas, Edmund Husserl, Martin Heidegger, fenomenologia, juutalainen traditio, etiikka, eettinen suhde, toinen, kasvot, äärettömyys, transsendenssi, vastuullisuus, sanominen ja sanottu, läheisyys, kolmas, oikeudenmukaisuus

SISÄLLYS

1. JOHDANTO	3
1.1 Huomautuksia juutalaisuudesta ja fenomenologisesta traditiosta.....	4
1.2 Huomautuksia tutkielman käsitteistä	7
1.3 Tutkielman rakenne: toiseuden aallot	8
2. FENOMENOLOGINEN TRADITIO: HUSSERL JA HEIDEGGER	13
2.1 Husserl ja fenomenologia apodiktisen tieteen perustana	13
2.1.1 Huomioita korrelaatioanalyysistä.....	13
2.1.2 Intentionaalisuuden malli ja havainnon sisältöteoria	15
2.1.3 Fenomenologia vs. luonnollinen asenne	17
2.1.4 Reduktiot fenomenologian metodina	18
2.2 Heidegger ja fundamentaaliontologia olemisen paljastumisen metodina.....	23
2.2.1 Täälläolon analytiikka.....	23
2.2.2 Ymmärtäminen ja tulkinta täälläolon eksistentiaaleina	25
2.2.3 Maailman maailmallisuus	27
2.2.4 Kanssaoleminen ja Kuka tahansa.....	28
2.2.5 Ajallisuus ja oleminen kohti kuolemaa	32
3. AVAUKSIA KOHTI LEVINASIN EETTISTÄ FILOSOFIAA	36
3.1 Husserl ja Heidegger: eroja ja yhtäläisyyksiä.....	37
3.1.1 Fenomenologisen metodin erityisluonteesta	37
3.1.2 Fenomenologisen metodin välttämättömyydestä.....	40
3.1.3 Olemisen tasot ja intentionaalisuus	42
3.1.4 Intersubjektiivisuus ja näkemys toisesta	44
3.2 Heideggerin ontologiaa ylittämässä.....	47
3.2.1 Huomioita Levinasin Husserl- kritiikistä.....	47
3.2.2 Levinas ja Heideggerin Husserl- kritiikki	50
4. JUUTALAINEN TRADITIO.....	55
4.1 Filosofi ja juutalainen	55
4.2 Rosenzweig ja Cohen filosofian ja juutalaisuuden yhdistäjinä.....	59
4.3 Eettisen suhteen transsendenssi	63
4.4 Levinasin eettinen filosofia juutalaisuudesta inspiroituneena filosofiana	66

4.5 Semitismi radikaalina humanismina	68
5. EETTINEN SUHDE JA SEN RAKENTUMINEN	72
5.1 Suhde toiseen ja filosofian historian kritiikki	73
5.2 Mahdollisuuden mahdottomuus: Levinasin näkemys kuolemasta	76
5.3 Äärettömyyden idea ja haluaminen	79
5.4 Itsenäinen subjekti: maailmassa olemisen nauttimisena	81
5.5 Kasvot	85
6. EETTINEN SUBJEKTI	88
6.1 Filosofia ja etiikan transsendenssi kielessä.....	89
6.2 Sanominen ja sanottu eettisenä kielenä ja diakronia.....	91
6.3 Sanominen läheisyytenä ja vastuullisuutena.....	96
6.4 Subjektiviteetti toisin kuin olemisena.....	100
7. KOLMAS OIKEUDENMUKAISUUTENA	106
7.1 Kolmas väkivallan lopettajana	108
7.2 Kolmas toisen kasvoissa	111
7.3 Subjekti toisena toisille	113
7.4 Veljeys ihmiskunnan yhteisönä	115
7.5 Juutalaisen tradition toiseus yhteisenä eettisenä vastuuna.....	117
8. LOPUKSI	120
8.1 Filosofiaa ei- filosofisesta	122
8.2 Etiikka politiikan toisena	123
8.3 Etiikan ensisijaisuus.....	125
Lähteet	128

1. JOHDANTO

Pro gradu- tutkielmassani tarkoitukseni on tarkastella ranskalaisen filosofin Emmanuel Levinasin (1906–1995) käsitystä eettisessä suhteessa kohdatusta toiseudesta sekä siitä, miten tämä toiseus määrittää inhimillistä olemista sen eri muodoissaan. Keskityn tarkastelussani erityisesti Levinasin näkemykseen eettisestä suhteesta ja sen rakentumisesta, eettisestä subjektista sekä siitä, miten tämän suhteen epäsymmetria ja toisen absoluuttinen ensisijaisuus toimivat inhimillisen olemisen perustana (subjektin lisäksi) myös laajemmin yhteiskunnan ja politiikan tasolla, jossa myös hänen käsityksensä oikeudenmukaisuudesta konkretisoituu. Keskeisen tulkinnallisen horisontin Levinasin omalle eettisyyden projektille muodostavat tutkielmassa esiintuotu fenomenologisen tradition ja juutalaisuuden välinen vuorovaikutus, sekä Levinasin kriittinen näkemys perinteisestä länsimaisen filosofian traditiosta.

Filosofina Levinas on varsin mielenkiintoinen. Hän on Liettuassa syntynyt ja Ranskaan emigroitunut ortodoksijuutalainen, joka filosofisesta yliopistokoulutuksesta huolimatta teki suurimman osan opetuksellisesta elämäntyöstään akateemisen filosofian instituutioiden ja virkojen ulkopuolella, saaden ensimmäiseen filosofian professuuriinsa 60- luvun alussa Poitiers'n yliopistosta. Vaikka Levinas aloitti filosofisen julkaisu- uransa jo 30- luvun taitteessa, filosofina hän alkoi niittää laajempaa mainetta vasta 80- luvulla. Sen jälkeen keskustelu hänen filosofiastaan on käynyt vilkkaana, ja erityisesti englanninkielisessä keskustelussa on viime vuosina keskitytty tarkastelemaan Levinasin ja toisen ranskalaisen filosofin, dekonstruktion isän Jacques Derridan (1930–2004) välistä suhdetta.

Levinasin suhdetta ja asemaa ranskalaisessa filosofisessa nykykeskustelussa voidaan parhaiten kuvata sanalla ambivalenttinen. Näin siksi, että hänen marginaaliseksi ja paradoksaaliseksi luennehdittua filosofiaansa voidaan pitää samanaikaisesti sekä sisäpiiriin kuuluvana että ulkopuolisena: sisäpiirilaisena erityisesti siksi, että Levinasin ajattelutyyli ja tapa tehdä filosofiaa edustaa perinteistä, klassisen ranskalaista linjaa. Lisäksi marginaalisuus ja paradoksaalisuus sinänsä eivät ole ominaista vain Levinasin ajattelulle, vaan laajemmin myös muille kyseisen aikakauden edustajille. Ulkopuoliseksi luokittelu johtuu puolestaan siitä, että Levinas jättäytyi usein pinnalla ja muodissa olevien filosofisten keskusteluiden

ulkopuolelle: esimerkiksi hänen vuonna 1947 julkaistun teoksensa *De l'Existence à l'Existant* alkuperäispainoksen ympärille oli kiedottu nauha, jossa luki ”jossa ei puhuta ahdistuksesta” (*Où il n'est pas question d'angoisse*”), osoitettuna juuri 1940-luvun suurta eksistentialismin aaltoa vastaan. (Davis 1996, 127). Ranskalaisen filosofisen diskurssin lisäksi vaikeasti hahmotettava on myös Levinasin suhde analyttisen filosofian perinteeseen sekä perinteiseen etiikkaan ja moraalifilosofiaan: ei ole esimerkiksi lainkaan poikkeavaa, jos filosofista etiikkaa koskeva englanninkielinen teos ei sisällä ainuttakaan viittausta Levinasin tuotantoon. Ranskan akateemisissa piireissä häntä pidetään kuitenkin nykyään yhtenä 1900-luvun merkittävimmistä eetikoista.¹

1.1 Huomautuksia juutalaisuudesta ja fenomenologisesta traditiosta

Levinas on filosofi ja juutalainen, jonka elämänvaiheisiin kuuluu erottamattomana osana holokaustin kokemus. Myös tämän aspektin osalta hänen filosofiansa pakenee eksakteja lokerointi- ja määrittely-yrityksiä: tulkinnat siitä, luetaanko Levinas filosofiksi, teologiksi vai kenties juutalaiseksi filosofiksi vaihtelevat keskusteluissa tulkitsijan taustasta ja intresseistä riippuen. Tämä johtuu osittain myös Levinasin filosofisten tekstien tyylistä siinä mielessä, että ne, moniselitteisyydestään ja epätäsmällisyydestään johtuen, taipuvat varsin moneksi ja monen erilaisen näkökulman palvelukseen. Tässä työssä yhdyin Samuel Moyn (2005, 28) esittämään näkemykseen siitä, että Levinas keksi tai tulkitsi uudelleen juutalaisuutta nimenomaan filosofian sisältä käsin, kompassinaan fenomenologinen metodi, sekä myös Adriaan Peperzakin (1997, 31) näkemykseen, jonka mukaan tämä juutalaisuuden filosofinen tulkinta on vastaavasti aina hänen juutalaisuutensa läpivalaisemaa positiivisessa mielessä (jolloin se ei ole uhka filosofian tieteellisyydelle). Kuten tutkielmasta käy esille, Levinasin kohdalla juutalaisuutta ja filosofiaa ei ole tarkoitus asettaa toisilleen vastakkaisiksi, erillisiksi traditioiksi, joiden välisessä suhteessa olisi kyse sillan rakentamisesta, vaan pikemmin on pyritty tuomaan esille näkemystä, jonka mukaan traditiot ovat jatkuvassa vuorovaikutuksellisessa dialogissa toistensa kanssa, ja jossa keskustelua käydään molempiin suuntiin. Tässä suhteessa Tommi Walleniuksen (2005, 90) vertaus Levinasin filosofiasta puuna, jonka juuret ovat juutalaisessa perinteessä, ja jonka rungon muodostaa puolestaan filosofinen (fenomenologinen) ajattelu, on varsin osuva: seurauksena syntyy ajattelija,

¹ Laajemmin Levinasin asemasta filosofisessa keskustelussa ks. Davis 1996, 120–141.

joka kurottuu juurista ja rungosta tukea saavana (traditioiden) ulkopuolelle, ”kolmannen” tasolle, kohti varsin ainutlaatuista ajattelua.

Levinasin kohdalla filosofisen eli fenomenologisen tradition korostus (ei siis kuitenkaan juutalaisuuden kustannuksella tai redusointina vaan sitä inspiroituen) antaa perusteita hänen valtava vaikuttuneisuutensa Edmund Husserlin (1859–1938) ja Martin Heideggerin (1889–1976) ajattelusta ja kokonaisuudessaan fenomenologisesta traditiosta. Yliopistoaikoinaan Levinas kartutti filosofista tietämystään molempien johdolla, ja hänen voidaankin hyvällä syyllä tulkita käyvän tuotannossaan jatkuvaa (enemmän tai vähemmän eksplisiittistä) dialogia molempien oppi- isiensä kanssa. Tässä tutkielmassa tuota dialogia on haluttu tuoda esiin, ja se tehdään esittelemällä ensin muutamia sekä Husserlin transsendentaalisen fenomenologian että Heideggerin fundamentaaliontologian keskeisiä sisällöllisiä periaatteita. Näin ensinnäkin siksi, että Levinas kirjoittaessaan ikään kuin olettaa, että hänen tuotantonsa perehtyvä lukija on perillä niin Husserlin kuin Heideggerin ajattelun keskeisistä sisällöistä (Putnam 2004, 40). Toiseksi, argumentaatiotyyliltään Levinas kuuluu selvästi mannermaisen filosofian perinteeseen, jonka argumentaatiotapaa voidaan (suhteessa analyttiseen, johdonmukaisuutta ja loogisuutta painottavaan perinteeseen) pitää metaforisena ja esseistisenä. Nämä lähtökohdat yhdistettynä Levinasin proosalliseen, lingvistisesti monimutkaiseen kieleen, joka täsmällisten käsitteiden ja niissä pysymisen sijaan sisältää pikemminkin laajoja määrittelyketjuja ja -verkostoja, aiheuttaa monin paikoin epäselvyyksiä ja vääriä tulkintoja. Tuomalla esiin sekä Husserlin että Heideggerin ajattelua ja vastaavasti osoittamalla, missä ja miten Levinas heihin yhtyy ja vastaavasti heistä eroaa, olen pyrkinyt juuri Levinasin oman tuotannon selkeyttämiseen ja parantamaan hänen filosofisen ajattelunsa ymmärrettävyyttä, joka syvyydestään huolimatta on samalla myös haastava, jopa vaikeasti lähestyttävä.

Erityisesti Heideggerin ja Levinasin yhteydestä on tässä syytä esittää muutama keskeinen huomio. Näiden filosofien välinen suhde ei ole yksinkertainen, eikä siitä ole näin ollen esitettävissä yhtä ainoaa tulkintaa: Heidegger oli itse varsin ristiriitainen hahmo, ja sama ristiriitaisuus vaivaa myös näiden kahden filosofin välistä suhdetta. Levinasin kannalta tämä ristiriitaisuus ilmenee selkeimmin Heideggerin henkilöhistorian, jonka keskeisenä negatiivisena vaiheena pidetään juuri liittymistä kansallissosialistiseen puolueeseen ja jota Levinas ei koskaan antanut Heideggerille anteeksi, sekä Heideggerin filosofian ja erityisesti *Olemisen ja ajan* (1927) kautta, jota Levinas kiistatta pitää yhtenä filosofian historian

vaikuttavimmista teoksista². Jos unohdetaan se perimmäinen filosofeja jakava kysymys, voidaanko Heideggerin kohdalla ylipäätään puhua pelkästään (puhtaasta) filosofiasta ilman viittausta hänen henkilökohtaiseen elämäänsä, Levinasin filosofista tuotantoa tarkastelemalla Heideggerin filosofialla huomataan olleen sen rakentumisessa ja kehityksessä suuri vaikutus. Levinasin ja Heideggerin ajattelun välinen yhteys (mielenkiintoisena kontrastina heidän lähes vastakkaisille henkilöhistorioilleen) näyttäytyy mielestäni keskeisesti juuri molempien perinteisen filosofian tradition kritiikissä sekä kielen keskeisessä roolissa.

Kuten tunnettua, Heideggerin filosofian historian kritiikki koskee erityisesti olemisen kysymisen sivuuttamista suhteessa olevaan. Levinasilla kysymys taas on filosofisen tradition systemaattisesta taipumuksesta redusoida ja tukahduttaa toinen (tai äärettömyys) samaan ja käsittää inhimillistä todellisuutta vain yhdestä ja ainoasta (oikeasta) totaliteetin näkökulmasta käsin. Peperzak (1993, 36) esittääkin, että Levinasin eettisen vision toteutuksen ongelmat liittyvät juuri siihen, että radikaalista uudelleensuuntautumisesta (dekonstruktioista) huolimatta perinteisen filosofian näkökulmista, käsitteistöstä ja niiden käytöstä pääse koskaan täysin irti, vaikka tarkoituksena kuitenkin on selvästi uuden filosofisen lähtökohdan, tai tässä tapauksessa pikemminkin *ensimmäisen filosofian*, luominen. Tämä perinteen ja uudelleenluonnin yhteen kietoutuminen on se, jonka kanssa sekä Heidegger että Levinas ajattelussaan kamppailevat.

Molempien filosofien periaatteellisena lähtökohdana voidaankin pitää ajatusta, että jos filosofian historia perinteenä kerran on asettanut olemisen kysymyksen väärin (Heidegger) tai vastaavasti perustellut olemisensa (vain) omista sisäisistä lähtökohdistaan käsin (Levinas) ja jäänyt ikään kuin tämän sisäisyyden kehän vangiksi, on filosofisen analyysin lähdeittävä liikkeelle tämän perinteen purkamisesta ja aukikirjoittamisesta. Erityisesti Heideggerille kieli (neologismien ja perinteisen sanaston epätraditionaalinen käyttö) toimii tässä keskeisenä välineenä, samoin myös Levinasilla, vaikkakaan ei välttämättä yhtä innovatiivisesti ja uutta luovasti. Levinasin tarkoituksena ei ole niinkään kehittää uutta kieltä sanan varsinaisessa merkityksessä, vaan käyttää (Heideggerin tavoin) arkipäiväistä ”tavallista” kieltä, vain uudelleen määriteltynä, varsin epäsystemaattisella ja ”liukuvalla” tavalla. Tämä Levinasin filosofian kielellinen ulottuvuus tuodaan esiin myös tässä tutkielmassa.

² Levinas ei juurikaan ollut vakuuttunut saati kirjoittanut Heideggerin myöhemmästä tuotannosta. Hän perustelee tätä esimerkiksi sillä, että se ei hänen mukaansa ole enää fenomenologiaa sanan varsinaisessa merkityksessä: siinä missä etymologiat ja eksegeesit vielä *Olemisessa ja ajassa* täydentävät siinä suoritettua fenomenologista analyysia, myöhäis-tuotannossa ne nousevat jo etualalle, kaiken keskipisteeksi (Levinas 1996, 49).

1.2 Huomautuksia tutkielman käsitteistä

Tutkielmassa käytetyistä käsitteistä on tässä kohdin esitettävä muutama huomio. Yleisellä tasolla viitataan Levinasin eettiseen projektiin usein käsiteparilla *eettinen filosofia*. Levinasin filosofiasta käytetään tutkielmassa myös käsitettä *etiikka*, jolloin sen määrittely seuraa Jokisen (1997, 17) tekemää käsitteellistä eroa termien etiikka ja *eettisyys* välillä, joista jälkimmäisellä hän tarkoittaa ihmisen ihmisyyden olennaista osaa, esi- alkuperästä nousevaa eettisyyttä eli vastuuta toisesta, ja edellisellä taas tämän eettisen kokemuksen filosofista tarkastelua, eettisyyden etiikkaa. Tämä erottelu sopii mielestäni yhteen juuri eettisen filosofian käsiteparin kanssa, ja tämän tutkielman analyysissä esiintyvät kaikki edellä mainitut käsitteet, usein juuri käytettävästä lähdekirjallisuudesta riippuen. Levinasin kohdalla etiikka ei siten tarkoita etiikkaa perinteistä filosofian osaluuetta tarkoittavassa mielessä, jolloin se olisi a posteriori esimerkiksi juuri (perinteiselle) ontologialle. Tätä eroa ei voi mielestäni painottaa liikaa, sillä Levinasin eettinen filosofia on etiikkaa vain ja ainoastaan määriteltynä se *ensimmäiseksi filosofiaksi*, kaiken muun inhimillisen olemisen perustaksi ja edellytykseksi.

Etiikka-termin käyttö on erityisen runsasta juuri luvussa seitsemän, jossa sitä tarkastellaan suhteessa laajempaan, kolmannen ja oikeudenmukaisuuden tasoon. Myös tässä kontekstissa etiikka viittaa juuri eettiseen suhteeseen ja erityisesti sen epäsymmetriseen luonteeseen siinä mielessä, että politiikan ja yhteiskunnallisen tasolla ihmisten välisiä suhteita määrittää vastaavasti symmetria ja vastavuoroisuus. Eräs Levinasin filosofian keskeisistä teemoista onkin sen paradoksaalisuuden pohtiminen, miten tämä laajempi yhteiskunnan ja oikeudenmukaisuuden taso on rakennettavissa eettisen suhteen epäsymmetrian pohjalta.

Käsitteen (eettinen) filosofia-käytöllä tarkoitukseni on puolestaan viitata Levinasin fenomenologisesta traditiosta nouseviin lähtökohtiin niin, että Levinasin filosofiasta voitaisiin myös tässä tutkielmassa puhua (eettisenä) *fenomenologiana*: esimerkiksi *Le temps et l'autre*-teoksen kääntäjä Richard A. Cohen (1987, 2) puhuu kääntäjän johdatuksessaan Levinasin filosofiasta juuri fenomenologiana. Myös termin (eettinen) *metafyysiikka*-käyttö olisi mahdollinen, mutta tässä tutkielmassa se mainitaan ainoastaan selvennyksen yhteydessä siksi, että Levinasilla itsellään termi metafyysiikka esiintyy pääasiassa vain *Totalité et Infini*-teoksessa. Osittain käsitteiden käyttö on siis yhteydessä siihen, mistä Levinasin tuotannon vaiheesta (tai toiseuden aallosta) puhutaan. Kuten tutkielman luvusta viisi käy ilmi,

metafysiikka on kuitenkin Levinasin ajattelussa keskeinen termi siksi, että sen kautta hän erottaa oman filosofiansa perinteisestä filosofian historiasta, josta hän lisäksi käyttää käsitettä ontologia. Näin Levinasilla voidaan ajatella olevan kaksi filosofian käsitettä, eettinen filosofia (eettisyyden) etiikkana eli metafysiikkana, ja filosofia ontologiana. Tutkielmassa olen asiayhteyden kautta pyrkinyt selkeästi aina ilmaisemaan, kummasta käytöstä on kyse.

Edellä esitetystä huolimatta tämän tutkielman painopiste ei kuitenkaan ole käsitteiden sisällöllisissä analyysissä. Tämä on toki pyritty tekemään siinä määrin kun filosofian pro gradu- tutkielma sitä vaatii, ja vastaavasti kun siihen tarjoutuu mahdollisuus myös Levinasin tarkkoja käsitteiden määrittelyjä pakenevan filosofisen argumentaation puitteissa. Pikemmin tarkoitukseni on tuottaa suhteellisen selkeä esitys Levinasin eettisen filosofian perusteista sekä siitä viitekehuksesta, toisin sanoen fenomenologisesta ja juutalaisen traditiosta, joiden pohjalle Levinasin ajattelu keskeisesti rakentuu³. Proosallinen, epälooginen tyyli ei ole tämän tutkielman päämäärä, mutta siihen ajaudutaan välillä väistämättä, johtuen itse tutkielman kohteesta. Tiukan, analyttisen filosofian tyylinen argumentaatio Levinasin filosofiasta ei välttämättä tekisi edes oikeuttakaan hänen varsin omalaatuiselle ajattelulleen ja kielenkäytölle: Wittgensteinia mukailleen sen yrittäminen saattaisi vastata ämpärillisen vettä kaatamista teekuppiin.

1.3 Tutkielman rakenne: toiseuden aallot

Jokinen (1997, 22) jakaa filosofisen Levinas- tutkimuksen kolmeen yleisimpään lähestymistapaan. Ensinnäkin Levinasin filosofiaa voidaan tarkastella suhteessa toiseen ajattelijaan, kuten esimerkiksi juuri Husserliin, Heideggeriin tai Derridaan. Toiseksi Levinasia voidaan tutkia ottamalla tarkastelun kohteeksi hänen jompi kumpi pääteoksensa, joko *Totalité et Infini* (1961) tai *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Kolmas lähestymistapa, jota myös Jokinen käyttää, on genealogia, Levinasin keskeisten teemojen mahdollisimman laajapohjainen tarkastelutapa, jossa Jokisen tapauksessa edetään seuraamalla

³ Kuten tutkielmasta käy ilmi, esimerkiksi Wallenius (2005) nimeää Levinasin ajattelun lähtökohdiksi juutalaisen perinteen ja Husserlin ja Heideggerin sekä laajemmin muiden Freiburgin opettajien lisäksi myös kaunokirjallisuuden ja Strasburgin opettajat, viitaten tällä esimerkiksi Henri Bergsonin (1859–1941) ja Émile Durkheimin (1858–1917) ajattelun vaikutukseen Levinasin filosofiassa. Levinasin taustasta ks. myös Peperzak 1993, 8–12.

Levinasin historiallista kehitystä. Oman tutkielmani lähestymistapa on jokseenkin ensimmäisen ja kolmannen välinen risteytys siinä mielessä, että Husserl- ja Heidegger- sekä juutalainen traditio- osioiden jälkeen tarkastelun kohteena molempien pääteosten lisäksi myös muuta tuotantoa (jos ei suoraan Levinasin oman niin ainakin kommentaarikirjallisuuden kautta) niin, että Levinasin ajattelun monipuolisuus nousisi mahdollisimman hyvin esiin. Mielestäni tämä toimii parhaiten juuri tutkimuksen aihetta silmällä pitäen. Samalla olen kuitenkin pyrkinyt tietoisesti välttämään samojen teemojen ja painotusten toistamista, mikä on, kuten Jokinenkin toteaa, genealogisen lähestymistavan heikkous. Levinasilla toiston välttämisen vaikeus on erityisesti siinä, että se on eräs hänen oman argumentaatiotyylinsä keskeisimmistä piirteistä.

Tutkielman juutalainen traditio- osuus on tässä suhteessa poikkeus. Alun perin Derridan esittämän ajatuksen mukaan Levinasin filosofia muodostuu *toiseuden aalloista*, joiden kautta hänen ajattelunsa työntyy yhä kauemmas ja kauemmas, muodostaen tulkinnallisesti aina edellistä radikaalimman tulkinnan toiseudesta. Cohenin (1987, 3) mukaan Levinasin toiseuden aallot kulkevatkin (hänen tuotantaan mukaillen) olemisen ja ajan aalloista etiikan ja kielen kautta aina Jumalan toiseuteen. Tässä tutkielmassa Cohenin viimeinen aalto eli *Jumalan toiseus* on nyt sijoitettu heti fenomenologisen tradition jälkeen. Syynä on jo edellä mainittu tutkielman lähtökohta eli Levinasin suorittama juutalaisuuden uudelleen-tulkinta filosofian sisällä⁴. Tarkoitukseni onkin ollut tässä tutkielmassa tuottaa tämä mahdollisuus esiin ensinnäkin osoittamalla, miten Levinasin filosofian ja hänen juutalaisen taustansa välistä perusvirettä voidaan tulkita ja ymmärtää sekä kirjoittaa auki filosofisen argumentaation kautta, ja toiseksi tuomalla esiin kaksi juutalaista ajattelijaa, Herman Cohenin (1842–1918) ja Franz Rosenzweigin (1886–1929), joiden ajatus filosofian ja juutalaisuuden yhdistämisestä on tässä suhteessa Levinasiin verrattuna paljon systemaattisempaa. Keskeisenä filosofisena teemana nousee tässä yhteydessä esiin transsendenssin käsite, joka oman näkemykseni mukaan, jotta siis sen merkitys Levinasin filosofiassa voidaan tarpeeksi selkeästi tuoda esille, jopa vaatii sen auki kirjoittamista juuri juutalaisen perusvireen kautta. Tämä siksi, että Levinas pyrki omassa uudelleen määritellyssä transsendenssin käsitteessään tekemään eron perinteisen länsimaisen filosofian eli ontologian Jumalan

⁴ Tässä yhteydessä on toki huomattava, että myös Levinasin oma tulkinta juutalaisuudesta on vain yksittäinen tulkinta, ja siten yksi monien joukossa. Esimerkiksi Hilary Putnam (2004, 46) on todennut että, Levinasin tulkinta juutalaisuudesta on varsin valikoiva (ideaali) ja henkilökohtainen, vaikkakaan se ei ole sitä ilman perusteita.

käsitteeseen, joka Levinasin mukaan ”vain” olemisena toisin (eikä siis toisin kuin olemisena) kiinnittyy aina ontologian olemisen horisonttiin.

Juutalaisen taustan ja tradition esilletuonti ei kuitenkaan mielestäni ole Levinasin filosofian analyysin välttämätön ennakkoehto, esimerkiksi silloin, kun keskitytään Levinasin filosofian fenomenologisiin painotuksiin. Paljolti asia on kiinni myös tutkimuksen laajuudesta: esimerkiksi keskittyminen Levinasin yksittäiseen teemaan kuten nauttimisen (egoistisena maailmassa-olemisen tapana) tematiikkaan tai vastaavasti sen vertailu suhteessa Husserliin tai Heideggeriin (kuten tässä tutkielmassa pienessä mittakaavassa tehdään) ei välttämättä vaadi taustalleen juutalaisen tradition esiin nostamista. Samaten Levinasia on mahdollista tulkita myös analyttisen filosofian lähtökohdista, jolloin Levinasin juutalainen tausta harvoin nousee esille⁵. Koska tämän tutkielman tarkastelun laajuus kattaa eettisen suhteen ja subjektin lisäksi myös yhteiskunnan ja politiikan tason sekä Levinasin näkemyksen siitä, miten yhteiskunnan oikeudenmukainen toteutuminen eettisen suhteen pohjalta olisi mahdollista, vaatii tämä mielestäni juuri juutalaisen aspektin esiin tuontia, kuten myös Levinasin filosofian ”aikalaisdiagnoosi”- ulottuvuuden esittely, eli hänen näkemystä hitlerismin filosofiasta.

Jumalan toiseuden aallon lisäksi *etiikan toiseuden aalto* esitetään tässä tutkielmassa luvussa viisi, jossa keskitytään tarkastelemaan eettisen suhteen rakentumista ja siinä kohdattua toiseutta. Luvun sisältö painottaa erityisesti Levinasin *Totalité et Infini*- ja *Le temps et L'autre*- teoksissa esittämiä teemoja, joita syvennetään tuomalla ne yhteen esimerkiksi Heideggerin ajattelun kanssa, pääosin filosofian historian eli ontologian kritiikin sekä nauttimisen teeman yhteydessä. *Kielen toiseuden aalto* puolestaan sijoittuu lukuun kuusi, jossa tarkastelun kohteena on (eettisen suhteen kautta muotoutuva) eettinen subjekti, erityisesti Levinasin keskeisen erottelun sanomisen ja sanotun välisen diakronian kautta. Analyysin painopiste on tällöin *Autrement qu'être*- teoksen teemoissa. Keskeinen ja tärkeä teema on myös kasvojen sanomisessa subjektille lankeava (ääretön) vastuullisuus, joka Levinasin mukaan muodostaa subjektin subjektiviteetin keskeisen rakenteen.

Kielellisen ulottuvuuden yhteydessä tarkastelussa on pyritty keskittymään Levinasin omaan argumentaatioon, eikä vastaavasti siihen kohdistettuun kritiikkiin tai sen esittelyyn: esimerkiksi filosofinen keskustelu siitä, missä mielessä Levinasin toista pääteosta *Autre-*

⁵ Ks. esimerkiksi Werhane 1995, 59–68.

ment qu'êtreä voidaan pitää vastauksena Derridan *Violence et métaphysique*-artikkelissa esittämään kritiikkiin, jää tämän tutkielman ulkopuolelle⁶. Vastaavasti myös laajempi Levinasin filosofiaa koskeva kritiikki, joka yleensä koskee käytetyn kielen (ontologisuuden ja patriarkaalisuuden) lisäksi hänen etiikkansa (liiallista) radikaaliutta, tai vastaavasti eettistä suhdetta laajemman kolmannen yhteiskunnallisen tason toteutumista, jää tämän tutkielman ulkopuolelle: Levinasin filosofian haasteet ovat varsin moninaiset, ja eikä niihin ole mahdollisuutta paneutua toiseuden tarkasteluun keskittyvässä tutkielmassa tämän laajemmin.

Tutkielman tarkastelussa en myöskään tule ottamaan kantaa Levinasin muita ajattelijoihin, esimerkiksi juuri Husserlia ja Heideggeria, kohtaan esittämän kritiikin oikeutukseen tai kohtuullisuuteen, enkä vastaavasti ole pyrkinyt näiden filosofien ajattelun systemaattiseen yhteensovittamiseen. Tarkoitukseni on ollut pitäytyä kritiikin ”levinasilaisuudessa” siinä muodossa, kun se nousee esille hänen filosofiassaan. Saman lähestymistapa omaksutaan myös tarkasteltaessa Levinasin esittämää länsimaisen filosofian historian kritiikkiä.

Luvussa seitsemän, kuten jo todettu, tarkoituksena on tuoda yhteen Levinasin näkemys eettisessä suhteessa lankeava vastuu sekä laajemmin (yhteiskunnallisen) oikeudenmukaisuuden toteutuminen. ”On aina kolmas...”, toisin sanoen inhimillinen todellisuus on aina pluralistinen ja siten eettinen suhde asettuu aina kahdenväliseksi, intiimiä suhdetta laajempaan kontekstiin. Keskeiseksi kysymykseksi muodostuu tällöin se, miten tämän laajemman (yhteiskunnallisen) kontekstin toteutuminen on mahdollista eettisen epäsymmetrisen suhteen pohjalta, vieläpä niin, että toisen toiseuden ensisijaisuus ja korkeus säilyvät. Levinasin vastaus tähän lähtee liikkeelle sellaisesta oikeudenmukaisuudesta ja sen (yhteiskunnallisesta) toteutumisesta, jossa tämä toteutuminen on eettisessä suhteessa kohdatun transsendenssin jatkuvasti kyseenalaistamaa ja järjestyttävää. Etiikka (eettisen suhteen ilmentämänä toisen ensisijaisuutena) on aina poliittisen kontekstissa, mutta vastaavasti politiikkaa on Levinasin mukaan aina kyettävä arvioimaan etiikan pohjalta.

Luvun seitsemän osalta käsitteiden käyttö kolmannen ja oikeudenmukaisuuden sfäärin (erotuksena eettisestä suhteesta) osalta on varsin laajaa, sillä luvussa siihen viitataan (lähteestä riippuen) niin yhteisön, yhteiskunnan kuin politiikan käsitteillä. Kyseisiä käsitteitä käytetään tässä niiden tavanomaisessa konventionaalisessa merkityksessä, esimerkiksi po-

⁶ Tämän lisäksi keskustelua on käyty myös siitä, missä mielessä Derridan artikkelia voidaan edes pitää varsinaisena kritiikkinä. On esimerkiksi esitetty, että kyseessä olisi pikemminkin Levinasin filosofian dekonstruktiivinen lukutapa. Ks. Derrida 1987, 97–192; Derridan esittämästä ”kritiikin” sisällöstä ks. esim. Davis 1996, 63–69.

litiikka viittaa juuri valtio- tai yhteiskuntaelämän kysymysten ratkaisuun kohdistuvaan toimintaan tai valtasuhteiden jakoon. Relevanttia tässä kohdin ei kuitenkaan ole yksittäisten käsitteiden sisältö, vaan sen ymmärtäminen, että kolmannen sfääri kaikki politiikkaan, yhteisöön tai yhteiskuntaan liittyvät ilmiöt *sisältävänä* merkitsee Levinasille ”siirtymistä” eettisestä suhteesta poikkeavaan todellisuuteen siinä mielessä, että siinä missä eettinen suhde toiseen ja toisen kasvokkain-kohtaaminen on ei- tiedostavaa ja ei- intentionaalista, toisen läheisyyttä ja äärimmäistä passiivisuutta, kolmannen ja politiikan sfäärissä on nimenomaan kyse sopimuksista, asioiden arvioinnista ja vertailusta, tietoisesta toiminnasta. Toisin sanoen: siinä missä eettinen suhde kaiken inhimillisen olemisen perustana on toisen ihmisen absoluuttisuuden ja ensisijaisen arvon ja (epäsymmetrisen) korkeuden tunnustamista ja kohtaamista, kolmannen mukaantulon myötä tätä toisen ensisijaista asemaa joudutaan välttämättä rajoittamaan. Levinasin mukaan tämä on oikeuden lähtökohta.

Luonnollisesti tutkielman sisältö teemoineen rakentuu tutkielman aiheen eli eettisessä suhteessa kohdatun toiseuden merkityksen avaamisen ympärille. Tästä on seurauksena se, että sekä *olemisen* että *ajan toiseuden aallot* eli monet Levinasin varhaisemman tuotannon teemoista, kuten esimerkiksi feminiinisyyttä, jälkeläisyys sekä näkemykset laajemmin ajallisuudesta ja anonyymista *il y a-* olemisesta, jäävät tämän tutkielman tarkastelun ulkopuolelle. Tutkielma on pakko rajata johonkin, ja tässä se on tehty juuri suhteessa Levinasin eettisen suhteen ja toiseuden tematiikan ympärille. Teemojen ulkopuolelle jättäminen ei kuitenkaan mitenkään tarkoita kyseisten teemojen merkityksen väheksymistä Levinasin filosofiassa, myöskään sen myöhemmässä vaiheessa.

2. FENOMENOLOGINEN TRADITIO: HUSSERI JA HEIDEGGER

Levinas tutustui sekä Husserlin että Heideggerin filosofiaan opiskellessaan Freiburgin yliopistossa Saksassa lukuvuonna 1928–1929. Hän itse sanoi menneensä Freiburgiin tapaamaan yliopistossa viimeistä vuottaan virassa olevaa Husserlia, mutta sen sijaan löysikin Heideggerin, jonka filosofiasta hän innostui. Levinas osallistui esimerkiksi Heideggerin ensimmäiseen seminaariin, jonka tämä piti perittyään filosofian professuurin Husserlilta, sekä vuonna 1929 kuuluisaan Heideggerin ja Cassirerin järjestämään Davosin seminaariin, jonka muita osanottajia olivat muun muassa Eugen Fink ja Rudolph Carnap. Hän arvosti kumpaakin opettajaansa suuresti, ja piti itseään tässä suhteessa fenomenologisen perinteen jatkajana. Näin siitäkkin huolimatta, että hänen koko filosofisen uransa kestänyt dialogi näiden kahden filosofin kanssa on pääosin kriittisesti sävyttynyttä. (Wallenius 2005, 21–22.)

2.1 Husserl ja fenomenologia apodiktisen tieteen perustana

2.1.1 Huomiota korrelaatioanalyysistä

Husserlin päämääränä oli tehdä puhtaasta fenomenologiasta tieteellisen ajattelun perusta, *apodiktinen tiede*. Eri tavoin muotoiltuna ajatus on keskeinen lähtökohta koko hänen filosofisen tuotantonsa ajan. Vielä *Loogisia tutkielmia*-teoksen (1900–1901) deskriptiivisessä fenomenologiassa tämä päämäärä muotoutui nimenomaan psykologisimin⁷ kritiikin ja vastustamisen kautta, mutta jo v. 1907 Göttingenissä pidetyissä *Fenomenologian idea*-luennoissa hän oli siirtynyt puhtaaseen eli transsendentaaliseen fenomenologiaan. Uuden filosofisen suunnan myötä Husserlin voidaan ajatella kääntyneen 1900-luvun vaihteen objektiivisesta realismista kohti subjektiivista idealismia. (Juntunen 1986, 66.)

⁷ Psykologismi tarkoittaa tässä väljästi määriteltynä kantaa, jonka mukaan logiikka on psykologiasta riippuvainen tiede. Näin määriteltynä Husserlia ei kuitenkaan pitää täysin ”antipsykologistina”, sillä hän suuntasi kritiikkinsä nimenomaan psykologismin naturalistista luonnetta vastaan (Juntunen 1986, 34). On myös esitetty arvioita, että vielä *Loogisissa tutkielmissa* Husserlin suhde psykologismiin sisältää tietyn omaksuvan komponentin, ks. Juntunen 1986, 35–38.

Loogisissa tutkielmissa fenomenologian asema puhtaasti filosofisena oppina on toimia puhtaan logiikan filosofisena lisäyksenä. Tähän Husserl pyrkii *korrelaatioanalyysin* eli konstituoituvien aktien ja konstituoituvien sisältöjen rinnakkaisen analyysin kautta. Analyysin vaatimuksena on edellytyksettömyys metafysiikan, psykologian ja luonnontieteiden suhteen. Lisäksi sen on oltava ”ehdottoman varmaa” eli evidenttiä sanan ankarimmassa mielessä. Näin määriteltynä korrelaatioanalyysi muodostaa apodiktisen tieteen. (Juntunen 1986, 66.) Husserlin mukaan filosofisen lisäyksenä saava logiikka ei kuitenkaan ole riippuvainen psykologiasta, vaan päinvastoin: puhtaan fenomenologian tarkoitus on muodostaa psykologialle välttämättömän perusta samalla tavoin, kuten puhdas matematiikka muodostaa perustan eksakteille luonnontieteille. Näin ollen fenomenologia toimii perustieteenä kahdessa eri mielessä: mathesiksen eli puhtaan logiikan ja matematiikan filosofisena lisäyksenä sekä psykologian perustana. Nämä fenomenologian kaksi tehtävää muodostavat *Loogisissa tutkielmissa* omat erilliset tieteenfilosofiset ohjelmansa. Fenomenologian tieteen kahtalaisuus (se on sekä tiedettä yleensä koskeva teoria että filosofinen psykologia, mielen filosofia) on koko Husserlin filosofista kehitystä leimaava pysyvä piirre, ja nousee selvemmin esiin vasta hänen tuotantonsa myöhemmässä vaiheessa. (Juntunen 1986, 38–41.)

Korrelaatioanalyysi eli konstituoivien aktien ja konstituoivien sisältöjen analyysi pohjaa Husserlin tekemään (olemisen) jaotteluun *todellisen (wirklich)* eli maailman, *reaalisen (reell)* eli mielen ja *ideaalisen (ideal)* eli merkityksen tasojen välillä. Siinä missä Franz Brentano (1838–1917) oli erottanut toisistaan vain mielen ja maailman, Husserl erottaa tasoja kolme ja ratkaisee siten Brentanon deskriptiivistä psykologiaa vaivanneen ongelman mentaalisen aktin sisällön ja objektin välisestä suhteesta. Husserlin mukaan objekti ei ole mielensisäinen ja ei siten kuulu itse aktiin. Tämä selittää sen, miten akti voi kohdistua myös sellaiseen objektiin (kuten esimerkiksi kentauriin), joka ei ole olemassa todellisuudessa. Objektin ja (mielen) sisällön välinen ero on yksinkertaisesti siinä, että jokaisella tietoisuusaktilla on immanentti sisältö, mutta ei välttämättä objektia. (Sajama 1989, 17–18.)

Husserlin mukaan korrelaatioanalyysi liikkuu reaalisen ja ideaalisen tasojen välissä, ja siten fenomenologia ei ole lainkaan ”kiinnostunut” todellisuudesta, vaan ainoastaan sen näyttäytymisestä mielessä. Fenomenologilla on siten suoritettavanaan kolme tehtävää: reaalisen tason ilmiöiden kuvaus eli *noeettinen* fenomenologia, ideaalisen tason ilmiöiden

kuvaus eli *noemaattinen* fenomenologia, sekä näiden kahden tason välisten suhteiden tutkiminen eli varsinainen korrelaatioanalyysi. (Sajama 1989, 19.) Todellisuuden siirtäminen syrjään (reduktiossa) eli ”asettaminen sulkeisiin” (*einklammern*) ja liikkuminen pelkästään reaalisen ja ideaalisen tasojen välissä ei kuitenkaan Husserlilla tarkoita paluuta introspektiiviseen filosofiaan. Esimerkiksi *Ideen*- teoksessa hän painottaa, ettei fenomenologia koske ihmismielen sisäisiä toimintoja, vaan niitä *tapoja*, joilla suhtaudumme maailmaan ja sen erilaisiin olioihin. Vaikka siis fenomenologi ottaakin etäisyyttä maailmaan ja pidättäytyy sitoutumasta maailman olemassaoloon, hänen tarkoituksenaan ei ole keskittyä vain selvittämään ihmismielen saloja: päämääränä on sen sijaan kuvata kiinnittymistämme maailmaan ja sen ilmentämään todellisuuteen, sekä vastaavasti omaa osallisuuttamme näiden merkitysten muodostamisessa. (Heinämaa 2000, 73–74.)

2.1.2 Intentionaalisuuden malli ja havainnon sisältöteoria

Yleisesti intentionaalisuuden teoriaksi kutsutaan mentaalisen viittaamisen teoriaa eli sen selittämistä, miten mieli voi viitata johonkin itsensä ulkopuoliseen oloon. Keskiajan latinassa sanalla *intentio* tarkoitettiin mielessä olevaa ideaa tai kuvaa, jolloin intentionaalisuus pohjimmiltaan tarkoitti kuvan olemista mielessä, eikä vielä varsinaista aikomuksellisuutta. Keskiajan jälkeen sekä sana *intentio* että *intentionaalinen* hävisivät kokonaan filosofisesta kielenkäytöstä, ja mielessä olevista kuvista puhuttiin jatkossa *intentioiden* sijaan *ideoina*. Intentionaalisuuden käsitteen uudelleenherättäminen liittyi Brentanolla pyrkimykseen erottaa selvästi psyykkiset eli psykologian ja fyysiset eli luonnontieteen tutkimuskohteet toisistaan. Hän päätyikin lopulta näkemukseen, jonka mukaan vain psyykkiset ilmiöt ovat intentionaalisia, tarkemmin määriteltynä ilmiöitä, jotka sisältävät intentionaalisesti objektin itsessään. (Sajama 1989, 9–10.) Brentanon mukaan akti on siis intentionaalinen, jos ja vain jos sillä on objekti. Kuten aikaisemmasta kentauri- esimerkistä käy ilmi, näkemys ei ole ongelmaton, ja Husserl kehittääkin Brentanon näkemystä edelleen laittamalla objektin tilalle sisällön: akti on intentionaalinen, jos ja vain jos sillä on sisältö. Tämä sisältö määrää sen, mihin objektiin akti kohdistuu. Kuten jo todettua, Husserlin mukaan on olemassa myös objektittomia akteja, jolloin sisällön määräästä vastaavaa objektia ei ole olemassa (se on siis kontingenti). (Sajama 1989, 20.)

Aktin intentionaalinen sisältö (ja siitä käytettävä terminologia) muuttuu ja saa Husserlin fenomenologiassa vaiheesta (teoksesta) riippuen hieman toisistaan poikkeavia määrittelyjä. Esimerkiksi *Ideen*- teoksessa hän puhuu sisällön kohdalla myös *hylestä*, joka muodottomana ei- intentionaalisen aistimusmassana kuuluu aktin reaaliseen sisältöön⁸. Hylettä relevantimpi erottelu on kuitenkin Husserlin näkemys *noemasta* ja *noesiksesta*, joka vastaa aikaisemmin tehtyä erottelua reaalisen ja ideaalisen tason (sisällön) välillä. Noesis muodostaa Husserlin mukaan aktin merkityksen antavan kerroksen, joka antaa esimerkiksi (*Ideen*- teoksessa) hylelle sen muodon. Vaikka siis noesis antaa tämän merkityksen, se ei itse ole tämä merkitys, sillä merkitys on ideaalisen tason entiteetti (ja noesis taas reaalisen). Merkitystä itseään Husserl nimittää noemaksi (tai pikemminkin niin, että jokaisella noemalla on sisältö eli merkitys), jolloin se voidaan määritellä aktin reaaliseen sisältöön kuuluvan noesiksen ideaaliseksi vastineeksi. Noesis on puolestaan ideaalisen noeman esiintymä reaalisen (tietoisuuden virran) tasolla. Noema ei siten kuulu ulkomaailmaan, mutta ei myöskään aktin reaaliseen osaan noesiksen ja hylen tavoin. Tämän vuoksi sen on Husserlin mukaan oltava abstrakti olio, joka kuitenkin antaa aktille sen suunnan. Akti viittaakin objektiinsa juuri noeman ansioista, sillä aktin intentionaalinen osa eli noesis on noeman esiintymä, eli toisin sanoen se suuntaa aktin vain toteuttamalla noeman. Aktin ja objektin välinen suhde ei voi siis toteutua ilman, että noesis toteuttaa noeman (ja lisäksi vielä hylen mukana ollessa ilman, että noesis antaa hylelle sen muodon). (Sajama 1989, 21–22.)

Noeman lisäksi ideaalisen tasoon kuuluvat Husserlin mukaan lisäksi olemukset eli *eidokset*. Eidokset eroavat noemoista siinä, että vaikka ne kuuluvatkin ideaalisen tason entiteettejä, ne eivät ole intentionaalisia ja eivät siten voi toteutua noesiksina reaalisen tasolla. (Sajama 1989, 24.) Fenomenologia *olemuksen näkemisenä* (*wesenanschauung*) yrittää siten tavoittaa juuri näitä olemuksia: tässä ei kuitenkaan Husserlin mukaan onnistuta ottamatta huomioon niitä prosesseja, jotka tekevät tietämisestä tietoa, toisin sanoen juuri ideaalisen, reaalisen ja (mahdollisesti todellisen) tasolla liikkuvia havaintoaktin relaatioita, joiden selvitys kuuluu korrelaatioanalyysin tehtäviin. Ilmiön eli *fenomeenin* käsite onkin Husserlilla siten kaksisuuntainen, jolloin ilmiö sisältää aina sekä ilmenevän (olemus) että ilmenemisen prosessin. Nämä prosessit (jotka siis tekevät asioista olevia) sivuutetaan Husserlin mukaan juuri normaalitieteiden eli luonnollisen ja ajattelun tai asenteen piirissä. (Jylhä 1996.)

⁸ Myöhemmässä filosofiassa Husserlin voidaan tulkita luopuneen hyleen ja noesiksen välisestä erottelusta. Näin siksi, ettei hyle ei- intentionaalisenä komponenttina voi esiintyä fenomenologisessa refleksiassa. (Juntunen 1986, 112.)

Tämä virhe on korjattavissa fenomenologian harjoittaman reflektiivisen ajattelutavan kautta.

2.1.3 Fenomenologia vs. luonnollinen asenne

Apodiktisena tieteenä fenomenologian tulee siis muodostaa (muiden tieteiden) tieteellisen ajattelun perusta. *Fenomenologian idea*- luennoissa Husserl lähtee toteuttamaan fenomenologista projektiaan tekemällä eron *luonnollisen ja filosofisen eli reflektiivisen ajattelutavan* välillä. Hänen mukaansa asennoituessamme luonnollisesti olemme ajattelussamme kiinnostuneita asioista, jotka ovat tietyllä hetkellä ja itsestään selvinä annettu. Maailmaa koskevat sekä yksittäiset että yleiset väitteemme saavat ”muotonsa” suorasta kokemuksesta, toisin sanoen arvostelmamme ilmaisevat sen, mitä suora kokemus meille tarjoaa. Luonnollisen asenteen päättelyketju etenee siten kokemusmotiivia seuraten suoraan koetusta eli havaitusta ja muistetusta ei- koettuun: teemme yleistyksiä ja sovellamme tätä yleistä tietoa yksittäistapauksiin, tai vastaavasti dedusoimme analyyttisesti yleisestä tiedosta uusia yleisyyksiä. Näin hankitut tiedot asettuvat keskenään loogisiin suhteisiin, ”sopivat” yhteen ja vahvistavat toisiaan. Tällainen luonnollinen tiedostus hallitsee itsestään selvästi olemassa olevaa ja annettua todellisuutta, jolloin luonnollisen lähestymistavan tehtäväksi jää vain tämän todellisuuden yhä laajempi ja tarkempi tutkimus. Husserlin mukaan luonnollisen tiedostuksen pohjalta muodostuvat erilaiset luonnolliset tieteet, fyysistä ja psyykkistä käsittelevät luonnontieteet sekä hengentieteet. (Husserl 1995, 33–34.)

Luonnollinen, tietokriittistä piittaamaton ajattelutapa ja filosofinen ajattelutapa asettuvat puhtaassa fenomenologiassa vastakkain. Kun luonnollinen asettaa tiedostuksen luonnolliseksi tosiasiaksi ja samalla psykologiseksi faktaksi, sekä pitää tiedostuksen mahdollisuutta itsestään selvänä, filosofinen, kriittinen ajattelutapa nimenomaan tietokriittikinä pyrkii puolestaan selvittämään tiedostuksen ja tiedostuskohteen olemuksen. Tällöin tietokriittikki tiedostuksen ja tiedostuskohteen fenomenologiana muodostaa Husserlin mukaan fenomenologian ensimmäisen ja perustavan osan. Siitä, mikä luonnollisessa ajattelutavassa otetaan itsestään selvyytenä (eli tiedostuksen itsensä mahdollisuus ylipäänsä) muodostuu nyt itse fenomenologisen tutkimuksen kohde. (Husserl 1995, 41.)

Tietokritiikin alkuna fenomenologian ensisijainen tehtävä on kyseenalaistaa koko maailma, sen kohteita tutkivat tieteet, fyysinen ja psyykinen luonto, sekä lopulta myös oma, inhimillinen minuus. Niiden oleminen, pätevyys jää avoimeksi, Husserlin transsendentaalisen fenomenologian tutkimuksen ulkopuolelle. Koska tietokritiikki myös itseään koskevan tiedon kyseenalaistajana ei saa ottaa mitään ennalta annettuna, sen on lähdeittävä liikkeelle tiedostuksesta, jonka se pikemminkin *antaa itselleen*, asettaa itse ensimmäiseksi. Tietokritiikki, tiedon tieteellisenä itseymmärryksenä pyrkii näin ollen

”... tieteellisesti tiedostaen ja siten objektivoiden määrittämään, mitä tiedostus olemukseltaan on. Se pyrkii määrittämään, mitä tiedostuksessa määrätyn kohteen ja sen pätevyyden tai kiistämättömyyden välisen suhteen merkitykseen kuuluu, jotta se olisi tiedostusta aidossa mielessä.” (Husserl 1995, 45.)

Miten tottumuksen mukaisesta ymmärtämisestä eli luonnollisesta asenteesta voidaan fenomenologiassa irrottautua? Husserlin vastaus tähän on erityinen tietoisuuden suoritus tai teko, jota hän nimittää reduktio(i)ksi⁹.

2.1.4 Reduktiot fenomenologian metodina

Puhtaan fenomenologian reduktiot eli *eideettinen* ja *transsendentaalinen reduktio* liittyvät Husserlilla suoraan hänen päämääräänsä muodostaa apodiktisen tieteen teoria. Niiden taustalla on jo Descartesin muotoilema näkemys kartesiolaisesta, epäilevästä tarkastelusta. Alun kaiken kyseenalaistamisen jälkeen on Husserlin, kuten Descartesinkin mukaan kuitenkin ilmeistä (*evident*), ettei kaikki voi olla minulle epäilyttävää; tietyn epäilyn ilmaantumisessa on epäilyksettömän varmaa, että epäilen. Näin on laita myös jokaisen cogitation kohdalla. Riippumatta siitä, mikä havainto, mielle, arvostelma, päätelmä tai vastaavasti näiden varmuusaste on, on Husserlin mukaan absoluuttisen varmaa, että nimenomaan minä olen se, joka havaitsee, arvostelee ja päättelee. (Husserl 1995, 46–47.) *Fenomenologian idea-*

⁹ Husserl itse viittaa pelkästään transsendentaaliseen reduktioon, epookkiin (*epoché*) yleensä käsitteellä fenomenologin reduktio. Monin paikoin Husserlia käsittelevä kirjallisuus käyttää kuitenkin fenomenologisen reduktion käsitettä eräänlaisena yleiskäsitteenä koskemaan kaikkia fenomenologiseen menetelmään ja filosofiaan liittyviä reduktioita. Fenomenologian idea- luennoissa Husserl puolestaan nimittää tässä työssä transsendentaaliseksi reduktioksi kutsuttua reduktiota termillä tietoteoreettinen reduktio. Eideettisestä reduktiosta käytetään puolestaan jo *Loogisissa tutkielmissa* termiä ideaatio. Tässä tutkielmassa olen seurannut Juntusen tekemää jaottelua transsendentaaliseen ja eideettiseen reduktioon erityisesti siitä syystä, että sen kautta tulee selkeämmin esille transsendentaalisen subjektiviteetin merkitys ja rooli Husserlin filosofiassa. Ks. Juntunen 1986, 70–71.

luennoissa Husserl pyrkiikin kartesiolaisen epäilyn metodia käyttäen osoittamaan, että tietokritiikki, itselleen välittömästi osoittamaansa tietoa antavana, sulkee selvästi ja varmasti pois oman mahdollisuutensa epäilyn, eikä näin ollen sisällä mitään transsendenttiin¹⁰ kuuluvaa, skepsistä ainesta. Tämän jälkeen on mahdollista osoittaa, että

”... (1) absoluuttinen tiedostus soveltuu tietoteorian ensimmäiseksi lähtökohdaksi immanenssinsa vuoksi. (2) Immanenssin ansiosta absoluuttinen tiedostus on vailla kaikkien skeptisten sekaannusten lähteenä olevaa arvoituksellisuutta. (3) Immanenssi ylipäänsä on kaiken tietoteoreettisen tiedon välttämättömän piirre, ja tukeutuminen transsendenssin sfääriin, toisin sanoen tietoteorian perustaminen psykologiaan tai mihin tahansa luonnolliseen tieteeseen, on sekä alussa että ylipäänsä aina järjetöntä.” (Husserl 1995, 51–52).

Apodiktisen tieteen perustukseen liittyvä problematiikka on Husserlille samalla transsendentaalisen reduktion problematiikkaa. Hänelle filosofia ankarana tieteenä edustaa esimerkiksi analyttisen tieteenfilosofian edustajista poiketen tiedettä, joka on tiedettä ”tosista lähtökohdista”, eikä ankaraa, eksaktia tiedettä vain sen loogis- formaalisessa mielessä. Tällaisten tosien lähtökohdian tieteenä filosofian tulee olla myös edellytyksetöntä tiedettä, joka oikeuttaa itse itsensä. Nämä ankarat vaatimukset pakottavat fenomenologiaa tekevän lupumaan kaikista sellaisista teorioista ja ennako- oletuksista, jotka eivät sovi yhteen apodiktisen tieteen kriteerien kanssa. Husserlin transsendentaalinen reduktio onkin tarkoitettu menetelmäksi, jonka kautta fenomenologia voidaan vapauttaa tällaisista kontingensseista edellytyksistä. (Juntunen 1986, 73.)

Sekä eideettinen reduktio että transsendentaalinen reduktio ovat siis puhtaassa fenomenologiassa alistettuja sen kokonaispäämäärälle, apodiktiselle tieteelle. Eideettisellä reduktiolla Husserl viittaa menetelmään, jonka tarkoituksena on saada esiin ilmiön olemus. Ilmiöllä hän tässä tarkoittaa mitä tahansa tietoisuusaktin *intentionaalista* (reaalista tai irreaalista) korrelaattia eli noemaa. Koska kaikki havaitseminen on aina luonteeltaan *intentionaalista*

¹⁰ Fenomenologian idea- luennoissa Husserl hahmottelee fenomenologiaansa keskeisesti immanenssin ja transsendenssin välisen suhteen kautta. Immanenssilla Husserl tarkoittaa filosofista lähtökohdtaa, jonka piiriin kuuluvat varmasti ja välityksettä tavoittamani ajatukset, transsendenssilla puolestaan ulkomaailmaa, objektiivisten tieteiden ja terveen järjen lähtökohdtaa. Taustalla on uuden ajan länsimaisen, tietoteoriaan painottuvan filosofian keskeinen ongelma ajattelun representaatioiden tai mielten ja ulkomaailman välisestä suhteesta. Vaikka fenomenologian lähtökohdta onkin siis tietoisuus ja se, miten miten asiat siinä ilmenevät, tähtää Husserl koko ajan kohti ulkomaailmaa: hänen tarkoituksenaan ei ole luoda ”solipsistista universumia” (Saarinen 2002, 225). Fenomenologian idea- luennoissaan Immanenssin ja transsendenssin ongelmallisesta suhteesta, ks. Husserl 1995, 45–60 (toinen luento).

eli *jonkin* havaitsemista, noema on juuri se, miksi tai millaiseksi tuo jokin havaitaan. Tässä mielessä sen olemisen muodostuu havaittuna olemisen kautta, eli sen ”esse on sen *percipi*”. Vaikka Husserlin merkitysteorian mukaan noema sisältää aina merkityksen, ei noeman ja merkityksen (kuten ei noeman ja eidoksenkaan) käsitteitä voida samaistaa toisiinsa. Pikemminkin on niin, että noema määrittelee eideettisen reduktion suunnan, ja on näin välittävä tekijä yksityisolion ja sen eidoksen välillä. (Juntunen 1986, 74.)

Eidoksen eli uudenlaisen ”olion” (*gegenstand*) konstituoitumisprosessia intentionaalisessa aktissa Husserl nimittää siis olemuksennäkemiseksi, jolloin olemuksen ja olemuksennäkemisen välinen suhde on rinnakkainen yksittäisen olion ja aistihavainnon väliseen suhteeseen verrattuna. Olemukset muodostavat oman, autonomisen sfäärinsä siinä mielessä, että niitä koskevat totuudet ovat riippumattomia yksilöitä koskevista empiirisistä totuuksista. Tätä riippumattomuutta empiiris- induktiivisista yleistyksistä edellyttää jo puhtaan fenomenologian apodiktisuuden vaatimus. Husserlille on kuitenkin selvää, olemuksilla on tietty yhteys yksilöiden maailmaan, sillä olemuksennäkeminen pohjustetaan aistihavainnossa; ilman havaintoja ei myöskään ole konstituoituja olemuksia. Mikä sitten on eideettisen reduktion ja olemuksennäkemisen välinen suhde? Yksinkertaistaen ne ovat Husserlille yksi ja sama asia, mutta tämä suhde on mahdollista tulkita myös niin, että olemuksennäkeminen aktina mahdollistuu eli tulee nähtäväksi eideettisen reduktion kautta. Virheellistä olisi sen sijaan ajatella, että eideettinen reduktio teoreettisena metodina perustuisi siihen prosessiin, joka olemuksennäkemisessä, eräänlaisessa havaitsemisen lajissa, suoritetaan. Pikemminkin on ajateltava niin, että olemusnäkeminen itse on teoreettinen metodi, joka on pohjustettu aistihavainnossa. (Juntunen 1986, 72.)

Kuten jo *Loogisissa tutkielmissa*, myös myöhemmässä filosofiassaan Husserl painottaa immanentissa olemisessaan *absoluuttisesti annettujen* ilmiöiden intentionaalista luonnetta. Tiedostuselämysten olemukseen kuuluu, että niillä on intentio, eli ne toisin sanoen tarkoittavat jotakin viittaamalla tavalla tai toisella kohteeseen. Fenomenologian kannalta kiinnostavaa on juuri tämä kohteeseen suhtautuminen, ei itse kohde. Tässä yhteydessä on syytä huomata, että kohteella voi Husserlin mukaan olla tietty annettuus, vaikka se ei olisikaan aktuaalisesti tiedostusilmiössä eikä cogitationa. (Husserl 1995, 74.) Tietoteoreettisesti tämä tarkoittaa sitä, ettei oikein tavoitettua immanenttia sisältöä tarvitse yhdistää mihinkään aktuaaliseen, senhetkiseen ajatukseen. Tämä on Husserlin mukaan ollut perinteisen immanenssi- transsendenssi- erotteluun sisältynyt ennakkoluulo ja vaatimus: se olettaa, että tie-

dostusakti löytää ja asettaa kohteensa yhdessä tiettyssä, aktuaalisessa nyt- hetkessä. Laajentaessaan tiedon ja sen kohteen aluetta yli aktuaalisen immanenssin Husserlin tavoitteena on mahdollistaa tieteelle välttämättömien yleisten totuuksien tarkastelu sen sijaan, että rajoituttaisiin pelkästään yksittäiseen. Tiedon ja sen kohteen tavoittaminen mahdollistuu tällöinkin ilman, että jouduttaisiin vetoamaan transsendenttiin. (Himanka 1995, 28–29.)

Fenomenologian kohteena olevat puhtaat ilmiöt eli immanentissa olemuksessaan absoluuttisesti annetut tavoitetaan puolestaan transsendentaalisen reduktion eli *epookin* avulla. Epookki on menetelmä, jonka avulla voidaan vapautua kaikista kontingenteista empiiris-induktiivisista edellytyksistä, toisin sanoen asettaa sulkumerkkeihin kaikki se, mikä voisi olla toisin kuin se on. Kontingenssilla Husserl tarkoittaa tässä epävarmuutta yhteydessä nimenomaan episteemisessä mielessä: teoria luokitellaan kontingentiksi, jos ja vain jos ei ole olemassa varmaa tietoa sen totuudesta tai vastaavasti epätotuudesta (Juntunen 1986, 84). Transsendentaalisen reduktion suorittamisen kautta luonnollinen asenne sekä sen keskeinen oletamus maailman olemassaolosta laitetaan viralta, jonka jälkeen päästään käsiksi puhtaan fenomenologian absoluuttisten annettujen sfääriin. Tällä maailman olemassaolon sulkeistamisella Husserl ei kuitenkaan pyri kiistämään tai vakavasti epäilemään ulkomailman olemassaoloa. (Juntunen 1986, 91.) *Fenomenologian idea*- luennoissa Husserl kuvaakin reduktiota menetelmäksi, jossa

”... suljetaan pois tai asetetaan yhdentekeväksi, nollataan *tietoteoreettisesti* kaikki mukana oleva transsendenssi. Näin toimiessani minkään transsendenssin eksistenssi ei liikuta minua, uskoinpa niihin tai en: ei ole oikea hetki esittää arvioita transsendenssien eksistenssistä, se jää täysin pois laskuista.” (Husserl 1995, 59.)

Transsendentaalisesta reduktiosta voidaan erottaa kaksi aspektia: *negatiivinen* aspekti (reduktio- jostakin) ja *positiivinen* aspekti (reduktio- johonkin). Negatiivisella aspektilla tarkoitetaan nimenomaan maailman olemassaolon sulkeistamista niin, että se ylittää luonnolliseen asenteeseen perustuvan todellisen maailman ja pelkästään mahdollisten maailmojen välisen eron. Todellisen ja (pelkästään) mahdollisen välinen ero laitetaan tällöin sulkumerkkeihin¹¹. Eepokin positiivisen aspektin tehtävänä on puolestaan paljastaa *transsendentaalinen subjektiviteetti* eli *puhdas minä*. Kun maailman sulkeistetaan eli sen olemassaolo

¹¹ Husserlin mahdollisen käsitteestä ks. Juntunen 1986, 93.

asetetaan sulkumerkkeihin, jää jäljelle enää konstituiva intentionaalinen aktiviteetti, puhtaan minän eidos, josta Husserl käyttää myös (reduktion toteutumisen seurauksena) nimitystä ”fenomenologinen jäännös”. Näin saavutetusta subjektiivisuudesta muodostuu apodiktisen fenomenologian absoluuttisesti varma perusta, joka, toisin kuin maailman olemassaolo, ei ole altis metodiselle epäilylle. (Juntunen 1986, 92–95.)

Transsendentaalisen subjektiviteetin käsitteellä on erityisesti Husserlin myöhäisfilosofiassa keskeinen asema: esimerkiksi eurooppalaisen tieteen kriisiin analyysiin liittyvää *elinmaailman* (*lebenswelt*) teemaa voidaan hänen mukaansa tarkastella vain lähtemällä liikkeelle tästä subjektiviteetista. Jotta transsendentaalisen subjektiviteetin todellinen luonne olisi ymmärrettävissä, tarvitaan maailman noemaattista tarkastelua. Tämä tarkoittaa sitä, ettei Husserlin myöhäisfilosofiaa ole ajateltavissa ilman noettis- noemaattisten korrelaatioiden analyysiä, sillä juuri sen avulla transsendentaalisen minän kaikesta kontingenssista vapaa, todellinen luonne on paljastettavissa. Samalla tämän subjektiviteetin analyysi on se, jossa (kaikkea teoriaa ja tiedettä edeltävä) pre- teoreettinen elinmaailma välittömästi konstituoituu. Fenomenologian keskeiseksi tehtäväksi muodostuu tällöin selvittää, mikä on luonnollisen asenteen edellyttämien itsestäänselvyyksien vaikutus teoreettiseen asenteeseen, toisin sanoen se, millä tavoin teoria on elinmaailmalle alisteinen¹². (Juntunen 1986, 113.)

Mikä sitten on eideettisen reduktion ja transsendentaalisen reduktion suhde? Husserl näyttää ajattelevan niin, että nämä kaksi operaatiota limittyvät tiiviisti yhteen, eivätkä ne varsinaisesti ole erotettavissa toisistaan¹³. Voidaan jopa sanoa, että transsendentaalisen reduktion positiivinen aspekti on eräs eideettisen reduktion variantti, sen erityistapaus, sillä sen tehtävänähän on juuri paljastaa puhtaan minän eidos. Eideettinen reduktio on puolestaan riippuvainen transsendentaalisesta reduktiosta, sillä se sisältää sen negatiivisen aspektin. Näin ollen eideettisen reduktion toteutuessa toteutuu aina samalla myös vastaava transsendentaalinen reduktio. (Juntunen 1986, 96.)

¹² Juntunen (1986, 113–114) mukaan teoreettisten ja ei-teoreettisten intressien välinen suhde on ratkaisevassa roolissa tarkasteltaessa apodiktisen tieteen mahdollisuutta. Myöhäisfilosofiassa Husserlin ydinkysymys onkin se, onko olemassa sellaista teoreettista intressiä, joka olisi absoluuttisesti ensimmäinen, vai onko kaikki teoria ymmärrettävissä loppujen lopuksi vain suhteessa johonkin ei- teoreettiseen praksikseen, toisin sanoen elinmaailmaan.

¹³ Kuitenkin esimerkiksi enemmistö Husserlin Göttingenin ja Münchenin piireihin jakautuneista oppilaista hylkäsi transsendentaalisen reduktion mutta hyväksyi eideettisen reduktion; näin keskeisesti siitä syystä, että edellisen koettiin olevan askel kohti idealismia (Juntunen 1986, 96).

2.2 Heidegger ja fundamentaaliontologia olemisen paljastumisen metodina

Fundamentaaliontologiassaan Martin Heidegger lähtee liikkeelle inhimillisen olemassaolon, *daseinin* eli *täälläolon*, tutkimuksesta, sen eksistentiaalisesta analytiikasta. Ontologialla Heidegger ei tarkoita samaa kuin filosofinen perinne yleensä, vaan hänelle ontologia toteutuu nimenomaan fenomenologiassa: fenomenologia on tiedettä *olevan olemisesta*, jonka tehtävänä on ”tuoda esiin olevan oleminen ja eksplikoida olemista itseään”. *Olemisessä ja Ajassa* Heidegger perustelee tätä ontologian ja fenomenologian yhteenkietoutumista fenomenologia-käsitteen etymologian kautta: kreikankielen sanalla *φαινόμενον* hän tarkoittaa ”itsensä-itsestä-paljastuvaa”, ja *λογος* puolestaan jotain, joka ”antaa-jotakin-paljastua-itsestään”. Ilmaisujen yhdistymisenä fenomenologia tarkoittaa heideggerilaisittain muotoiltuna tiedettä, joka ”antaa paljastua itsestä se, mikä paljastaa itseään, niin kuin se itsestään paljastuu”. Näin määriteltynä ontologia on Heideggerille mahdollista vain fenomenologiana. (Kusch 1986, 79.)

2.2.1 Täälläolon analytiikka

Olemisessä ja ajassa suoritun muodollisen esityksen perusteella täälläolo määrittyy olevaksi, joka Heideggerin mukaan ei pelkästään esiinny muiden olevien joukossa: *ontisena* erona muuhun olevaan täälläolo on oleva, jonka olemisessä on kyseessä itse tämä oleminen. Täälläolon olemismuotoon kuuluu siis se, että se (olemisessaan) on suhteessa omaan olemiseensa, toisin sanoen ymmärtää itsensä olemisessaan. Olemisymmärryksestä muodostuu tällöin täälläolon olemisen määre, eli oleminen määrittää olevaa. Tästä *ontologisesta* määrittämisestä johtuu täälläolon ontinen erityisyys. Olemista itseään, johon täälläolo aina jollakin tavalla suhtautuu, Heidegger kutsuu *eksistenssiksi*. Kysymys eksistenssistä voidaan selvittää vain kulloisenkin oman eksistenssin avulla. Tätä kautta johdettu ymmärrys itsestämme määrittyy puolestaan *eksistentiseksi* ymmärrykseksi, joka sijoittuu *Olemisen ja ajan* terminologiassa ontisen tasolle, täälläolon ontiseksi tehtäväksi. Sen sijaan ontologisen tasossa on kyse olevan olemisen eri tasojen ja rakenteiden tarkastelusta, toisin sanoen sen selvittämisestä, mitä eksistenssi konstituoit. Näiden kahden rakenteen yhteyttä Heidegger nimittää *eksistentiaalisuudeksi*, ja niiden muodostamaa eksistentiaalista analytiikkaa *eksis-*

tentiaaliseksi ymmärtämiseksi, erotuksena ontisen eli olevan tarkastelun tason eksistenttisesti ymmärtämisestä. (Heidegger 2000, 32–33.)

Fundamentaaliontologiaa on Heideggerin mukaan lähdeittävä etsimään täälläolon eksistentiaalisesta analytiikasta, jolloin täälläololla, ontologisen tutkimuksen kohteena, on moninkertainen erityisasema: ontinen, ontologinen sekä ontis- ontologinen asema. Ontisella erityisemalla Heidegger tarkoittaa eksistenssin määräävää roolia olevan olemisessa, ontologisella puolestaan sitä, että täälläolo on oman eksistenssimääreensä perusteella itse ontologinen. Ontis- ontologinen erityisasema viittaa täälläolon asemaan kaiken ontologian ehtona, jolloin se muuta olevaa edeltävänä, ontologisesti ensisijaisena olevana, on itse olemisen kysymisen kohteena. (Heidegger 2000, 34.)

Täälläolon eksistentiaalisena analytiikkana fundamentaaliontologia on luonteeltaan *hermeneuttista*. Perinteisestä hermeneutiikan tulkinnasta¹⁴ poiketen Heidegger määrittää hermeneutiikan pyrkimykseksi selittää, miten olento, jonka oleminen muodostuu ymmärtämisessä, on maailmassa. Näin ollen hermeneuttinen ymmärtäminen on keskeinen osa täälläoloon kohdistuvaa analytiikkaa:

”Täälläolon fenomenologiaan liittyvällä logoksella on *hermeneueinin* luonne, joka avulla täälläoloon itseensä kuuluva olemisymmärrys pääsee selville olemisen todellisesta mielestä ja täälläolon omasta olemisen perusrakenteesta. Täälläolon fenomenologia on hermeneutiikkaa sanan alkuperäisessä merkityksessä, joka viittaa tulkitsemistoimintaan. (Heidegger 2000, 61.)

Fundamentaaliontologian keskiössä on siis täälläolon inhimillinen, *faktinen* olemassaolo. Täälläolo eli *dasein* on paikka (*da*), jossa oleminen (*sein*) näyttäytyy, toisin sanoen saa mielensä. Faktisuus (*faktizität*) määrittäytyy Heideggerilla samalla tavoin kuin uuskantilaisuudessa, jossa sillä tarkoitetaan loogisuuden vastakohtaa: ajallista, satunnaista, individuaalista, ainutlaatuisia ja konkreettista. Laajemmin Heideggerin filosofisessa projektissa, tarkemmin muotoiltuna näkemyksessä tulkinnasta, faktisuus merkitsee aprioria historiallista merkityksellisyyttä, jolloin apriorisuudella ei tarkoiteta perinteisen näkemyksen mukaisesti kokemuksen ehtoa kantilaisessa hengessä, vaan siinä itsessään aukeavaa, konkreettista mieltä. Kaikessa kokemisessa vaikuttaa historiallinen merkityksellisyys, ja tämän merki-

¹⁴ Perinteinen näkemys hermeneutiikasta tarkoittaa oppia tekstien tulkinnasta, jonka keskeinen tavoite on selvittää, miten subjekti voi ymmärtää tekstin merkityksen. 1900-luvun hermeneutiikan päälinjoista: ks. Tontti 2005, s. 50–81.

tyksellisyyden ehto on elämä itse. Faktisuuden hermeneutiikka määrittyy tätä kautta elämän tulkinnaksi itsestään: tulkitseminen ei Heideggerin mukaan voi alkaa tyhjästä, vaan oleminen, aina jo ymmärrettynä, lähtee liikkeelle eräänlaisesta tulkinnallisten suhteiden muodostamasta kehyksestä. (Kupiainen 2005, 89–90.)

2.2.2 Ymmärtäminen ja tulkinta täälläolon eksistentiaaleina

Heideggerin mukaan inhimillinen oleminen on luonteeltaan ymmärtävää. *Ymmärtäminen* (*verstehen*) onkin täälläolon peruseksistentiaali, sen rakennemomentti. Ymmärtämisenä täälläolo on maailmassa minkä tähden- suhteissa, eli se toisin sanoen on avautunut jotakin kohti. Ymmärtämisen *avautuneisuudessa* (*erschlossenheit*) keskeiseksi nousee se, että täälläolo, faktisuudessaan, on maailmassa myös mahdollisuutena: olemiskyknä, jota täälläolo Heideggerin mukaan on, sillä on esimerkiksi mahdollisuuksia, joista se voi kieltäytyä. Vastaavasti se voi myös tarttua näihin mahdollisuuksiin vapaasti, ja valita itselleen oman ”elämänprojektinsa”¹⁵. Ymmärtämisessä olemiskyvyn olemisena näin ollen avautuvat ne mahdollisuudet, joita täälläolo kykenee valitsemaan. Valitessaan täälläolo on aina suuntautunut eli luonnostunut ympäristöönsä. Luonnostamisella Heidegger ei viittaa mihinkään tietoisuuden aktiin husserlilaisessa mielessä, vaan pikemminkin täälläolon toimimista ja olemista maailmassa, hänen tapaansa elää niissä merkityssuhteissa, joihin se on ”heitetty”. Tässä mielessä ymmärtäminen on jotain, joka edeltää (tiedostettua) tiedollista toimintaa. (Tontti 2005, 53.)

Se, missä täälläolo kykenee ylittämään oman faktisuutensa, on *tulkitseminen* (*auslegung*). Tulkitsemisessä, joka siis alkaa ymmärretystä,

¹⁵ Heideggerin mukaan liikumme aina tietyssä elämänprojektissa. Projektin valitsemista koskeva vapaus ja perspektiivin laajentaminen mahdollistuu vasta kuitenkin silloin, kun huomaamme tämän liikkeen tapahtumisen. Elämänprojekteista ja vapaudesta ks. Kusch 1986, 82–83.

”... ymmärtäminen omaksuu ymmärtäen sen minkä on ymmärtänyt. Ymmärtäminen ei tule tulkitsemisessa miksikään muuksi, vaan omaksi itsekseen. Tulkitseminen perustuu eksistentiaalisesti ymmärtämiseen, joka ei synny tulkitsemisesta. Tulkitseminen ei hanki tietoa siitä, mikä on ymmärretty, vaan työstää edelleen ymmärtämisessä luonnostettuja mahdollisuuksia.” (Heidegger 2000, 191.)

Tulkitsemisissä siis esitetään ymmärryksessä luonnosteltuja mahdollisuuksia kokemuksessa, sen esipredikatiivisella tasolla. Näin ollen se on tietoista toimintaa, jossa jotakin ymmärretään jonakin. Tulkinta toteutuu keskeisesti praktisessa toiminnassa, esimerkiksi jokapäiväisen välineen käytössä. Heideggerin klassinen esimerkki tästä on vasaran käyttö: vasaraa käyttävä tulkitsee vasaran nimenomaan työkaluna tietynlaiseen käyttöön sopivaksi, osana muuta työkalustoa. Tällainen omaksuminen tapahtuu osana tietynlaista laajempaa prosessia, faktista *huolehtimista* (*besorgen*), joka suuntautuu kohti ympäröivää todellisuutta. Arkipäiväinen tietyn välineen käyttö edellyttää siten sen käyttöympäristön ja välikokonaisuuden tuntemista, johon se kuuluu. Vasara yhdistettynä esimerkiksi naulaan tai lautaan muodostaa tulkinnan pohjan eli sen, mikä edeltä on ymmärryksessä valmiina (*vorhabe*). Lisäksi tulkinta edellyttää välineen ennakkonäkymää, toisin sanoen sen hahmottamista, mitä sillä, esimerkiksi juuri vasaralla, voidaan tehdä (*vorsicht*). Näin rakentunutta tulkintaa ohjaa edeltä se, minkälainen on se esikäsitteellinen skeema, joka ymmärtämiseen liittyy, miten väline tulee käsitetyksi (*vorgriff*). Nämä aspektit yhdessä muodostavat tulkitsemisen välttämättömän esirakenteen, josta kaikki tulkinta alkaa. (Kusch 1986, 90; Kupiainen 2005, 92.)

Ymmärtämisen esirakenne ohjaa siis kaikkea tulkintaa: kuten olemisen kysymisessä eli Heideggerin käsitteiden etsimisessä, jossa etsitty ohjaa ennalta etsimistä, myös kaiken tulkinnan, joka tuottaa ymmärtämistä, on täytynyt jo ymmärtää ennalta tulkittava. Näin ollen inhimillisen olemassaolon hermeneuttinen tulkinta liikkuu välttämättä aina kehässä¹⁶. Synnytynyt kehä ei Heideggerin mukaan ole kuitenkaan ongelma: ratkaisevaa ei ole kehästä poispääsy, vaan se, että päästään oikealla tavalla sisään. Kehä sinänsä on väistämätön, mutta keskeistä on, että se käydään tietoisesti läpi. (Kusch 1986, 91–92.)

¹⁶ Kehä tässä ei tarkoita kehää deduktiivisessa mielessä. Heideggerin mukaan kysymys olemisen mielestä on pikemminkin perustan paljastumisesta ja osoittamisesta niin, että ”kysytyssä olemisessa ilmenee omalaatuinen ‘eteen- ja taakseviittautuneisuus’, kohti olevan olemismoduksi käsitettävää kysymistä” (Heidegger 2000, 28).

2.2.3 Maailman maailmallisuus

Täälläolon perusmuoto on praktisen olemisen eli huolehtimisen kautta toteutuva *maailmassa-oleminen*. Jotta täälläolon analytiikka voidaan suorittaa oikein, on sen Heideggerin mukaan lähdeittävä liikkeelle juuri tämän jokapäiväisen maailmassa-olemisen rakennemuodon tulkitsemisesta. Pelkkä maailman kuvaus esimerkiksi luettelemalla, mitä maailmassa ”on” (esimerkiksi puita, taloja, vuoria) ei tällöin riitä, sillä tällainen kuvaus jää väärjäämättä kiinni olevaan ja on siten luonteeltaan ontista. Heideggerin täälläolon analytiikan tavoitteena on päästä käsiksi itse olevan olemiseen. (Heidegger 2000, 91.)

Praktinen oleminen huolehtimisena, ja huolehtiminen määritettynä nimenomaan ontologisenä rakennekäsittienä viittaa Heideggerilla niihin asioihin, joiden kanssa ollaan tekemisissä arkipäiväisessä, praktisessa toiminnassa (*praxis*). Praxis-termin käyttö tässä yhteydessä linkittyy kreikankieliseen, olioihin viittaavaan termiin *pragmata*, joka tarkoittaa sitä, ”minkä kanssa ollaan tekemisissä huolehtivassa kanssakäymisessä”. Perinteisen ontologian käsitteistöä poiketen Heidegger käyttää *Olemisessa ja ajassa* olio-käsitteen sijaan *välineen* (*zeug*) käsitettä. Väline viittaa siihen olevaan, joka jokapäiväisessä, huolehtivassa kanssakäymisessä kohdataan. Yksittäisen välineen kohtaaminen ei kuitenkaan ole mahdollista, sillä välineen olemiseen kuuluu aina *välinekokonaisuus*, se toisin sanoen on aina ”jotakin jotta”, viittaa johonkin toiseen. Heideggerin mukaan välinekokonaisuus on aina paljastunut ennen välinettä. (Heidegger 2000, 96.)

Väline voi aidosti näyttäytyä olemisessaan vain kanssakäymisessä, joka kohdistuu välineeseen itseensä. Heideggerin jo mainittu klassinen esimerkki tästä on vasaralla vasaroiminen. Tällaisen aidon näyttäytymisen mahdollistava kanssakäyminen ei kuitenkaan tematisoi välinettä, vaan sen käyttö (vasara vasaroimiseen) mahdollistaa sen alkuperäisen suhteen: väline kohdataan peittelemättömimmin juuri silloin, kun sitä käytetään, toisin sanoen kun se on omaksuttu parhaalla mahdollisella tavalla. Sitä välineen olemistapaa, jossa väline itsessään näyttäytyy, Heidegger nimittää *käsilläolevuudeksi* (*zuhandenheit*):

”Vain koska välineellä on tämä ’itsenään-oleminen’, ja koska se ei vain esiinny, se on laajassa mielessä kätevä ja käytettävissä. Terävinkään katseen tarkentaminen esineiden ”ulkonäköön” – näyttävät nämä sitten millaisilta tahansa – ei yksinään kykene paljastamaan käsilläolevaa. Sellainen katse, joka tarkentuu esineisiin vain ”teoreettisesti”, ei ymmärrä käsilläolevuutta”. (Heidegger 2000, 97.)

Maailmassa-olemisen jokapäiväisessä huolehtimisessa voimme Heideggerin mukaan tulla myös kosketuksiin sellaisen käsillä-olevan kanssa, joka on käyttökelvoton, ja joka ei soveltu sille määrättyyn käyttöön. Välineen käyttökelttomuus ei tällöin paljastu välinettä katselemalla ja tarkastelemalla sen ominaisuuksia, vaan nimenomaan huomioivassa kanssakäymisessä, toisin sanoen välineen käytössä. Tällaisen käyttökelttomuuden paljastuessa väline ”pistää silmään” ja muuttuu tietyllä lailla käsilläolemattomaksi. Tästä olevan olemisen pyytämättä näkyviin nousevasta ”objektiivisuuden” tasosta Heidegger käyttää käsitettä *esillä-oleva (vorhandenheit)*. Tällöin pelkkä esilläolevuus ilmaisee itsensä välineessä, mutta kuitenkin vain ”palautuakseen jälleen huolehdittuun, kunnostettavissa olevan käsilläolevuuteen”. (Heidegger 2000, 102.)

Käsillä-oleva on Heideggerille esillä-olevan suhteen ensisijainen¹⁷, sillä jotakin odottamatonta on tapahduttava, jotta maailman esillä-olevuuteen törmättäisiin. Näin käy esimerkiksi juuri silloin, kun arkielämän käyttöesine lakkaa toimimasta. Tällöin (ei-käsilläolevan) esillä-olevan esineen *viittaussuhde* on häiriintynyt. Tässä viittaussuhteen häiriö tarkoittaa sitä yksinkertaista tilannetta, jossa väline ei enää sovellu sille tarkoitettuun käyttöön eli sen alkuperäinen, ”autenttisin” käyttötapa ei ole mahdollinen. (Heidegger 2000, 104.)

2.2.4 Kanssaoleminen ja Kuka tahansa

Jokapäiväinen, praktinen oleminen toteutuu maailmassa, jonka jaan toisten kanssa. Tässä Heidegger tarkoittaa toisilla sellaisia, joista ei ensisijassa erottauduta, ja jotka eivät siis ole vain itseni ulkopuolella, vaan joiden joukossa myös ollaan. Tällainen *kanssaoleminen (mitsein)* tarkoittaa ”olemisen yhtäläisyyttä huomioiden- huolehtivana maailmassa-olemisena”. Maailma on aina jo se, minkä jaan muiden kanssa: täälläolon maailma on kassamaailma.

Toisten kohtaaminen ei Heideggerin mukaan tapahdu oman subjektin eriytyneisyyden ja tätä kautta saavutetun eron ja vastakkaisuuden asettelujen kautta, vaan toiset kohdataan maailmasta, jossa ”huolehtien huomioiva täälläolo olemuksellisesti oleskelee”. Toiset eivät siis ole vastustajiamme, vaan pikemminkin kaltaisiamme ja kanssamme olevia. Fenomenologisesti asia voidaan ilmaista niin, että täälläolon maailmassa-oleminen on olemuksellisesti konstituoitu juuri kanssaolemisen myötä. (Heidegger 2000, 156.)

Kanssaoleminen on täälläoloa eksistentiaalisesti määrittävä rakenne myös silloin, kun toinen ei ole faktisesti esillä, esimerkiksi havaittavissa. Näin ollen myös täälläolon yksinäisyys määrittyy kanssaolemisen käsin, sillä toinen voi puuttua vain kanssaolemisessa ja kanssaolemiselle. Yksinoleminen on tässä mielessä kanssaolemisen vajaa modus, josta todistaa tämä mahdollisuus olla yksin. Toisaalta voin Heideggerin mukaan aivan hyvin olla yksin ”olemalla yksin muiden joukossa”, sillä faktinen yksinolo ei ole riippuvaista ympärilläni olevien toisten lukumäärästä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että olemalla muiden joukossa toiset olisivat tällöin ”vain esillä”: olemiseen toisten kanssa ja toisia kohti sisältyy täälläolon olemissuhde toiseen täälläoloon, joka näin ollen eroaa ontologisesti olemisesta kohti (pelkkiä) esillä olevia olioita. Heideggerille toisten joukossa oleminen on keskeisesti jotain sellaista, jossa toiset ovat ensisijaisesti ”täällä mukana”. (Heidegger 2000, 138.)

Jokapäiväinen toisten- kanssa-oleminen voi Heideggerin mukaan rappioitua, langeta pelkäksi keskenäänolemiseksi, *epävarsinaisuudeksi (uneigentlichkeit)*. Epävarsinaisuus syntyy silloin, kun oman eksistenssin omalaatuisuus maailman tulkitsijana eli täälläolona sivuutetaan. Näin käy erityisesti silloin, kun ymmärrän itseni subjektiksi kartesiolaisessa mielessä, ja pyrin tekemään eron itseni ja toisten välille, toisin sanoen tulkitsemaan itseäni maailmasta (toisista) käsin. Pyrkimykseni erottautua toisista aiheuttaa kuitenkin vain vastakkaisen reaktion eli sen, että tulen heistä riippuvaisiksi. Tämä riippuvuus ei kohdistu keeneenkään erityisesti, vaan toisiin yleensä. Tästä jokapäiväisen elämän epävarsinaisesta subjektista Heidegger käyttää nimitystä *das Man, kuka tahansa*. (Rée 2000, 522–523.)

Das man kuvastaa täälläolon vieraantumista ja etäntymistä (kaukaisuutena) varsinaisesta olemisesta. Heideggerin mukaan eräs kenen tahansa eksistentiaalinen piirre (olemisluonne) on tavanomaisuus, jossa kuka tahansa pyrkii faktisesti pysymään siinä tavanomaisuudessa, mikä on soveliasta, hyväksyttyä ja menestyksen takaavaa. Tavanomaisuuden mallina sen toteutumista vahditaan, ja poikkeusten kuten taso- ja aitouserojen ilmaantumista pyritään aina tasoittamaan. Olemistapoina kaukaisuus, tavanomaisuus ja tasoittaminen määrittävät

kenen tahansa olemistapana sitä, mitä Heidegger kutsuu *julkisuudeksi*. Julkisuudessa ja vastuuttomuudessa on kysymys täälläolon olemisen rappeutumisesta yhteisomaisuudeksi, toisten-kanssa-olemiseksi, jota hallitsee eräänlainen keiden tahansa kollektiivinen ”laumasieluisuus”. Kollektiivisena laumasieluisuutena kuka tahansa on kokoelma ”joitakuita”, jossa täälläolon oleminen on annettu muodottomalle jollekulle, toiselle, joka voi olla kuka tahansa. Olemisestaan vieraantunut täälläolo ei Heideggerin mukaan ole enää vastuussa itsestään, koska kuka tahansa, esittäessään kaikki päätökset ja arvostelmat ominaan, poistaa samalla täälläololta sille kuluvaan vastuun. Kaikkialla läsnä oleva kuka tahansa voi siten vastata mistä tahansa, sillä kuka tahansa ei ole kukaan, jonka tarvitsisi seisoa omien sanojensa takana. Kenen tahansa olemista määrittää siten keskeisesti vastuuttomuus. (Steiner 1997, 109–110.)

Epävarsinaisuudessa ei Heideggerin mukaan ole kuitenkaan kyse heikkotahtoisten eettisestä puutteesta, eikä puhetta olemisesta *das Man*-mielessä ole tarkoitettu jokapäiväisyyden moralisoivaksi kritiikiksi. Hänen tarkoituksenaan on pikemminkin osoittaa epävarsinaisuus täälläolon välttämättömäksi rakennemuodoksi, sen eksistentiaaliksi. Luontainen kykymentulla petetyksi on tässä mielessä nimenomaan eksistentiaalisesti positiivinen ominaisuus, sen positiivinen rakennemuoto. Tällaisena rakennemuotona epävarsinaisuus ja siihen lankeaminen ei edellytä mitään puhtaampaa tai korkeampaa ”alkutilaa” tai olemisen astetta, joka tässä puhtaudessaan olisi suhteessa epävarsinaiseen olemiseen ensisijainen¹⁸. Lankeaminen ei siis sisällä moraalista arvostelmaa. Enemminkin olemme pysyvästi eräänlaisessa lankeamisen tilassa¹⁹; pysyvän tasapainon tilan saavuttaminen ei Heideggerin mukaan ole mahdollista. (Rée 2000, 525–526.) Lankeamisella

¹⁸ Täälläolo voi menettää itsensä tai vastaavasti olla koskaan saavuttamatta itseään vain silloin, kun se olemukseltaan on mahdollisesti varsinainen, eli kuuluu itselleen (Heidegger 2000, 67).

¹⁹ Olemisessa ja ajassa Heidegger puhuu kahdesta liikkeestä, heitteisyyden mielialasta eli virittyneisyydestä ja luonnostavasta ymmärtämisestä, joiden välisessä liikkeessä täälläolo liikkuu. Ks. Heidegger 2000, 174–191.

”... ei ole negatiivista arvoa, vaan se tarkoittaa, että täälläolo on ensi sijassa ja ennen kaikkea huolehditun ’maailman’ pauloissa ja äärellä. Tämä johonkin uppoaminen on useimmiten luonteeltaan eksymistä kenen tahansa julkisuuteen... Epävarsinaisuus ei tarkoita ei enää maailmassa-olemista, vaan pikemminkin se muodostaa erityisen tavan olla maailmassa, minkä mukaisesti kenessä tahansa ollaan kokonaan lumoutuneita ’maailmasta’ ja toisten kansatäälläolosta. Kun joku ei enää ole itsensä, tämä toimii sellaiseen olevaan sisältyvänä *positiivisena* mahdollisuutena, joka on uppoutunut maailmaan olemuksellisesti huolehtien. Tällainen *ei-oleminen* on käsitettävä täälläolon lähimmäksi olemistavaksi, jossa se enimmäkseen pysyttelee.” (Heidegger 2000, 223.)

Positiivisena rakennemuotona lankeamisen epävarsinaista kenen tahansa olemista tarvitaan, jotta täälläolo huomaisi itseytensä häviämisen, ja yrittäisi siten palata varsinaiseen olemiseen. Lankeamista voidaan näin pitää ”toden” täälläolon etsimisen ehdottomana edellytyksenä, sillä varsinaisessa olemisessä on Heideggerin mukaan kysymys sellaisesta itseyyden hallitsemisesta tai palauttamisesta, jota luonnehtii avautumista olemisen ontologiselle haasteelle. (Steiner 1997, 114.) Jokapäiväisyydessään keneksi tahansa langennut täälläolo voidaankin Heideggerin mukaan ”herättää uudelleen” omaan itseYTEensä, jolloin *varsinaisuus* (*eigentlichkeit*) ja varsinainen itseys tarkoittaa sellaista itseyttä, joka on haltuun ottanut, toisin sanoen löytänyt itsensä. Olemisessä ja ajassa Heidegger puhuu *ahdistuksesta* (*angst*) tienä ulos jokapäiväisyyden epävarsinaisuudesta. Ahdistus on eräänlaista ontologista pahaoloa tai huonovointisuutta, joka alkaa heti, kun täälläolo pääsee lähelle oman olemassaolonsa sisäisen epävakauden tai epätasapainon ymmärtämistä. Se on pelonkaltaista, mutta pohjattomuudessaan jotain pahempaa, koska sitä ei voida ymmärtää. (Rée 2000, 530.)

Ahdistus nimenomaan ahdistuksena *jonkin tähden* (ei vain jonkin edessä) johtuu itse maailmassa-olemisen. Se, minkä edessä ahdistus ahdistuu, on nimenomaan itse maailmassa-oleminen, tarkemmin ilmaistuna sen heitteisyys, täälläolon ”itselleen-jättäminen”. Ahdistuksen levottomuus ei siten ole mikään määrätty täälläolon olemistapa tai mahdollisuus, vaan se on tässä mielessä aina ”määrittelemätöntä”. Ahdistuksen tärkein anti täälläolon olemiselle on se, että se virittyneisyytenä näyttää täälläolossa olemisen kohti sen ominta olemiskykyä, eli vapautta itsensä valitsemiseen ja itsensä saavuttamiseen. Olemisessaan

täälläololla on siten mahdollisuus olemiseen varsinaisena (mahdollisuus, jota se jo aina on), ja siten samalla mahdollisuus hylätä kenen tahansa epävarsinainen oleminen. Heideggerin mukaan juuri ahdistus yksilöi täälläolon ja avaa sen ”solus ipsenä”. (Heidegger 2000, 236–237.)

2.2.5 Ajallisuus ja oleminen kohti kuolemaa

Heideggerin mukaan *ajallisuus* (*zeitlichkeit*) on ehto sille, että avautuneisuudessaan kohti maailmaa täälläolon oleminen on luonteeltaan huolta. Huoli on tapa, jolla oleminen tarttuu omaan välttämättömään paikkaansa maailmassa. Fundamentaaliologiassaan Heidegger pyrkiikin osoittamaan, että oleminen ja aika ovat kiinteässä vuorovaikutussuhteessa toisiinsa, ja siten erottamattomia: ajan ulkopuolista olemista ei voida kokea tai ajatella, ja oletuksena se on jo itsessään mieletön. Maailman ontisen tason olevien merkitys tajutaan ajan horisontissa, samaten myös itse olemisen yleensä mieli. Ajallisuus muodostaakin täälläolon olemisen perustavan merkityksen. (Steiner 1997, 117.)

Heideggerin mukaan täälläolo saa otteen omasta kokonaisuudestaan ja sen merkityksestä vain silloin, kun se kohtaa oman ei-täällä-olemisensa. Epätäydellisyys on siis täälläolon ”ominaisuus” niin kauan, kun se ei ole kohdannut loppuaan, toisin sanoen saavuttanut omaa kokonaisuuttaan (*gänze*). Olemisen merkityksen tavoittaminen liittyy Heideggerilla juuri täälläolon rajallisuuteen, sillä sen vuoksi autenttinen oleminen on *olemista kohti kuolemaa* (*sein zum tode*). (Steiner 1997, 118.) Kysymys ajallisuudesta liittyy siis Heideggerilla kysymykseen olevan mahdollisuudesta tai mahdottomuudesta olla kokonainen tai eksistoida varsinaisesti kokonaisena: koska huoli on aina ”itsensä edellä”, tarkoittaa tämä sitä, että täälläololla on aina jotakin saatavaa, joka sen omana olemiskykynä ei ole vielä aktuaalisoitunut. Täälläolon perusmuodon olemukseen sisältyy näin jotain pysyvästi sulkeutumattomaa. (Heidegger 2000, 291.)

Niin kauan kuin täälläolo eksistoi, siihen kuuluu aina oma ”ei-vielänsä”. Oleminen on siis keskeisesti epätäydellisenä, täyttämättömänä olemista. Samalla täälläolon autenttinen oleminen on kuitenkin aina myös oma loppunsa, jolla Heidegger tarkoittaa nimenomaan olemista kohti loppua. Kuolema on yksi olemisen tapa, jonka täälläolo omaksuu heti kuin se on, toisin sanoen kuolema on joka hetki mahdollinen: ”niin pian kun ihminen alkaa elä-

mään, on hän heti riittävän vanha kuolemaan” (Heidegger 2000, 301.) Tässä mielessä kuolema voidaan pitää elämän luonteenomaisimpana ilmiönä, vaikka sitä ei voidakaan ”elää”. Heidegger korostaa, että täälläolon mahdollisuus syntyy ja on mahdollista ymmärtää vain täälläolon mahdottomuuden eli kuoleman kautta: toista ei voi olla ilman toista. (Steiner 1997, 119.)

Kuolema ja kuoleminen (olemisen tapa, jossa täälläolo on kohti kuolemaa) on siis Heideggerin mukaan tulkittava aina täälläolon perusmuodon eli huolen pohjalta. Hän määrittääkin kuoleman olemismahdollisuudeksi, jonka täälläolo on itse aina jo omaksunut. Kuolema on ”aina minun”, jolloin jokaisen täälläolon on kulloinkin otettava itse vastaan oma kuolemisensa: kukaan ei voi ottaa vastaan tai aidosti kokea toisen kuolemaa. Oleminen kohti kuolemaa on keskeisesti jotain sellaista, josta ei voi vieraantua. Kuolemassa täälläololla itsellään on edessään oma itsensä omimmassa olemiskyvyssään: kuolema on äärimmäinen mahdollisuus, *mahdottomuuden mahdollisuus*, johon täälläolo on jätetty, ja jota se ei siis voi sivuuttaa. Heideggerin mukaan täälläolo on itse asiassa heitetty tähän mahdollisuutensa heti eksistoidessaan. Tämä kuoleman heitteisyys paljastuu täälläololle alkuperäisimmin juuri ahdistuksen virittyneisyydessä. (Heidegger 2000, 307–308.)

”Ahdistus kuoleman edessä on ahdistusta omimman, riippumattomimman ja sivuuttamattoman olemiskyvyn ’edessä’. Se, minkä edessä tämä ahdistus ilmenee, on oma maailmassa-oleminen. Se, minkä tähden ahdistus ilmenee, on yksinkertaisesti täälläolon olemiskyky... Tämä ahdistus ei ole kenenkään yksilön mielivalentainen ja satunnainen ’heikkouden’ mieliala, vaan täälläolon perusvirittyneisyytenä sen avautuneisuutta, että täälläolo heitettyinä olemisena eksistoi kohti loppuaan.” (Heidegger 2000, 308.)

Toisin kuin jokapäiväinen epävarsinainen oleminen kohti kuolemaa, jonka Heidegger määrittää lankeavaksi jatkuvaksi *paoksi kuoleman edessä*²⁰, varsinainen oleminen kohti kuolemaa sen sijaan suhtautuu kuolemaan siten, että se paljastaa itsensä *mahdollisuutena* tässä olemisessaan. Tällaista olemista kohti mahdollisuutta Heidegger kutsuu *edelläkäynniksi* (*vorlaufen*) mahdollisuuteen. Edelläkäynti osoittautuukin *Olemisessa ja ajassa* täälläolon

²⁰Heideggerin mukaan täälläolon jokapäiväisyydessä kuolema, ymmärrettyä epämääräisenä ja ei-uhkaavana, yritetään peittää ja välttää tyypistämällä se tapahtumaksi, joka kylläkin koskee täälläoloa, mutta ei ketään erityisesti. Kuka tahansa huolehtii tällöin sopivasta tavasta suhtautua kuolemaan, joka Heideggerin mukaan määrittyy välittömäksi *tyyneydeksi*. Tyyneydestä huolimatta myös jokapäiväinen täälläolo on aina jo kohti loppuaan eli selvittää välejänsä kuoleman kanssa, vaikkakin sitä paeten. ks. tarkemmin Heidegger 2000, 309–318.

mahdollisuudeksi ymmärtää omin äärimmäinen olemiskykynsä eli varsinaisen eksistensinsä mahdollisuus. Tällöin kuolema omimpana mahdollisuutena auttaa täälläoloa irrottamaan kenen tahansa jokapäiväisyyteen langenneesta epävarsinaisesta olemisesta, ja *yksilöi* täälläolon. Heideggerin mukaan kuolema vaatii täälläoloa nimenomaan yksittäisenä. (Heidegger 2000, 320–322.)

Edelläkäynti eli oleminen kohti mahdollisuutta on Heideggerin mukaan mahdollisuutena sivuuttamaton. Toisin kuin epävarsinainen oleminen kohti kuolemaa, edelläkäynti ei pyri väistämään tai peittämään sivuuttamatonta, vaan *vapauttamaan itsensä* tälle. Vapaudessaan kohti kuolemaa on kysymys vapaudesta, joka on irrotettu kenen tahansa olemisen harhoista niin, että täälläolo voi varsinaisesti ymmärtää ne faktiset mahdollisuudet, jotka sillä on edessään. (Heidegger 2000, 322–323.) Näin tullaan huomanneeksi, että koko täälläolon merkitys on ”ajassa”, toisin sanoen sen oleminen kohti kuolemaa tekee ajasta todellisen: ahdistuksen kautta omaksuttu olemisen lopullisuus on inhimillisen vapauden välttämätön ehto (Steiner 1997, 121).

Olemisessä kohti kuolemaa avautuu samalla Heideggerin näkemys kolmesta ajallisuuden päämuodosta eli *menneisyydestä, nykyisyydestä (gegenwart) ja tulevaisuudesta (zukunft)*. Käsitteet tulevaisuus ja menneisyys eivät tässä tarkoita samaa kuin perinteisessä kielenkäytössä, vaan Heideggerille tulevaisuus tarkoittaa tulemista kohti, jolloin tulevaisuus viittaa täälläolon mahdollisuuteen tulla itseään kohti eli varsinaiseen olemiseen kuolemaa kohti olemisen kautta. Itsensä edellä oleminen muodostaa siis täälläolon tulevaisuudellisuuden, mutta tämä on mahdollista vain, koska täälläolo ”on kuten se on ollut”, siis oma olleisuutensa (*gewesen*). Olleisuuden alkuperäinen omaksuminen takaa Heideggerin mukaan se, että täälläolo kykenee tulemaan itseään kohti tulevaisuudellisesti eli olla kohti kuolemaa. Näin täälläolo sijaitsee ikään kuin olleisuuden ja tulevaisuuden välissä, ja suuntautuu nykyisyydessä molempia kohti. (Tontti 2005, 57–58.)

Olemisen menneisyys ei siis Heideggerin mukaan ole liikkumaton, kulutettu ja menetetty ajan ulottuvuus, vaan tulevaisuuden olennainen tekijä: olleisuus muodostaa täälläolon eksistentiaalisen päämäärän eli sen kurottautumisen kohti varsinaista olemista. Menneisyyden, tulevaisuuden ja nykyisyyden muodostamasta, kehämäisestä ja toisiaan yhä uudelleen tulkitsevasta, rakenteesta huolimatta Heidegger asettaa tulevaisuuden olleisuutta tärkeäm-

pään asemaan²¹. Edelläkäyntinä kuolemaa kohti (varsinainen) oleminen määrittää täälläolon olemista huolena, ja siten samalla ajallisuuden mieltä. (Tontti 2005, 58.)

”Varsinaisesti tulevana täälläolo on varsinaisesti ollut. Edelläkäynti äärimmäisimpään ja omimpaan mahdollisuuteen on ymmärrettävää paluuta takaisin omimpaan olleeseen. Täälläolo voi olla ollut varsinaisesti vain, kun se on tuleva. Olleisuus polveutuu tietyllä tavalla tulevaisuudesta.” (Heidegger 2000, 392.)

²¹ Ks. Heidegger 2000, 394.

3. AVAUKSIA KOHTI LEVINASIN EETTISTÄ FILOSOFIAA

Levinas aloitti filosofisen tuotantonsa kirjoittamalla Husserlin filosofiasta. Hänen väitöskirjansa²² *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930) on edelleen yksi ranskalaisen fenomenologisen tutkimuksen klassikoista, ja siinä esitetty näkemys Husserlin filosofian periaatteista säilyy osana Levinasin filosofian myöhempää tuotantoa. (Peperzak 1997, 40). Vaikka Levinas omassa eettisessä filosofiassaan päätyy lopulta hylkäämään monet Husserlin fenomenologian keskeisistä ideoista (ei vähiten Heideggerin kritiikistä vaikuttuneena), säilyy tämä läsnä hänen ajattelussaan kahdella keskeisellä tavalla: ensinnäkin Husserlin kehittämän *fenomenologisen metodin* tai lähestymistavan soveltamisena, ja toiseksi jatkuvan Husserlin teemoihin ja pääteoksiin viittaamisen kautta. (Davis 1996, 10).

Husserlin fenomenologisen metodin (reduktion) ja sen teorian keskeinen filosofinen anti on Levinasin mukaan se, että reduktio (ainakin negatiivisessa mielessä) osoittaa, että tietoisuuden olemassaoloa ja sen suhdetta maailmaan ei tule tarkastella ”osana kokonaisuutta”, jolloin tietoisuus toisin sanoen olisi ikän kuin ”maailmassa” (*within the world*) ja osa sen rakenteita. Reduktion kautta Husserl tuleeekin korostaneeksi sitä keskeistä seikkaa, että tietoisuus on maailman itsensä lähde, sen alkuperä: ilman tietoisuutta ei myöskään ole maailmaa. Luonnollisesta, naiivista asenteesta käsin tätä tietoisuuden alkuperäisyyttä ei voida ymmärtää, ja se jää näin sokeaksi tietoisuuden roolille merkitysten konstituutiossa. Levinasin mukaan (Husserlin reduktiossa suorittama) naiivin asenteen ylittäminen on keskeinen juuri siksi, että sen kautta päädytään ”konkreettiseen” ihmiseen (ja tämän tietoisuuteen), jolloin todellisuuden rakentuminen ei perustu, kuten esimerkiksi ”rationalistien” tapauksessa, abstraktille ja filosofiselle spekulatiolle. Levinas tulkitseekin Husserlia niin, että hänen fenomenologiansa merkitsee sitoutumista (verrattuna esimerkiksi ”rationalistiseen” spekulatioon) juuri olemiseen sen konkreettisessa muodossa, merkityksiin juuri elettyinä ja koettuna. Tässä mielessä fenomenologinen reduktio ei tarkoita luonnollisen asenteen sisältämien totuuksien tuhoamista, vaan niiden eräänlaista ”puhdistamista”. (Levinas 1995, 146.)

²² Tässä vaiheessa Ranskassa oli vielä käytössä kahden väitöskirjan järjestelmä. *La théorie* on Levinasin ensimmäinen väitöskirja, ja toinen puolestaan hänen (toinen) pääteoksensa *Totalité et Infini*.

Luvussa kaksi on edellä tuotu esiin muutamia (Levinasin kannalta) Husserlin transsendentaalinen fenomenologian ja Heideggerin fundamentaaliontologian keskeisiä teemoja. Tässä luvussa kyseiset filosofit tuodaan yhteen esittelemällä ensin molemmilta muutamia huomautuksia fenomenologisesta (myös siis Levinasin omaksumasta) metodista, sen erityisluonteesta ja välttämättömyydestä, sekä tuomalla esiin mahdollisia ajattelun painotuseroja, jotka Husserlilla ja Heideggerilla liittyvät juuri fenomenologisen tutkimuksen kohteeseen. Tämä ero tuodaan esille ilmiön käsitteen tarkastelun kautta. Luvussa 3.2 siirrytään puolestaan Levinasin esittämään fenomenologian, siis sekä Husserlin että Heideggerin kritiikkiin sekä tarkastellaan mahdollisuutta ylittää länsimaisen filosofian tradition ”helmasyntiin” lankeava Heideggerin ontologia. Levinasin kritiikki lähtee oletuksesta, että sekä Husserl että Heidegger sivuuttavat ajattelussaan eettisyyden, toisin sanoen intersubjektiviisen suhteen merkityksellisyyden.

3.1 Husserl ja Heidegger: eroja ja yhtäläisyyksiä

3.1.1 Fenomenologisen metodin erityisluonteesta

Olemisen ja ajan metodipykälässä Heidegger korostaa, että fenomenologia on ensisijaisesti *metodikäsité*, joka ei nimeä filosofisen tutkimuksen kohdetta, vaan sen käsittelytavan. Ontologian eli olevan olemisen, tai olemisen mielen yleensä, tutkimuksen metodi on kyseenalainen niin kauan, kun se pyritään määrittelemään historiallisesti perittyjen ontologioiden tai muiden vastaavanlaisten yritysten mukaisesti. Viitattaessaan *Olemisessa ja ajassa* suoritettuun tutkimukseen Heidegger käyttääkin termiä ontologia varsin laajassa mielessä, jolloin se ei viittaa mihinkään määrättyyn filosofian alaan, eikä sen tarkoituksena ole tyydyttää minkään tällaisen ennalta annetun alan vaatimuksia. Sen sijaan olevan olemisen kysyminen on Heideggerille johtava kysymys, jonka kautta tutkimus saavuttaa perustavan kysymyksen *filosofiasta yleensä*. Juuri tämän kysymyksen käsittelytavan menetelmänä toimii fenomenologia. Mitä-kysymyksen sijaan se määrittyy *miten-* kysymyksenä, jolloin se toisin sanoen ei luonnehdi tutkimuksen kohteen materiaalista sisältöä. (Heidegger 2000, 49–50.)

Heideggerin mukaan fenomenologia terminä kertoo vain sen, miten pitää osoittaa ja käsitellä sitä, mitä tässä tieteessä tarkastellaan. Tällöin tiede käsittää kohteensa sillä tavalla,

että kaikki se, mikä on käsiteltävänä, on oltava suoraan osoitettavissa ja todistettavissa. Tästä syystä termi fenomenologia poikkeaa merkityksensä suhteen esimerkiksi teologiasta. (Heidegger 2000, 58.)

Husserlilla fenomenologian erityisasema nousee esiin hänen määritellessään fenomenologian tieteeksi, tieteelliset oppialat kokoavaksi yhteydeksi. Fenomenologia, filosofian erityisenä metodina, on samalla myös erityinen *filosofinen ajattelutapa*. Husserlin mukaan on mahdollista, että luonnollisessa tutkimussfäärissä yksi tiede voi rakentua toisen varaan, tai ainakin toimia sen metodisena esikuvana. Tässä suhteessa filosofia on kuitenkin ”täysin uudessa ulottuvuudessa”: sen on metodisesti löydettävä lähtökohta, joka erottaa sen kaikesta luonnollisesta tieteestä. Puhtaan filosofian on kokonaisuudessaan luovuttava luonnollisten tieteiden suorittamasta ajatustyöstä, ja olla mitenkään käyttämättä sitä hyväkseen. Vaikka filosofian uudella ulottuvuudella on toki yhteytensä vanhoihin ulottuvuuksiin, vastaa sitä kokonaan uusi metodi, joka on ”luonnolliselle” metodille vastakkainen. Husserlin mukaan se, joka kieltää tämän filosofian erityislaadun, ei ole ymmärtänyt, mitä filosofia itse asiassa haluaa ja tulee olla, ja mikä antaa sille suhteessa luonnolliseen tiedon tieteeseen oman oikeutuksen ja ominaislaadun. (Husserl 1995, 41–44.)

Sekä Husserlille että Heideggerille fenomenologia on siis ensisijaisesti metodikäsite, tutkimuksen käsittelytapa. Lisäksi molemmat korostavat, että muihin tieteisiin verrattuna fenomenologialla on erityisasema, sillä sen on tarkoitus toimia näiden tieteiden perustana. Heideggerilla fenomenologisen metodin erityisyys (ja tässä mielessä myös ensisijaisuus) liittyy *Olemisen ja ajan* metodipykälässä tehtyyn jaotteluun *fenomenologiseen* eli *filosofis-konkreettiseen* fenomenologiakäsitteeseen ja *vulgaariin* fenomenologiakäsitteeseen, jolla Heidegger tarkoittaa nimenomaan *positiivis-tieteellistä* fenomenologiakäsitettä²³ (von Herrmann 1998, 111). Käsitteet eroavat toisistaan keskeisesti sen suhteen, miten (tai oikeastaan mihin) ne on deformaloitu, toisin sanoen mikä on metodin ja sen kohteen välinen suhde. Keskeistä on tällöin se, miten metodin kohde eli kohdattu ilmiö määritellään. Vulgaari fenomenologiakäsite konkretisoituu Heideggerin mukaan kohti olevaa, johon kuuluvat luonnonoliot sekä ihmisen valmistamat käyttö- sekä taide- esineet, toisin sanoen kaikki

²³ Näiden kahden käsitteen lisäksi Heidegger puhuu myös muodollisesta fenomenologiakäsitteestä, jota voidaan pitää kahden edellä mainitun käsitteen ”kattoterminä” nimenomaan siinä mielessä, että muodollinen fenomenologiakäsite voidaan deformaloitua vulgaariksi tai vastaavasti fenomenologiseksi fenomenologiakäsitteeksi. Heidegger totta kai itse suosittelie jälkimmäistä vaihtoehtoa. Heideggerin muodollinen fenomenologiakäsite sisältää myös näkemyksen muodollisesta ilmiökäsitteestä, jossa ei olla tarkkaan määritelty sitä, mikä on se, joka ilmiön kohtaamistavassa eli itsessään näyttäytymisessä, on annettu (von Herrmann 1998, 112.)

”ei- inhimillinen oleva”. Juuri tällainen oleva on positiivis- tieteellisen tutkimuksen temaattinen kohde. Fenomenologia metodina on sitä myös vulgaarina fenomenologiana. Sen sijaan muodollinen fenomenologiakäsite deformatioituu fenomenologiseksi silloin, kun temaattisena kohteena on olevan olemisen, jonka kysymistä johdattelee kysymys olemisen sellaisenaan mieltä. Jos muodollinen ilmiökäsite deformatioituu tähän suuntaan, tavoitetaan filosofiset eli varsinaiset, ja näin ollen myös fenomenologiset ilmiö- ja fenomenologia- käsitteet. (von Herrmann 1998, 114–115.)

Heidggerin argumentti on se, että ontologinen, olevan olemisen kysyminen on positiivisten tieteiden ontista kysymistä alkuperäisempää. Hän kuitenkin huomauttaa, ettei olemiskysymyksen tavoitteena ole asettaa apriorista ehtoa niille tieteille, jotka ”tarkastelevat tämän tai tuon tyyppistä olevaa”, vaan myös itse niiden ontologioiden mahdollisuuksille, jotka ovat ennen ontisia tieteitä ja pohjustavat niitä:

”Kaikki ontologia, riippumatta siitä miten rikas ja yhtenäinen kategoriasysteemi sillä on käytettävissään, jää pohjimmitaan sokeaksi ja harhautuu omasta tarkoituksesta, jos se ei ole ensin riittävästi selvittänyt olemisen mieltä ja käsittänyt tätä selvitystä perustavanlaatuisesti ehdokseen.” (Heidegger 2000, 31.)

Fenomenologian idea- luennoissa Husserl kuvaa siinä suorittamaansa analyysia aprioriseksi olemusanalyysiksi, ”välittömässä intuitiossa konstituoitavien yleisten asiantilojen” tutkimukseksi. Apriorisuus tässä ei tarkoita apriorisuutta matemaattisten deduktioiden mielessä, sillä fenomenologian metodi ja päämäärä erottavat sen objektivoivista apriorisista tieteistä. Fenomenologinen menettely, nähdessä selkeyttämisenä ja merkityksen määrittämisenä ja erottelemisenä, tekee sen ”puhtaassa näkemisessä”. Husserlin mukaan fenomenologia ei teoretisoi eikä matematisoi, sillä se ei pyri selittämään deduktiivisen teorian mielessä. Sen tehtävä on sen sijaan selkeyttää ne peruskäsitteet ja lauseet, jotka toimivat objektiivisen tiedeen mahdollisena perustana, kuitenkin niin, että se ottaa lopulta myös omat peruskäsitteensä ja periaatteensa reflektiivisen selkeyttämisen kohteeksi. Se on siis tiedettä aivan toisessa merkityksessä, (objektivoivasta tieteestä) poikkeavine tehtävineen ja metodeineen:

”Näkevä ja yleistävä menettely ankarimman fenomenologisen reduktion sisällä on yksinomaan fenomenologialle ominaista. Tämä menettely on erityinen filosofinen metodi, sikäli kun se olennaisesti kuuluu mielekkääseen tietokritiikkiin ja siten ylipäänsä kaikkeen järjen kritiikkiin... tähän on suhteutettava kaikki se, mikä järjen kritiikin ohella on vielä aidossa mielessä filosofiaa: siis luonnon ja koko hengenelämän metafysiikka sekä ylipäänsä metafysiikka ymmärrettynä laajimmassa mahdollisessa mielessä.” (Husserl 1995, 78–79.)

Fenomenologiassa suoritettu analyysi on näin keskeinen myös positiivisten, objektivoivien erityistieteiden tutkimuksen ja sen onnistumisen kannalta. Husserl painottaakin, että apodiktisena tieteenä fenomenologian päämäärä on eksplikoida se, minkä erityistieteet jättävät hämärän peittoon ja tarkastelemista vaille, mutta jonka varassa ne kuitenkin toimivat. Myös Heidegger korostaa fundamentaaliontologian eroa sellaisiin tieteenaloihin, jotka tutkivat sitä, mitä ”on”, toisin sanoen olevia, niiden luonnetta ja niiden välisiä suhteita. Nämä tieteenalat ovat unohtaneet, että olevista puhuessaan ne ovat jo tietyllä tavalla ymmärtäneet sanan ”olla” merkityksen ilman, että tätä merkitystä itsessään olisi selvitetty. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger pyrkiikin osoittamaan, että hedelmällisyydestään huolimatta tällaiset tutkimukset, laiminlyödessään olemisen kysymisen ongelman, eivät voi vaatia, että ne ylipäätään voivat päästä siihen, mihin ne pohjimmiltaan pyrkivät. (Heidegger 2000, 70).

3.1.2 Fenomenologisen metodin välttämättömyydestä

Läpi koko *Olemisen ja ajan* Heidegger painottaa keskeisesti sitä, että olevan olemisen tarkastelun eli fundamentaaliontologian on lähdettävä oikein liikkeelle. Fenomenologisen tutkimuksen kannalta oikean *aloitustavan* valinta merkitsee sitä, että olemista kysyttäessä on ensimmäisenä lähdettävä liikkeelle täälläolon analytiikasta. Ongelmaksi muodostuu tällöin se, miten täälläolon oikea lähestymistapa saavutetaan ja varmistetaan. Heideggerin mukaan olevaa ei saa kyllästyttää konstruktiivis- dogmaattisesti millään todellisuuden tai olemisen ”mielivaltaisella idealla”, tai vastaavasti pakottaa siihen tällaisesta ideasta johdettuja kategorioita ilman, että ontologiaa otetaan huomioon. Sen sijaan täälläolon lähestymistapa tulee valita siten, että oleva voi ”näyttäytyä itselleen itsestään lähtien”. (Heidegger 2000, 37.) Tutkimuksen oikeanlaista aloitustapaa painottaa fenomenologiassaan myös

Husserl, jolle tietoisuuden merkitysrakenteiden tarkastelu eli puhtaiden ideoiden, toisin sanoen immanentissa olemisessaan annettujen tarkastelun on lähdeittävä liikkeelle transsendentaalisen reduktion suorittamisesta. Transsendentaalinen reduktio kontingenssin maailman olemassaolon sulkeistamisprosessina on Husserlille se ”akti”, jonka kautta näihin puhtaisiin ideoihin päästään fenomenologiassa käsiksi. Tässä yhteydessä voidaan kuitenkin kysyä, miksi fenomenologialle tulee suoda tällainen erityisasema? Miksi juuri fenomenologian tulee muodostaa se pohja, jolle muut tieteet rakentuvat? Vastaus kysymykseen liittyy sekä Husserlilla että Heideggerilla fenomenologisen tutkimuksen kohteen ”luonteeseen” tai olemukseen, jolloin tutkimuskohde itsessään vaatii erityistä fenomenologista metodia.

Heideggerin mukaan fenomenologian tulee sallia nähdä sellaista, mikä *ei näyttäyty* luonnollisessa eli tieteen ulkopuolisessa, tai vastaavasti positiivis- tieteellisessä lähestymistavassa, vaan jää kätkeytyksi, peittyneeksi. Näin ollen fenomenologian kohteena oleva oleminen vaatii jo lähtökohtaisesti fenomenologista metodia sen ainoana, asianmukaisena käsittelytapana. Asia, tullakseen erityisessä mielessä ilmiöksi eli *itsessään-näyttäytyväksi*, ja joka ominaislaatuunsa tai sisäisen olemuksensa pohjalta tarvitsee eksplisiittistä osoittamista, on Heideggerin mukaan jotain sellaista, joka ei ensin ja useimmiten juuri näyttäyty. Sen sijaan se on *kätkeytynyt*. Kätkeytyvyys on tähän fenomenologiassa tutkittavaan ilmiön luonteeseen olemuksellisesti kuuluvaa, eikä se näin ollen ole ”pelkkä” satunnainen piirre. Ainoa metodi, jonka kautta ilmiö, itsessään-näyttäytyvänä, voidaan paljastaa, on fenomenologisesti osoittavassa *näkemisen salliminen*. Tällaisen näkemisen kohteena oleva ilmiö ei kuitenkaan ole täysin irrallaan esimerkiksi positiivis- tieteellisestä tai vastaavasti luonnollisesta olevan näyttäytymisestä, vaan niillä on Heideggerin mukaan erityinen suhde: sekä positiivis- tieteellisen että luonnollisen lähestymistavan kohteena olevan olevan näyttäytyminen perustuu fenomenologisessa näkemisen sallimisessa paljastuvaan ilmiöön. (von Herrmann 1998, 116–117.)

Myös Husserlin fenomenologian temaattinen tutkimuskohde eli transsendentaalinen subjektiviteetti, toisin sanoen puhdas tietoisuus elämyksineen ja akteineen, sekä itse tiedostusaktien tiedostetut kohteet ovat jotain sellaista, joiden paljastuminen ei ole mahdollista positiivis- tieteellisessä katsannossa, esimerkiksi psykologiassa. Fenomenologisena, ei-vulgaarina ilmiönä tietoisuuden merkitysrakenteet eivät näyttäyty luonnollisen tai positiivis-tieteellisen olevan näyttäytymisessä, vaan olemuksellisesti kätkeytyneenä ja peittyne-

nä niiden paljastuminen vaatii sellaista eksplisiittistä osoittamista, johon fenomenologia omalla erityisellä metodillaan pyrkii. Kun luonnollisen asenteen tietoisuustoiminnassa elämme akteissamme niitä tematisoimatta, niihin uppoutuen ja suuntautuen kohti aktien tarkoitettuja kohteita, fenomenologinen analyysi puolestaan reflektoi, toisin sanoen ottaa nämä aktit sekä niiden immanentissa annetut sisällöt kohteekseen. Fenomenologisen analyysin vaatima suunta on siten luonnolliselle asenteelle vastakkainen: luonnollisesta itseannettuudesta johtuen se jättää peittoon jotain, jonka vain fenomenologinen reflektio voi paljastaa. Husserlille ”tämä jokin” on aktien puhtaat olemukset eli eidokset sekä näiden eidosten ”olemuksellinen suhde kohteisiin”, toisin sanoen intentionaalisuus. (von Herrmann 1998, 123–124.)

3.1.3 Olemisen tasot ja intentionaalisuus

Fenomenologisen tutkimuksen kohde siis vaatii sekä Husserlin että Heideggerin mukaan erityistä fenomenologista metodia, sillä kohteen olemukseen kuuluu sellainen kätkeytyvyys, jota positiiviset tieteet eivät kykene paljastamaan. Tämä on molempien näkemys siitäkin huolimatta, että Husserlilla tällaisen tutkimuksen varsinainen kohde määrittyy yleisellä tasolla tietoisuuden merkitysrakenteiden tutkimukseksi, Heideggerilla puolestaan olevan olemisen eli täälläolon analytiikaksi. Missä suhteessa Husserlin ja Heideggerin fenomenologiat sitten eroavat toisistaan? Tässä tarkastelussa on syytä lähteä liikkeelle fenomenologisen *ilmiön* käsitteen tarkastelusta: mikä on Husserlin tietoisuuden ilmiöiden ja Heideggerin täälläolon ilmiöiden välinen suhde?

Ne, mitä Husserl omassa fenomenologiassaan nimittää tietoisuuden intentionaalisiksi elämyksiksi eli akteiksi, vastaavat Heideggerilla täälläolon suhtautumistapoja eli eksistentiaaleja. Kysymyksessä ei tällöin ole vain erilainen kielenkäyttö, vaan keskeinen ero ilmiön tulkinnassa ja määrittelyssä. Vaikka myös Heideggerilla täälläolon suuntautumistavat ovat luonteeltaan intentionaalisesti rakentuneita, toisin sanoen ne ovat tapoja olla tekemisissä ja toimia aina jonkun kanssa ”huolehtivana maailmassa-olemisena”, perustuvat ne olevan olemisen eli eksistenssin avautuneisuudelle, johon täälläolon analytiikka fenomenologisena tutkimuksena suuntautuu. Olevan olemisen avautuneisuuden paljastaminen, johon siis intentionaaliset suhtautumistavat pohjautuvat, on Heideggerin fenomenologisen filosofian ensisijainen tehtävä. Tässä mielessä Husserlin fenomenologian tutkimuskohde eli intentio-

naalisen kohteen ilmenemistapa tietoisuusaktissa merkitsee (Heideggerin kannalta) ”vain” olevan näyttäytymisen filosofista tematisointia: tietoisuuden merkitysrakenteiden tutkimus ei koske itse olevan olemista, vaan jää ontisen tasolle, kun taas täälläolon analytiikka olevan olemisen tutkimisena on ontologiaa. (von Herrmann 1998, 126–127.)

Olemisessa ja ajassa Heidegger argumentoi, ettei Husserl muun filosofisen perinteen tapaan tehnyt eroa olevan ja olemisen ja tätä kautta olemisen eri merkitysten (tasojen) välillä²⁴: Husserlin kohdalla kyse on siitä, että olemisen merkitysten erottelu on hänen lähtökohdistaan jopa mahdotonta. Heideggerin ontologiassa niitä voidaan, kuten aiemmissa luvuissa on käynyt ilmi, erottaa kolme: käsillä-oleva, esillä-oleva ja olevan oleminen eli eksistenssi. Eroteltuna olemisen eri merkitykset tekevät tyhjäksi Descartesin argumentin ”Ajattelen, olen siis olemassa”, koska on epäselvää, mitä olemisella tässä tarkoitetaan. Sama kritiikki voidaan esittää myös Husserlia vastaan, sillä hänkään ei kysy, missä mielessä transsendentaalisen reduktion kautta saavutettu transsendentaalinen subjektiviteetti eli puhdas minä on olemassa. Olemisen eri merkitysten voidaan tulkita unohtuneen myös Husserlin tietoisuuden analyysissä, sillä luonteeltaan intentionaalisisena se liikkuu välttämättä aina esillä-olevan tasolla ilman, että käsillä-olevan ja eksistenssin tasoja tarvitsee ottaa huomioon. Tilannetta ei Heideggerin mukaan kyetä ratkaisemaan edes transsendentaalisen reduktion avulla. Husserlin ongelmana voidaan pitää lisäksi sitä, että hän sijoittaa (fundamentaaliontologian näkökulmasta) puhtaan minän ja maailman esillä-olevan tasolle vastakkaisiksi ”todellisuuksiksi”. Vastoin Husserlin näkemystä Heidegger korostaa, että maailma ja täälläolo eivät ole toisistaan erillisiä, saati vastakkaisia, vaan täälläolo, huolehtivassa kanssakäymisessä, on aina jo maailmassa. Tällöin täälläolon ”aina jo maailmassa-oleminen” heijastuu esillä-olevan ja käsillä-olevan tasoihin niin, että ne, esimerkiksi tiettyjen käyttöesineiden käyttönä, edellyttävät olevaa, joka niitä käyttää, toisin sanoen niiden olemassaolo on riippuvaista inhimillisestä täälläolon olemisesta. Näin ollen olemisen eri merkitysten välillä ei Heideggerin mukaan ole vastakohtaa, vaan ne päinvastoin ”kuuluvat yhteen”. (Kusch 1986, 77–78.)

Heideggerin tärkeimpänä temaattisena yhtymäkohtana Husserliin voidaan pitää jälkimmäisen muotoilemaa käsitystä intentionaalisuudesta. Ilmiöt, jotka Husserl käsitti intentionaali-

²⁴ Olemisessa ja ajassa Heidegger ei kuitenkaan esitä tätä kritiikkiä suoraan Husserlia kohtaan, itse asiassa hänen nimensä mainitaan teoksessa hyvin harvoin. Metodipykälänsä lopuksi hän kuitenkin toteaa, että *Olemisessa ja ajassa* suoritetut tutkimukset ovat mahdollisia vain Husserlin asettamalta pohjalta (Heidegger 2000, 62).

siksi tietoisuusakteiksi, määrittyvät Heideggerilla intentionaalisiksi täälläolon suhtautumistavoiksi (eksistentiaaleiksi) maailmaan, tapoina olla tekemisissä ja toimia jonkun kanssa. Näin määriteltynä suhtautumistapojen intentionaalisuuden juuret löytyvät syvältä täälläolon olemisen rakenteesta. *Olemisessa ja ajassa* keskeinen suhtautumistapojen luonnehtiva olemisentapa määrittyy huoleksi, joka ei siis ilmaise huolestunutta mielentilaa, vaan keskeisesti sitä tapaa, jolla olemme asioiden kanssa huolehtivassa kanssakäymisessä. Intentionaalisuudesta muodostuukin Heideggerille ensimmäinen ja ratkaiseva askel irti näkemyksestä, jonka mukaan suhde maailmaan on mahdollista vain subjektin sisäisen sfäärin ylittämisen kautta. (von Herrmann 1998, 126.)

3.1.4 Intersubjektiivisuus ja näkemys toisesta

Husserlille intersubjektiivisuus ja toiseus muodostuu fenomenologiseksi, selvitystä vaativaksi kysymykseksi vasta hänen myöhäisfilosofiassaan (erityisesti *Karteesiolaisia mietiskelyjä*-teoksen viidennessä mietiskelyssä). Husserl itse on varsin hyvin tietoinen siitä, että asettamalla transsendentaalisen subjektiviteetin ensimmäiseksi (reduktion suorittamisen kautta paljastuvaksi) apodiktiseksi, varmaksi lähtökohdaksi ja samalla kaiken kokemuksen ehdoksi, nostaa se välttämättä esiin solipsismin ongelman: jos voimme olla varmoja vain subjektin (tietoisuuden) olemassaolosta, ehkäpä vain siis itse subjekti on olemassa? Toisten mielten ongelman tarkastelussa Husserl lähteekin liikkeelle näkemyksestä, jonka mukaan meillä ei voi olla mitään suoraa ja välitöntä kokemusta toisista (subjekteista) nimenomaan transsendentaalisina subjektiviteetteina. Sen sijaan toiset voidaan kohdata ”vain” kuten muut maailmaan kuuluvat objektit, eli ruumiillisen, *empiirisen minän* kautta. Empiirisen minän Husserl määrittelee ruumiilliseksi, psykofyysiseksi organismiksi, jolla on perinteistä ilmaisua käyttäen ”sielu ja ruumis”. Juuri ruumiillisen ilmenemismuotonsa kautta transsendentaalinen subjektiviteetti on vuorovaikutussuhteessa fyysisen maailman kanssa: tietoisena omasta ruumiillisesta minästään se huomaa maailman muodostuvan toisista ”ruumiillisista minuuksista”, joiden toiminta ja käyttäytyminen on analogista omaani verrattuna. Ruumiillisena minänä jaan siis maailman toisten mutta itseni kaltaisten, ruumiillisten olioiden kanssa. Tällainen maailman jakaminen ei Husserlin mukaan ole vielääkään automaattinen, suora todiste toisten olemassaolosta nimenomaan transsendentaalisina subjektiviteetteina. (Davis 1996, 25–26.)

Husserl päätyy siis ratkaisemaan toisten olemassaolon ja intersubjektivisuuden asettaman haasteen *analogian* kautta: toiset ovat Leibnizia mukailen itseni kaltaisia monadeja²⁵, alter egoja. Itseni heijastuksena toinen minä eli monadi heijastaa (omassa rakenteessaan) jokaiselta muuta monadia, ja vastaavasti jokainen monadi on osa intersubjektivistista monadiyhteisöä. Jokaisella minällä ei siten ole enää varsinaista omaa maailmaa (toisin sanoen subjekti ei ole enää ”solus ipse”), vaan maailman kokemisen tapa määrittyy maailman yhteisöllistetyin kokemuksen myötä. Vaikka toinen ei siis koskaan ole minulle täysin ”läsnä” nimenomaan toisena transsendentaalisena subjektiviteettina, hänet voidaan tietää empatian (*Empathie*) välityksellä, ja ikään kuin ”assimiloituna” juuri omana heijastumisenani. Husserlin mukaan monadit muodostavat näin harmonisen, vastavuoroiseen tunnistamiseen ja empatiaan perustuvan yhteisön. Vaikka kokemuksemme ovatkin intersubjektivistisia, perustuvat ne kaikki kuitenkin aina subjektiviseen kokemiseen: tässä mielessä käsitteen alter ego (toinen minä) jälkimmäinen osa on Husserlille ensisijainen suhteessa edelliseen. (Davis 1996, 28.)

Fundamentaali-ontologiassaan Heidegger hylkää Husserlin näkemyksen empatiasta intersubjektivisuuden ja toiseuden ymmärtämisen perustana, sillä sen kautta toinen olisi ymmärrettävissä ja käsitettävissä itseni kaksoiskappaleena, heijastuksena. Heideggerin mukaan empatia ei konstituoi kanssaolemista, vaan on mahdollista vasta tämän pohjalta. Määrittelemällä täälläolon maailman aina kanssamaailmaksi eli maailmaksi, jonka jaan muiden kanssa Heidegger välttää ajautumisen solipsismiin. (Davis 1996, 29.) Koska maailmassa-oleminen on itsessään alkuperäinen täälläolon perusmuoto, on myös perinteinen tietoteoreettinen kysymys ulkomaailman ja subjektivin välisestä suhteesta on mieletön²⁶. Heideggerin mukaan täälläolo, huomioidessaan tai käsittäessään jotain, ei näin ollen tule ensin ulostaan sisäisestä sfääristä, johon se on ”koteloitunut”, vaan sen ensi sijainen olemisentapa on sellainen, että se on ”aina jo ulkona” maailmaan kuuluvan ja kohdatun olevan äärellä. Näin ollen täälläolo on jo sisällä

²⁵ Leibnizin monadologiasta ks. tarkemmin esim. Saarinen 2005, 160–167.

²⁶ Syy siihen, miksi tällainen kysymys (ulkomaailman ja subjektivin välisestä suhteesta) voidaan ylipäättään esittää on Heideggerin mukaan se, ettei olevan olemista ole aiemmin selvitetty ja määritetty kunnolla: ”Kysymys ’ulkomaailman’ ’todellisuudesta’ asetetaan ilman, että maailman ilmiö sellaisenaan etukäteen selvitetään. Faktisesti ’ulkomaailman ongelma’ suuntautuu jatkuvasti maailmansisäisen olevan suhteen (oliot ja objektit). Niinpä tällaiset tarkastelut johtavat problematiikkaan, jota on lähes mahdoton ontologisesti selvittää.” (Heidegger 2000, 253.)

”... myös tässä ’ulkona-olemisessa’ kohteen äärellä, jos tämä ymmärretään oikein. Tämä tarkoittaa, että täälläolo on maailmassa-olemisena itse se, joka tietää²⁷. Käsitettäessä tiedon kohde kyse ei edelleenkään ole siitä, että sen jälkeen kun on menty ulos ja otettu saalis kiinni palattaisiin ryöstösaaliin kera takaisin tietoisuuden ’koteloon’, vaan tietävä täälläolo pysyy ulkona silloinkin, kun kyse on käsittämisestä, varjelemisesta ja muistamisesta.” (Heidegger 2000, 89–90.)

Vaikka empatia on mahdollista nimenomaan kanssaolemisen pohjalta, ei se Heideggerin mukaan ole alkuperäinen eksistentiaalinen ilmiö, kuten ei tietäminen yleensäkään. Hän pitääkin toisen tulkitsemista itseni kaksoiskappaleena ”näennäisen itsestään selvänä” niin, että tulkinta liikkuu välttämättä hataralla pohjalla. Argumentin hataruus johtuu sen sisältämästä olettamuksesta, että täälläolon oleminen kohti itseään olisi olemista kohti toista. Heideggerin mukaan kanssaolemista olisi syytä tulkinta keskeisesti huolen ilmiön pohjalta niin, että kyse on *toisista huolehtimisesta (fürsorgen)*. Siinä maailmassa, johon täälläolo on heitetty, on siis aina toisiakin. Toisten kohtaaminen ei siten määriyty Heideggerilla vain täälläolon olemisen satunnaiseksi ”lisäominaisuudeksi”, vaan keskeisesti maailman ja olemisen (maailmassa-olemisen) vuorovaikutuksen osaksi: toisten olemassaoloa ei voida erottaa maailman maailmallisuudesta. Toisten olemassaolo ei siten ole tiedollinen tosiseikka, joka olisi teoreettisen tutkimuksen paljastettavissa, vaan sen ymmärtäminen kuuluu keskeisenä osana täälläolon olemiseen, ja siten täälläolon eksistentiaalisen analytiikkaan. (Steiner 1997, 107–108.) Näin ollen kanssaolemiseen kuuluu toisten kanssatäälläolon avautuneisuus, joka

”tarkoittaa, että täälläolon olemisyymmärrykseen kuuluu jo ymmärrys toisista, koska sen oleminen on kanssaolemista. Tämä ymmärrys ei ole, kuten ymmärtäminen yleensäkään, tietämisestä nousevaa tietoa, vaan alkuperäinen eksistentiaalinen olemistapa, joka vasta mahdollistaa tietämisen ja tiedon.” (Heidegger 2000, 162.)

²⁷ Maailman tietämisestä ks. tarkemmin Heidegger 2000, 87–90.

3.2 Heideggerin fundamentaaliontologiaa ylittämässä

3.2.1 Huomioita Levinasin Husserl- kritiikistä

Vaikka Levinas ei filosofiselta kannalta koskaan ollut ”puhtaasti husserlilainen” aloitti hän, kuten jo todettiin, filosofisen uransa ja ennen kaikkea filosofisen tuotantonsa keskittymällä Husserlin fenomenologiaan. Ennen *La théorie*- väitöskirjaansa Levinas kirjoitti ensimmäisen (julkaistun) arvostelunsa Husserlin *Ideen*- teoksesta ranskalaiseen *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*- lehteen vuonna 1929, ja käänsi tämän *Kartesiolaisia mietiskelyjä*- teoksen yhdessä Gabrielle Pfeifferin kanssa ranskaksi vuonna 1931. Mikä sitten oli Levinasin suhde Husserlin filosofiaan? Yksinkertaistaen voidaan sanoa, että Levinas yhtyi Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* implisiittisesti esittämään Husserl- kritiikkiin, ja käytti hyväkseen siinä tehtyjä huomioita filosofoidessaan Husserlin transsendentaalisen fenomenologian sisältämistä ongelmista. Luonteeltaan Levinasin kritiikki ei kuitenkaan ollut erityisen ankaraa, vaan hänen pyrkimyksenä oli pikemminkin korjata Husserlin fenomenologiassa esiin nousseet kysymykset ”sisältäpäin”, heideggerilaisessa hengessä. Hyvä esimerkki tästä on hänen väitöskirjansa, jota voidaan pitää, samoin kuin Levinasia itseään, keskeisesti Heideggerin filosofiasta vaikuttuneena.

Levinas hahmottelee (heideggerilaista) lähestymistapaansa seuraavasti: jos intentionaalisuus tekee tietoisuuden ja todellisuuden välisen suhteen ymmärrettäväksi, tällöin teoria tietoisuudesta ja sen rakenteista on samalla teoria sen objektien merkityksistä. Levinas määrittääkin Husserlin fenomenologian ongelmat ontologisiksi ongelmiksi esittämällä, että Husserl on *Loogisissa tutkielmissa* perustanut ”uuden (tietoisuuden) ontologian”. Kyse on tällöin havainnon ulkoisten objektien suhteesta tietoisuuteen: vaikka havainto onkin aina periaatteessa epäadekvaatti, tietoisuus ja havainnon objektit ”suuntautuvat yhteen” siinä mielessä, että voimme Levinasin mukaan puhua itse objektin läsnäolosta tietoisuudessa, tai vastaavasti tietoisuuden läsnäolosta suhteessa objektiin. Peperzak 1997, 40.)

La théorie- teoksessa esittää, että Husserlin hahmotteleman intentionaalisuuden toteutumisen päämuoto on havainto (havaitseminen), jolloin eideettinen reduktio (olemuksennäkeminen) eli eidoksen (*gegenstand*) konstituoitumisprosessi intentionaalisessa aktissa on analoginen havainnon ja sen ulkoisen kohteen kanssa. Reduktiossa (jossa eidokset on siis tietoisuudessa annettu) on siis tällöin kyse suuntautumisesta tai ”katsomisesta” kohti objektia, joka on ikään kuin annettu ”suoraan edessä”. Levinasin mukaan tällainen tietoisuuden ob-

jektien suora itseannettuus on keskeinen aspekti Husserlin transsendentaalista fenomenologiaa, ja jolloin tiedossakin on pääasiassa kyse representaatioista. Levinas luonnehtiikin Husserlin filosofiaa objektivoinnaksi, representaationaaliseksi ajattelutavaksi, jossa tiedossa on kyse vastaavuudesta, toisin sanoen maailman (todellisuuden) vastaavuudesta tai yhteensopivuudesta tietoisuuden kanssa. Tietoisuutta ja sen rakenteita koskevana teoriana Husserlin filosofia määrittyy myös *yleiseksi ontologiaksi* eli ontologisia väitteitä sisältäväksi teoriaksi, sillä se väittää voivansa tuoda julki tietoisuuden universaalit ja puhtaasti formaalit rakenteet ja säännönmukaisuudet²⁸. (Peperzak 1997, 41–42.)

Levinasin mukaan teorialla ja representaatiolla on merkittävä rooli tietoisuuden perustana vielä *Ideen-* teoksessakin, vaikka siinä Husserl itse painottaa tiedon suhteen *elämyksen* (*erlebnis*) merkitystä. *Ideenissä* Husserl pyrkii kuitenkin korjaamaan sitä *Loogisten tutkielmien* sisältämää väitettä, jonka mukaan kaikki intentionaalisen tietoisuuden muodot (esimerkiksi haluaminen, tahtominen ja tunteminen) voidaan redusoida objektivoihin akteihin. Levinasin mukaan Husserl ei kuitenkaan onnistu tehtävässään täysin, ja siksi häntä voidaanankin syyttää intellektualismista: teoria ja representaatio toimivat edelleen intentionaalisuuden keskeisinä muotoina (ja muiden perustana), ja tätä kautta teoreettinen tietoisuus säilyy Husserlille ensisijaisena. (Levinas 1995, 53.) Levinasin mukaan Husserlin fenomenologia ei siten olekaan vapaa tiedon teoriasta.

Husserlin filosofia, yleisenä ontologiana, korostaa lisäksi *teorian ensisijaisuutta*²⁹, jossa empiiristä tietoisuutta ja historiaa tarkastellaan transsendentaalisesta, reduktion kautta saavutetusta lähtökohdasta käsin. Teorian ensisijaisuuden korostaminen liittyy Husserlin näkemykseen (tietoisuuden subjektin) vapaudesta ja autonomiasta, joiden saavuttaminen on mahdollista juuri teoreettisen asenteen kautta. Tällä tarkoitetaan sitä, että transsendentaalisen fenomenologian lähtökohdat (itsensä ylittämisen eli transsendentin mahdollisuutena)

²⁸ ”Pyrin esittämään Husserlin ajattelun niin, että siinä oli kyse juuri ontologisen ongelman havaitsemisesta: siitä mikä on olioiden status, pikemminkin kuin siitä mikä on niiden quidditas (määritelty olemus). Esitin, että etsiessään tapaa, jolla todellinen (*réel*) konstituoituu tietoisuudelle, fenomenologinen analyysi kysyy ’olevien’ olemisen merkitystä eri tiedon aloilla eikä niinkään antaudu etsimään transsendentaalisia ehtoja termin idealistisessa mielessä.” (Levinas 1996, 47–48.)

²⁹ Husserlin implisiittisenä vakaumuksena voidaan pitää sitä, että tiede ja teoria ovat autonomisia siinä mielessä, ettei niitä ”ohjaava” teoreettinen intressi ole (käsitteellisesti) riippuvainen mistään ateoreettisesta intressistä. Tätä vakaumusta kritisoi juuri muun muassa Heidegger korostamalla käsillä-olevan ensisijaisuutta esillä-olevaan. (Juntunen 1986, 78.) Myös Levinas painottaa, että ”yhteydellä maailman hyödyllisiin ja käytännöllisiin arvoihin on yhtä legitiimi oikeus tulla pidetyksi totuutena” (Levinas 1995, 133).

mahdollistavat kaiken ”olemisen” hallinnan käytännön elämästä vapaasta, itsenäisen ja puolueettoman tarkkailijan näkökulmasta käsin. Tällöin esimerkiksi tiedosta ja sen hankinnasta muodostuu vapautumisen instrumentti, jonka avulla maailman vieraus tai tuntemattomuus voitetaan ja otetaan hallintaan. Levinasin mukaan Husserl ei kuitenkaan kykene (transsendentaalisen reduktion analyysistä huolimatta) selittämään sitä, miten tällainen kaiken ”yläpuolella olevan” tarkkailijan näkökulma on, luonnollisesti eletyn elämän ylittävänä, mahdollista saavuttaa. Tätä Husserlin harrastamaa intellektualismia Levinas vastustaa jo väitöskirjassaan. Hän yhtyykin Heideggerin esittämään näkemykseen siitä, että tietoisuutta ja sen immanentissa annettujen sfääriä edeltää aina konkreettinen, arkipäiväinen, historiallinen oleminen, jota ei voi, toisin kuin Husserl antaa ymmärtää, hallita teoreettisen ”evidenssin” avulla. (Moyn 2005, 51–52; Peperzak 1997, 43–46.)

Levinas kritisoi Husserlin näkemystä teorian ensisijaisuudesta vetoamalla Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* esittämään analyysiin täälläolosta jokapäiväisessä maailmassa-olemisessaan. Siinä missä Husserlin transsendentaalisen fenomenologian puhtaan minän ja maailman välinen suhde jää etäiseksi ja luonteeltaan älylliseksi, määrittää Heideggerin täälläoloa jo lähtökohtaisesti jokapäiväinen maailmassa-oleminen. Ja edelleen: toisin kuin Husserlin etäisen tarkkailijan rooliin jäävä transsendentaalinen subjektiviteetti, Heideggerin täälläolo ei suhtaudu maailmaan sitä tarkkaillen vaan nimenomaan siinä toimien. Tällöin maailma näyttäytyy pelkkien esillä-olevien muodostaman kokonaisuuden sijaan keskeisesti käsillä-olevana välinekokonaisuutena tai kalustona, jonka kanssa ollaan tekemisissä arkipäiväisessä toiminnassa. Kalustoa käytettäessä täälläolo löytää itsensä maailmaa ja erilaisista merkityssuhteista, joiden kautta se osallistuu yhteiseen toimintaan toisten kanssa. Suhteessa Heideggeriin Husserlin ulkopuolisen, transsendenttisen tarkkailijan rooliin sijoittuva intentionaalinen tietoisuus on lisäksi se, joka konstituoii maailman antamatta kuitenkaan maailmaan konstituoida itseään; sen sijaan Heideggerille täälläolo (maailmassa-olemisessaan) on jotain, joka on samalla sekä maailmaa konstituoiva kuin maailman konstituoiva. (Pönni 1996, 12.) Näin määriteltynä Heideggerin maailmassa-oleminen asettuu Husserlin transsendentaalista subjektiviteettia vastaan ja haastaa sen vapaan ja autonomisen, itsenäisen olemisen.

3.2.2 Levinas ja Heideggerin Husserl- kritiikki

Levinasin *Théorie*- teoksessa esittämä tulkinta Husserlin fenomenologiasta oli siis varsin keskeisesti *Olemisen ja ajan* fundamentaaliontologiasta vaikuttunutta. Vielä ennen toista maailmansotaa Levinasin voidaankin tulkita ajatelleen niin, että näiden kahden ajattelijan välillä oli löydettävissä selvä filosofinen jatkumo: Heideggerin fundamentaaliontologia oli täydellistävänä ne filosofisesti merkittävät kysymykset, jotka Husserlin fenomenologia oli implisiittisesti nostanut esiin, ja joille se oli luonut fenomenologisen metodiperustan. Strasbourgin yliopiston tuon aikaisen protestanttisen teologian opettajan Jean Heringin mukaan on mahdollista jopa sanoa, että Levinas assimiloiti Husserlin Heideggerin filosofiaan: liike, johon hän itse suhtautui varsin kriittisesti (Moyn 2005, 50). Mikä sitten Husserlin filosofiassa oli jotain sellaista, joka filosofisen rikkautensa takia oli pelastamisen arvoista? Levinasin vastaus tähän oli Husserlin näkemys intentionaalisuudesta.

Husserlin fenomenologia, fenomenologisen työskentelyn metodologiana ja pyrkimyksenä palata piilossa oleviin ajattelun intentioihin, on Levinasin mukaan synnyttänyt sellaisia ajatuksia, jotka ovat nykyään välttämättömiä kaikelle filosofiselle analyysille. Eräs keskeisin niistä on tietoisuuden intentionaaliselle luonteelle annettu uusi merkitys, jonka mukaan kaikki tietoisuus on tietoisuutta jostakin, eikä tietoisuutta voida tarkastella ilman viittausta siinä tavoiteltavaan objektiin. Levinas korostaa, ettei Husserlin hahmottelemassa intentionaalisessa suuntautumisessa ei ole kysymys tiedosta (*savoir*), vaan eräänlaisesta dynaamisuudesta, uudenlaisesta asennoitumistavasta, tunteiden ja pyrkimysten ”aktiivisesta” luonteesta. Hänen mukaansa tämä on ensimmäinen kerta, kun länsimaisen filosofian historiassa teoreettisen tiedon ensisijaisuus kyseenalaistetaan. Myös Heidegger jatkaa tätä kyseenalaistamista monellakin tavalla, keskeisesti kuitenkin juuri välineen ja välinekokonaisuuden analyysissään:

”Intentionaalisuutta vastaa yhtä lailla fenomenologialle luonteenomainen idea siitä, että tietoisuuden muodot, joiden avulla objektit tavoitetaan, ovat olennaisesti riippuvaisia objektien olemuksesta. Edes Jumala ei pystyisi tunnistamaan materiaalista esinettä kiertämättä sen ympäri. Olevan tavoittaminen määrittyy olevasta käsin. Olevan tavoittaminen on riippuvaista olevan kuvuksesta. Mielestäni myös tämä ennakoiti Heideggerin ajattelua.” (Levinas 1996, 44.)

Intentionaalisuus on siis Husserlin filosofian keskeinen anti siitäkin huolimatta, että se on Levinasin mukaan täysin riittämätön subjektin ja toisen välisen eettisen suhteen kuvaamiseen. Sen sijaan Heideggerin tulkinta Husserlin intentionaalisuudesta kiinnostaa Levinasia erityisesti siksi, että siinä intentionaalisuus on jotain, joka ”sieluttaa eksistointia”. *Olemisessa ja ajassa* suoritettujen analyysien erilaisista sieluntiloista, heideggerilaisittain ilmaistuna täälläolon eksistentiaaleista, kuten virittyneisyydestä ja ahdistuksesta, joita ennen Heideggeria pidettiin pelkkinä mielensisältöinä, saavat hänellä nyt syvällisen ja perustavanlaatuisen sisältönsä. Esimerkiksi ahdistuksen kohdalla se, ettei sillä illusorisesti ajateltuna ole mitään varsinaista kohdetta, se on toisin sanoen määrittelemätöntä, osoittautuu merkitykselliseksi: ei- minkään autenttisenä ja adekvaattina tavoittamisena ahdistus on jotain, jossa tuo ei-mikään koetaan suoraan ja redusoimattomasti, ilman minkäänlaisia teoreettisia toimenpiteitä. Intentionaalisenä (ja silti vailla kohdetta) ahdistus on jotain, jonka tapahtumisessa eksistenssi, omassa olemisessaan, viittaa juuri tuohon ei-mihinkään. (Levinas 1996, 48.)

Siinä missä Husserl määrittää intentionaalisuuden tietoisuuden yleisten merkitysrakenteiden keskeiseksi ominaisuudeksi, keskittyy Heidegger intentionaalisuuden tulkinnassaan niihin *esiteoreettisiin* intentionaalisiin akteihin, toisin sanoen täälläolon eksistentiaaleihin, jotka ilmenevät jokapäiväisessä käytännön elämässä. Tässä teoreettista tasoa edeltävässä käytännön tasossa on kysymys juuri siitä maailmassa toimimisen käsillä-olevan tasosta, jossa asiat kohdataan ensisijaisesti esiteoreettisiin tarpeisiimme ja käytännön intresseihimme sitoutuneessa merkityksellisyydessä, tietyssä historiallisessa kontekstissa. Näin intentionaalisuus Heideggerilla asettuu lopulta merkitsemään täälläolon maailmassa-olemista kaikessa faktisuudessaan, jolloin toimiminen tapahtuu keskeisesti hermeneuttisen logoksen eli jonkin, joka ”antaa- jotakin- paljastua itsestään” kautta. Tällöin tunnistamme käytännöllisten tarpeidemme objektit ikään kuin kurkottamalla niiden taakse, jo edeltä käsin asetettuihin tarkoituksiin ja päämääriin. (Sheehan 1998, 39.) Levinas esittääkin, että toisin kuin Husserl, Heidegger pyrkii Olemisessa ja ajassa suoritettujen analyysien perusteella vastaamaan siihen perustavanlaatuisen kysymykseen, miten filosofia nousee esiin elämästä, toisin sanoen: mikä on olemassaolon ja filosofoinnin välinen suhde. Heideggerin vastaus tähän on se, että filosofinen ymmärtämisen tapa on nimenomaan juurtunut inhimilliseen olemassaoloon. Tällöin vastaus kysymykseen olemassaolon ja filosofian suhteesta vaatii täälläolon analyysia (fundamentaaliontologiana) ja ontologista selittämistä. Heideggeria seuraten

Levinas vastustaa objektiivisuuden ja representaatioiden ensisijaista asemaa, ja korostaa heitteisyyden, virittyneisyyden, faktisiteetin ja lankeamisen ilmiöiden selittämistä, sekä ahdistuksen roolia kaiken yhdistävänä, perustavana olemiskyynä. (Peperzak 1997, 47.)

Heideggerin ja Levinasin välisen suhteen eräänlaisena kulminaatiopisteenä voidaan pitää vuotta 1933, jolloin Heidegger liittyi kansallissosialistiseen puolueeseen julkisessa seremoniassa, vain kuusi kuukautta Hitlerin valtaannousun jälkeen³⁰. Juutalaiselle Levinasille tämä Heideggerin poliittinen liike oli, hänen omien sanojensa mukaan, pettymys, ja hän toivoi sen olevan vain väliaikainen erehdys, ”suuren mielen hairahtuminen praktiseen baanaaliuteen” (Moyn 2005, 94). Vuosi 1933, mutta laajemmin koko toinen maailmansota toimi siten Levinasin kohdalla merkittävänä vedenjakajana, ja sodan jälkeen hän keskittyi yhä enenemässä määrin oman eettisen, intersubjektiiivisen teoriansa kehittämiseen, tarkoituksena irrottautua Heideggerin filosofiasta. Toista maailmansotaa, ja erityisesti aikaa vuodesta 1935 eteenpäin voidaankin pitää Levinasin kannalta aikana, jolloin ajatus intersubjektiiivisuudesta sai keskeisen, hänen myöhempiä filosofiaa leimaavan sysäyksensä³¹.

Miten Levinas sitten uskoi pääsevänsä irti Heideggerin ontologiasta? Olihan Heideggerin Olemisessä ja ajassa esittämä Husserlin transsendentaalisen subjektiviteetin kritiikki ollut Levinasin mukaan filosofisesti oikeutettua, jopa niin, että hän oli itse turvautunut tähän kritiikkiin tarkastellessaan Husserlin fenomenologiaa. Ongelman ydin pysyi molemmilla kuitenkin samana, sillä Heidegger, Husserlin tapaan, päätyi tuomitsemaan subjektin tietynlaisen sulkeutuneisuuden, toisin sanoen (olemisen äärellisyyden) eristettyyn yksinäisyyden tilaan. Omassa filosofiassaan Levinas päätyi, sen sijaan että olisi hylännyt täysin Heideggerin ontologian (tämä oli mahdotonta) ja sen filosofisesti relevantin substanssin, *kulke-*

³⁰ Heidegger toimi Freiburgin yliopiston rehtorina huhtikuun 1933 ja huhtikuun 1934 välisenä aikana, ja jatkoi vielä rehtorinuran jälkeen natsihallinnon tukemista, vaikkakin kenties hieman aikaisempaa kriittisin äänenpainoin. Hänen opetusoikeutensa riistettiin valtiollisen ”poliittisen puhdistuksen komitean” toimesta vasta sodan päätyttyä, mutta Freiburgin yliopisto myönsi hänelle vuonna 1951 emeritus- arvon, mikä mahdollisti hänen luennoimisensa jatkumisen yliopistossa. Muutamia poikkeuksia, esimerkiksi denatsifikaatiokomitealle tehtyä selvitystä lukuun ottamatta Heidegger pysyi sodan jälkeen vaiti niin motiiveistaan, vastuustaan kuin kansallissosialismiin sekaantumisensa yksittäisistä muodoistakin. (Sheehan 1998, 47.) Heideggerin toimista Freiburgin yliopiston rehtorina ks. tarkemmin esim. Sheehan 1998, 45–46. Yleisesti Heideggerin ajattelun ja politiikan suhteesta, ks. esim. Lacoue-Labarthe 1998, 67–101.

³¹ Tarkoitukseni ei ole tässä väittää, että nimenomaan Heideggerin liittymisellä kansallissosialistiseen puolueeseen on ollut vaikututusta Levinasin filosofian kehitykseen ja suunnanvalintaan: monin paikoin perustukset hänen omalle filosofialleen oli valettu jo ennen toista maailmansotaa ja Heideggerin natsikytköksiä. Mielenkiintoinen on toki kysymys siitä, missä määrin ja miten ohjelmallisesti Levinas olisi tätä irtautumistaan Heideggerin filosofiasta suorittanut ilman tämän ”lankeamista” mukaan kansallissosialistien toimintaan. Painotuseroja kuitenkin löytyy: esimerkiksi Moyn (2005, 113) jopa puhuu Levinasin vuodet 1933–1935 kestäneestä (filosofisesta) kriisistä, joka hänen näkemyksensä mukaan johtui juuri ilmitulleista Heideggerin natsikytköksistä; vastaavasti taas *La théorie-* teoksen kääntäjä Richard A. Cohenin mukaan Levinas ei varsinaisesti missään uransa vaiheessa edes ollut täysin heideggerilainen (Cohen 1995, xxiv).

maan sen läpi, sillä hänen näkemyksensä mukaan hylätäkseen jotain, se täytyy ensin osoittaa vääräksi (Moyn 2005, 104).

Ensimmäisen varsinaisen kriittisen kantansa Heideggerin filosofiasta Levinas esittää vuonna 1951 julkaistussa artikkelissa *L'ontologie est- elle fondamentale?*³². Siinä Levinas myöntää Heideggerin filosofiseksi meriitiksi juuri sen, ettei tämä määritellyt (Husserlin tapaan) filosofiaa kontemplatiiviseksi teoriaksi, vaan joksikin, joka pyrkii inhimillisen olemassaolon ymmärtämiseen ja tämän ymmärtämisen eksplikaatioon. Esimerkiksi työkalun ymmärtäminen ei tarkoita vain sen havaitsemista, vaan sen käyttämistä (tämän osaa- mista), ja vastaavasti oman todellisuudensa situaationsa (tilanteen) ymmärtäminen ei vain sen määrittelemistä, vaan tietynlaista olemistapaa (eksintentiaalia). Näin ollen Heidegger Levinasin mukaan kykenee rikkomaan länsimäisen filosofian toereettisen rakenteen ensisijaisuuden. Ymmärtämisestä muodostuu kuitenkin Heideggerille jotain, joka hallitsee olemista, jopa niin, että koko olemisen tapahtumisen avautuminen on ”alisteista” tälle ymmärtämiselle. Levinasin mukaan Heidegger ikään kuin vain siirtää tietää- verbin transitiivisen ominaisuuden koskemaan olla- verbiä, jolloin maailmassa-oleminen määrittyy praktisten suhteidensa kautta. Tämä johtaa siihen, ettei Heideggerin olemisen ymmärrys fundamentaaliontologiana salli toisen (ihmisen) olemassaoloa ja esittäytymistä sellaisena kuin hän autenttisesti on. (Levinas 1998a, 3–4.)

Levinasin mukaan näin on asian laita myös Husserlin intentionaalisen tietoisuuden kohdalla: se toiseus, jota kohti tietoisuus transsendentaalisessa fenomenologiassa suuntautuu, otetaan (tietoisuudessa) haltuun sen käsittämänä ja ymmärtämänä merkityksenä niin, että toinen menettää toiseutensa. Samaten maailma, jota kohti Heideggerin täälläolo suuntautuu, ja johon se on suhteessa huolehtivassa kanssakäymisessä, on aina sen oma maailma. Ilman täälläoloa ei tällöin myöskään ole maailmaa, sillä maailmassa-oleminen on nimenomaan täälläolon tapa olla, täälläolon olemisen eksistentiaali. Näin siitäkin huolimatta, että Heideggerin analyysissa suhteella toisiin (ihmisiin) on, toisin kuin Husserlilla, varsin merkittävä asema. Täälläolon maailmassa-olemisen määrittäminen keskeisesti toisten kanssa jaettavaksi kanssaolemiseksi ei Levinasin mukaan kuitenkaan estä fundamentaaliontologiassa toteutuvaa toisen toiseuden menettämistä ja sen redusointia. Levinasin tulkinnan mu-

³² Tätä ennen Levinas oli jo julkaissut ensimmäiset (hänen omaa ajattelua sisältävät) teoksensa *De l'existence à l'existant* sekä *Le temps et l'autre*, jotka molemmat julkaistiin vuonna 1947. Teosten otsikoinnit viittaavat jo vahvasti kokonaan antiheideggerilaiseen lähestymistapaan, mutta sisältönsä puolesta eron tekeminen Heideggeriin tapahtuu niissäkin vielä varsin implisiittisesti. (Peperzak 1997, 49.)

kaan Heideggeria kiinnostaa kanssaolon tematiikassa ennen kaikkea se, miten se auttaa ymmärtämään täälläolon omaa olemista, ja tätä kautta myös kysymystä olemisen merkityksestä yleensä. Etusijalla on tällöin kysymys olemisesta, eivät toiset (ihmiset) sinänsä. (Pönni 1996, 12–13.)

Levinas tulkitseekin, että sekä Husserl että Heidegger jatkavat jo antiikin Kreikasta alkannutta länsimaisen filosofian eli *ontologian* totalisoivaa traditiota, joka kysyessään olemista on aina samalla yhteydessä vapauden, itsenäisyyden ja hallinnan pyrkimyksiin. Yritys hallita ihmiskohtaloa on aina liittynyt liikkeeseen kohti tiettyä absoluuttisen asemaan kohotettua transsendenttia, joka perinteisesti on määritelty Jumalaksi, substanssiksi, (korkeimmaksi) ideaksi tai vastaavasti ikuisuudeksi. Levinasin mukaan Heidegger onnistui uudistamaan tätä perinnettä niin, että hänellä kysymys olemisesta yleensä *edeltää* tällaisen korkeimman olevan kysymistä. Totalisoivan perinteen jatkajaksi hän kuitenkin lankeaa redusoidessaan kaikki ontiset totuudet ontologiaan: tällöin oleva, jonka olemisessa on kyseessä itse tämä oleminen, ja joka siten (olemisessaan) on suhteessa omaan olemiseensa, muodostaa suljetun *sisäisyyden (l'interioté)* kehän, joka jättää ulkopuolelleen kaiken autenttisen toiseuden. Oman sisäisyytensä rakentavasta olevan olemisesta muodostuu näin ”ontologinen piiri”, johon toiset eivät voi astua, ja jonka olemisen ymmärtäminen toteuttaa itsensä ilman vetoamista mihinkään ulkopuoliseen. Levinasin tulkinnan mukaan täälläololla on siten, *Olemisen ja ajan* kanssaolemiseen liittyvästä analyysistä huolimatta, *sulkeutuneisuuden* luonne. (Peperzak 1997, 49.) Tätä länsimaisen filosofian totalisoivaa traditiota vastaan Levinas asettuu omassa filosofiassaan: hänen toisen maailmansodan aikana alkusysäyksen saaneen näkemyksensä mukaan intersubjektiivisuutta ja suhdetta toiseen ja toiseuteen tulee tarkastella tavalla, jossa toinen säilyttää autenttisen, absoluuttisen toiseutensa.

4. JUUTALAINEN TRADITIO

Filosofisen ja erityisesti fenomenologiseen traditioon (ja sen kritiikkiin) pohjaavan tuotantonsa lisäksi Levinas kirjoitti myös juutalaisia, tunnustuksellisia tekstejä³³. Mikä on filosofian ja juutalaisuuden suhde Levinasin eettisessä filosofiassa? Kommentaarikirjallisuuden piirissä asiasta esiintyy varsin erilaisia näkökantoja, aina Levinasin filosofian (mahdollisen) juutalaisen aspektin täydellisestä eksklusiosta (näkemys, että Levinasin filosofiaa voidaan tarkastella ottamatta huomioon hänen juutalaisia juuriaan) sen kunnioittamiseen, jopa korostamiseen asti, jolloin Levinas luetaan juutalaiseksi ajattelijaksi, tai jopa teologiksi³⁴. Eksklusion taustalla on usein näkemys juutalaisen teologian tai ajattelun pseudofilosofisesta luonteesta. Toisaalta taas monet Levinasin juutalaista taustaa korostavat pitävät hänen juutalaisia tekstejään sekä teemoiltaan että sanastoltaan vahvasti filosofisena. (Davis 1996, 94.)

4.1 Filosofi ja juutalainen

Mitä oikeastaan tarkoitetaan puhuttaessa Levinasin juutalaisista juurista ja juutalaisesta taustasta? Levinas syntyi 12. tammikuuta 1906 (juliaanisen kalenterin mukaan 30. joulukuuta 1905) Venäjän imperiumiin kuuluneessa Kaunasissa, Liettuassa, jossa hänen perheensä kuului kaupungin laajaan ja merkittävään juutalaisyhteisöön. Vanhemmat omistivat pienen kirja- ja paperikaupan, jonka kautta Levinas tutustui venäjänkieliseen kaunokirjallisuuteen³⁵, erityisesti Dostojevskin, Tolstoin, Gogolin, Pushkinin ja Tsehovin, sekä myös Shakespearen kirjalliseen tuotantoon. Levinasin äiti oli itse suuri Pushkinin ystävä. Kotona perhe puhui keskenään venäjää (vanhemmat toisilleen myös jiddisiä), mutta Levinas oppi

³³ Levinas piti suuren osan tunnustuksellisiin teksteihinsä luetuista Talmud- kommentointiin keskittyivistä luennoista vuodesta 1957 eteenpäin järjestetyissä, vuosittaisissa ranskankielisten juutalaisintellektuellien kollokvioissa (*Colloques des intellectuelles juifs de la langue française*). Luentojen lisäksi hänen tunnustuksellinen tuotantonsa muodostuu artikkeleista, esseistä ja haastatteluista. (Davis 1996, 93.)

³⁴ Esimerkiksi Gibbsin (1992, 10) mukaan Levinas tulisi (yleisestä näkemyksestä poiketen) tulkita juutalaiseksi ajattelijaksi. Mielenkiintoisesti Gibbs myös esittää, että Rosenzweig tulisi lukea postmoderniksi filosofiksi (Gibbs 1992, 20).

³⁵ Levinas korostaa monessa yhteydessä kirjallisuuden merkitystä johdatuksena filosofiaan: ”Onko filosofisen ongelman ymmärtäminen kysymykseksi ihmiselämän merkityksestä, tunnetun ’elämän tarkoituksen’ etsimiseksi, jota venäläisten romaanien henkilöt jatkuvasti pohtivat, hyvää valmistautumista filosofian tutkimuksen edellyttämään Platonin ja Kantin lukemiseen? Vie aikaa huomata siirtymä yhdestä toiseen.” (Levinas 1996, 38.)

varsin nuorena lukemaan myös Raamattua hepreaksi. Kodin ulkopuolisena opiskelukielenä toimi venäjä, sillä sekulaarin koulutuksen saanut Levinas ei missään elämänsä vaiheessa opiskellut perinteisessä itä- eurooppalaisessa juutalaisessa koulussa. Vasta perheen palattua maanpaosta Ukrainasta takaisin Liettuaan vuonna 1920 hän kuitenkin aloitti opinnot juutalaisille tarkoitettussa koulussa, ja opiskeli siellä kaksi vuotta ennen siirtymistään yliopistoon Strasbourgisiin. (Moyn 2005, 23–26.)

Strasbourgissa suoritettujen opintojen ja Freiburgissa Husserlin ja Heideggerin opissa vietetyn lukuvuoden 1928–1929 jälkeen Levinas muutti Pariisiin, jossa hän suoritti asepalveluksen vuonna 1930. Samana vuonna hän sai myös Ranskan kansalaisuuden. Toisen maailmansodan aikana Levinas palveli Ranskan armeijassa saksan- ja venäjänkielen tulkkina, mutta jäi kiinni ja hänet vangittiin natsien toimesta vuonna 1940. Levinas vietti koko sotavankeusaikansa Fallingsbotelin työleirillä lähellä Hannoveria. Siellä saksalaiset kunnioittivat Geneven sopimusta myös juutalaisten sotavankien osalta, eikä Levinasia tämän vuoksi lähetetty keskitysleirille. Hänen muu sukunsa vaimoa ja tytärtä lukuun ottamatta saivat surmansa natsien vainoissa sodan aikana. (Moyn 2005, 198.)

Vapauduttuaan sodan jälkeen vankileiriltä Levinas muutti takaisin Pariisiin, jossa hänet valittiin *École Normale Israélite Orientale*- koulun johtajaksi. *Normale*- koulun tarkoituksena oli kouluttaa juutalaisia opettajia Lähi- itään ja eteläisen Välimeren maihin. Levinasin aikana koulun opetusohjelma oli varsin sekulaari, sillä suurin osa sen antamasta opetuksesta koostui muun muassa ranskankielestä, historiasta, matematiikasta ja tieteistä. Niin sanottu ”juutalaiset” aineet kuten heprean kieli ja Raamatun opiskelu muodostivat tuohon aikaan vain noin kymmenen prosenttia koulun opetussuunnitelmasta. (Moyn 2005, 90–91.) Pariisissa Levinas aloitti lisäksi Talmudin³⁶, Raamatun jälkeen juutalaisten tärkeimmän tekstikokoelman, opiskelun. Hänen omaksumansa juutalaisuus oli luonteeltaan rationaalista, intellektualistista, ei- hasidista³⁷ eli mystiikkaa ja kaikkea tunteellista entusianismia

³⁶ Heprealainen Raamattu eli kirjallinen Toora (kristittyjen Vanha Testamentti) muodostuu viidestä Mooseksen kirjasta, jotka Israelin kansa otti vastaan Siinain vuorella Egyptistä paon jälkeen. Talmud eli suullinen Toora sisältää puolestaan juutalaisen suullisen perimätiedon (kirjallisessa muodossa); nimitys suullinen Toora viittaa siihen, että myös se olisi ilmoitettu jo Siinailla Moosekselle ja saisi juuri tästä auktoriteettinsa. Talmud koostuu kahdesta osasta: Misnasta (ydinosa), joka valmistui 200- luvun puoliväliin mennessä, sekä Gemarasta (Misnaa kommentoiva osa), joka koottiin 500- luvun loppuun mennessä. Talmudeja on kaksi: Palestiinalainen Talmud (sisältää Misnan ja Gemaran Palestiinassa syntyneet osat) sekä diasporassa syntynyt babylonialainen Talmud (sisältää Misnan ja Gemaran Babylonian maakunnissa syntyneet osat), joka on 3-4 kertaa palestiinalaista versiota laajempi ja siten myös arvovaltaisempi. (Vasko 2003, 90–91.)

³⁷ Hasidismi on itä- Euroopan juutalaisten keskuudessa 1700- lähtien esiintynyt liike, jossa mystiikalla on keskeinen rooli. Se on varhaisemman, niin sanotun kabbalistisen juutalaisen mystiikan popularisointia, jonka ominaispiirteitä ovat

vierastavaa. Hän pyrkiin tarkastelemaan juutalaisuutta nimenomaan omakohtaisesta, filosofisesta, kriittisestä mutta intersubjektiivisuuteen pyrkivästä lähtökohdasta käsin. (Wallenius 2005, 24–25.) Julkaistuaan ensimmäisen pääteoksensa *Totalité et Infini* vuonna 1961 Levinas nimitettiin ensin Poitiersin yliopiston professoriksi, josta hän siirtyi Nanterreen vuonna 1967, sieltä edelleen 1973 Sorbonnen yliopistoon, jossa hän toimi professorina eläkkeelle siirtymiseensä asti, aina vuoteen 1976. Hänen toinen pääteoksensa *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* oli ilmestynyt kaksi vuotta aiemmin vuonna 1974. Levinas pysyi *École Normale*-koulun johtajana aina vuoteen 1980 asti. (Critchley 2004, xxiv–xxvi.)

Levinas itse myöntää olevansa juutalainen ja kuuluvansa siten juutalaiseen traditioon, joka hänen kohdallaan (liettuanjuutalaisen perinteen mukaisesti) merkitsee nimenomaan juutalaisuuden intellektuaalista, rabbiinista tulkintaa. Hän ei kuitenkaan pidä itseään varsinaisesti juutalaisena filosofina tai ajattelijana, jossa sillä tarkoitetaan ajattelun perustamista esimerkiksi juutalaisen uskonnon pyhien tekstien auktoriteetille. Monissa yhteyksissä Levinas korostaakin, että hänen filosofiansa lähtökohtansa on ehdottomasti *ei-teologinen*, jolloin tarkoituksena ei ole tehdä teologiaa, vaan nimenomaan filosofiaa. Käytännössä tämä näkyy siinä, että jakaessaan tuotantonsa selvästi kahteen osaan hän myös hankki niille molemmille omat erilliset kustantajansa. Jos juutalainen ja filosofinen traditio kuitenkin näyttävät Levinasin kohdalla olevan sopusoinnussa, johtuu se hänen mukaansa siitä, että

”filosofinen ajattelu aina nojautuu esifilosofisiin kokemuksiin, ja että Raamatun lukeminen oli minulle yksi tuollainen peruskokemus. Sillä on siten ollut merkittävä vaikutus – vaikkakin suurelta osin tiedostamattani – tapaani ajatella filosofisesti eli siten, että osoitan ajatukseni *kaikille ihmisille*... Länsimainen filosofinen traditio ei ole minun silmissäni missään vaiheessa menettänyt oikeuttaan viimeiseen sanaan; kaikki täytyy todellakin ilmaista sen kielellä. Kenties filosofinen traditio ja sen kieli ei kuitenkaan ole se paikka, jossa olevat saavat ensimmäisen merkityksensä ja jossa se, mikä on merkityksellistä, saa alkunsa.” (Levinas 1996, 39–40.)

Levinas on siis filosofi ja juutalainen, mutta ei välttämättä juutalainen filosofi³⁸. Oikeute-
tumpaa olisikin sen sijaan puhua Levinasista keskeisesti Husserlin ja Heideggerin filosofi-
sista perinnöstä (ja sen kritiikistä) vaikuttuneena filosofina tai fenomenologina, jonka filo-
sofiassa on nähtävissä nimenomaan juutalaisen *ajattelun tradition*, ei niinkään juutalaisen
uskon sinänsä vaikutus. Toisaalta omakohtainen kokemus juutalaisten kansanmurhasta ja
laajemmin hänen elämänsä kietoutuminen natsi- Saksan tapahtumiin on epäilyksettä lyönyt
leimansa myös Levinasin ajatteluun, vaikkakaan hän ei missään kohdin tuotantoaan nimeä
juuri holokaustia (verrattuna esimerkiksi natsihallinnon vuosiin yleensä) oman filosofiansa
keskeiseksi lähtökohdaksi tai kysymykseksi, johon hän pyrkii etsimään vastausta (Moyn
2005, 196). Levinasin filosofisten ja uskonnollisten tekstiensä väliltä voidaan kuitenkin
löytää selkeä vuorovaikutuksellinen suhde niin, että hänen filosofisessa ajattelussaan on
nähtävissä uskonnollinen, juutalainen aspekti.

Miten tätä filosofian ja juutalaisuuden välistä suhdetta tulisi ymmärtää, ja mikä, toistetta-
koon se vielä, on juutalaisen tradition vaikutus Levinasin eettisessä filosofiassa? Vaikka
Levinasin itsensä tarkoituksena ei ollutkaan filosofian ja juutalaisuuden systemaattinen
yhdistäminen, esitän tässä luvussa hänen eettisen projektinsa taustaksi Herman Cohenin ja
Franz Rosenzweigin ajatuksia filosofian ja juutalaisuuden yhdistämisen mahdollisuuksista,
sekä lyhyesti muutamia huomiota näiden kolmen mahdollisista yhteyksistä. Tässä yhtey-
dessä on syytä huomioida, ettei tällä yhdistämisellä tai korrelaation metodilla tarkoiteta sitä
Paul Tillichin tai vastaavasti Husserlin tietoisuuden noema- noesis- jaottelun mielessä³⁹.
Tämän jälkeen siirryn tarkastelussa Levinasin käsitykseen transsendenssista, jonka voidaan
ajatella muodostavan Levinasin juutalaisen tradition ja eettisen filosofian (etiikan) erään-
laisen kulminaatiopisteen. Samalla tarkastellaan myös sitä, mitä Levinas oikein tarkoittaa
käyttäessään käsitettä Jumala, ja vastaavasti mikä on sen suhde (edellä mainitun transsen-
denssin käsitteen lisäksi) myös toisen käsitteeseen. Alaluvussa 4.4 tuon puolestaan esille
tarkemmin Levinasin etiikan ja juutalaisuuden välistä suhdetta sekä sitä, millä tavalla tai
missä hengessä tätä suhdetta pitäisi (Levinasin filosofian suhteen) hahmottaa. Lopuksi esi-
tän muutamia huomioita sekä Levinasin positiivisesta käsityksestä semitismista radikaalina

³⁸ Kysymys siitä, missä yhteydessä voidaan ja onko yleensäkin mielekäästä puhua juutalaisesta filosofiasta ja filosofeista, jää tämän työn tarkastelun ulkopuolelle. Aiheesta tarkemmin kts. Illman 1998, 318–330; Illman 2000; Wallenius 2005, 40–44. Syytä on kuitenkin huomioida, että akateemisena oppialana juutalainen filosofia sai muotonsa vasta 1800-luvulla (Wallenius 2005, 41). Tässä työssä käytänkin (juutalaisen tradition lisäksi) käsitettä juutalainen ajattelu enkä vastaavasti juutalainen filosofia viittaamaan juuri juutalaisuudesta nousevaan ajatteluperinteeseen ja ajattelijoihin.

³⁹ ks. Gibbs 1992, 17–18.

(uudenlaisena) humanismina, että sen mahdollisuudesta toimia eettisyyttä ja eettistä vastuuta painottavana yleispätevänä olemisen kategoriana, joka määrittää koko inhimillistä olemista ja todellisuutta.

4.2 Rosenzweig ja Cohen juutalaisuuden ja filosofian yhdistäjinä

Erityisesti myöhäistuotannossaan⁴⁰ Cohen lähtee liikkeelle vastaavuudesta (korrelaatiosta) *järjen* ja juutalaisuuden välillä. Hän esittää, että inhimillisen ja jumalallisen käsitteiden välillä vallitsee (metodologinen) vastavuoroisuus. Ihminen ja ihmisenä oleminen on ymmärrettävissä vain Jumalan (olemassaolon) kautta, ja toisin päin. Vastaavuuden keskiössä on tällöin näkemys ihmisen luomisesta järjelliseksi olennoksi: Cohenin mukaan ihminen on luotu Jumalan toimesta järjellisesti tietämään ja rakastamaan Jumalaa, ja vastaavasti Jumala on luonut ihmisen tulleeeksi tiedetyksi ja rakastetuksi. Mitä lähemmäs Jumalaa ihminen suhteessaan tulee, sitä täydellisempi hän on samalla myös ihmisenä, ja toisinpäin: mitä enemmän jumalallinen ”tulee esiin” suhteessa ihmiseen, sitä täydellisemmin ja selvemmin jumalallinen on suhteessa ihmiseen ilmaistu. Jumalan ainutlaatuisuus muodostaa lisäksi paradigman yksittäisen ihmisyksilön ainutlaatuisuuden ymmärtämiselle. Cohen kuitenkin painottaa, että jumalallisen ja inhimillisen välisessä epäsymmetrisessä suhteessa ei ole kysymys monismista tai panteismista, sillä Jumala ja ihminen eivät muodosta yhdessä mitään yhtä kokonaisuutta, vaan ovat keskeisesti toisistaan erillisiä. Uuskantilaisena idealistina Cohen on inhimillisen ja jumalallisen suhteen analyysissään erityisesti kiinnostunut selvittämään sitä, mitä Jumalan ja ihmisen ideasta (sekä teoreettisessa että käytännöllisessä mielessä) voidaan epistemologisesti tietää. (Gibbs 1992, 86.)

Cohen siis esittää, että Jumalan radikaali transsendenssi on tunnistettavissa järjen avulla. Tällöin juutalaisista lähteistä esiin nouseva (*järjen*) uskonnon käsite ei hänen mukaansa vaaranna rationaalisuutta, vaan juutalaisuus nimenomaan ajatteluperinteenä voi toimia filosofialle ja filosofiselle argumentaation perinteelle ainutlaatuisena lähteenä. Luonnollinen taipumus kohti järjellisyyttä onkin Cohenin mukaan jotain, joka on ikään kuin sisäänrakennettuna juutalaiseen traditioon. Järjen universaali luonne nostaa kuitenkin esiin sen

⁴⁰ Ks. Cohen 1995.

seikan, ettei juutalaisuuden etuoikeus järjen uskonnon lähteenä aseta juutalaista yhteisöä muita korkeampaan erityisasemaan. (Gibbs 1992, 19.)

Cohenista poiketen Rosenzweig hylkää näkemyksen järjestä Jumalan tavoittamisen metodina ilman vetoamista minkäänlaisen eksistentiaaliseen kokemukseen, jolla hänen mukaansa on aina oma aikansa ja paikkansa. Tällaisessa kokemuksessa ei ole kuitenkaan kysymys uskonnollisesta kokemuksesta, vaan kokemuksesta, joka on tavoitettavissa teologisin käsittein⁴¹. Rosenzweig esittääkin, että molemmat sekä tuonaikainen filosofia että teologia ovat tulleet tiensä päähän: filosofia on kadottanut oman tarkoituksensa, ja vastaavasti teologia oman objektiivisuutensa sekä historiallisen validiteettinsa. Omassa *uudessa ajattelussaan* (new thinking) hänen tarkoituksenaan oli yhdistää filosofia ja teologia toisiinsa uudella tavalla.

Cohenin tavoin myös Rosenzweig erotti Jumalan, maailman ja ihmisen elementit toisistaan. Filosofian tehtäväksi muodostui tällöin näiden kolmen rakenteiden (sisällöllinen) selvitys, ja vastaavasti teologian tehtäväksi puolestaan elementtien suhteen ja vuorovaikutuksen tarkastelu (teologisten) luomisen, ilmoituksen ja pelastuksen käsitteiden kautta. Näin teologia ja filosofia toimivat yhdessä: teologiset ongelmat käännetään inhimillisiksi eli ihmistä koskeviksi, ja ihmistä koskevat ongelmat puolestaan taas teologisiksi. Inhimillinen ja jumalallinen, korrelaatin kaksi elementtiä vaativat siis keskinäistä vuorovaikutussuhdetta, joka Rosenzweigin mukaan on mahdollinen ilman minkäänlaista redusointia tai käsitteiden sisäistämistä toisiinsa. Korrelaation tai yhteyden vaikutukset ovat nähtävissä niin filosofian kuin teologiankin piirissä. (Gibbs 1992, 19–20.)

Erityisesti Jumalan ja ihmisen välistä suhdetta Rosenzweig käsittelee teoriassaan *ilmoituksesta* (revelaatio)⁴². Ilmoituksessa on kysymys Jumalan ihmistä kohtaan osoittamasta rakkaudesta, suhteesta, joka (vaihtoehtona kuolemalle) luonteeltaan epäsymmetrisenä yksilöllistää ihmisen: kuullessaan Jumalan (rakkauden) kutsun ihmisestä tulee se, miksi hän on tuleva, oma itsensä. Yksilö saavuttaa itsensä vain tajutessaan Jumalan ulkopuolisuuden, jumalallisuuden. Rosenzweigin mukaan vain tällöin Jumalan ja ihmisen välillä voi muo-

⁴¹ Gibbsin mukaan Rosenzweigin käyttämät teologiset käsitteet, vaikkakin pohjautuvat juutalaisuuteen, ovat kuitenkin validiteetiltaan universaaleja eli sovellettavissa koskemaan juutalaisuuden lisäksi myös muita kansoja ja kulttuureja. Rosenzweig itse ei käyttänyt uskonnon käsitettä, vaan esimerkiksi juuri *Stern*-teoksessa teologian käsitettä. (Gibbs 1992, 20.)

⁴² Ilmoituksesta laajemmin ks. Rosenzweig 2005, 169–170; Jumalan rakkaudesta erityisesti kappale alaotsikolla ”Present”, 166–167.

dostua autenttinen dialogi. Ihmisen omaksi itsekseen tekevä Jumalan rakkaus ilmenee *käskynä* (*gebot*), joka ambivalenttisuudessaan viittaa niin käskyn määräävään ja subjektia sitovaan luonteeseen kuin johonkin sellaiseen tilanteeseen, jossa ihminen on hädässä ja pyytää apua. ”Käskyjen käskyyn” vastaaminen voidaan Rosenzweigin kohdalla tulkita tarkoittavan eräänlaista ihmisen (henkistä tai sisäistä) ”puhdistautumista” tai muutosta, häpeän korvaamista varmuudella, jolloin Jumalan rakkaus voidaan hyväksyä ja vastaanottaa. Kyseessä ei siis ole vastavuoroisesta tunnustamisen tai vahvistamisen suhde, vaan suhde, jossa ihminen itsearvioinnin kautta rakentaa, muovaa itsensä uudestaan. Rosenzweig kutsuu tätä ihmisen itsensä uudelleenrakentamista ”ilmoituksen ihmeeksi”. (Moyn 2005, 148–150.)

Rosenzweigin mukaan ihmisten keskinäiset suhteet eroavat ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta siten, että jumalallisen ihmistä kohtaan osoittama rakkaus kaiken lähtökohtana (alkuperäisenä, korkeampana kokemuksena) mahdollistaa intersubjektiviisen, ihmisten välisen suhteen nimenomaan eettisenä suhtena. Näin ollen etiikka ei siis ole uskonnon eikä teologian perusta vaan niiden *seuraus*. Rakkaus ei voi olla koskaan täysin inhimillistä, ja sen sijaan Rosenzweig puhuikin ihmisistä toistensa *naapureita*, joiden keskinäinen suhde ilmentää alkuperäistä, Jumalan ihmistä kohtaan osoittamaa rakkautta. Intersubjektiviisiin suhteisiin ei kuitenkaan liity samaa, nöyryydestä ja häpeästä inspiraationsa saavaa itsensä uudelleenrakentamista kuin ihmisen ja Jumalan välisessä suhteessa. Tässä mielessä Rosenzweigin ei voida sanoa argumentoivan toisen (ihmisen tai persoonan) absoluuttisen erityisyyden ja ainutlaatuisuuden puolesta, sillä naapuruus määrittyy hänellä paikaksi, jonka kuka tahansa (ei yksi ja ainoa) voi ottaa ja täyttää. Toisin kuin siis Jumalan ja ihmisen välinen, ilmoituksessa tapahtuva kohtaaminen, ihmisten välinen suhde voidaan tulkita Rosenzweigilla määrittävän luonteeltaan tasa-arvoiseksi ja symmetriseksi. (Moyn 2005, 152–154.)

Cohenin, Rosenzweigin ja Levinasin välistä keskinäistä suhdetta on mahdollista tulkita monesta eri näkökulmasta. Juutalaisuuden tulkinnan kannalta voidaan esimerkiksi esittää, että sekä Rosenzweig että Levinas suorittavat tämän tulkinnan (Cohenista vaikuttuneina) nimenomaan eettisyytenä tai etiikkana, jota heidän oma ajattelunsa puolestaan ilmentää. Juutalaisuus ”toisena” voidaan tällöin ymmärtää tuovan filosofian piiriin sen tarvitseman radikaalin etiikan ainekset, jolloin juutalaisuuden ja filosofian väliltä voidaan löytää eräänlainen vastavuoroinen suhde tai dialogi: jopa siinä määrin, että juutalaisuuden voidaan aja-

tella kykenvän tarjoamaan filosofialle (ontologialle) uuden suunnan ja kehityskulun. (Gibbs 1992, 4.)

Suhteessa Coheniin Rosenzweigin ja Levinasin väliltä voidaan löytää tiettyjä yhteneväisyyksiä⁴³: Levinas yhtyy Rosenzweigin Cohen- kritiikkiin esimerkiksi siinä, ettei Jumalaa (transsendenssia) voida tunnistaa järjen avulla, saati epistemologisesti tietää. Hän ei kuitenkaan allekirjoita Rosenzweigin näkemystä Jumalan ja ihmisen (sekä ihmisten keskinäisen suhteen) elementtien välisestä erosta. Tosin tämä ero ei myöskään Rosenzweigilla tarkoittanut Jumalan täydellistä redusointia transsendenssin kaukaisuuteen⁴⁴, sillä vaikka teologian tehtävän onkin tämän eron säilyttäminen, se ei kuitenkaan voi vaatia Jumalaa pysymään ”rajan toisella puolella”. Jumala on täysin toinen, paitsi silloin kun hän ”haluaa olla toisin”, ja ihmisen rooli onkin toivottaa Jumalan rakkaus tervetulleeksi hetkellä, kun se spontaanisti ja yllättäen saapuu. Myös tässä suhteessa Rosenzweig ja Levinas eroavat toisistaan, sillä Levinasilla Jumalaa (eettisyytenä) ja tämän ”väliintuloa” ei tarvitse odottaa: hän ilmenee eettisessä suhteessa, toisen kasvoissa, tässä ja nyt. Siten ”pelastus” voi toteutua ainoastaan ihmisyyden sfäärissä, sosiaalisessa suhteessa toiseen. (Moyn 2005, 159–161).

Uudessa ajattelussaan Rosenzweig tekee siis systemaattisen eron jumalallisen ilmoituksen ja ihmisten välisen eettisen suhteen välillä, jolloin etiikka ei ole löydettävissä ilmoituksesta, vaan on pikemminkin sen luonnollinen seuraus. Myös tässä suhteessa Rosenzweigin ja Levinasin välillä on nähtävissä kaksi huomionarvoista eroavaisuutta: ensinnäkin, Rosenzweig ei uskonut ihmistöiseuteen siinä mielessä ja sillä painoarvolla kuin Levinas, jolle Jumala on nimenomaan löydettävissä (tai pikemminkin todistettavissa) eettisessä suhteessa toiseen ja jossa intersubjektiivisen suhteen transsendenssi on puhtaasti sekulaaria. Siten Levinasilla (Rosenzweigin hamottelema) Jumalan ja ihmisen sekä ihmisten keskinäisen

⁴³ Tässä yhteydessä tarkoitukseni ei ole mainittuja eroavaisuuksia lukuun ottamatta esittää laajempaa analyysia Rosenzweigin ja Levinasin välisestä suhteesta. On yleisesti tiedossa, että Levinas luki *Der Stern der Erlösung* - teoksen ensimmäisen kerran vuonna 1935, siis kuusi vuotta Rosenzweigin kuoleman jälkeen, ja hän mainitsee *Totalité et Infinissä* edeltäjänsä olleen läsnä sen luomisprosessissa ”liian usein häntä lainatakseen” (Levinas 1969, 28). Tämän lisäksi teos ei sisällä ainuttakaan viittausta Rosenzweigiin, ja Levinas itse mainitsee hänet innoittajana usein juuri vain totaliteetin kritiikkinsä yhteydessä; ks. Levinas, 1996, 68; 1998, 118. Tarkemmin Rosenzweigin vaikutuksesta Levinasin ajatteluun ja mahdollisista yhteyksistä, ks. esim. Gibbs 1992, 23–33; Moyn 2005, 164–168.

⁴⁴ Toisin kuin Rosenzweigin aikalaisella Karl Barthilla. Barthin filosofis- teologisista lähtökohdista ks. Moyn 2005, 134–140; Rosenzweigin ja Barthin välisestä suhteesta 159–161.

suhteet ikään kuin lankeavat ”päällekkäin” tai tapahtuvat ”samanaikaisesti”⁴⁵. Toiseksi, Rosenzweigin näkemys naapurista painottaa ihmisten välisen suhteen symmetristä luonnetta, kun taas Levinasilla eettinen suhde on keskeisesti epäsymmetrinen, jolloin toinen subjektiä korkeampana käskee ja haastaa tämän eettisyyteen ja vastuullisuuteen. Huomion arvoista on se, että omassa ajattelussaan Rosenzweig hylkää sekä transsendenssin⁴⁶ että toisen käsitteet, jotka Levinasilla muodostavat hänen eettisen filosofiansa ytimen niin, että hänen kohdallaan voidaan puhua *eettisen suhteen transsendenssista*. Tämä vaatii kuitenkin transsendenssin käsitteen radikaalia uudelleenmäärittelyä, ja nimenomaan sen irrottamista (ontologian) teologisista yhteyksistä.

4.3 Eettisen suhteen transsendenssi

Idean transsendenssista voidaan ajatella muodostavan Levinasilla juutalaisen tradition ja filosofian yhteen kietoutumisen keskiön. Säännöllisesti toisen ja transsendenssin käsitteet ja niiden käyttö osoittautuu hänen tuotannossaan menevän ”yksi yhteen” (esimerkiksi ilmaisuihin transsendentaalinen toinen ja toisen transsendenssi) ja usein ne myös saavat ympärilleen samoja predikaatteja, kuten ääretön, absoluuttinen tai näkymätön.⁴⁷ Kuten edellä esitetystä Cohenin, Rosenzweigin ja Levinasin välisten suhteiden tarkastelusta käy ilmi, Levinas käyttää filosofiassaan myös käsitettä *Jumala (Dieu)* ja viitatessaan nimenomaan transsendenssiin. Miten näiden käsitteiden välinen suhde tulisi ymmärtää? Mikä on (juutalaisen) Jumalan rooli nimenomaan Levinasin ajattelussa, ja miten suhde Jumalaan on yhteydessä suhteessa toiseen (ihmiseen)?

Levinas esittää, että hänen oman ajattelunsa sisällä juutalaisuus (uskonto) ja eettinen filosofia toisistaan erillisinä momentteina ovat osa sitä samaa prosessia, jota voidaan kutsua transsendenssin *lähestymiseksi*. Tämä lähestyminen on *liikettä* kohti Jumalaa, kuitenkin niin, että mitään varsinaista Jumalan saavuttamista ei voi koskaan tapahtua. Levinas kir-

⁴⁵ Esimerkiksi Moyn (2005, 167) puhuukin moneen otteeseen Levinasin eettisestä suhteesta Rosenzweigin ilmoituksen sekularisoituneena versiona, jossa ilmoitus tapahtuu puhtaasti inhimillisessä sfäärissä. Tässä keskeisenä vaikuttajana toimi Jean Wahl ja hänen tulkintansa Kierkegaardista teologian sijaan ”maallistuneessa”, filosofisessa rekisterissä. Wahlista ja transsendentin sekulaarin teorian mahdollisuudesta ks. Moyn 2005, 182–186.

⁴⁶ Rosenzweigin uusi ajattelu hylkää lisäksi myös perinteisen teologisen pohdinnan siitä, onko Jumala immanentti vai transsendentti, tämänpuoleinen vai tuonpuoleinen (Moyn 2005, 168).

⁴⁷ Putnamin (2004, 42) mukaan osa Levinasin strategiaa on käyttää perinteisen teologian Jumalaan liittämiä predikaatteja kuvailemaan eettisessä suhteessa kohdattua toiseutta.

joittaakin Jumalan usein muotoon *à- Dieu*⁴⁸ korostamaan juuri liikettä tai suuntautumista: kiertämällä pelkän substantiivin käytön hän välttyy liittämästä Jumalaa oman erillisen olemassaolon omaavaksi substanssiksi. Levinasin mukaan hänen pyrkimyksenään ei ole kuvailla tai sitoa ajatusta Jumalasta olevana, jonka tietty oleminen tai olemus olisi paljastettavissa, vaan tuoda esille ne olosuhteet (eli eettinen suhde kasvokkain- kohtaamisena), jossa sanan Jumala merkitys tulee ilmeiseksi. Kysymys ei siis ole niinkään (Jumalan asuttamasta) toisesta todellisuudesta tai ulottuvuudesta, vaan puhuessaan Jumalasta Levinas tarkoittaa sillä äärettömyyttä, transsendenssia, radikaalia ulkoisuutta, jota ei voida palauttaa ontologian tai olemisen rakenteisiin: Jumala on kyllä ”läsnä” kasvoina, mutta ei olevana, vaan pikemminkin poissaolona⁴⁹, jota ei voida saavuttaa, ja jonka eroa suhteessa itseeni ei voida kuroa umpeen. (Davis 1996, 98.)

Miten eettisessä suhteessa kohdattu toinen on ajateltavissa suhteessa Jumalaan? Levinasille Jumala ja Jumalan toiseus ei ole sama kuin eettisessä suhteessa kohdatun persoonallisen toisen toiseus: Jumala ei ole ensimmäinen, alkuperäinen toinen (*premier autrui*), vaan absoluuttinen toinen (*absolument autrui*). Juuri Jumalan toiseuteen Levinas viittaa termillä *hänneys (illéité)*, jonka ranskankielisessä vastineessa pronomini *il* viittaa nimenomaan suoran ja persoonallisen jumalasuhteen mahdollisuuden hylkäämiseen. Sen sijaan eettisessä suhteessa kohdattu persoonallinen toinen on Levinasille se, joka *todistaa* äärettömydestä, eli toisin ilmaistuna on Jumalan *jäljessä (trace)*. Tässä todistuksessa toteutuu Levinasin mukaan äärettömyyden *ilmoitus (révélation)*. Jumala ”tulee mieleen” ollessamme suhteessa absoluuttisesti toiseen. Läpi tuotantonsa Levinas painottaa keskeisesti sitä, ettei (eettisessä) todistamisessa ole kysymys tiedosta, toisin sanoen Jumalan tematisoinnista tiedollisena objektina. (Davis 1996, 99.)

⁴⁸ kuriositeettina muistutettakoon, että ranskankielessä sana *adieu* tarkoittaa hyvästejä ja jäähyväisiä (suom. myös huudahdus näkemiin!)

⁴⁹ Ks. Levinas 1996, 113–114. Levinasin mukaan ontologinen ajattelu kieltää Jumalan transsendentin luonteen ja palauttaa ja redusoi sen omaan sisäisyyteen eli immanensiinsa, esimerkiksi juuri kiinnittämällä Jumalan olemassaoloon (olevana) (Davis 1996, 96.)

”Eettinen todistaminen on ilmoitusta, joka ei ole tietoa. Tällä tavoin ”todistetaan” vain Äärettömydestä, vain Jumalasta, joita mikään läsnäolo, mikään aktualisuus ei voi kattaa tai ottaa vastaan. Ei ole olemassa aktuaalista äärettömyyttä, sanovat filosofit. Se, mitä he saattoivat pitää ’puutteena’ äärettömydessä, on päinvastoin yksi äärettömyyden positiivinen piirre: sen äärettömyys itse.” (Levinas 1996, 84–85.)

Levinasin teksteissä esiintyvä Jumala ei siis ole ontologian (eli länsimaisen filosofian) monoteistinen, maailman tapahtumiin osallistuva persoonallinen jumala, täydellinen ja kaikkivoipia toimija tai substanssi, vaan Jumala, joka on ”toisin kuin oleva”. Ontologian Jumala on tässä mielessä kuollut: hän kuoli Auschwitzissa, mikä Levinasille on osoitus siitä, ettei Jumala ole maailmassa vaikuttava, läsnäoleva Jumala, vaan (läsnäolon sijaan) pikemminkin ei-ontologisesti ymmärretty, poissaoleva Jumala. Tätä kautta ontologiset pohdinnat Jumalan olemassaolosta ovat vailla mieltä. Kysymys Jumalasta ei myöskään ole Levinasille kysymys Jumalaan uskomisesta, tai vastaavasti teologisen spekulatiivisen asian positiivisessa tai negatiivisessa mielessä. Jumalasta voidaan vain todistaa tai hänet voidaan ”tuntea” nimenomaan oppimalla tunnistamaan eettisessä, inhimillisessä suhteessa kohdattu toinen ihminen, ja kunnioittamaan häntä juuri jumaluuden jälkeenä. Levinasin näkemys ilmentää varsin hyvin juutalaiseen perinteeseen kuuluvaa vahvaa, optimismista uskoa ihmiseen: ihminen on arvokas siksi, että hän on Jumalan (omana kuvana) myös Jumalan jumalallisuuden ilmentymä. (Wallenius 2005, 62–63.) Levinas kuitenkin korostaa, ettei tätä ilmentymää tule ymmärtää Jumalan inkarnaatioksi:

”Jumala, joka *on mennyt*, ei ole malli, jonka kuva kasvot olisivat. Olla Jumalan kuva ei tarkoita Jumalan ikonina olemista, vaan sitä, että on hänen jäljissään. Juutalais-kristilliseen hengellisyyden ilmituoma Jumala säilyttää kaiken sen poissaolon äärettömyyden, joka persoonallisessa suhteessa itsessään on. Hän näyttäytyy vain jälkenään... Kulkea Häntä kohti ei ole jäljen, joka ei ole merkki, seuraamista, vaan *kulkemista kohti Toisia, jotka jäljessä ovat.*” (Levinas 1996, 120.)

4.4 Levinasin filosofia juutalaisuudesta inspiroituneena filosofiana

Juutalaisuuden rationaalinen, filosofinen ja kirjallisuuden merkitystä korostava tulkinta ilmenee Levinasilla hänen uskonnollisessa tuotannossaan kirjallisen Tooran, mutta erityisesti Talmudin merkityksen ja tulkitsemisen korostamisena⁵⁰. Esimerkiksi Talmudin uskonnollinen sisältö on kiistämätön, mutta Levinasin mukaan se sisältää myös rationaalista keskustelua sellaisista ongelmista, joilla on filosofista merkitystä. Filosofisesta tuotannostaan *erillisissä* Talmud- kommentaareissaan Levinas korostaakin tekstien monitulkinallisuutta, niiden pluralistista luonnetta, jossa jokainen tulkinta on autenttinen ja omanlaisensa, ja jolloin tekstien kommentointi prosessina ei varsinaisesti tule koskaan valmiiksi tai saavuta päätepistettään. Levinas tähdentääkin tekstin lukijan (tulkitseijan) keskeistä ja aktiivista roolia, sillä hänen mukaansa teksti voi tulla merkinneeksi jotain sellaista, mitä sen kirjoittaja ei ole alun perin tarkoittanut: tässä ajatuksessa Levinas on lähellä hermeneuttista ajatussuuntaa, esimerkiksi Hans- Georg Gadameria, jolle jokainen ymmärryksen akti on omanlaisensa ja muista poikkeava. Vaikka Levinasin mukaan Talmudissa ”kaikki on ajateltu läpi” (*”tout a été pensé”*), on se silti merkitysten ja tulkintojen lähteenä ehtymätön. (Davis 1996, 112–116.)

Levinasin filosofia voidaan siis määritellä filosofiaksi nimenomaan länsimaisen filosofisen ja keskeisesti fenomenologisen tradition osoittamassa hengessä, kuitenkin niin, että se on saanut inspiraationsa myös juutalaisesta traditiosta⁵¹. Erityisesti hänen edellä esitelty käsitteensä eettisen suhteen transsendenssista voidaan tulkita tämän inspiroitumisen keskeisenä filosofisena muotoiluna, eräänlaisena kulminoitumispisteenä, jonka perusta on löydettävissä Levinasin juutalaisen tradition tulkinnasta. Levinas kuitenkin ”puhuu kreikkaa”: pyrkiessään kaiken hasidistisen mystiikan torjumiseen ja rajatessaan ontologiset sekä teologiset (ontoteologiset) kysymykset ja pohdinnat oman tarkastelunsa ulkopuolelle hän korostaa juuri filosofisen tarkastelun ja argumentoinnin merkitystä. Tällöin inspiraation läh-

⁵⁰ Talmud (toisin kuin Raamattu) luetaan usein esimerkiksi kristittyjen parissa partikulaariseksi, erityisesti juutalaisille kuuluvaksi ja heille osoitetuksi kirjallisuudeksi. Juutalaisessa traditiossa näkemys on kuitenkin päinvastainen: Raamattu (juutalaisille kirjallinen Toora) erityisenä revelaationa puhuttelee juuri Israelia, ja on siten partikulaarisempi. Sen sijaan Talmudin raamatullinen ajattelu toteutuu yleisinhimillisellä tasolla eikä se sisällä viittausta valittuun kansaan. Talmudin kommentaattoreita ei myöskään käsitetä varsinaisesti teologeiksi tai profeetoiksi, vaan ”viisaiksi”, jotka käsittelevät inhimillisiä asioita yleisellä tasolla. (Wallenius 2005, 78.)

⁵¹ Esimerkiksi Peperzak (1997, 8) määrittelee Levinasin filosofisen metodin Husserlin ja Heideggerin kehittämiä fenomenologisten menetelmien personoiduksi versioksi. Itse ymmärrän tällä juuri tarkoitettavan Levinasin filosofian selvää juutalaista aspektia.

teen alkuperällä ei sinänsä ole merkitystä, sillä niin Talmudin tekstien kuin esimerkiksi kaunokirjallisuudenkin ottaminen filosofiseen tarkasteluun vaatii sen kääntämistä kreikaksi eli filosofian kielelle, jolloin sen on läpäistävä filosofinen analyysi. Levinasin mukaan tätä kreikantamista tulee toteuttaa myös juutalaisuuden uskonnollisen kokemuksen tarkastelussa (Wallenius 2005, 78). Tässä suhteessa Levinasin eettisen filosofian ja juutalaisuuden välinen vaikutussuhde on vastavuoroinen: jos Levinasin filosofiasta on löydettävissä selvä juutalaisesta ajattelun traditiosta kumpuava aspekti, samoin hänen voidaan tulkita käsittelevän juutalaisuutta filosofina (fenomenologina), filosofin silmin. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että juutalaisuus olisi Levinasille pelkkä kreikantamista, filosofista (fenomenologista) tekstistrategiaa vaativa ajatteluperinne, tai että juutalaisuus olisi ikään kuin tyhjentävissä filosofiaksi:

”Uskonto ei todellakaan ole identtinen filosofian kanssa, eikä filosofia välttämättä anna sitä *lohtua*, jota uskonto pystyy antamaan. Profetia ja etiikka eivät millään tavoin sulje pois uskonnon tarjoamaa lohtua. Mutta toistan vielä: lohdon arvoinen on kenties vain ihmisyyys, joka kykenee myös jättämään sen taakseen.” (Levinas 1996, 92.)

Filosofisen eli ateenalaisen ja juutalaisen eli jerusalemilaisen tradition yhteen kietoutumisessa, toisin sanoen niiden välisessä jännitteessä ja dynamiikassa piilee juuri länsimaisen (eli Levinasilla eurooppalaisen) kulttuurin elinvoimaisuus. Hänen voidaankin tulkita pyrkivän kehittävän juutalaisesta viisaudesta ja rauhasta nousevaa, fenomenologisin metodein toteutettua filosofiaa joka, puhuessaan kreikkaa, hylkää siihen sisäänrakennetun, totalisoivan asenteen. Levinas korostaa useaan otteeseen, ettei filosofisen tradition piirissä tapahtuvassa kreikantamisessa ole kyse näiden kahden tradition yhteensulautumisesta, vaan on pikemminkin ajateltava niin, että nämä kaksi traditiota tarvitsevat toisiaan: filosofia vaatii juutalaisesta perinteestä esiin nousevaa transsendenssia⁵², ja juutalainen traditio vastaavasti filosofista, käsitteiden ja selitysten selkeyteen tähtäävää ajattelua. Tarpeessa ei kuitenkaan ole kysymys sulautumisesta hegeliläisessä teesi- antiteesi- synteesi- mielessä, sillä juuri tällainen kaiken kattava (yhteen) synteisiin pyrkivä ajattelu on se, jota Levinas omassa

⁵² Levinas myöntää, että myös kreikkalainen traditio sisältää transsendenssin mahdollisuuden, vaikka pyrkimys immanssiin onkin siinä vahvempana kuin transsendenssiin tähyävässä juutalaisessa traditiossa. Esimerkkinä hän mainitsee Platonin ajatuksen Hyvästä ”olemisen tuolla puolen”. (Wallenius 2005, 88.)

filosofiassaan vastustaa. Juutalaisen ja filosofisen tradition välinen dynamiikka ja vuoro-vaikutus on siten hegeliläistä dialektiikkaa monimutkaisempaa. (Wallenius 2005, 87; Peperzak 1997, 30–31.) Aukottomuuteen ja kaikenkattavuuteen tähtäävät filosofiset systeemit ovat Levinasin mukaan osoittautuneet filosofian historiassa mahdottomiksi, laajemmin politiikkaan ja käytännön tasolle ulotettuna jopa vaarallisiksi, josta todisteena natsi-Saksan ideologia. Filosofia tarvitsee itsensä ulkopuolisuutta, toiseutta, jotta tällaisen totalitaarisen ajattelun valtaansa voidaan estää. (Wallenius 2005, 92.)

Totaliteetin ja immanenssin kritiikillään Levinas ei kuitenkaan kiellä käytännöllisen ja teoreettisen totalisoinnin olemassaoloa, välttämättömyyttä, tai mahdollisuutta toteutua positii-visella tavalla: eri ihmisyhteisöjen ja yhteiskuntien kannalta se on jopa välttämätöntä. Levinas ei siis vastusta totalisoivaa ajattelua sinänsä, vaan sen ensisijaisuutta, ehdottomuutta ja absoluuttista asemaa, joka sillä on esimerkiksi juuri länsimaisen filosofian historiassa. Suunnittelu ja asioiden organisointi esimerkiksi tieteen, teknologian, talouden, lain (oikeuden), hallinnon ja politiikan alueella vaativat kaikki sellaista totalisoivaa näkökulmaa, joka asettaa maailman ja ihmiset olemassa oleviksi nimenomaan faktojen (tiedon) kautta, ”objektiivisesti”. Oikeudenmukainen maailma vaatii yllälueteltujen kaltaisia instituutioita, joiden piirissä yksilöitä kohdellaan myös osana suurempaa kokonaisuutta, jolloin heitä voidaan punnita, arvioida ja eritellä. Etiikka yksinään ei siis riitä, vaan sen universaali toteutuminen vaatii politiikkaa. Levinasin mukaan yhteiskunta selviytyy ja kykenee toimimaan vain, kun sen pohjautuu tällaiseen kollektiiviseen säätelyyn. (Peperzak 1997, 11–12.)

Vaikka oikeudenmukaisuus ja sen (universaali) toteutuminen käytännössä vaatii Levinasin mukaan instituutioiden säätelyä, on yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden lähtökohta ihmisten välinen eettinen suhde ja siinä kohdattu toinen, jonka pohjalta myös instituutioiden toimintaa on mahdollista arvioida. Etiikan on johdettava oikeudenmukaiseen politiikkaan.

4.5 Semitismi radikaalina humanismina

Mikä sitten on Levinasin näkemys juutalaisuudesta ja juutalaisesta identiteetistä nimenomaan holokaustin kokemuksen jälkeisessä maailmassa? Levinasin mukaan holokaustia ei tullut unohtaa, vaan sen merkitystä juutalaisille ja juutalaisuudelle identiteetille yleensä tuli

aktiivisesti (ja kollektiivisesti) pyrkiä selvittämään, purkamaan auki. Levinas kritisoikin monien tuon aikaisten Ranskan juutalaisten tapaa suhtautua holokaustin perintöön vastakaisella tavalla, eli sen muiston tukahduttamisella ja torjumisella, mikä käytännössä tarkoitti useimmille palaamista takaisin arkeen, ennen sotaa vallinneeseen yhteiskunnan ”järjestyksen” tilaan. Monille Ranskan juutalaiset pitivät holokaustia eräänlaisena anomaliana juutalaisten muuten varsin suotuisasti edenneessä historiallisessa kehityksessä. Levinas nimitti tällaista suhtautumistapaa ”ensimmäiseksi petokseksi.” (Moyn 2005, 196.)

Antisemitismiä käsittelevässä kirjoituksessaan Jean- Paul Sartre (1905–1980) määrittelee juutalaisuuden negatiivisesti antisemitismin eli juutalaisvastaisuuden kautta⁵³. Hänen kiistelty väitteensä on, että juutalainen identiteetti on syntynyt nimenomaan antisemitistisen vihamielisyyden seurauksena, eli sen olemassaolo on riippuvaista kulloisenkin ajan juutalaisvastaisuudesta. Monien muiden aikaisten tavoin Levinas hylkää Sartren näkemyksen, sillä hänen mukaansa tämä tekee virheen tulkittessaan juutalaisuuden historiallisen olemisen sen (metafyysiseksi) olemukseksi. Sartren ansioksi voitiin kuitenkin lukea se, että hän tarkasteli ihmisyyttä Husserlin ja Heideggerin hengessä konkreettisenä, aina tiettyyn historialliseen tilanteeseen sidottuna, eikä vastaavasti erityisenä abstraktiona. Tätä kautta hän loi teoreettisen pohjan, joka mahdollisti juutalaisuuden määrittelyn modernin filosofian käsittein ilman, että jouduttiin vetoamaan juutalaisten emansipaatioprosessiin⁵⁴. Emansipaation käyttäminen argumentaation pohjana oli Levinasin mukaan ongelmallista siksi, että sen taustalla oli valistuksen aikainen vapautta, tasa- arvoisuutta, ja rationaalisuutta korostava yksilökäsitys. Valistuksen käsitteisiin vetoaminen juutalaisuuden määrittelypyrkimyksissä joutui tällöin ongelmiin, sillä se olisi vaatinut juuri niistä ominaispiirteistä luopumista, jotka tekevät ”juutalaisuudesta juutalaisuutta”: valituksen ideaalinen yksilö ei voi olla juuta-

⁵³ Ks. esim. Sartre 2001. Samaa näkemystä edustaa omassa filosofiassaan myös G.W.F Hegel (1770–1831), jolle juutalaisuus edusti historian negatiivista momenttia, vaihetta, jonka maailmanhenki oman kehityskulkunsa kautta lopulta ylittää (Davis 1996, 101).

⁵⁴ Juutalaisten emansipaatiolla tarkoitetaan heidän yhteiskunnallisessa asemassaan 1700- luvun loppupuolella alkanutta, valistusaatteiden ja Ranskan vuoden 1789 vallankumouksen seurauksena tapahtunutta muutosta, jossa juutalaisia alettiin vähitellen hyväksyä osaksi yhteiskuntia eri puolella Eurooppaa. Esimerkiksi Ranskassa juutalaisuudet saivat kansallisoikeudet vuonna 1791. Samalla kun juutalaiset pääsivät paremmin osaksi yhteiskuntaa, he kuitenkin menettivät itsehallintonsa, ja esimerkiksi juutalaisuuden seurakunnan jäsenyys muuttui pakollisesta vapaaehtoiseksi. Ranskassa Napoleonin koolle kutsuma juutalaisten rabbiin ja johtajien kokous ilmoitti vuonna 1807, että tasavallan lait olivat ensisijaisia suhteessa halakhaan eli juutalaiseen uskonnolliseen lakiin. Vuoden 1789 vallankumouksesta alkanut kehitys muutti näin radikaalisti sekä juutalaisten omaa että ympäröivän yhteiskunnan käsitystä siitä, miten juutalaisuus tulisi ymmärtää. Ennen emansipaatiota juutalaiset itse olivat kokeneet muodostaneensa pyhän yhteisön, joka eli erillään muista ja odotti Messiaan tuloa. Kun juutalainen identiteetti ei enää ollut ympäristönsä määrittelemää, täytyi se luoda uudelleen. Keskeiseksi kysymykseksi muodostuikin kysymys juutalaisuuden olemuksesta: mitä juutalaisuus on ja kuka on juutalainen. (Juusola 2005, 24–25.)

lainen (yksilö) juuri oman juutalaisuutensa takia, sillä edellisen sisältämät vaatimukset ikään kuin kumoavat jälkimmäisen. Pyrkinessään takaamaan oikeutensa juutalaisina (antisemitismiä vastaan) juutalaiset joutuivat Levinasin mukaan vetoamaan sellaisiin perusteisiin, jotka itse asiassa olivat tätä pyrkimystä eli juutalaisuuden esiintuomista ja korostamista vastaan. (Moyn 2005, 209–210.)

Toisin kuin Sartre, Levinas pyrki tarkastelemaan juutalaisuutta positiivisesti. Hänen mukaansa emansipaation sijasta tuli keskittyä juutalaista olemusta (ja olemista) määrittäviin pysyviin ja perustavanlaatuisiin ominaisuuksiin. (Autenttinen) juutalaisuus merkitsi Levinasille nimenomaan juutalaisen identiteetin ymmärtämistä taakkana ja etuoikeutena, joka ei ole valinnan asia, ja siten ei neuvoteltavissa. Itsensä uudelleen määrittelyssä juutalaisuuden tuli hänen mukaansa palata ”oman olemisensa henkiseen työhön”, eikä enää syventyä niinkään juutalaisuuden sanoman esilletuontiin. Sartren eksistentialismista poiketen Levinas korosti myös juutalaisuuteen sisältyvää ajallisuuden eli menneisyyden, tulevaisuuden ja nykyisyyden kautta toteutuvaa vastuullisuutta, joka nimenomaan on aina yksilön vastuullisuutta. Juutalaisuudessa vastuu koskee siis jokaista valittua yksilöä, eikä se ole siirrettävissä kristinuskon tapaan kenenkään muun (sijaiskärsijän) vastuulle. Sen sijaan kristinuskoon pohjautuvan eksistentialismin nykyhetkeä painottava, vapaa yksilö on Levinasin mukaan vastuussa vain omasta tulevaisuudestaan, ilman menneisyyden mukanaan tuomaa taakkaa. (Moyn 2005, 211–212.)

Miten Levinasin näkemys juutalaisuudesta otsikon tarkoittamassa radikaalin humanismin mielessä tulisi siis ymmärtää? Levinasin mukaan modernin humanismin ongelma on se, ettei se ole *tarpeeksi humaania*. Tämä ei kuitenkaan tarkoita koko humanismin idean hylkämistä, vaan tarvetta sen uudelleenmäärittelyyn. Levinasin voidaan tulkita hahmottavan eettisessä filosofiassaan sellaista toisen ihmisen humanismia (*humanisme de l'autre homme*), joka yksilön omalakisuuuden ja autonomisuuden sijaan painottaa eettistä vastuuta toisesta, sekä tämän vastuun merkitystä subjektin subjektiivisuuden rakentumisen kannalta. (Wallenius 2005, 59). Tällöin Levinasin ajattelussa on kyse toisen ihmisen humanismin, eli toisen immanenssiin palautumattoman äärettömyyden ja transsendenssiuden, puolustuksesta.

Radikaalina humanismina juutalaisuus näyttäytyykin Levinasilla olemisen yleisenä, eettisenä kategoriana tai olemistapana, joka koskee koko ihmiskuntaa. Levinasin filosofiasta onkin implisiittisesti luettavissa ajatus siitä, että olla juutalainen merkitsee samaa kuin olla

eettinen, ja koska kaikki ihmiset ”ovat juutalaisia”, koskee siten myös eettinen vastuullisuus kaikkia ihmisiä⁵⁵. Jokaisen ihmisen arvokkuus on Levinasin mukaan löydettävissä nimenomaan eettisen käskyn, velvollisuuden noudattamisesta, toisin sanoen siitä, mikä kohdataan toisen kasvoissa. Näin ollen hän myös tulkitsee juutalaisten aseman valittuna kansana nimenomaan universaaliksi, moraaliseksi kategoriaksi, eikä esimerkiksi historialliseksi Israeliin liittyväksi tosiasiaksi. Levinasille juutalaisuuden partikulaarisuus on nimenomaan etiikan universaalisuuden ehto. (Putnam 2004, 34.) Juutalainen ajattelun traditio ei siten ole merkityksellinen vain juutalaisille, vaan (humanismiksi määriteltynä) universaalisti kaikille ihmisille.

⁵⁵ Esimerkiksi Moyn (2005, 232) toteaa, että Levinasin filosofiassa jokainen ihminen on juutalainen eli moraalinen. Myös Peperzakin (1997, 7) mukaan levinasilaisittain hahmoteltu juutalaisuus on analoginen autenttisen ihmisen kanssa (*being authentically human*), jolloin vastaavasti antisemitismi tulisi näin merkitsemään Levinasilla antihumanismia. Levinasin mukaan antisemitismin taustalla oleva vihamielisyys ei ole rajattu koskemaan pelkästään yhtä kansaa, rotua tai ideologiaa, ja näin ollen esimerkiksi antisemitismin kohdalla kyse ei ole vain juutalaisvihasta, vaan yleisemmin vihasta toista ihmistä (ja tämän ihmisyyttä) kohtaan. (Peperzak 1997, 74.)

5. EETTINEN SUHDE JA SEN RAKENTUMINEN

Levinasin eettisen filosofian keskeinen lähtökohta on suuntautuminen kohti tiettyä toiseutta, levinasilaisittain ilmaistuna kohti äärettömyyttä, transsendenssia, jota edellisessä luvussa käsiteltiin juutalaisuuden synnyttämästä viitekehuksesta käsin. Tässä luvussa tarkoitukseni on paneutua tarkastelemaan sitä, miten Levinasin hahmottelema eettinen suhde, saman tai subjektin suhde toiseen⁵⁶, rakentuu. Voidaan perustellusti todeta, että Levinasin käsitys eettisen suhteen rakentumisesta ja luvussa kuusi tarkasteltava käsitys eettisestä subjektista muodostavat hänen filosofian keskeisesti fenomenologisesta perinteestä nousevan filosofis- fenomenologisen ytimen. Tämän vuoksi monet tässä luvussa esitellyistä teemoista, erityisesti Levinasin näkemykset kuolemasta sekä nauttimisesta saavat rinnalleen viittauksia sekä Husserlin fenomenologiaan että Heideggerin fundamentaaliontologiaan.

Eettisen suhteen rakentumisen tarkastelu on tärkeää siitä yksinkertaisesta syystä, että Levinasille eettinen suhde toiseen on kaiken eettisyyden perusta tai alkupiste, ja siten samalla muuta inhimillistä todellisuutta sekä olemisen ymmärtämistä keskeisesti määrittävä rakenne, jonka vaikutus on nähtävissä aina yksittäisistä ihmisten välisistä suhteista oikeudenmukaisen yhteiskunnan rakentumiseen asti. Aristoteleelta periytynein käsittein ilmaistuna Levinasin eettinen filosofia on etiikaksi ymmärrettynä siis (ontologian sijaan) ensimmäistä filosofiaa, joka laskee perustan kaikelle muulle, niin filosofialle kuin koko inhimillisen olemassaolon merkityksen ymmärtämiselle. Etiikka (koko inhimillisen todellisuuden) ”optiikkana” edeltää siten jo esimerkiksi perinteistä teorian ja käytännön vastakkaisuutta. (Peperzak 1997, 111).

⁵⁶ Erottelun samaan (*tauton*) ja toiseen (*to heteron*) Levinas lainaa Platonin *Sofisti*- dialogista (Peperzak 1993, 92). Peperzak toteaaakin, että molemmat sekä Levinas että Heidegger tarttuvat Platonin *Sofisti*- dialogin teemoihin yrittäessään määrittellä uudelleen ensimmäisen filosofian. Ks. *Sofisti*- dialogi Platon 1999, 7–80.

5.1 Suhde toiseen ja filosofian historian kritiikki

Filosofiassaan Levinas viittaa eettisessä suhteessa kohdattuun toiseen kahdella eri ranskan-kielisellä käsitteellä: käsitteillä *l'autre* ja *autrui*⁵⁷. *L'Autre* tarkoittaa *toista* (yleisenä) *kategoriana*, kun taas vastaavasti *autrui* viittaa enemmänkin konkreettiseen, *persoonalliseen toiseen*, ja on siten edellistä rajatumpi. Poikkeuksellisen termin *autruista* tekee se, ettei sillä ole sukua (se ei ole maskuliininen eikä feminiininen), eikä vastaavasti yksikköä tai monikkoa. Vaikka käsitteellinen erottelu näiden kahden välillä on mahdollinen, molemmat viittaavat siihen yhteen ja samaan *toiseuteen* (*alterité*), jota kohti eettisessä suhteessa suuntaudutaan. Lisäksi *Autrement qu'êtressä* Levinas viittaa eettisen suhteen toiseen säännöllisesti myös konkreettisemmalla käsitteellä *prochain*, lähimmäinen, ja siten *autre ja austrui*-käsitteiden rooli on hänen myöhäistuotannossaan (esimerkiksi *Totalité et Infini*-teokseen verrattuna) vähäisempi (Davis 1996, 70).

Sama, *le même*, viittaa Levinasilla olevaan, subjektiin (*sujet*), joka on eettisessä suhteessa suuntautunut kohti täysin toista. Sama käsittää tällöin sekä subjektin että tämän käsittämät kohteet tai maailman. Subjektin käsitteen rinnalla Levinasin tuotannossa esiintyvät vaihtelevasti ja ilman tarkkoja määrittelyjä myös käsitteet *minä/minuus* (*moi*), *itseys* (*soi*) ja *ipseys* (*ipséité*). Kyseisten käsitteiden käyttötavat ovat varsin lähellä toisiaan. Yleistäen voidaan sanoa, että Levinasin varhaistuotanto ja *Totalité et Infini*-teos keskittyy eettisessä suhteessa kohdatun äärettömän toisen ja subjektin tai saman filosofiseen argumentointiin ja analyysiin varsin abstraktilla, kategorisella tasolla: vasta Levinasin myöhäistuotanto, erityisesti *Autrement qu'être*-teos, painottuu subjektin (historiassa) elävään, aistivaan ja ruumiilliseen tulkintaan nimenomaan *eettisenä subjektina* ja subjektiviteettina (Davis 1996, 82).

⁵⁷ Filosofiansa Levinas ei itse tee mitenkään selkeää ja systemaattista erottelua näiden kahden toiseuden (kuten ei muidenkaan) käsitteen välillä: esimerkiksi *Le temps et l'Autre*-teoksen englanniksi kääntänyt Richard A. Cohen toteaa kääntäjän huomautuksessaan, että Levinas käyttää teoksessa usein käsitettä *l'autre* myös silloin, kun hän olisi yhtä hyvin voinut käyttää termiä *autrui* (Cohen 1987, viii). Monissa englanninkielisissä kommentaareissa ja Levinasin englanniksi käännettyssä kirjallisuudessa termien *l'autre*-*autrui*-välinen erottelu on ratkaistu kirjoittamalla *autrui* isolla ja vastaavasti *l'autre* pienellä kirjaimella. Tässä työssä olen pyrkinyt pitäytymään lähdekirjallisuudessa esitetyissä muodoissa, ja kääntämään *autrui* tai *Other*-termit samaan tapaan sanalla Toinen. Kuitenkin esimerkiksi suomennetussa *Etiikka ja äärettömyys*-teoksessa molemmat termit on suomennettu termillä toinen, kuitenkin niin, että *autruin* käännös on kyseisen eron tekemiseksi aina kursivoitu.

Heideggerin tavoin Levinas lähtee filosofiassaan liikkeelle aikaisemman filosofisen perinteen ja historian kritiikistä. Heideggerille filosofian historia edustaa traditiota, jossa on *olemisen* sijaan aina päädytty kysymään *olevaa*. Platonin ja Aristoteleen työtä ei ole hänen mukaansa trivialisoitu, vaan kreikkalaisesta olemisen tulkitsemistavasta on muodostunut dogmi, joka ei vain selitä kysymystä olemisen mielestä tarpeettomaksi, vaan myös hyväksyy kysymyksen laiminlyönnin. Yleisimpänä, tyhjimpänä ja määrittymättömänä käsitteenä oleminen vastustaa jokaista määrittely-yritystä. (Heidegger 2000, 21.) Heideggerin pyrkimys *Olemisessa ja ajassa* on siten asettaa kysymys olemisen mielestä uudestaan. Sen sijaan Levinasin mukaan länsimainen filosofia on Parmenideesta lähtien ollut lähes poikkeuksetta ontologiaa. Ontologialla Levinas viittaa siihen, että traditiota ohjaa vahvasti *pyrkimys totaliteettiin*, universaaliin synteisiin, saman kaiken hallintaan ja ymmärtämiseen, jossa tietoisuus kattaa kaiken sallimatta minkään jäädä sen ulkopuolelle. Tietoisuus muuttuu absoluuttiseksi ajatteluksi, ja tietoisuus itsestä on samalla tietoisuutta kaikesta. Tätä samuuden ylivaltaa on Levinasin mukaan ollut siis koko länsimaisen filosofian kulku, päätepisteenään Hegelin filosofia:

”Totaliteetin nostalgia näkyy kaikkialla länsimaisessa filosofiassa, joka sijoittaa kaiken henkisen ja merkityksellisen aina *tietoon*. On aivan kuin totaliteetti olisi ollut kadoksissa ja tämä katoaminen olisi ollut hengen synty. *Totuus* on siis panoraamavisio todellisesta (*réel*), ja se myös antaa hengelle kaiken sen kaipaaman tyydytyksen.” (Levinas 1996, 68–69.)

Samaa filosofista perinnettä jatkaa Levinasin mukaan fundamentaaliontologiassaan myös Heidegger, sillä hänelle oleminen (*sein*) on oleviin (*seiendes*) nähden ensisijaista. Tällöin olevien välinen (Levinasille siis eettinen) suhde on alistettu olevan olemisen tiedolliselle suhteelle, joka eräänlaisena persoonattomana, kaiken kattavana ”voimana”, logoksena hallitsee olevia, ja jolloin yksittäiset ovat voidaan tietää vain ja ainoastaan tämän olemisen hallinnasta käsin. Näin Heideggerin ontologia päättyy redusoimaan toisen olemiseen (samaa) perinteisen filosofian historian tapaan. Olemisen ja olevan suhteessa on kysymys tiedollisesta suhteesta, jossa tematisointi ja käsitteellistäminen toisistaan erottamattomina toimivat toisen alistamisen ja hallinnan välineinä. *Totalité et Infinissä* Levinas päätyykin esittämään, että ontologia ensimmäisenä filosofiana on juuri vallan, hallinnan filosofiaa. (Levinas 1969, 45–46.)

Kaikkea merkitystä ei kuitenkaan voida totalisoida osaksi yhtä ainutkertaista tietoa, osaksi itsenäisen subjektin transsendentaalista tietoisuutta (Husserl), tai vastaavasti olemisen kaikenkattavaa kategoriaa (Heidegger). Eettinen, ihmisten välinen suhde on Levinasille jotain, joka jää tällaisen ontologisen, kaiken kattavan näkemisen ulkopuolelle, ei-syntetisoidavaksi. Suhteessa toiseen on kysymys heteronomiasta, jolloin, sen sijaan että todellisuuden ulottuvuudet ja elementit nähtäisiin saman hallitsevan kokonaisuuden osina (ja joka tätä kautta toteuttaa itseään), toisen toiseuden samaan palautumattomuus ja erillisyys tunnustetaan. Ontologian monismi on mahdollista ylittää sellaisen pluralismin kautta, jonka perusta on löydettävissä (ihmisten välisestä) eettisestä suhteesta. (Peperzak 1993, 19.) Levinasin mukaan ainoa, joka kykenee murtamaan samuuden totaliteetin ja ylivallan on eettisessä suhteessa kohdattu absoluuttinen toinen.

Länsimaisen filosofian historian perinteisestä näkemyksestä poiketen toista kohti suuntautuva eettinen suhde on Levinasin mukaan rakennettavissa niin, että *toinen säilyttää absoluuttisen eli subjektista erillisen toiseutensa*. Toisen toiseus on jotain, jota sama ei voi koskaan saavuttaa, vaan se jää aina samalle auttamatta vieraaksi ja käsittämättömäksi. Tämä subjektin ja toisen perustavanlaatuisen erillisyys on Levinasin eettisen suhteen keskeinen lähtökohta, jopa siinä määrin, että toinen asettuu aktiivisesti saman totalisoinnin ja haltuunottamisen pyrkimyksiä vastaan.

Levinasin kannalta keskeinen kysymys kuuluukin, miten tällainen suhde on ylipäätään mahdollinen? Miten eettisen suhteen, kuten Levinas fenomenologiassaan väittää, on mahdollista toteutua niin, että toinen säilyttää absoluuttisen toiseutensa, toisin sanoen ei päädy saman totalisoinnin ja haltuunoton kohteeksi, vaan pysyy siitä erillisenä, vieraana? Tätä kysymystä tarkastellaan tässä luvussa ensin eettisessä suhteessa kohdatun (toisen) toiseuden kautta tuomalla alaluvussa 5.2 esiin Levinasin näkemystä kuolemasta (vieraana, käsittämättömänä ja transsendenttina), joka on vastakkainen jo työssä aikaisemmin (kohdassa 2.2.5) esitetylle Heideggerin näkemykselle kohti-kuolemaa-olemisesta, sekä tämän jälkeen hänen tulkintansa Descartesin äärettömyyden ideasta haluamisena kohti absoluuttista toista. Levinasin kuoleman-käsityksen taustaksi esitän ensin muutamia huomioita Rosenzweigin kuoleman tematiikasta, joka on osa hänen totaliteetin kritiikkiään. Lisäksi tarkastelun kohteena on Levinasin näkemys eettisen suhteen subjektista sekä siitä, miten subjekti tuottaa ensin itsenäisen ja toisesta erillisen todellisuutensa, olemassaolonsa. Tämä Levinasin näkemys *olemisen ekonomiasta* voidaan pitää vastauksena ja eräänlaisena korjausesitykse-

nä Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* esittämälle näkemykselle täälläolon maailmassa-olemisesta, jota käsiteltiin aikaisemmin tässä tutkielmassa. Levinasin eettisen filosofian keskeinen väite on, että eettisessä suhteessa lankeavan (äärettömän) vastuun kanto vaatii subjektin itsenäisyyttä, itsenäistä olemassaoloa, joka tuotetaan juuri maailmassa olemisen ekonomian eli *nauttimisen (jouissance)* kautta (Peperzak 1993, 23).

5.2 Mahdollisuuden mahdottomuus: Levinasin näkemys kuolemasta

Totaliteetin (ja samalla Hegelin) kritiikin lähtökohtana Rosenzweig esittää, että filosofiaa, jonka pyrkimys on saavuttaa absoluuttinen kognitio kaikesta, ajaa eteenpäin *kuolemanpelko*. Filosofin, joka pelkää ja ajattelee, kieltäytyy kohtaamasta omaa kuolemaansa. Jotta tämä kieltäytyminen ja pelossa pitäytyminen olisi mahdollista toteuttaa, filosofin on Rosenzweigin mukaan edellytettävä, että todellisuus (oleminen) on yhteneväistä ajattelun kanssa. Tällöin kaikki se, mitä ei voida ajatella, tässä tapauksessa siis kuolemaa, voidaan redusoida ”ei- miksikään”. Näin määriteltynä filosofin on mahdollista kiistää oman kuolemanpelkonsa kohde, jolloin kartesiolaisen ruumis- sielu- dualismin pohjalta kuolemassa on vain kyse ruumiin ja sielun erosta, jossa jälkimmäistä muodostuu näin kuolematon. Ja edelleen: jotta tällainen kieltämisen toteutuminen olisi mahdollista, edellyttää Rosenzweig filosofilta tietyn totalisoivan projektin suorittamista: kaiken tietämistä. Filosofin, kyetessään siis tietämään ja rakentamaan kaiken kattavan tiedollisen systeemin, pystyy tämän kautta osoittamaan kuoleman jäävän ilman paikkaa systeemissä, ja olevan ei- mitään. Kaiken tietämiseen tähtäävä halu ei voi sallia minkään jäävän sen hallinnan ulkopuolelle, ylittävää sen (ajattelun) rajat. Näin filosofia (haluna tietää ja hallita kaikkea) ottaa kuoleman haltuun. (Rosenzweig 2005, 9–10; Gibbs 1992, 36.)

Kuolema ei- minään ei kuitenkaan ole Rosenzweigin mukaan lopullinen johtopäätös: se ei siis ole sitä, miltä se aluksi näyttää (ei- mitään), vaan jotain, jota filosofia ei voi sivuuttaa. Filosofia kaiken tietämisen ja hallintaan pyrkivänä projektina ei siten ole mahdollinen. Kuolemaa ei voida tietää, ja koettu kuolemanpelko edustaa Rosenzweigille (perinteisen) filosofian sekä sellaisen näkemyksen kumoutumista, jossa ajattelu on identtistä olemisen kanssa. Radikaalissa irrationaalisuudessa tai käsittämättömyydessään on olemassa siis jotakin sellaista, joka ei asettaudu olemisen eli tietämisen piiriin, vaan itse asiassa haastaa tällaisen kaiken kattavan systeemin. Oma kuolemani ei ole, kuten filosofia väittää, abso-

luuttisesti ei- mitään, vaan relatiivisesti ei- mitään, jolloin kuolemassa ajaudumme jonkin sellaisen äärelle, jota ei voida tietää. Vaikka muutoin voinkin tietää itsestäni ja elämästäni paljon kaikenlaista, kuolema oman elämäni tietynä aspektina jää tällaisen tietämisen ulkopuolelle⁵⁸. Rosenzweig nimittää tätä negatiiviseksi psykologiaksi. (Gibbs 1992, 38.)

Rosenzweigia seuraten myös Levinas määrittää kuoleman ennen kaikkea *mysteerinä*: se on jotain tuntematonta, ”valon” piiriin⁵⁹ palautumatonta, jossa subjekti on yhteydessä johonkin sellaiseen, joka ei tule tai ole lähtöisin hänestä. Emme yksinkertaisesti voi tietää, mikä kuolema on, ja mitä siitä seuraa. Näin siitäkin huolimatta, että kuolema on Levinasille, kuten Heideggerillekin, subjektin (olevan) väistämätön kokemus. Sen tuntemattomuus ja vieraus merkitsevät Levinasille kuitenkin sitä, että kuolema ei tule koskaan olemaan varsinaisesti ”minun”, toisin sanoen sitä ei voida heideggerilaiseen tapaan ”omistaa”. Kuolemalla on oma todellisuutensa, josta subjekti on täysin tietämätön, ja jota kohti se ei, kuten Heidegger ajattelee, suuntaudu vaan päinvastoin *passiivisena asettuu sitä vastaan*: käsittämättömydessään kuolema ei osoita subjektille mahdollisuuksia, vaan tekee kaikki mahdollisuudet mahdottomiksi:

”Heideggerin autenttisessa (täälläolon) olemisessa kohti-kuolemaa-oleminen ilmentää korkeinta kirkkautta ja viriiliyttä. Juuri täälläolon olettamus olemisen äärimmäisestä mahdollisuudesta, joka tekee kaikki muut mahdollisuudet mahdollisiksi... mahdollistaa myös aktiivisuuden ja vapauden. Heideggerille kuolema on vapauden tapahtuma, kun taas minulle kysymys on enemmänkin subjektin kärsimyksen mahdollisuuden rajoista. Kuolemassa subjekti löytää itsensä kahlittuna, valloitetuna, ja jossakin määrin passiivisena.” (Levinas 1987, 70–71.)

Toisin kuin Heidegger, jolle kuolema näyttäytyy mahdottomuuden mahdollisuutena, täälläolon äärimmäisenä ja sivuuttamattomana mahdollisuutena, ymmärtää Levinas kuoleman juuri vastakkaisena eli *mahdollisuuden mahdottomuutena*. Mahdollisuuden mahdottomuutena kuolema merkitsee ääretöntä toiseutta, joka tehdessään kaikki mahdollisuudet mahdot-

⁵⁸ Rosenzweig jatkaa tietämättömyyden ja käsittämättömyyden analyysiään koskemaan myös muita elementtejä: Jumalan kohdalla kyse on negatiivisesta teologiasta (Jumala on selvästi erotettu maailmasta sekä inhimillisestä subjektista, ”*free to retain a separate existence*”), maailman kohdalla puolestaan negatiivisesta kosmologiasta (Gibbs 1992, 38).

⁵⁹ Valon symboliikalla Levinas viittaa nimenomaan saman (ja yleensä länsimaisen filosofisen perinteen) pyrkimykseen käsittää ja haltuunottaa toinen, ”tuoda valoa pimeään”. Husserlilla tämän valon lähteenä toimi intentionaalisuus, Heideggerilla puolestaan olemisen. (Davis 1996, 24.)

tomiksi asettuu subjektin subjektiviteettia vastaan. Ilmaistessaan, että on olemassa myös jotain muuta kuin subjekti itse, kuolema rikkoo subjektin erillisyyden, oman olemisensa ja subjektiviteettinsa hallinnan, ja ikään kuin lopettaa sen herruuden ja viriiliyden. Näin tehdessään kuolema tulee Levinasin mukaan samalla osoittaneeksi olemisen pluralistisen luonteen: suhde kuoleman ilmentämään äärimmäiseen toiseuteen saattaa subjektin tietoiseksi oman olemassaolonsa sisältämästä vieraasta elementistä. Tällöin subjekti ei siis Levinasin mukaan ole enää itsensä herra, vaan toisin Heidegger (jolle kuolema nimenomaan edelläkäynnissä yksilöi täälläolon itselleen), kuolema Levinasille on se subjektin ulkopuolelta tuleva voima, joka rikkoo subjektin erillisyyden. (Levinas 1987, 74–75.)

Levinas näkee siis kuoleman roolin toisenlaisena kuin Heidegger, jolle kuolema pysyy aina *minäkohtaisena (jemeinigkeit)*, täälläolon olemiseen kiinnittyneenä. Kuolema on aina minun, oman olemiseni äärimmäinen mahdollisuus, joka osoittaa täälläololle sen varsinaiset mahdollisuudet ja irrottaa sen jokapäiväisyyteen langenneesta, epävarsinaisesta olemisesta. Levinasin kohdalla kuoleman analyysillä voidaan havaita kaksi koko hänen eettistä projektia koskevaa merkitystä. Ensinnäkin, Levinasin voidaan tulkita pyrkivän korostamaan ja tuomaan yhteen kuoleman ja eettisessä suhteessa kohdatun toisen tuntemattomuutta, tietämättömyyttä ja epävarmuutta. Toinen, kuten kuolemakin, merkitsee Levinasille jotain, josta subjekti on suhteessa kohti täysin toista, tuntematonta ja subjektille aina vieraaksi jäävää. Toiseksi, hänen tavoitteenaan on tuoda esiin etiikan ja ontologian (esimerkiksi juuri heideggerilaisessa mielessä) välinen ero ja erillisyys. Levinasin hahmottelema etiikka ja eettiset kysymykset ovat erillään ontologisista kysymyksistä: subjektin ja toisen välistä kohtaamista ei voida Levinasin tulkinnan mukaan selittää ontologisin termein juuri siksi, että kohtaamisessa on kyseessä enemmän kuin oleminen, jotain muuta kuin kiinnittyminen heideggerilaisen täälläolon olemisen horisonttiin. Toisen kohtaamisen ydin on nimenomaan siinä, ettei tätä kohtaamista voida selittää pelkästään subjektista ja sen lähtökohdista käsin: Levinasille eettinen suhde toiseen on kaikkien ihmisten välisten suhteiden perusta, ja näin ollen myös filosofisen reflektion ehdoton päämäärä. Levinasille toisen ilmentämä ääretön toiseus on jotain, joka ylittää subjektin olemisen rajat, ja on täten subjektin tavoittamattomissa, (heideggerilaisen) *olemisen tuolla puolen*.

5.3 Äärettömyyden idea ja haluaminen

Rene Descartes esittää käsityksensä äärettömyyden ideasta *Metafyysisiä mietiskelyjä*-teoksen kolmannessa mietiskelyssä. Se, mihin äärettömyyden idea (jonka äärellinen subjekti siis löytää itsestään) suuntautuu, on Descartesin mukaan paljon suurempi kuin se akti, jonka avulla sitä ajatellaan. Jumalan olemassaolo todistetaan vetoamalla siihen, että koska ajatus ei ole voinut tuottaa mitään, mikä ylittää sen, on tästä tehtävä johtopäätös, että meihin on pantu tämä idea, nimenomaan siis äärettömän Jumalan toimesta⁶⁰. Levinasia Descartesin varsinainen todistus Jumalan olemassaolosta ei kiinnosta (hänen mukaansa Descartes ymmärtää väärin oman argumenttinsa merkityksen), vaan keskeiseksi hänelle muodostuu nimenomaan näkemys äärettömyyden ideasta subjektin tietoisuuden ylittävänä voimana, transsendenssina⁶¹. Tähän liittyen Descartesin todistuksesta voidaan Levinasin mukaan löytää kaksi keskeistä, subjektin (olemisen) ylittävää liikettä: ensimmäinen niistä on todistus siitä, että subjekti, cogito on epäilyksettä eli varmasti olemassa. Toinen liike koskee puolestaan vaihetta jossa subjekti, todistaessaan itselleen Jumalan olemassaolon, tulee samalla todistaneeksi subjektin olevan luotu jonkin sellaisen toimesta, joka on transsendentti suhteessa itse subjektiin. Tällöin kartesiolainen subjekti kiinnittää itsensä subjektina viittaamalla johonkin äärettömään, eli ei siis itseensä (äärelliseen). Levinasin mukaan Descartesin äärettömyyden idean keskeinen anti on siis nimenomaan se, että siinä subjekti tulee kohdanneeksi jotain sellaista, joka on kaiken tiedon ja käsittämisen tuolla puolen, saman voimien tavoittamattomissa, *ulkopuolella (exteriorité)*. (Levinas 1969, 210–211.)

⁶⁰ ”On siis jäljellä vain Jumalan idea, jota on tarkasteltava kysyen onko siinä jotain, mikä ei voi olla peräisin itsestäni. Puhuessani Jumalasta ajattelen ääretöntä, ikuista, muuttumatonta, mistään riippumatonta, kaikkitietävää, kaikkivoipaa substanssia... Tämä verrattomuus on niin suurta ja korkeata, että mitä tarkkaavammin sitä harkitsen, sitä vähemmän voin vakuuttua siitä, että sen idea minussa voisi olla peräisin itsestäni. Kaikesta siitä, mitä on edellä sanottu, on siis välttämättä pääteltävä että Jumala on olemassa: vaikkapa näet substanssin idea minussa johtuisikin siitä, että olen substanssi, minulla, äärellisellä olennolla ei kuitenkaan voisi olla äärettömän substanssin ideaa, jos se ei olisi lähtöisin jostakin todella äärettömästä substanssista.” (Descartes 1956, 109–110.)

⁶¹ ”Pohdin sitä hämmennystä, jonka epäsuhta Jumalan idean ”objektiivisen todellisuuden” ja ”formaalin todellisuuden” välillä hänessä (Descartesissa) herättää. Minua kiinnostaa siinä itse tuo – hyvin epäkreikkalainen – paradoksi: idea, joka on ’pantu’ minuun, vaikka Sokrates on opettanut, että on mahdotonta panna mitään ideaa ajatukseen, ilman että se jo olisi siellä.” (Levinas 1996, 77.)

”Transsendenti on ainoa ideatum, josta meillä voi olla ainoastaan idea. Se on äärettömän etäällä ideastaan – ulkopuolinen – koska se on ääretön. Äärettömän, transsendentin, Vieraan ajattelemisen ei tarkoita minkään objektin ajattelemista. Mutta sellaisen ajattelemisen, jolla ei ole objektin piirteitä, on itse asiassa jotain enemmän tai parempaa kuin ajattelemisen.” (Levinas 1969, 49.)

Äärettömän idea on Levinasille jotain, joka ajattelee ikään kuin ”enemmän” kuin se, mitä se ajattelee; idea, jonka ideatum eli kohde ei voi koskaan tulla tietoisuuden sisällöksi. Husserlin transsendentaalisen fenomenologian kielellä ilmaistuna tämä tarkoittaa sitä, etteivät ne vastaa toisiaan noema- noesis- korrelaattien tavoin (toisin sanoen noema ”ei täytä” noesista). Koska tieto on aina ajatuksen vastaavuutta kohteen kanssa, eettisessä suhteessa ei Levinasin mukaan voi olla kysymys tiedollisesta (intentionaalista) suhteesta: tietoon liittyy aina mahdottomuus poistua itsestä, sisäisyyden piiristä, ja koska eettisessä suhteessa suuntaudutaan kohta jotain sellaista, joka ei ole subjektin käsitettävissä tai tiedollisesti haluttuun otettavissa, ei sillä voi olla samaa rakennetta kuin tiedolla. (Levinas 1996, 60.) Levinasille äärettömyyden idea edustaa ennen kaikkea absoluuttista toiseutta, joka tietoisuuden piiriin kuulumattomana tuo esiin oman ulkoisuutensa ja radikaalin transsendenssin, subjektiin ja sen tietoisuuteen palautumattoman luonteen.

Millainen sitten on luonteeltaan tämä Levinasin hahmottelema toisen ei- tiedollinen ja ei-intentionaalinen kohtaaminen, eettinen suhde? *Totalité et Infinissä* Levinas puhuu kohtaamisesta kaipaamisena tai *haluamisena* (*désir*). Hän nimittää haluamista ontologian ja metafysiikan⁶² välillä tekemänsä eron mukaisesti *metafyysiseksi haluksi*, joka suuntautuu kohti absoluuttista toista. Metafyysinen halu toista kohti suuntautuvana on Levinasin mukaan jotain sellaista, jota ei voida täyttää: se ei nälän tai janon tavoin ole mikään tunne tai fyysinen puutostila joka, tiettyjen tekojen kautta, olisi tyydytettävissä. Halu eroaa *tarpeesta* (*besoin*) juuri siinä, että jälkimmäinen on subjektille jotain sellaista, jonka se voi ottaa haltuunsa tai täyttää. Metafyysinen halu, joka ruokkii itse itseään, suuntautuu kaiken tällaisen tyydytyksen ulkopuolelle, tuolle puolen (tai vastaavasti ”on” kaikkea tällaista edeltävää), kohti näkymätöntä toista. Haluamisella nimenomaan perinteisen husserlilaisen intentionaa-

⁶² *Totalité et Infinissä* Levinas käyttää omasta eettisestä filosofiastaan käsitettä *metafyysiikka* (*métaphysique*) joka, erotuksena Heideggerin (fundamentaali)ontologian käsitteestä, ilmentää nimenomaan juuri eettisyyden siteen toteutumista olemista (heideggerilaista) olemista (sein) *edeltävänä*. *Autrement qu’être*ssä termi esiintyy enää vain muutamaan otteeseen.

lisuuden vastakohtana Levinas haluaa korostaa toisen toiseutta, etäisyyttä ja ulkopuolisuutta, jota halu ikään kuin ”ymmärtää” (*entend*). Levinasille Toinen on perustavanlaatuisesti toinen ja kaikkein korkein (Levinas 1969, 33–34.)

Esseessään *Toisen jälki*⁶³ Levinas yhdistää Descartesin äärettömyyden idean ja toista kohti suuntautuvan, metafyyssisen haluamisen varsin suoraviivaisesti: äärettömyyden idea on yksinkertaisesti haluaminen. Kyseessä on Levinasin mukaan paradoksi, jossa ajatellaan enemmän kuin mitä ajatellaan, ja jossa, samalla kuin pitäydytään kiinni tässä suhteettomuudessa ajatteluun nähden, asetutaan suhteeseen jonkin sellaisen kanssa, jonka status ei ajateltavissa olevana taata. Toista kohti suuntautuva metafyyssinen haluaminen on liikettä vailla paluuta, liikettä, jonka toteuttamisessa monet muut toiseuden totalisointiin ja sisäisyyden kehän luontiin ajautuneet filosofiat, Heideggerin fundamentaaliontologia mukaan lukien, ovat epäonnistuneet. Levinas havainnollistaakin eettisessä suhteessa toteutuvan halun ja tarpeen välistä eroa vertaamalla tarvetta Ithakaan aina palaavaan Odysseukseen, ja halua puolestaan Aabrahamin vaellukseen kohti Luvattua maata, ilman mahdollisuutta paluuseen. (Levinas 1996, 112.)

5.4 Itsenäinen subjekti: maailmassa olemisen nauttimisena

Levinasin eettisen projektin lähtökohta on, että sama (subjekti) ja toinen ovat toisistaan erillisiä. Mitä tämä tarkoittaa subjektin kannalta? Miten sama ja toinen loppujen lopuksi ”kohtaavat”? Levinasin mukaan subjekti saa alkunsa nauttimisen itsenäisessä ja suvereenissa olemisessa: nauttiminen on subjektin maailmassa olemisen tapa, joka on välttämätön itsenäisen subjektin subjektiviteetin rakentumiselle, ja sitä seuraavalle toisen kohtaamiselle, joka Levinasilla tapahtuu *kasvojen* (*le visage*) välityksellä.

Nauttimisessa on kysymys *elämisestä jostakin* (*vivre de...*)⁶⁴. Levinasin mukaan me elämme esimerkiksi hyvästä ruoasta, ilmasta, valosta, ideoista ja työstä. Nämä asiat eivät

⁶³ Ks Levinas 1996, 99–121.

⁶⁴ Levinasin hahmottelema eläminen jostakin edeltää Husserlin tietoisuuden intentionaalista (*conscience de...*) tasoa. Levinasin mukaan Husserlin representoiva tietoisuus määrittää aina edeltä käsin representoivaa objektia, toisin sanoen antaa sille itsestään käsin merkityksen, ja peittää näin alleen objektin konkreettisen, merkityksenannosta riippumattoman (tai sitä edeltävän) olemassaolon. (Husserlin hahmottelema) tietoisuus ei siis voi oikeastaan kohdata koskaan mitään itselleen täysin vierasta (niin kuin Levinas etiikassaan edellyttää), sillä ulkoisen maailman objektit ovat aina osittain sen oman aktiivisuuden tuotosta. (Pönni 1996, 19; Davis 1996, 19.)

ole meille pelkästään representaation kohteita, tai vastaavasti heideggerilaisia välineitä ja työkaluja, vaan me nimenomaan elämme niistä: ne ovat itse *elämän sisältöä*. Levinas puhuu nauttimisesta myös ravintona (*nourriture*), joka ruokkii elämää. Esimerkiksi elämän materiaalien sisältöjen funktio ei ole vain elämän (subjektin olemisen) jatkuvuuden säilyttäminen, eikä niitä Levinasin mukaan edes koeta tietoisesti sellaisiksi, vaan keskiössä on enemmänkin tällaisten sisältöjen tuottama nautinto. Kysymys on siis ennen kaikkea egoistisesta olemistavasta, jossa aistiva ja elävä subjekti on kohti maailmaa, alistettuna olemassaolonsa materiaalisille ehdoille. Sen lisäksi, nauttimisella on keskeinen merkitys subjektin omaa, itsenäistä ja erillistä olemassaoloa tuottavana voimana, siihen liittyy myös vahva onnen ja onnellisuuden tunne: nauttiminen Levinasin käsittämässä mielessä ei orjuuta subjektia negatiivisessa mielessä, vaan päinvastoin tekee siitä onnellisen: elää on nauttia ja rakastaa elämää. (Levinas 1969, 110–112.)

Levinasin nauttiminen asettuu siis Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* hahmottelemaa maailmassa-olemista vastaan, johon täälläolo on ”huoltapitävänä” heitetty. Levinasin mukaan Heidegger painottaa fundamentaaliontologiassaan liikaa olemisen pragmaattista, välineisiin ja välinekokonaisuuksiin liittyvää olemistapaa, toisin sanoen käsilläolevuutta. Maailmassa oleminen on Levinasin mukaan jotain, jossa subjekti on *kotonaan* (*chez soi*) nauttien ja toimien, kuitenkin niin, että päämääränä on nimenomaan tämän toiminnan tuottama nautinto ja onnellisuus, joka on välineiden käytöstä saatavaa hyötyä ensisijaisempaa. Heideggerin varsinainen virhe ei siis Levinasin mukaan ole olemisen pragmaattisuuden tai käytännöllisyyden korostus (husserlilaista teoreettisuutta edeltävänä), vaan nimenomaan se, että hän unohtaa työkalujen käytön laajemman olemisen *ekonomian kontekstin*: välineiden käytön päämääränä on niistä saatava nautinto, jolloin välineen arvo ei ikään kuin ”pysähdy” niiden hyödyllisyyteen eli heideggerilaisittain ilmaistuna siihen, että välineen autenttisin käyttötapa mahdollistuu (esimerkiksi vasara vasaroimiseen). Utiliteetin eli hyödyn taustalla on aina (välineen käyttöä) ohjaava pyrkimys nautintoon. (Peperzak 1997, 9; Moyn 2005, 248.)

”Jokainen objekti tarjoaa itseään nautintoa, empiirisen universaalia kategori-
aa, varten. Näin silloinkin, kun käsittelen objektia välineenä (*zeug*). Välinei-
den käsittely ja käyttö, suuntautuu se sitten toisten välineiden valmistamiseen
tai jonkin jo käytettävissä olevan asian työstämiseen, saa päätöksensä nautin-
nossa. Asioiden jokapäiväiseen käyttöön kuuluu aina nautinto – sytytin tu-
pakkaan, haarukka ruokaan, vietäessä kahvikuppi huulille siitä nautittavaksi.
(Levinas 1969, 133.)

Omassa nauttimisen analyysissään Levinas asettuu siis Heideggerin *Olemisen ja ajan* maa-
ilmassa-olemisen neutraalia luonnetta vastaan tuomalla subjektin inhimilliseen olemiseen
tietyn ”normatiivisen” aspektin. Levinasin mukaan oleminen ei siis ole koskaan neutraalia,
vaan sisältää myös erilaisia tarpeita (esimerkiksi materiaalisia) ja pyrkimyksiä näiden tar-
peiden tyydyttämiseen. Heideggerin fundamentaaliontologiasta tämä inhimillinen piirre
puuttuu: *Dasein ei ole koskaan nälkäinen*, ja vaikka näin olisikin, se ei olisi koskaan kyl-
läinen. Sama neutraali oleminen vaivaa Levinasin mukaan myös Heideggerin näkemystä
olemisen heitteisyydestä, olemista maailmassa ei itse valitussa tilanteessa, jossa täälläolo
on kotonaan vain ja ainoastaan langenneena jokapäiväiseen ja epävarmaseen kenen ta-
hansa olemiseen. Heideggerin mukaan ahdistus perusvirittyneisyytenä tuntuu ”*oudolta*”
(*unheimlich*)⁶⁵, jossa outous tarkoittaa tällöin olemista poissa kotoa (ei- mitään eikä mis-
sään), toisin sanoen täälläolon ahdistuksessa olemista, jota se pakenee kenen tahansa ole-
misen julkisuuden kotoisuuteen. Pako kodittomuudesta on pakoa myös outoudesta, joka
”sisältyy täälläoloon heitetynä ja itseensä olemisessaan jätettynä maailmassa-olemisena”
(Heidegger 2000, 238). Levinasin mukaan oleminen kotonaan maailmassa ei ole luonteel-
taan heitteisyyttä, vaan nimenomaan tietynlaista elämän miellyttävyyttä ja harmoniaa, jota
mitkään epävarmuuden eivät kykene peittämään. (Moyn 2005, 249; Peperzak 1993, 23.)

Nauttiminen on siis subjektin oman subjektiviteetin rakentamisen prosessi, jossa se, ainut-
laatuisena, on radikaalisti yksin ja toisista erillisinä. Levinasin näkemys nauttimisesta kes-
keisesti egoistisena maailmassa olemistapana on jotain, joka edeltää sosiaalisuutta eli eet-
tistä suhdetta⁶⁶, toisen kasvojen kohtaamista. Subjektin itsenäistä ja konkreettista, ruumiil-

⁶⁵ *Umheimlich* tarkoittaa kirjaimellisesti ”epäkotoisuutta”. Suomentajalla ”outo” Olemisen ja ajan suomentaja on
pyrkinyt tuomaan esiin ahdistuksessa ilmenevää vierautta, nimenomaan vastakohtana kodillisuudelle ja tutunomaisuudelle. Ks. Heidegger 2000, 237.

⁶⁶ Levinasille sosiaalinen suhde ja sosiaalisuuden käsite yleensä viittaa aina vain subjektin ja toisen väliseen eettiseen
suhteeseen, ja on siten monien muiden yhteiskuntateorioiden ja -filosofioiden käyttöaluetta suppeampi. Sen sijaan

lista olemassaoloa tarvitaan, jotta se kykenee kantamaan kasvojen välityksellä lankeavan eettisen vastuun. *Totalité et Infinissä* suoritettujen analyysien perustella nauttimisen kautta tapahtuva maailmassa oleminen on Levinasille nimenomaan subjektin hallitsemista (hallitsijana ja omistajana), elementaarisista nautinnoista nauttimista, työtä, jossa maailmassa sijaitsevat objektit ovat ”siellä minulle” otettavissa, omistettavissa. Subjektin subjektivi-teetti itseys vakiinnutetaan nimenomaan syventymisenä maailmassa ilmenevien asioiden ja elementtien piiriin ja niiden alistaminen subjektin hallintaan ja omistukseen. Levinasin mukaan nauttimisen eli olemisen ekonomian laki on *oikoksen*, kodin laki⁶⁷. (Peperzak 1993, 24.)

Levinasin eettisessä projektissa subjekti on siis alun perin ensin radikaalisti yksin ja muista erillinen, jolloin subjektin yksinäisyydestä muodostuu eettistä suhdetta koskevan sosiaalisuuden, ja tätä kautta laajemmassa mielessä yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden ehdoton lähtökohta, jopa niin, että sosiaalisuus *vaatii* subjektin sitä edeltävää, yksittäistä olemista. Levinasin mukaan vasta toisen kasvojen kohtaaminen keskeyttää subjektin erillisen ja egoistisen olemistavan maailmassa, ja haastaa tämän vastuullisuuteen ja eettisyyteen, toisin sanoen sosiaalisuuteen. Tässäkin mielessä Levinasin näkemys poikkeaa Heideggerin vastaavasta, sillä Heideggerille kanssaoleminen on täälläoloa eksistentiaalisesti määrittävä rakenne, jolloin täälläolon *maailma on aina jo kanssamaailma*. Levinas kuitenkin kritisoi Heideggerin näkemystä juuri siksi, että vaikka kanssaoleminen on kiistämätön tosiasia (maailmassa on itsemme lisäksi myös muitakin), ontologisesti se saa Heideggerin fundamentaaliontologiassa epämääräisen merkityksen. Vaikka toinen on täälläolon olemista määrittävä rakenne, sillä ei kuitenkaan ole sisällöllisesti suurta roolia Heideggerin varsinaisessa olemisen analyysissa. Levinasin mukaan *Olemisessa ja ajassa* suoritettujen analyysien ovat aina suhteessa yksinäiseen täälläoloon tai vastaavasti jokapäiväiseen, persoonattoomaan olemiseen: kanssaolemista ei, siinä mielessä kuin Heidegger analyysiaan suorittaa, voi olla ilman täälläoloa. Levinasin mukaan Heidegger sivuaakin kanssaolon tematiikkaa joko osoittaakseen yksilöllisen olemisen kollektiiviset ennakkoehdot, tai vastaavasti polari-

yhteiskunnan laajemmalla tasolla ilmenevästä ”sosiaalisuudesta” Levinas puhuu oikeutena, oikeudenmukaisuutena ja politiikkana.

⁶⁷ Kodin ja (objektiivisen) maailman suhteesta, vastauksena Heideggerin käsilläolevuuteen ks. tarkemmin Levinas 1969, 152–156; Peperzak 1993, 157–159. Levinasille kotiin (eng. *human dwelling*/ransk. *la demeure*) liittyy tietty kotoisuus, kodikkuus, sisäisyys (*intimité*) (Levinas 1969, 152).

soitunutta etäisyyttä tai välimatkaa yksilöllisen ja kollektiivisen välillä. (Levinas 1987, 40; Moyn 2005, 216–217.)

5.5 Kasvot

Levinasille toisen kasvot ovat siis ne, jotka keskeyttävät subjektin nauttimisen kautta toteutuvan, egoistisen olemistavan ja haastavat sen vastuullisuuteen ja eettisyyteen. Eettisessä filosofiassaan Levinas puhuu kasvojen esiintulosta *epifaniana* (*épiphanie*). Käsitteellä hän ei kuitenkaan tarkoita kasvojen paljastumista tai ilmenemistä tiedollisessa mielessä, joka mahdollistaisi niiden käsittämisen ja ymmärtämisen: kasvoja ei ole mahdollista konkreettisesti ”nähdä” tai kokea havainnon, intentionaalisuuden tasolla. Sen sijaan kasvojen ilmeneemisessä on kyse jonkin sellaisen toiseuden esiintulosta, joka on subjektin käsityskyvyn ulkopuolella ja tavoittamattomissa niin, että kasvoissa esiin nouseva toisen ääretön toisuus säilyy absoluuttisesti toisena, vieraana⁶⁸. (Levinas 1969, 124.) Tässä mielessä puhuminen kasvojen fenomenologiasta ei Levinasin mukaan ole varsinaisesti mahdollista, sillä fenomenologia on aina sellaisen kuvailemista, joka ilmenee. Esimerkiksi kasvojen havainnointi ja kuvailu (näen silmät, korvat, suun...) on toki mahdollista, ja monin paikoin se voi jopa hallita suhdetta kasvoihin. Levinasin tarkoituksena onkin kasvojen tavoittaminen niiden *eettisessä merkitsevyydessä*, jota ei voida palauttaa havaintoon. (Levinas 1996, 73.)

Levinas puhuukin mielellään kasvoista *enigmana*, eikä vastaavasti ilmiönä. Tällä Levinas haluaa korostaa (ihmis)toiseuden ja muun maailmassa ilmenevän toiseuden välistä radikaalia eroa. Siinä missä ilmiöt kuuluvat saman tai subjektin maailmaan ja ovat siten sen hallittavissa egoistisen olemistavan puitteissa, eettisessä suhteessa kohdattu toinen ei kuulu saman sisäisyyden piiriin. Jos näkyvyys on, laajassa metaforisessa mielessä, kaikkien sellaisen maailmassa ilmenevien olevien ominaisuus, joka voivat tulla subjektin ilmiöiksi, niin tässä mielessä eettisessä suhteessa kohdattua toista voi kutsua jopa ”näkymättömäksi”. (Peperzak 1993, 21–22.)

⁶⁸ Vertaa alaluvussa 5.3 esitettyyn Levinasin tulkintaan Descartesin äärettömyyden ideasta.

”Kasvojen epifania on *vierailua*. Kun ilmiö on kuva, plastiseen ja mykkään muotoonsa vangittu manifestaatio, kasvojen epifania on puolestaan *elävää*. Sen elämä on sen muodon purkamista, johon jokainen oleva, heti kun se sisältyy immanenssiin, toisin sanoen heti kun se esittäytyy teemana, jo kätkeytyy. (Levinas 1996, 109.)

Kasvojen ja subjektin välinen suhde mahdollistuu *puheen (discours)* avulla, sillä kasvot ovat Levinasille ne, jotka puhuvat. Se äärettömyys, joka kasvoissa ilmenee, *käskää* meitä: ”Älä tapa” on kasvojen ensimmäinen lausuma. Tässä toisen kasvoissa kuvastuvassa käskyssä ilmenee Levinasin mukaan äärettömän toiseuden, transsendenssin ääretön vastarinta tappamista kohtaan, jopa niin, että kasvot heijastavat mahdottomuutta toteuttaa tällaista tekoa. Murha onkin pyrkimystä harjoittaa valtaa jonkin sellaisen yli, joka pakenee tätä valtaa, ei asettumalla sitä vastaan vaan lomaannuttamalla tällaisen vallan harjoittamisen⁶⁹. Tämä vastarinta on Levinasille nimenomaan eettinen vaatimus, ei ontologinen välttämättömyys, sillä todellisuudessa tappaminen on ”jokapäiväinen tosiasia”. Levinasin näkemys kasvojen manifestaatiosta on tässä mielessä ambivalenttinen: vaikka kasvot esittävätkin meille eettisen käskyn, joka siis tulee jostakin meitä korkeammasta, vieraasta sfääristä, ovat ne samalla kuitenkin alastomat ja riisutut, jotka ikään kuin kutsuvat väkivallantekoon. Levinasin mukaan kasvot ilmentävät sellaista köyhyyttä ja puutetta, joka minuun kohdistuvassa suuntautumisessa on nöyrää pyyntöä, mutta samalla kuitenkin vaatimus. Nöyryys ja korkeus yhdistyvät siis toisiinsa: Toisen toiseus ilmentää sellaista korkeutta (*hauteur*), jossa Toinen ylempänä kuin subjekti. (Levinas 1996, 73–75; 1969, 198–199.)

Epifaniassaan kasvot vastustavat totalisointiin pyrkivää voimaa ja hallintaa. Esittäessään eettisen käskyn ne haastavat subjektin omassa itsenäisessä olemisessaan ja järjestyttävät sen egoistista maailmaa, jolloin tietoisuus menettää ensisijaisen asemansa. Levinasille eettisessä suhteessa kohdattu ääretön toiseus siis kyseenalaistaa tietoisuuden toisen kohtaamisen ”tapahtumispaikkana” ja katkaisee näin subjektiin palaavan odysseusmaisen liikkeen, jonka kautta toinen otettaisiin haltuun ja subjektin sisäisyyden, immanenssin piiriin. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kasvot tekisivät subjektille väkivaltaa tai sen olemassaolon tyhjäksi, tai vastaavasti loukkaisivat tai rajoittaisivat sen vapautta. Niiden esiintulo on

⁶⁹ Levinas käyttää ilmaisua *pouvoir de pouvoir* kuvaamaan sitä, ettei olemiskyky (*seinnkönnen*) ole enää inhimillistä olemista määrittävä elementti, vaan eettisessä suhteessa kohdattu ääretön toiseus. Myös kuoleman analyysin yhteydessä Levinas puhuu subjektin kyvyttömyydestä ei vain menettää voimansa, vaan kyvyttömyydestä omata tällaista kykyä ylipäätään: ”*Nous ne pouvons plus pouvoir*” (Levinas 1987, 74).

päinvastoin väkivallatonta, ja toisin kuin Sartre, jolle ihmisten väliset suhteet ovat keskeisesti konfliktin värittämiä, Levinas puolustaa kasvojen käskevyyttä liikkeenä, joka lopettaa kaiken väkivallan ja kaiken sattumanvaraisuuden. Absoluuttisesti toinen, transsendenssi on suhteessa subjektiin vieras, kuitenkin niin, ettei se ole subjektille este tai vihollinen. (Levinas 1969, 203–204; 1996, 110–111.)

Levinas ei ymmärrä kasvoja ainoastaan konkreettisesti tai vastaavasti puhtaan transsendentaalisesti, olemisen tuolta puolen tulevaksi eettisyyden edellytykseksi: kasvojen epifania ilmenee sekä empiirisellä että transsendentaalisella tasolla, eikä Levinasin tarkoitus ole valita ”tasoista” jompaa kumpaa. Pikemminkin tulisi ajatella niin, että kasvoissa on kokonaisuudessaan kyse siitä, mikä Toisessa on ilmaisevaa; ”tässä mielessä koko *ihmisruumis* on enemmän tai vähemmän kasvot” (Levinas 1996, 79).

6. EETTINEN SUBJEKTI

Sekä juutalainen traditio- luvun että eettisen suhteen ja toiseuden tarkastelun yhteydessä on edellä tuotu esiin ensinnäkin Levinasin kritiikki länsimaista filosofiaa eli ontologiaa kohtaan, jonka pyrkimys on siis murtaa ja totalisoida ääretön toiseus osaksi saman hallitsemaa järjestystä, ja toiseksi vaatimus *toisin kuin olemisesta (autrement qu'être)* tai olemisesta *tuolla puolen (au delà de l'essence)*⁷⁰ etiikan tai eettisyyden perustana. Miten tämä Levinasin eettisen filosofian keskeinen eettisyyden toteutumisen ehto tulisi ymmärtää? Miten toisen ja toiseuden transsendenssista on mahdollista puhua tai ajatella, saati filosofoida? Miten Levinas voi esittää kykenevänsä määrittelemään jotain, joka jo oman määritelmänsä mukaan tulisi jäädä kaiken tiedon ja tematisoinnin ulkopuolelle? Eikö Levinas, sanoessaan että toiseus *on* jotain, käyttäessään verbiä olla, samalla jo tuo kielen ja olemisen, toisin sanoen ontologian piiriin? (Pönni 1996, 20.) Nämä keskeiset kysymykset nivoutuvat yhteen kysymykseen eettisestä kielestä olemisen (*essence*)⁷¹ murtamisena, ja erityisesti Levinasin *Autrement qu'êtressä* tekemään erotteluun *sanotun (le dit)* ja *sanomisen (le dire)* välillä.

Tässä luvussa jatkan Levinasin eettisen filosofian tarkastelua eettisen subjektin näkökulmasta: miten subjektin subjektiviteetti rakentuu ja mitä seurauksia sillä on subjektin itsensä kannalta? Yllä mainitun ajallis- kielellisen ulottuvuuden eli sanomisen ja sanotun välinen liikkeen kautta puretaan auki myös Levinasin näkemystä esi- ontologisen (esi- filosofisen) ja ontologisen tasojen tai ulottuvuuksien välisestä vuorovaikutuksesta. Eettinen suhde on lähtöisin tuolta puolen, esi- ontologisesta, ja tässä luvussa pyritäänkin tuomaan esille Levinasin näkemystä siitä, miten sen on mahdollista kuitenkin ilmetä (näyttäytyä) ontologian sfäärissä. Tämän jälkeen tarkastelussa siirrytään läheisyyden ja vastuun tematiikkaan, jossa tuodaan esille Levinasin kritiikki sellaista etiikan tai eettisyyden rakentumista kohtaan, jossa vapauden ja autonomian ideaalit samaistetaan toisiinsa. Sanomisessa esiinnouseva ja eettistä subjektia määrittävä vastuullisuus ei ole Levinasin mukaan lähtöisin vapaudesta,

⁷⁰ Ilmaisu Levinas lainaa Platonin Valtion- dialogista, jossa hän puhuu hyvästä (*to agathon*) olemisen tuolla puolen (*epekeina tes ousias*) (Platon 1999, 509b). Levinasin ilmaisu olemisen puolen viittaa nimenomaan tähän etiikan tai eettisyyden "olemiseen" juuri heideggerilaista olemista edeltävänä.

⁷¹ *Autrement qu'êtren* termillä *essence (êtren* sijaan) Levinas viittaa olemiseen juuri Heideggerin määrittelemässä mielessä, jossa oleminen (*sein*) erotetaan olevasta (*das seiende*).

vaan toisen kasvoista ja niille vastaamisesta. Lopuksi alaluvussa 6.4 tuodaan esiin Levinasin varsin radikaali näkemys subjektista toisin kuin olemisena, toisin sanoen (heideggerilaisesta) olemisesta irrottautuneena, jossa subjekti nimenomaan passiivisena (subjektina) asettuu lopulta korvaamaan toista, tätä varten ja tämän puolesta.

6.1 Filosofia ja etiikan transsendenssi kielessä

Koska Levinasin eettisen filosofian pyrkimyksenä on kritisoida ja järjestyttää ontologian ylivaltaa ja järjestystä, toteuttaa hän tätä pyrkimystä *Autrement qu'êtressä* filosofisen sisällön lisäksi myös käytetyn kielen tasolla. Simon Critchleyn (1992, 8) mukaan kyseisessä teoksessa onkin kyse ”eettisen kirjoittamisen performatiivisesta toteutuksesta”. Haasteellisenä tätä voidaan pitää erityisesti siksi, että tällöin toteutusmuotona toimiva filosofinen argumentaatio on sekä tämän eettisen suorittamisen ”tapahtumapaikka” että sen kohde. *Autrement qu'êtressä* Levinas yrittää siis ilmaista filosofian (ontologian) piirissä jotain sellaista, joka ei siihen kuulu tai ole siitä lähtöisin. Kun yrityksenä on vielä tämän jonkin ei- filosofisen tai ei- ontologisen ilmaiseminen ei- ontologisoivalla, toisin kuin olemisen säilyttävällä tavalla, vaatii se tällöin huomion kiinnittämistä käytettävään kieleen (Davis 1996, 75).

Vaikka Levinasin voidaankin nähdä yhtyvän esimerkiksi Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) näkemukseen siitä, ettei etiikka kuulu ”luonnollisen” piiriin, vaan on nimenomaan lähtöisin jostakin muualta, suhtautuu hän vastakkaisesti mahdollisuuteen tarkastella etiikan ja eettisyyden kysymyksiä filosofisesti. Siinä missä Wittgenstein päättyy etiikan kohdalla vaikenemiseen, Levinas sen sijaan on vakuuttunut siitä, että kaikkein tärkeintä on puhua juuri siitä, mistä ei voida puhua. Tällöin kyse on ennen kaikkea näkemyseroista kielen luonteen ja sen rajojen suhteen:

”Nyt minun on sanottava, että jos mietin sitä mitä etiikan todella pitäisi olla – jos tällaista tiedettä olisi olemassa – tämä tulos näyttää minusta varsin selvältä. Minusta näyttää itsestään selvältä, ettei mikään mitä ikinä voisimme ajatella tai sanoa, olisi juuri sitä... Voin kuvata tunnettani vain vertauskuvalla, että jos joku voisi kirjoittaa etiikasta kirjan, joka todellakin olisi kirja etiikasta, tämä kirja tuhoaisi räjähdysnomaisesti maailman kaikki muut kirjat... Jos etiikka on jotakin, se on yliluonnollista, ja sanamme ilmaisevat vain ainoastaan tosiseikkoja; kuten teekuppiin mahtuu vain kupillinen vettä ja minun olisi kaadettava siihen koko ämpärillinen.” (Wittgenstein 1986, 27–28.)

Eettisessä filosofiassaan Levinas yrittää siis lähestyä ja suuntautua kohti jotain sellaista, joka ei kuulu olemisen (ontologian) tai ”luonnollisen” järjestyksen piiriin, vaan joka on lähtökohtaisesti jo toisin, tuolla puolen. Miten tämä lähestyminen mahdollista toteuttaa ilman olemisen totalisoivaa katsetta? Levinasin tuotannossa ero *Autrement qu’êtren* ja *Totalité et Infinin* välillä on tämän suhteen siinä, että edellisessä tähän pyritään suorittamalla kielen deontologisointi, toisin sanoen riisumaan kieli sen sisältämistä ontologisista (ennakko)oletuksista. Levinasin mukaan siinä missä *Totalité*-teos pitäytyi vielä kiinni ontologiassa, levinasilaisittain ilmaistuna eideettisessä kielessä⁷², *Autrement qu’êtressä* tämä sudenkuoppa pyritään välttämään ottamalla tekstistrategiaksi analyysin *epäloogisuus* tai *epäjohdonmukaisuus*, jonka avulla ontologian logiikan ensisijaisuus voidaan kyseenalaistaa ja hylätä (Davis 1996, 73). Tarkoitus on siis nimenomaan ravistella ontologian ylivallan ja herruuden perusteita, ja ikään kuin pyrkiä menemään näiden rakenteiden taakse *esi-filosofisen* tai *esi-ontologisen*⁷³ piiriin, joka Levinasilla ensimmäisenä filosofiana määrittäytyi juuri eettisyyden merkityksen tavoittamisena. Kieli ja Levinasin kohdalla nimenomaan eettinen kieli toimii siis ontologian ja ontologisen järjestyksen rikkojana kahdella, toisiinsa kiinteästi liittyvällä tasolla: filosofian ja argumentaation tasolla, jossa kyse on nimenomaan huomion kiinnittämisestä käytettyyn kieleen, sanastoon ja ilmaisuihin, sekä käytännön inhimillisen etiikan tai eettisyyden tasolla, jossa eettinen suhde kasvokkain kohtamisena

⁷² Ks. tarkemmin Levinas 1998a, 197–200. Kyseisten teosten välillä on selvä ero juuri sanaston ja käsitteiden tasolla, ks. Davis 1996, 69–71; Peperzak 1993, 212. Vaikka käsitteiden käytössä tapahtuukin selvä, harkittu ja strateginen muutos (johtuen näkökulman eli toiseuden aallon vaihtumisesta), Levinasin filosofoinnin metodi säilyy fenomenologisena. *Autrement qu’êtren* metodista ks. Peperzak 1993, 231–234.

⁷³ Tähän eettisyyden ”esitasoon” ontologiaa edeltävänä Levinas myös viittaa termillä *an-archique*, joka ilmaisee nimenomaan transsendenssia kohti suuntautuvan liikkeen intressittömyyttä ilmaista oma alkuperänsä tai sisäinen periaatteensa (kreik. *archè*), jonka siis ontologia tekee. (Peperzak 1993, 182, 213).

on nimenomaan puhetta (eli sanomista), kommunikaatiota, vastaamista toiselle ja olemista jo vastuussa toisesta.

Heti kun Levinasin eettisen projektin haaste suuntautua kohti toisin kuin olemista tai olemista tuolla puolen on selvästi (tässä yhteydessä nimenomaan kirjallisessa muodossa) ilmaistu, on samaan hengenvetoon todettava tämän tavoitteen toteutumisen mahdottomuus (toisin sanoen sanomisen jälkeen lankeamme heti sanottuun, ks. alaluku 6.2). Levinasin eettisen filosofian pyrkimys ei olekaan vakiinnuttaa ei-ontologista etiikkaa johonkin toiseen tai korkeampaan (jumalalliseen) ulottuvuuteen, sillä tämä on mahdotonta. Meillä on vain yksi maailma, jossa me historiallisina olentoina elämme, ja johon olemme ”kiinnittyneitä”. Levinasin voidaankin nähdä yhtyvän Friedrich Nietzschen (1844–1900) näkemykseen siitä, että mikä tahansa filosofia tai käsite, joka yrittää selittää maailmaa tai olemassaoloa jonkin toisen maailman (*hinterwelt*) tai ulottuvuuden kautta, on tuomittu epäonnistumaan: ontologian maailman ”yläpuolinen” Jumala tai Kaikkivaltias on (immanenssin palautettuna) kuollut (Peperzak 1993, 211–213). Huomio tulee sen sijaan kiinnittää juuri tähän suuntautumiseen, liikkeeseen kohti toista, kohti transsendenssia. Juuri liike kohti ontologiseen järjestykseen palautumatonta, eettisessä suhteessa kohdattua toiseutta juurruttaa eettisyyden (ja subjektin subjektiivisuuden) nimenomaan ei-ontologiseen olemiseen, joka transsendenssista todistamisen seurauksena määrittyy Levinasilla toisin kuin olemiseksi⁷⁴. Tämä liike toteutuu Levinasin mukaan liikkeenä sanomisen ja sanotun välillä.

6.2 Sanominen ja sanottu eettisenä liikkeenä ja diakronia

Kieli tai puhe sanomisen ja sanotun välisen erottelun kautta ei merkitse Levinasille merkki-järjestelmää, vaan suhdetta toiseen toisen toiseuden säilyttävällä tavalla. Kieli on yksinkertaisesti suhde toiseen, sillä kielen olemassaolo viittaa jo toisen, keskustelukumppanin olemassaoloon. (Pönni 1996, 21.) Myös kasvot ja puhe tai kieli liittyvät keskeisesti toisiinsa, sillä kasvot ovat ne, jotka puhuvat. Kasvokain-kohtaamisessa, esimerkiksi keskustelussa tai vuoropuhelussa toista kohti suuntaudutaan niin, ettei toisen kasvoja (tietoisuuden tasol-

⁷⁴ Toisin kuin oleminen ei siis ole vain *olemista toisin* (*être autrement*): tämä on Levinasille tärkeä erottelu siksi, että oleminen toisin on osa ontologian hallitsemää järjestystä. Ks. tarkemmin Peperzak 1997, 83, 86 ja 91.

la) havaita tai nähdä: Levinasilla puhuva minä (*I speak*) edeltää aina tietoista, kartesiolaista tai husserlialista minää (*I think*).

Sanomisesta erotettu sanottu sijoittuu Levinasilla ontologian alueelle. Oleminen ja sanojen muodostaminen menevät yksi yhteen siinä mielessä, että todellisuuden olevat eli asiat ja esineet saavat identiteettinsä juuri niiden verbaalisesti ilmaistussa merkityksessä. Sanottua ovat siten ”subjekti on predikaatti”- muotoiset lauseet, joiden totuusehdot voidaan määrittellä. Ontologian eli sanotun alueelle kuuluu myös kaikki sellainen kielenkäyttö, joka voidaan tarkastella, tietää, hallita ja muokata. Yleisesti ottaen kaikki, mitä voidaan sanoa tai mistä voidaan puhua, voidaan *tuoda julki* vain sanottuna. Julkituotu sanottu on siten manifestoitumista ja paljastumista juuri ontologian totalisoivan ja syntetisoivan, yhteen tuovan katseen hengessä. (Pönni 1996, 22.)

Sanomisessa on sen sijaan kysymys siitä, että *ennen kuin* sanottu tulee varsinaisesti sanotuksi (toisin sanoen ennen kuin se on siirtynyt esi- ontologian tasolta ontologian tasolle), se on *suunnattu* jollekin toiselle. Sanoessani jotain toiselle tarkoitukseni ei ole vain ja ainoastaan siirtää ja vaihtaa informaatiota, vaan juuri kommunikoida, olla yhteydessä toiseen: toista kohti suuntautumisenä sanominen on ikään kuin ”enemmän” kuin sanotun piiriin kuuluvat verbit ja pronominit, eikä se ole niihin tämän vuoksi redusoitavissa. Levinasin mukaan kyse on *läheisyydestä*, jossa toinen tai naapuri on lähelläni niin, että lähestyminen tai kontaktin sitominen on mahdollista. (Peperzak 1993, 221.)

”On vaikea olla toisen olla vaiti jonkun ollessa läsnä. Vaikeuden syvin perusta piilee *sanomiseen* itseensä liittyvässä merkityksessä, oli *sanottu sitten mitä tahansa*. Jonkun ollessa läsnä on puhuttava jostain, sateesta tai kauniista ilmasta, sillä ei ole väliä. Tärkeää on puhuminen, vastaaminen hänelle ja jo vastaaminen hänestä.” (Levinas 1996, 75.)

Sanomista ei voida koskaan täysin ilmaista sanotussa. Tämä ei kuitenkaan tee sanomisen merkityksellisyyttä tyhjäksi, vaan päinvastoin: mahdottomuus ilmaista sanominen tyhjentävästi sanotussa ilmentää jälkimmäisen (Descartesin äärettömän idean tapaan) ontologian ulkopuolisuutta, transsendenssia. Kysymyksessä ei siis ole husserlilainen noema- noesis-korrelaatio, sillä (sanomisen) noema ei kykene täyttämään (sanotun) noesista. Reduktiota⁷⁵

⁷⁵ Levinas käyttää termiä reduktio ei- husserlilaisessa mielessä, eli sen tarkoituksena ei ole transsendentaalisen egon keskeisten tietoisuusrakenteiden paljastus. Ks. tarkemmin Levinas 1998b, 43–45; Davis 1996, 77.

näiden kahden välillä ei siis ole koskaan mahdollista suorittaa täysin puhtaasti tai täydellisesti, eikä sanomisen perusta tule siten koskaan varsinaisesti sanotuksi (*proprement dit*). Miten sanominen toisin kuin olemisena, ja vastaavasti sanottu ontologian ”olemiseen” kuuluvana oikein suhteutuvat toisiinsa? Levinasin mukaan sanominen, tullakseen ilmaistuksi ja puhutuksi, on *petettävä* (*trahir*) eli käännettävä sanotuksi. Tämä petos on välttämätön, sillä ilman sanomisen tekemistä sanotuksi sitä ei voida käsittää. Sille voidaan kuitenkin olla uskollisia tekemällä sanottu tyhjäksi, eli kiistämällä ja taas sanomalla se yhä uudelleen ja uudelleen (*dédire*). Jatkuvassa sanomisessa, eli sanomisen ja sen (uudelleen)kiistämisen muodostamassa liikkeessä, voi sanomisen jättämä jälki tulla esiin. (Pönni 1996, 23.) Koska puhdasta reduktiota sanomisen ja sanotun välillä ei voida suorittaa, jää sanomisen ja sanotun välille eettinen, toisiinsa palautumaton liike, joka kykenee omalla ”hyvällä intressittömällä väkivallallaan keskeyttämään ontologian olemisen” (Levinas 1998b, 43).

Sanomisen ja sanotun välisessä erossa paljastuu myös niiden *eriaikaisuus* eli sanomisen sanottuun palautumaton *diakronia*⁷⁶. Levinasin mukaan sanomisen aikana aika kuluu niin, että käännettäessä se sanotuksi sanominen on aina jo mennyt, aina jo menneisyydessä, ja siis myös tätä kautta sanotun tavoittamattomissa. Omalla yllätyksellisellä ja spontaanilla ajallisuudellaan sanominen asettuu näin sanotun monotonista aikaa vastaan, jossa kaikki on *synkronoitu* joko osaksi teoreettisia yleistyksiä (Husserl) tai osaksi käytännöllisiä projekteja (Heidegger). Sanomisen aika sekä vastustaa että edeltää sanomisen ajan samanaikaisuutta. Siihen ”päästään käsiksi” vain ajattelemalla taaksepäin: tämä taaksepäin palaava ajattelu eli reduktio (jo siis sanotusta käsin) määrittyy Levinasilla filosofian tärkeimmäksi tehtäväksi, ja sen suorittaminen on mahdollista nimenomaan sanotussa ilmenevän jäljen kautta. Näin edellä määritellyssä sanotun ja sanomisen välisessä liikkeessä on kyse myös liikkeestä ajallisessa ”ulottuvuudessa” esi-ontologisen ja ontologisen välillä. Diakronia Levinasilla ei kuitenkaan tarkoita siitä, että sanominen ja sanottu ”olisivat tai tapahtuisivat” samaan aikaan tai eri aikaan, vaan ne ovat pikemminkin *eri ajassa*. Ontologian eli sanotun viitekehystä katsottuna sanominen on siis aina takanamme, mutta siihen ei voida palata yksin-

⁷⁶ Sanomisen ja sanotun välinen diakronian kautta (tässä kohdin on syytä huomioida myös juutalainen traditio- luvussa esitetty näkemys Jumalan jättämästä jäljestä sekä Jumalan mahdollinen lähestyminen mutta ei saavuttaminen) Levinas (Heideggerin tavoin) hylkää klassisen, representationaalisen aikakäsityksen, jossa abstrakti aika, käsitettynä formaaliksi ajan linjaksi, muodostuu peräkkäisistä nykyhetkistä ja niiden äärettömästä jatkumosta: ”Aika ei ole vain kokemus kestosta, vaan se on dynaamisuutta, joka johtaa meidät muualle kuin kohti sitä, mikä on hallussamme. On aivan kuin aikaan sisältyisi liike tuolle puolen sen, mikä on kanssamme yhtäläistä.” (Levinas 1996, 61.) Levinasin kokonaisvaltainen näkemys ajallisuudesta ks. Levinas 1987; ajallisuuden, kuoleman ja Jumalan yhteen kietoutumisesta ja suhteesta Heideggeriin ks. Levinas 2000.

kertaisesti muistelemalla johtuen juuri sanomisen sanotun aikaan palautumattomuudesta, josta (siis sanotusta käsin) reduktio aiempaan sanomiseen suoritetaan. (Peperzak 1993, 217–219; Davis 1996, 88–89.)

Reduktio ei Levinasilla merkitse samaa kuin menneisyyden tapahtumien muistaminen. Sanotun aikaa hallitsee *nykyisyys*, johon sekä menneisyys muistamisena (muisti) että tulevaisuus (odotuksena, suunnitteluna) voidaan palauttaa. Kaiken yhteen kokoavana voimana ontologian ajallisuus on nimenomaan tällaista kaiken hallintaan pyrkivää synkroniaa. Levinasin mukaan sanomisen jättämä jälki on kuitenkin tällaisen mieleen palauttamisen tai tulevaisuudessa tapahtuvaksi odottamisen ulkopuolella, sillä vaikka se onkin aina jo mennyt, *se ei ole koskaan ollut nykyisyydessä*. Jäljen menneisyys on siten jotakin muuta, kuin mitä sillä tavallisesti ontologian järjestyksen yhteydessä ymmärretään. Toisin kuin olemista eli transsendenssia tai *hyvyyttä (bonté)* ei näin ollen voida redusoida osaksi ontologiaa: niiden välillä on keskeinen ero, jossa sanominen ikään kuin liikkuu yhdistämällä ja erottamalla, järjestyttämällä ontologian järjestystä. Tähän ajalliseen erillisyyteen, synkroniaan ja diakroniaan, perustuu ontologian ja transsendenssin, subjektin ja toisen erillisuus. (Peperzak 1997, 99–100.)

Sanomisen ja sanotun välisen eron esiintuomisen yhteydessä, sekä osoituksena ontologian järjestyksen ja logiikan ensisijaisuudesta Levinas tuo esiin filosofian (ontologian) ja skeptismin välisen suhteen. Hänen tarkoituksenaan ei ole määrittää omaa positiotaan skeptiseksi, tai puolustaa skeptisismiä ajatussuuntana, vaan kyse on pikemminkin siitä, että skeptismin (epäloogisen) ja filosofian (loogisen) välisessä suhteessa voidaan havaita samankaltaisuuksia sanomisen ja sanotun väliseen suhteeseen verrattuna. Skeptisismi ”filosofiaa aina seuraavana varjona” on klassisesti hylätty sen oman ristiriitaisen väitteensä perusteella: lausussaan väitteen ”ei ole olemassa totuutta/tosia väitelauseita” skeptikko tulee itse esittäneeksi väitelauseen, jonka tarkoitus on olla tosi. Tällöin skeptikon eksplisiittisesti ilmaisema väite ei vastaa sen implisiittisiä ehtoja; toisin sanoen se, mitä hän sanoo eli sanottu (”ei ole olemassa tosia väitelauseita”) ei vastaa sanomista (”esittämäni lause on tosi”). Kun näitä kahta (sanomista ja sanottua) verrataan toisiinsa, niiden välinen ristiriitaisuus nousee esiin. Tosin tämä vertailu on mahdollista vain ontologian ja sanotun piirissä, silloin, kun molemmat käsitetään nykyisyyden väitelauseiksi eli tapahtuviksi samaan aikaan. Skeptismin klassinen hylkääminen perustukin Levinasin mukaan tällaiselle näkemyselle (ontologian) logiikan synkroniasta, jossa väitteitä tai totuuksia tarkastellaan sa-

manaikaisina ja osana yhtä ainoaa (harmonista) kokonaisuutta. Skeptisismiin ”ainainen pa-luu” ja mahdollisuus onkin osoitus siitä, ettei ontologian synkronoitu logiikka ole välttä-mättä ainut oikea ja mahdollinen: sekä skeptisismiin että (ontologian) logiikan väitteillä on molemmilla oma validiteettinsa, eikä skeptisismiin hylkääminen vetoamalla sen epäloogi-suuteen tässä mielessä tuhoa sen merkityksellisyyttä. (Davis 1996, 87–88; Peperzak 1993, 227–228.)

Levinasin mukaan filosofia ontologiana on aina ollut enemmän kiinnostuneempi sanotusta kuin sanomisesta, ja siten ollut kykenemätön tunnistamaan tätä kielen kuuluvaa, keskeistä ulottuvuutta. Sanottu edellyttää sanomista, joka Levinasin termein ilmaistuna on esi- onto-loginen: kyse ei tällöin ole kronologisesta järjestyksestä, vaan sanomisen ensisijaisuus suh-teessa sanottuun perustuu sen ”kykyyn” konstituoida jälkimmäisen toteutumisen mahdolli-suus. Sanominen on siis toisin sanoen ehto sanotun toteutumiselle. Levinas on toki tietoi-nen niistä metodologisista ongelmista, joita sanomisen ottaminen filosofisen analyysin kohteeksi aiheuttaa: pettämällä eli tematisoimalla sanomisen hän pakottaa sen sanotun pii-riin. Liike on kuitenkin välttämätön siitä yksinkertaisesta syystä, että *sanottu on ainoa tie sanomiseen*: se ei ole siis (esimerkiksi keskustelun) aihe, vaan pikemminkin sen kuluessa ilmenevä jälki, mutta josta voidaan puhua vain kääntämällä se tällaiseksi keskustelun (pu-hutun tai kirjallisen) aiheeksi. (Davis 1996, 75–76.) Näin ollen sanotun rooli ei Levinasin mukaan ole mitenkään yhdentekevä: ilman sanottua ei filosofiaa, tai vastaavasti oikeuden-mukaisuutta tai yhteiskuntaa voisi olla olemassa. Ontologia sanotun sfäärinä ja sanomisen esiintulon ”paikkana” on siten välttämätön: samoin kuin sanominen on ehto sanotulle, myös toisin kuin oleminen transsendenssina on ehto tai perusta ontologialle. Niiden väliltä on löydettävissä selkeä yhteys, eikä ontologiaa tässä mielessä tarvitse tai voi eliminoida. Ontologia ei kuitenkaan voi väittää olevansa lopullinen tai perimmäinen horisontti tai mer-kitys, sillä se ei ole Levinasin mukaan ole tähän *tarpeeksi radikaali*. Neutraalin, toisin sa-noen etiikattoman olemisen (mukaan lukien myös oleminen toisin- sfääri) sijaan sanomi-nessa ilmenevä, transsendenssista lähtöisin oleva vastuullisuus ilmenee eettisen suhteen esi- ontologisena vastuullisuutena, joka Levinasilla kääntyy *läheisyydeksi*. (Peperzak 1997, 112.)

6.3 Sanominen läheisyytenä ja vastuullisuutena

Eettisessä suhteessa kohdatun toisen kasvoissa ja sanomisessa lankeava vastuullisuus on siis ontologian sanotun suhteen eri ajassa. Mitä tämä tarkoittaa eettisen suhteen ja siinä toista kohti suuntautuneen subjektin kannalta? Mikä on sanomisen merkityksellisyys ennen sen kääntymistä sanotuksi? Miten toisin kuin oleminen tai transsendenssi tulisi ymmärtää käytännön inhimillisellä tasolla, subjektin ja toisen välisessä suhteessa? Levinasilla sanominen ja vastuullisuus kietoutuvat tiiviisti yhteen: sanominen kielenä tai puheena on itse tuo suhde toiseen, läheisyyttä ja toiselle paljastumista.

Levinasin mukaan vastuullisuus (sanomisena) ei ala tai saa alkuunsa millään ajallisesti tietyllä hetkellä, toisin sanoen sen alkuperä tai syntymähetki ei ole jäljitettävissä. Sitä ei myöskään voida ottaa minkään tietyn aktin tai valinnan kautta, vaan vastuullisuus nimenomaan *lankeaa* subjektille kasvojen sanomisessa, joka edeltää subjektin omaa aktiivisuutta ja valintaa. Subjektin vapaus perustuu siten vastuullisuudelle, sillä vastuullisuus transsendenssista lähtöisin olevana eli esi-ontologisena edeltää ontologian piiriin kuuluvaa vapautta. Lisäksi Levinas esittää, että vapauden varsinainen toteutuminen (eli olla ja toimia oman valinnan ja tahdon mukaan) edellyttää sellaisten elementtien olemassaoloa nykyisyydessä, joilla voin (niin halutessani) vaikuttaa omaan tilanteeseeni ja tekoihini, tai ainakin niin, että ne ovat minulle vapaaehtoisesti valittavissa ja käytettävissä. Koska vastuullisuus eettisyytenä (hyvyytenä) ei näin ilmaise itseään nykyisyydessä, tarkoittaa tämä sitä, että ettei se koskaan voinut olla valinnan asia. Subjekti ei siis voi valita eettisyyttä, jolloin kukaan voi olla hyvä vapaaehtoisesti. Vapaus ei siten ole subjektin alkuperäinen rakenne tai perusta, vaan vastuullisuus, joka edeltää kaikkea tietoista toimintaa (valintaa) ja tahtoa. (Peperzak 1997, 103.)

Sanomisessa esiin nouseva vastuu ei siis ole lähtöisin vapaudesta. Tässä Levinas poikkeaa perinteisestä filosofiasta, esimerkiksi Immanuel Kantin (1724–1804) transsendentaalisesta idealismista, jossa vapaus ja nimenomaan vapaa tahto on kaiken moraalisen toiminnan lähtökohta, sen peruseriaate. Kantin mukaan moraalinen tahto on tahtomme tuote, ja a-priorisen moraalikäskyn eli kategorisen imperatiivin noudattaminen (velvollisuudesta sitä itseään kohtaan) on mahdollista vain vapaan tahdon toimesta. Tällöin vapaa tahto ja kategorinen imperatiivi liukuvat yhteen: vasta tahdon vapaus tekee imperatiivin mahdolliseksi, ja vain vapaa, rationaalinen olento voi olla moraalinen. Kantin filosofiassa ihminen määrittyykin

kahden maailman kansalaiseksi kuuluessaan sekä ilmiömaailmaan ja kausaalilain alaisuuteen että olioiden sinänsä maailmaan, jolloin vapaus kuuluu ihmiselle olioiden sinänsä ulottuvuuden kansalaisena. Koska olioiden sinänsä maailma on kokemuksen ja sitä kautta myös inhimillisen tiedon tavoittamattomissa, ei siihen kuuluvan vapauden objektiivisen reaalisuuden osoittaminen ole mahdollista. Kantin mukaan moraalilla edellyttää siis vapauden periaatetta, vaikka sen olemassaoloa ei voida todistaa, eikä vastaavasti moraalille voida osoittaa tiedollista pohjaa. (Saarinen 2005, 251–252.) Vastoin Kantin näkemystä Levinas esittää, ettei subjektin järki voi tarjota perustaa eettisyydelle eikä eettisyyden alkuperä ole kartesiolaisittain hahmotetun, autonomisen subjektin vapaudessa. Vastuullisuus subjektin olennaisena rakenteena edeltää tätä vapautta, sillä sekä vapaus että Kantin painottama rationaalinen, tiedostava järki ovat Levinasille jotain, jotka kuuluvat ontologian piiriin eivätkä näin ollen voi toimia vastuullisuuden lähtökohtana: eettisyyden juuret ovat syvemmillä, toisen kasvojen kohtaamisessa, joiden sanominen edeltää kaikkea tietoisuutta.

Levinasille sanomisen vastuullisuus on siis jotain, jota ei oteta minkään (subjektin vapaudesta johtuvan) erityisen aktin kautta, eli se ei edellytä subjektin autonomista ja aktiivista toimintaa. Sen sijaan se, kuten jo todettua, lankeaa subjektille toisen kasvoissa. Vastuullisuuden lankeaminen tematiikka ilmentää Levinasin näkemystä sanomisen äärimmäisen passiivisesta luonteesta, *passiivisuuden passiivisuudesta*, jossa subjektin subjektiivisuuden aktiivisuus ja itsenäisyys hylätään. Levinasin mukaan sanominen muuttaa subjektin asemaa eräänlaisen subjektin uudelleen sijoittumisen tai asettumisen kautta (siis suhteessa ontologiaan: tietoisuus ja sen intentionaalinen luonne menettää tällöin oman erityisasemansa), mutta kuitenkin niin, että subjekti tästä muutoksesta huolimatta säilyttää korvaamattoman ainutlaatuisuutensa. Sanomisen kautta toiseen muodostetussa suhteessa subjekti on siis eettisessä vastuussa toisesta, mutta tämä vastuullisuus on luonteeltaan passiivista: sanominen on paljastumista, altistumista toiselle. Sanomisen kommunikaatiossa (kaiken kommunikaation ehtona) ei siis ole kysymys merkkien annosta, vaan Levinasin mukaan on pikemminkin ajateltava niin, että itse kasvojen antamassa käskyssä (”Älä tapa”) toteutuu niiden merkitsevyys. Sanomisessa ei siten ole kysymys kommunikaatiosta ajatusten esittämisestä ja siirrosta toiselle merkkien avulla niin, että nämä merkit ovat toisen tulkittavissa. Levinasin mukaan tällainen kommunikaatio vaatii intentionaalisuutta, jota sanominen jo edeltää. (Levinas 1998b, 47–48.)

Levinas määrittää sanomisen myös *ruumiillisuuden* tematiikan kautta, sillä vain ”subjekti, joka syö, voi olla toista varten”. *Autrement qu’être*ssä hän määritteleeekin sanomisen sellaiseksi toiseuden esiintuloksi, jossa subjekti laiminlyö omat puolustusmekanisminsa ja suojautumiskeinonsa, ja asettuu alttiiksi loukkauksille ja väkivallalle. Levinasille sanomisessa ilmenevä suhde toiseen vastaa äidin suhdetta syntymättömään lapseensa, jossa yhden ruumis asettuu alttiiksi toisen vaatimuksille passiivisena, ilman minkäänlaista aktiivisuutta. Sanominen on tällaista subjektin paljastumista vastuussa, ihon tasolle ulottuvaa altistumista kivulle ja haavoittumiselle, joka ikään kuin pitää subjektin liikkeessä sallimatta sen pysähtyä läsnäoloon. (Levinas 1998b, 49–50.) Levinasille eettisyys on siis jotain, jota eletään ja toteutetaan ruumiillisena velvollisuutena toista kohtaan, sillä juuri ruumiillisena, *aistimellisena* (eli alttiina kivulle ja haavoittumiselle) subjekti on sopiva eettisyyteen. Ruumiillisuuden tasolla toteutuu myös Levinasin eettisen filosofian keskeinen vaatimus subjektin ja toisen erillisyydestä, joka realisoituu juuri subjektin ruumiillisuuden kautta. Oma ruumiillisuuteni on paikka tai tila, jota kukaan ei voi minulta ottaa pois tai täyttää puolestani. Subjekti nimenomaan ruumiillisena, elävänä ja aistivana subjektina voi Levinasin mukaan muodostaa sellaisen kontaktipinnan, jonka kautta vastuullisuutena sidottu yhteys toiseen (ja lopulta toisen paikalle) on mahdollinen⁷⁷. Erillisyyks ja kontakti nivoutuvat näin Levinasilla yhteen: aistimellisuuden kautta subjekti tajuaa oman erillisyytensä, mutta se myös synnyttää sellaisen kontaktin toiseen niin, joka ei ole haltuunottoa, vaan pikemminkin jännitteistä ”kosketusta”. (Pönni 1996, 24–25.)

Subjektin ja toisen erillisyydessä ei Levinasin mukaan ole kuitenkaan kysymys välinpitämättömyydestä, vaan *intressittömyydestä* (*dés-inter-essement*). Intressittömyydellä Levinas tarkoittaa nimenomaan eettisen suhteen ei-ontologista luonnetta, sen intressittömyyttä (omaa) olemista kohtaan. Taustalla on hänen näkemyksensä ja kielellinen erottelunsa ontologian olemisen kiinnostuksesta tai olemisen intressistä (*inter-essement*), jossa oleminen on intressiä (*l’essence est inter-essement*), eli pitäytymistä omassa olemisessaan. Levinas käyttää (ontologian) olemisen intressistä myös ilmaisua *conatus essendi*, jolla hän viittaa Spinozan *Etiikka*-teoksessa esittämään käsitykseen jokaisen olion pyrkimyksestä ”säilyä olemisessaan” ja vastustaa kaikkea, mikä pyrkii estämään tämän toteutumisen. Näiden

⁷⁷ Levinasin mukaan (hänen kritisoimansa) perinteinen tulkinta ruumiin ja ruumiillisuuden merkityksestä lähtee liikkeelle sen asettamisesta ulkomaailman objektiksi muiden objektien joukkoon. Tällöin ihmisen ruumiillinen oleminen on ikään kuin vain tämän ruumiillisuuden sietämistä: ruumis on este, joka katkaisee sielun ”vapaan lennon” ja pakottaa sen alas maallisiin olosuhteisiin, ja joka tämän vuoksi on pyrittävä ylittämään. Hän vertaakin tällaista ruumiillisuuden tulkintaa Ateenan vankilassa kahlittuun Sokrateesiin. (Levinas 1990, 67.)

erottelujen kautta Levinasin tarkoituksena on tuoda esiin subjektin toisin kuin olemisen ensisijaisuus subjektiviteetin määrittämisessä, ja suhteessa oman olemisensa ymmärtämiseen: subjekti, siirtyessään kasvojen sanomisessa lankeavaan vastuullisuuteen ja eettiseen suhteeseen toisen kanssa irrottautuu tällöin omasta olemisestaan, siitä subjektiviteetista, jonka se on maailmassa-olemisen eli aktiivisen nauttimisen kautta itselleen luonut. Sanomisessa ilmenevä passiivinen vastuullisuus subjektiivisuuden uudelleen sijoittumisena tai asettumisena tarkoittaa Levinasilla *subjektin toisin kuin olemista*, jossa subjekti ei ole enää kotonaan (egoistisessa olemisessaan), vaan sen sijaan sanomisen kautta aina jo kohti toista, jolloin se lopulta kääntyy olemiseksi toisen puolesta. Näin määriteltynä eettinen subjekti tai minä on siis ”pro- nomini” eli ”nimeä edeltävä”, sillä se on diakroniassa (minä- pronominin lausumisen myötä) syntyvää identiteettiä ”vanhempaa”. (Pönni 1996, 25–26.)

Levinasin voidaan tulkita tuovan sanomisessa esiin eräänlaisen subjektin *esi- historian*. Ennen ontologian tietoisuutta, vapautta ja valintaa subjekti on aina ja paljastunut toiselle, kykenevä kommunikaatioon ja vastaamaan toiselle. Tärkeää onkin huomata se, että paljastumisen eettinen luonne nousee esiin juuri kielellisen yhteyden eli kyvyn vastata⁷⁸ ja vastuullisuuden välillä: jo pelkkä sanominen on vastuullisuutta Toisesta (*dire, c’est répondre d’autrui*). Tämä vastuu määrittyy Levinasilla luonteeltaan rajattomaksi, jolla ei ole yhteyttä mihinkään subjektin yksittäiseen kokemukseen, vapaaseen valintaan tai aktiiviseen tahtoon tehdä tämä valinta. Levinasin mukaan subjekti on vastuussa toisesta ennen kuin edes ”on oma itsensä”, oma identiteettinsä. Näin ollen subjekti konstituoituu vasta eettisessä suhteessa ja toiselle paljastumisessa, joka siis Levinasille ei ole vain subjektiviteetin aspekti, vaan subjektiviteetin toteutumisen ehto. (Davis 1996, 77.) Vastuullisuus subjektin ensimmäisenä ja olennaisimpana rakenteena määrittää subjektin, ei siis sarrelaisittain itselleen-olevaksi (*pour soi*), vaan (olemisessaan) jo alun perin toista varten.

⁷⁸ Heideggerilta peritty tavuviivojen käyttö avaa intressittömyyden tematiikan lisäksi myös Levinasin vastaamisen ja vastuullisuuden välisen ulottuvuuden: *vastuullisuus (respons- abilité)* on *kykyä antaa (abilité) vastaus (réponse)*, ja vastaavasti *vastuullinen (respons- able)* määrittyy *vastauksen (réponse) antamiseen pystyväksi (able)*. Vastuu on siis nimenomaan vastuuta vastata toisen esittämään eettiseen kutsuun. (Wallenius 2005, 54.) Myös suomen kielessä sanat vastaus ja vastuullisuus ovat lähellä toisiaan.

6.4 Subjektiviteetti toisin kuin olemisena

Levinasin mukaan eettisessä suhteessa on kysymys toisen kohtaamisesta ”äärimmäisessä kiireessä” niin, ettei subjektilla ole aikaa kohdata toista tietoisuuden tasolla. Subjektin ja toisen kohtaamisessa, jossa toinen toivotetaan tervetulleeksi, toinen on aina mennyt, aina jo menneisyydessä. Menneisyytenä, joka ei ole ollut ikinä läsnä, toisen kasvot merkitsevät sitä ääretöntä vastuullisuutta, joka edeltää kaikkea vapautta. Levinas puhuukin kasvojen paljastumisesta tai niiden epifaniasta köyhyytenä ja alastomuutena, mutta myös ikääntymisenä ja kuolemisenä, painottaakseen subjektin kykenemättömyyttä tavoittaa sitä (nyky)hetkeä, joka on aina mennyt. Kuten jo edellä todettu, kasvojen tavoittamisessa ei ole kysymys menneestä, joka olisi nykyhetkessä (ikään kuin ”palautettuna” siihen muistin kautta), vaan pikemmin vaiheesta, joka on *jättänyt jälkensä*. Nykyhetki näyttäytyykin meille aina *ikimuistoisena menneisyytenä*. (Levinas 1998b, 88.)

Läheisyydessä subjekti on toisen palvelija, jota määrätään ja käsketään, kuitenkin niin, etteivät käskyt ole subjektin täytettävissä. Levinasin mukaan subjekti on ”...naapurin palvelijana aina myöhässä, ja vastuussa tästä myöhästymisestään” (Levinas 1998b, 87). Sanomisen ja sanotun välinen diakronia subjektin myöhästymisenä ja tätä kautta sanomisen tavoittaminen vain menneisyydestä nousevana jälkenä viittaa Levinasilla siihen eettisen vastuullisuuden keskeiseen piirteeseen, että se on luonteeltaan *ääretöntä*: mitä enemmän subjekti ikään kuin olettaa itsensä vastuulliseksi, sitä suurempaan vastuuseen hän on (kasvokkain-kohtaamisessa) sidottu. Levinasille vastuun kasvaminen ja tätä kautta subjektin mahdottomuus täyttää eettistä vaatimusta kokonaan on keskeinen siksi, että sen kautta estetään ei- vastavuoroisuuden muuttuminen *vastavuoroisuudeksi* (*réciprocité*), vastapalvelusta odottavaksi ja siten harkintaa ja laskelmointia vaativaksi toiminnaksi, jolloin se olisi jo alistettu ajattelulle. (Jokinen 1997, 100.) Levinasin tavoittelemassa heteronomisessa ”kokemuksessa” on sen sijaan kysymys asennoitumisesta, joka ei palaudu identifikaatioon, toisin sanoen lähtökohtaansa. Subjektin toista kohti suuntautuva, metafyyysinen liike on siten radikaalia anteliaisuutta, joka puolestaan vaatii toiselta kiittämättömyyttä, sillä kiitollisuus olisi nimenomaan (liikkeen) palautumista takaisin lähtökohtaansa. (Levinas 1996, 104.)

Eettisen suhteen subjekti on siis Levinasin mukaan vastuussa toisesta odottamatta vastavuoroisuutta, sillä vastavuoroisuus on ”hänen asiansa”. Tässä suhteessa hänen näkemyksen-

sä eroaa Martin Buberin näkemyksestä, jonka mukaan Minän (*Ich*) ja Sinän (*Du*) välinen kohtaaminen on suhteena vastavuoroinen ja *dialoginen*⁷⁹. Levinasille eettisessä suhteessa kohdattu toinen on sen sijaan aina ylempänä kuin subjekti itse: tällöin toinen ei ole *sinä* (*tu*), vaan *Te* (*Vous*), joka käskee ja vaatii vastuuseen. (Pönni 1996, 22.) Toisen korkeus ja ylhäisyys ilmenevät myös toisen kasvoissa, joiden suoruus köyhyytenä ja alastomuutena on samalla jo nöyrää pyyntöä. Levinasin mukaan nöyrä pyyntö ei ole toisen alistumista subjektin (saman) vallan alaiseksi, vaan päinvastoin nöyryys on juuri eettinen vaatimus, toisen subjektille osoittama haaste vastuullisuuteen, joka yhdistyy toisen korkeuteen. (Levinas 1996, 110.) Tässä mielessä vastuullisuus eräänlaisena *diakoniana* on Levinasille jostain, joka edeltää aina dialogisuutta. Levinasin kohdalla puhe eettisestä, dialogisesta suhteesta vaatiikin aina dialogisuuden laittamista heittomerkkeihin, tai vastaavasti lisämäärittelyn epäsymmetrinen. Levinas itse puhuu kyllä dialogisuudesta, mutta eettistä suhdetta paljon laajemmassa yhteydessä, esimerkiksi määrittelemällä juutalaisen ajattelun tradition luonteeltaan dialogiseksi. Tällöin näkemys koko ajattelun tradition dialogisuudesta tulisi ymmärtää suhteessa perinteiseen filosofiseen tai kartesiolaiseen subjektikäsitteeseen, joka Levinasin mukaan perustuu pitkälti järjen yksinpuheluun, monologisiin. (Kupiainen 1994.)

Passiivisena toisen kasvojen sanomisessa lankeava vastuu on siis ääretöntä, eikä sitä voi ottaa kantaakseen kukaan muu kuin minä itse. Tästä velvollisuudesta subjektin on Levinasin mukaan mahdoton kieltäytyä, sillä vastuullisuus ei alun perinkään kuulu ontologian hallinnan ja vapauden, toisin sanoen subjektin oman (tietoisen) harkinnan piiriin. Kyse on siis eräänlaisesta *panttivankeuden* (*l'otage*) tilasta, jossa minällä on aina yksi vastuu enemmän kuin muilla: hän vastuussa jopa toisen vastuullisuudesta. Levinas esittääkin, että subjekti on subjekti (*sujet*) vain ollessaan toisen vallan alaisuudessa, alamaisuuden ja alistetuuden (*sujétion*) eli panttivankeuden mielessä. Vastuullisuus on tällöin totaalista vastuullisuutta, vastuuta kaikista muista ja kaikesta heille kuuluvasta, siten myös jopa heidän vastuullisuudestaan. Levinasin etiikan radikaalius tulee ilmi hänen esittämässään väitteessä, jonka mukaan olen vastuussa jopa niistä vainoista, joita joudun kärsimään. Tällaiset äärimmillään viedyt muotoilut pätevät harvoin konkreettisissa tilanteissa, eikä tämä ole Levinasin tarkoituksenaan. Hänen ajatuksenaan on enemmänkin korostaa subjektin ainutlaatuisuutta ja vastuun luovuttamatonta luonnetta, sillä kukaan ei voi ottaa subjektin paikkaa äärettömän vastuun kannossa. (Levinas 1996, 80–81.)

⁷⁹ Ks. esim Illman ja Harviainen 1987, 129–131; Kupiainen 1994.

”Samalla kun inhimillinen subjekti on totaalisesti alisteinen, se myös ilmennää esikoisasemaani. Vastuullisuuteni on luovuttamatonta, kukaan ei voi asettua sijalleni. Inhimillisen minän identiteetti siis määritellään vastuullisuuden pohjalta... Vastuullisuus lankeaa yksinomaan minulle, enkä ihmisenä voi siitä kieltäytyä. Vastuunalaisuus antaa ainutkertaiselle minälle sen korkeimman arvokkuuden. Minä, ei- vaihdettava minä, olen minä vain ollessani vastuussa. Voin asettua korvaamaan kaikkia, mutta kukaan ei voi korvata minua.” (Levinas 1996, 81.)

Vastuullisuuden tematiikka radikalisoituu Levinasin näkemyksessä *korvaamisesta*, substituutiosta (*la substitution*). Hän esittää, että korvaamisessa subjekti asettuu toisen paikalle korvaamaan toista, ja vastaamaan hänen vaatimuksiinsa ja tarpeisiinsa. Ruumiillista tematiikkaa käyttäen Levinas myös toteaa, että subjekti on myös vastuussa jopa siitä kivusta, jonka toinen subjektissa saa aikaan. Korvaamisessa ei ole kyse ihmisen pyrkimyksestä tulla ”toiseksi”, tai vastaavasti subjektin minuuden (subjektiviteetin) lakkaamisesta tai muuttumisesta itsensä negaatioksi, vaan enemmänkin passiivisuudesta ja oman itseyden tai egon sellaisesta viraltapanosta, joka ei ole vieraantumista, mutta jossa subjektin oleminen on ylitettävissä⁸⁰. (Levinas 1998b, 115.) Inspiraationa ja avoimuutena toiselle

”Subjektissa Sama – Samuudessaan – taipuu yhä enemmän kohti Toista; se taipuu niin pitkälle, että Sama asettuu panttivankina korvaamaan Toista, sovitaa sen. Korvaaminen (substitution) on itse asiassa Saman erikoislaatuista ja diakronista kääntymistä toiseksi inspiraatioissa ja psyyken toiminnassa.” (Levinas 1996, 85.)

Levinas myöntää, että vastuullisuuden äärettömän luonteen korostaminen ja sen venyttäminen (epäinhimillisyyteen asti) koskemaan jopa toisen vastuullisuutta ovat äärimmäisyyteen vietyjä, utooppisia näkemyksiä: konkreettisesti tilanteessa on toki otettava huomioon muitakin asioita, jolloin myös subjektin oikeudet tulevat huomioonotetuksi. Oikeudella ei kuitenkaan Levinasin mukaan ole merkitystä, jollei *intressittömyyden henki* säily. Intressittömyys viittaa tässä hänen aikaisemmin esitettyyn näkemykseensä siitä, ettei subjekti toisen kasvojen kohtaamisen kautta määriy omasta olemisestaan käsin, vaan lähtökohtaisesti jo vastuullisuutena toisesta ja toisen puolesta. Intressittömyyden hengessä subjektin olemi-

⁸⁰ Ks. tarkemmin Bernasconi 2004, 241–245.

nen on sellaista ”olemista” (eli toisin kuin olemista), jossa itse nämä olemisen (ontologian) ehdot purkautuvat. Vastuullisuus toisesta määrittääkin ihmisyyden ja ihmisensä olemisen luonteeltaan sellaiseksi, joka merkitsee olemista ikään kuin ei olisi ”oleva olevien joukossa”. (Levinas 1996, 81.) *Epämiellyttävyys (désagréable)* onkin Levinasin mukaan vastuullisuuden olennainen elementti: vastuullisuus toisesta on epämiellyttävää, mutta tämä epämiellyttävyys kuuluu olennaisena osana ihmisen osaan⁸¹. Epämiellyttävyys johtuu ennen kaikkea siitä, että olen toisen alamaisena vastuullinen toisesta, vaikka en haluaisi. Vaikka toivoisinkin, vastuullisuudesta en voi päästä eroon kiertämällä tai yrittämällä luovuttaa sitä jollekin toiselle, sillä vastuu ei, kuten jo todettua, ollut alun alkujaankaan oma valintani asia. (Wallenius 2005, 55.)

Levinas esittääkin, että kasvojen kautta lankeavassa vastuussa subjekti on *valittu (élu) vastuuseen* toisesta. Vastuullisena kaikesta ja kaikkien puolesta (subjektin) minuus on nyt *akkusatiivin* muodossa: juuri *minut* on valittu vastuuseen. Levinas puhuukin vastuullisuuden ja korvaamisen kautta rakentuvan subjektiviteetin minuudesta ilmaisulla ”*tässä olen*” (*me voici*)⁸², jolloin eettinen, ääretön vastuullisuus kasvojen sanomisessa velvoittaa tai käskyy siten *minut* sanomaan ”*tässä olen*” toiselle. (Bernasconi 2004, 244.) Valituksi tulemisen tematiikan kautta Levinasin voidaan tulkita kreikantavan juutalaisuuden keskeisen idean juutalaisista valittuna kansana muotoon, jossa jokainen ihminen on valittu vastaamaan toiselle ihmiselle. Vastuullisuudessa ei tällöin ole kysymys yksilö vastaan toinen yksilö-suhteesta, vaan vastuullisuudessaan ihminen on *ainutlaatuinen* suhteessa toiseen ainutlaatuiseseen. Ainutlaatuisuudesta puhuminen ilmentää nimenomaan eettisen suhteen osapuolten konkreettista inhimillisyyttä, eikä heidän kuulumistaan johonkin tiettyyn ryhmään, kansaan tai rotuun. (Wallenius 2005, 57; Putnam 2004, 43–44.) Vastuullisuus on tällöin nimenomaan konkreettista vastuuta toiselle ja toisen puolesta, eikä esimerkiksi itselle, maailmalle, totuudelle tai Heideggerin tapaan olemiselle⁸³.

Vaikka Levinas määrittää korvaamisen juuri (toisin kuin) olemisena toista varten ja toisen puolesta, ei tämä kuitenkaan tarkoita, että subjektin tulisi uhrata itsensä toisen puolesta. Uhrautuminen toisen puolesta on pikemminkin (vain ja ainoastaan) *eettinen mahdollisuus*,

⁸¹ Levinasin äärettömän vastuullisuuden rasittamalla subjektilla ja Heideggerin varsinaisella olemisella havaitaan tässä yhteys. Ks. tämän tutkielman alaluku 2.2.4.

⁸² Hpreankielinen sana taustalla on *hineni*. Ks. Putnamin analyysi 2004, 37–39.

⁸³ Ks. Llewelyn 2004, 121–123.

eikä Levinas voi tässä mielessä olla varma siitä, toivottaako subjekti todella toisen ”tervetulleeksi kotiinsa”, toisin sanoen toisen väkivallattomuutta ilmentävien kasvojen kutsuun vastaaminen voi subjektin osalta tapahtua yhtä hyvin väkivallalla kuin kunnioituksella. Se, että Levinas kuvaa subjektin toisen kohtaamista eettiseksi ei vielä tarkoita, että subjekti vastaa toisen esittämään eettiseen vaatimukseen eettisesti. Vaikka siis kasvojen ensimmäinen käsky ”Älä tapa” on Levinasilla kaiken peruseriaate (ja ainoa kasvojen ilmentämä käsky, johon hän filosofiassaan viittaa), se ei ole subjektiä velvoittava tai pakottava. Kuten jo todettua, eettinen vaatimus ei ole ontologinen välttämättömyys. Absoluuttisen toiseutensa kautta Toinen kyllä käskee minua paradoksaalisesti sekä ylhäisyydessään että köyhyydessään, mutta ei voi pakottaa tai suostutella minua tottelemaan. (Davis 1996, 49–50.)

Millainen siis on Levinasin eettinen, toisin kuin olemisen (esi- ontologisen piiristä lähtöisin oleva) subjekti? Eettinen suhde eli suuntautuminen toista kohti on mahdollista vain silloin, kun subjekti ja Toinen ovat toisistaan erillisiä, ja erillinen subjekti on Levinasin mukaan juuri ruumiillisena, lihaa ja verta olevana olentona, joka tuntee nälkää, syö ja nauttii tästä syömisestä. Tällöin mikään yleinen tai abstrakti minuus ei Heideggerin hahmotteleman julkisuuden ja kenen tahansa olemisen tapaan voi ottaa paikkaani maailmassa. Eettinen side toiseen toisen toiseuden säilyttävällä tavalla solmitaan tervehtimällä ja sanomalla ”Tässä olen” toiselle, jolloin vastatessaan Toiselle ja jo vastuullisena Toisesta subjekti asettuu valittuna korvaamaan Toista, hänen panttivangikseen. Vastuussa, jota en voi paeta, eettisyys on kokonaan minun asiani, ja vaatimuksena jotain sellaista, jota en voi koskaan täyttää kokonaan, mutta jota en voi myöskään kieltää. Eettisenä subjektina olen Toisen panttivanki, joka on valittu vastuuseen hänestä ja hänen puolestaan. (Jokinen 1997, 103.)

Äärettömän vastuun ja panttivankeuden tematiikasta huolimatta Levinasin käsitys subjektista tulee tulkita nimenomaan *subjektin puolustuksena*. Levinas kokee, että antihumanistien ja jälkistrukturalistien esittämän subjektin kritiikin kautta on mahdollista rakentaa toisenlainen käsitys subjektiviteetista: sellainen, joka (sen sijaan että perustuisi vapaan, autonomisen ja aktiivisen subjektin idealle) lähteekin liikkeelle subjektin riippuvuudesta ensisijaisemmista rakenteista, toisin sanoen vastuullisuudesta toista (ihmistä) kohtaan. Filosofiassaan Levinas puolustaakin juuri passiivista, vastuullista subjektiä, jolloin sen sijaan että subjekteina perustamme itse itsemme, olemmekin maailmassa aina jo toisten kanssa, toisten varassa ja heidän panttivankinaan. Tällöin ihmisten pyrkimys ei ole tulla toiseksi vaan olla toisten apuna ja toista varten. Anti- humanismin kritiikki subjektin omalakisuuutta (itse

itseensä perustuvana entiteettinä) kohtaan on siis Levinasin mukaan oikeassa, mutta mitään varsinaista subjektin kuolemaa ei tämän perusteella voida eikä tule julistaa. (Wallenius 2005, 58–59.)

7. KOLMAS OIKEUDENMUKAISUUTENA

“Jos olen yksin toisen kanssa, olen hänelle velkaa kaiken. Mutta on myös *kolmas*... on siis pakko punnita, ajatella ja arvioida – vertailla vertailematonta. Ihmisten välinen suhde, jonka rakennan Toisen kanssa, minun on rakennettava myös *kaikkien muiden kanssa*. Toisen erityisasemaa on siis välttämättöntä rajoittaa – ja tämä on oikeuden lähtökohta.” (Levinas 1996, 76.)

Jos Levinasin lähtökohtana on Toinen, joka äärettömydessään käskee ja haastaa minut (ainutlaatuisena) eettisyyteen, mikä silloin on kaikkien ”toisten toisten”, yhteisön tai ihmiskunnan kohtalo? Eikö Levinasin kasvokkain- kohtaamisen ensisijaisuus ja asema ”kaiken muun” lähtökohtana tuhoa mahdollisuuden yhteiskuntafilosofiaan, jonka on aina ”enemmän” kuin pelkkä intersubjektiiivinen suhde? Mikä sitten on politiikan merkitys Levinasin eettisessä filosofiassa? Modernin yhteiskuntafilosofian keskeinen periaatteellinen tehtävä on pohtia sitä, miten yksilön ja yhteisön edut voidaan sovittaa yhteen parhaalla mahdollisella tavalla. Lähtökohtana on se, että autonomisina subjekteina kaikilla ihmisyyksillä on yhtäläiset oikeudet omaan olemiseensa sekä tämän olemisen säilyttämisen turvaamiseen. Yhteiskuntafilosofian keskeinen kysymys kuuluukin, miten tai minkä perusteella tasa- arvoiset ja itsenäiset yksilöt voivat (tai heidän tulisi) muodostaa (enemmän tai vähemmän) rauhanomaisen kokonaisuuden, yhteisön. (Peperzak, 1993, 166.)

Oikeudenmukaisuutta koskevassa filosofoinnissaan Levinas lähtee liikkeelle siitä, että alkuperäinen (esi- ontologinen, esi- filosofinen) epäsymmetria subjektin ja toisen välillä on *kolmanteen* (*le tiers*) eli *kaikkiin muihin ihmisiin* solmittavan suhteen, ja samalla (näitä suhteita hallinnoiman) yhteiskunnan ja politiikan ehdoton lähtökohta. Yhteiskunta ja politiikka siis ikään nousevat esiin eettisestä, intersubjektiiivisestä suhteesta, joka alkuperäisenä (ainutlaatuisena) suhteenä edeltää kaikkea universaalisuutta ja yhteisöllisyyttä. Siten suhteen (toisen ilmentämään) transsendenssiin ei ole Levinasin mukaan tarkoitus rajoittaa tai vangita subjektia ja toista intiimiin läheisyyteen tai rakkaussuhteeseen⁸⁴, vaan avata vas-

⁸⁴ Vielä esimerkiksi *Totalité et Infinissä* Levinas puhuu subjektin ja toisen välisestä metafyyisistä suhteesta myös *eroksenä* eli rakkaussuhteena kaikkein alkuperäisimpänä kasvokkain- kohtaamisessa muodostettavana suhteenä. Eroksesta ja muista siihen liittyvistä teemoista ks. Levinas 1996, 62–67; 1987, 84–90; 1969, 254–285 (osio ”Beyond the Face”). Myöhemmässä tuotannossaan ja *Autrement qu’êtressä* Levinas välttää rakkaus- käsitteen käyttöä sen tavanomaisuuden ja kuluneisuuden vuoksi.

tuullisuus koskemaan laajemmin muita ihmisiä ja ihmisyhteisöjä. Vaikka Levinasilla vastuullisuus toisesta ei siis rajaudu vain ”tässä ja nyt” kasvoissa- kohdattuun toiseen, kyse ei kuitenkaan ole tässä suhteessa ilmenevän vastuullisuuden soveltamisen laajennuksesta minään moraalisenä normina. Kyse on pikemminkin vastuullisuudesta yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden ja rauhan puolesta. (Peperzak 1993, 166–167.)

Tässä luvussa tarkastelen ensin *Totalité et Infinissä* esiintyvää rauhan ja sodan tai väkivallan tematiikkaa etiikan (eettisen suhteen) ja politiikan (kolmannen ja oikeudenmukaisuuden) välisen suhteen avaajana, tarkoituksena osoittaa Levinasin pyrkimys löytää toisenlainen, positiivinen tie rauhaan (eettisyyteen) ja (yhteiskunnalliseen) tasapainon tilaan⁸⁵. Toisenlainen tässä viittaa Levinasin tekemää eroon klassiseen, liberalistiseen (negatiiviseen) tapaan määrittää sosiaalisuus ja yksilön ja yhteiskunnan välinen suhde, jossa lähdetään liikkeelle jokaisen yksilön vapauden toteutumisen mahdollistamisesta ja takaamisesta. Tällöin yhteiskunnallisten instituutioiden ja niiden hallinnoimien lakien ja käskyjen tehtävänä on toteuttaa edellä mainittu tavoite (yhteiskunnallisen) *rationaalisen säätelyn* kautta niin, että yksilön vapauden rajoitteena on vain muiden yksilöiden yhtäläinen vapaus. Sen sijaan Levinasin pyrkimyksenä on löytää sellainen epäsymmetrisestä, intersubjektiivisesta suhteesta nouseva yhteiskunnan oikeudenmukainen perusta, joka mahdollistaa *salaisuuden* oikeudenmukaisen kohtelun (Levinas 1996, 72).

Toiseksi tarkastelun kohteeksi otetaan muutamat, Levinasin *Totalité et Infinissä* esittämät ”yhteiskuntafilosofiset” huomiot, jotka avaavat hyvin eettisen suhteen (etiikan) ja kolmannen (politiikan) välisen suhteen problematiikkaa sekä niiden vuorovaikutuksellista suhdetta. Kolmanneksi, tarkastelun kohteena on Levinasin *Autrement qu’êtressä* esittämät analyytit oikeudenmukaisuudesta nimenomaan sanomisen ja sanotun välisen suhteen kautta,

Buberin hahmottelema ja rakkauden leimaama, dialoginen minä- sinä- suhde on siten Levinasin näkökulmasta katsottuna liian intiimi yhteisön kivijalaksi, sillä yhteisö(i)ssä muodostuvat suhteet ja verkostot ovat paljon tällaista suhdetta monimutkaisempia, jolloin yksilöiden tekojen vaikutukset ulottuvat paljon aiottua pidemmälle. Ihmisten vastuullisuus ei rajoitu vain heidän aikomuksiinsa, vaan myös näiden aikomusten perusteella suoritettujen tekojen seurauksiin. Levinas arvostelee Buberia ei vain minä- sinä- suhteen toisen toiseuden hävittävästä luonteesta (juuri suhteen symmetrisen luonteen kautta), vaan myös siitä, että hän jättää (laajemman) politiikan ulottuvuuden huomiotta. Sulkeutuminen rakkauden intiimiin, yksityiseen suhteeseen olisi hänen mukaansa kolmannen sekä tämän oikeuksien laiminlyöntiä: oikeuden tekeminen kolmannelle eli kaikille muille ihmisille vaatii instituutioita ja poliittista sekä taloudellista rakennetta, joiden välityksellä ”objektiivisen hyvän” jakaminen on mahdollista. (Peperzak 1993, 176–177.)

⁸⁵ ”On äärimmäisen tärkeää tietää, syntykö yhteiskunta termin tavanomaisessa mielessä siitä, että ryhdytään rajoittamaan periaatetta ’ihminen on ihmiselle susi’, vai päinvastoin siitä, että rajoitetaan periaatetta ’ihminen on ihmistä varten’? Onko yhteiskunta kaikkine instituutioineen, yleisine muotoineen ja lakeineen lähtöisin siitä, että ihmisten välillä vallitsevan sodan seurauksia on rajoitettu, vai siitä, että on rajoitettu sitä ääretöntä [vastuullisuutta], joka ihmisten eettisessä suhteessa toiseen avautuu?” (Levinas 1996, 71.)

jossa subjektista itsestään tulee myös toinen vastavuoroisessa suhteessa (muihin) toisiin. Tätä kautta avautuu myös Levinasin näkemys veljeydestä ihmiskunnan yhteisönä. Keskeistä tällöin on huomioida se, etteivät Levinasin eettisestä, intersubjektiivisestä suhteesta ”johdetut” yhteiskunnallisen ja poliittisen filosofian periaatteet koske yksilöiden elämää esimerkiksi tietyn kansan tai yleisesti nationalismin ideologisessa kontekstissa, vaan päinvastoin: veljeys Levinasilla perustuu nimenomaan suhteessa *yhteiseen isään*, ei veljeyden osapuolten keskinäiseen suhteeseen (Peperzak 1993, 166). Lopuksi esitetään muutamia huomioita juutalaisen tradition mahdollisuudesta toimia yhteisen eettisen vastuun esille-tuojana.

7.1 Kolmas väkivallan lopettajana

Varhaisessa artikkelissaan *Le moi et la Totalité*⁸⁶ (1954) Levinas lähtee liikkeelle kysymyksestä, miten yksittäisen subjektin vapauteen luontaisesti sisältyvästä väkivallan mahdollisuudesta voidaan päästä eroon. Vapaudella Levinas viittaa tässä subjektin spontaaniin luonteeseen tai luonnollisuuteen (*spontanéité*), ihmiselle tyypilliseen, aktiiviseen haluttuunottoyrkimykseen, johon keskeisesti tarve saavuttaa oma ”paikka auringon alla”. (Peperzak 1993, 176.) Myös *Totalité et Infinissä* Levinasin näkemys kolmannesta ja saa muotonsa keskeisesti rauhan ja väkivallan (sodan) tematiikan kautta. Siinä Levinas yhdistää sodan politiikan ja historian ulottuvuuteen sekä asettaa etiikan (moraalin) niiden ilmentämää väkivaltaa vastaan. Sota kuvastaa Levinasille tilannetta, jossa kaikenlainen väkivalta on sallittua ja oikeutettua, jopa siinä määrin, että toisille aiheutettu harmista, huijaamisesta, valehtelusta ja tappamisesta tulee ”luonnollista ja normaalia”, osa isänmaallista velvollisuutta. Sotatila toisin sanoen panee moraalin viralta: se kyseenalaistaa moraalinormien validiteetin ja pidättäytyy noudattamasta niitä. Levinasin mukaan moderniin politiikkaan sisäänkirjoitettu väkivalta on jotain, jota kukaan ei pääse pakoon, ja siten eettisyyden tai moraalisuuden ensisijaisuuteen ja alkuperäiseen voimaan uskomisen näyttäytyy politiikan valossa naiivilta, epärealistiselta ja jopa naurettavalta. (Peperzak 1993, 126.)

Klassisen yhteiskuntafilosofinen vastaus kysymykseen siitä, miten tällainen yhteiskunnassa ilmenevä väkivalta voidaan syrjäyttää, liittyy järkeen kaiken käyttäytymisemme universaa-

⁸⁶ Levinas 1998a, 13–38.

lisuuden lähteenä. Järjen kautta ja siihen perustuen on mahdollista luoda sellainen objektiivinen, yhteiskunnallinen järjestelmä, joka kykenee takaamaan ja suojelemaan jokaisen yksilön vapautta rationaalisuuteen vedoten. Näkemyksen mukaan näin rakentuneessa yhteiskunnallisessa järjestelmässä ei ole kyse mistään muusta kuin inhimillisen olemisen keskeisen piirteen eli rationaalisuuden uudelleenmuotoilusta ja laajentamisesta, jolloin järkeen perustava yhteiskunnallinen järjestelmä ei ole mitään muuta kuin yksittäisen subjektin oman sisäisen maailman (olemuksen) ilmentymä laajemmassa, universaalissa muodossa. Järjen universaali laki, joka saa voimansa objektiivisten instituutioiden kautta, kohtelee kaikkia yksilöitä tasa- arvoisesti ja takaa kaikille yhtäläiset oikeudet. Rajoittamalla liian pitkälle meneviä vaatimuksia ja haluja yksilöt päätyvät lopulta sellaisen yhteiskunnallisen kokonaisuuden jäseniksi, jonka vapauden ja hyvinvoinnin he jakavat. Palkkioksi egoististen tarpeidensa uhraamisesta he saavatkin juuri tarpeilleen ja haluilleen kohtuullisen tyydytyksen. Rauhan tila, joka tällaisen yhteiskuntasopimuksen (politiikan) kautta saadaan, perustuu erilaisten intressien kompromissiin, joka toteutuu nimenomaan universaalien järjen hallinnoiman totaliteetin kautta. (Peperzak 1993, 126–127.)

Ongelmallista (jopa vaarallista) tällaisessa järjestyksessä Levinasin kannalta on se, että siinä yksilöiden *ainutlaatuisuuden idea* unohtuu ja sen painoarvoa vähätellään tarpeiden ja oikeuksien tasa- arvoisuuden ensisijaisuuden ja korostamisen kautta. Sen sijaan Levinasin itsensä tarkoituksena on filosofiassaan hahmottaa sellaista yhteiskunnallisen rauhan (politiikan) tilaa, joka ei lähde liikkeelle rationaalisen ja kohtuullisen kompromissin laskemisesta, vaan keskeisesti ”esi- alkuperäisestä” rauhasta, ainutlaatuisten yksilöiden keskinäisistä suhteista, joka edeltää kaikkea laskelmointia ja arviointia. Tällainen esi- alkuperäisen, ”kadotetun paratiisin rauha” ei Levinasin mukaan kuitenkaan ole sodan tai väkivallan dialektinen vastapari (kuuluisi tällöin jo ontologian politiikan piiriin), vaan alkuperäistä, todellista rauhaa, joka on yhtäläillä kadotettua menneisyyttä kuin tulevaisuuden lupausta yli kaiken historian. Tässä suhteessa Levinasin hahmottelemasta rauhan tilasta voidaan käyttää nimitystä *eskatologinen* tai *messiaaninen rauha*, joka Levinasin filosofiassa edeltää kreikkalaista (länsimaista) ”poliittista rauhaa” ja filosofiaa. (Peperzak 1993, 127.)

Levinasin tarkoituksena ei kuitenkaan ole kiistää politiikan merkitystä, aliarvioida järkeä ja sen pyrkimystä universaalisuuteen tai vastaavasti asettaa etiikkaa ja politiikkaa vastakkain, vaan pikemminkin pyrkiä avaamaan sellainen (juutalaisesta traditiosta esiin nouseva) ajatus rauhasta, jonka kautta kaikki muu politiikka, yksilöllisyys, universaalisuus ja rationaa-

lisuus voidaan *määritellä uudelleen*. Siinä missä konkreettisen eettisyyden ja eettisen suhteen tasolla Levinas painottaa toisen toiseuden säilyttävää kohtaamista, jossa toinen jää subjektille aina vieraaksi ja etäiseksi (salaisuudeksi), politiikan ja oikeudenmukaisuuden tasolla sama salaisuudeksi jääminen mahdollistuu yksilöiden ainutlaatuisuuden tunnustamisen ja kunnioittamisen eli heteronomian kautta, samalla kun universaalien järjen ja sen kautta rakentuneen yhteiskunnallisen järjestyksen ensisijaisuus ja absoluuttinen asema kyseenalaistetaan. Vaikka siis (ontologian) poliittista rationalismia kohtaan voidaan ja tuleekin esittää kritiikkiä, ei eettisyyden ensisijaisuus sulje politiikkaa pois, vaan pikemmin vaatii sen uudelleen määrittelyä etiikan (eettisessä suhteessa lankeavan vastuun) pohjalta. Etiikka ja (sen kautta uudelleenmääritelty) politiikka asettuvat näin toisiaan täydentäviksi ulottuvuuksiksi, jossa molemmilla on paikkansa, ja jossa molempia tarvitaan. Ontologian sisältämä vaaran elementti nousee Levinasin mukaan esiin juuri silloin, kun se unohtaa tämän eettisestä suhteesta nousevan perustansa. (Wallenius 2005, 70.)

Etiikka ja politiikka ovatkin Levinasilla samanaikaisia, eikä niitä voida erottaa toisistaan. Levinasin näkemys voidaan ilmaista myös niin, että etiikka on toisen kasvoissa kohdatun kolmannen kautta aina poliittisessa kontekstissa, jolloin ”etiikka on eettistä politiikan vuoksi”: etiikka (yksilön sisäisen maailman ilmentäjänä) ilman instituutioita ei ole riittävä, vaan se tarvitsee juuri lakien sekä valtiollisten instituutioiden suojaa. Automaattisesti tämä suojan antaminen ei Levinasin mukaan kuitenkaan tapahdu, ja joissakin tilanteissa valtiokoneisto voi jopa kääntyä etiikkaa vastaan. Valtion tehtävää tai roolia tulisikin siten hahmottaa kahdesta, vuorovaikutuksellisesta näkökulmasta: ensinnäkin sitä tarvitaan etiikan riittämättömyyden vuoksi, sillä toisen lisäksi on aina myös kolmas, joka vaatii itselleen oikeutta ja omien oikeuksiensa huomioon ottamista. Toiseksi itse valtion on kuitenkin perustuttava etiikalle eli toisen kasvojen kohtaamiselle, jotta väkivallan toteutumien voidaan estää. (Wallenius 2005, 74.) Vaikka siis etiikka olisikin eettistä politiikan vuoksi, on politiikka Levinasin mukaan aina kyettävä arvioimaan etiikan pohjalta (Levinas 1996, 72.)

7.2 Kolmas toisen kasvoissa

Jos etiikka ja politiikka ovat samanaikaisia, mitä tämä tarkoittaa eettisessä suhteessa kohdatun toisen ja kolmannen kannalta? Mikä on subjektin, toisen ja kolmannen välinen suhde? Yleisenä periaatteena voitaneen todeta, että Levinasilla kolmas on aina läsnä siellä, missä toinenkin: tällöin kaikki se, mikä pätee eettisessä suhteessa, pätee myös suhteessa kolmanteen, ja juuri kolmas tulee osoittaneeksi eettisen suhteen kuuluvan julkisen alueelle (Jokinen 1997, 118).

Levinasin *Totalité et Infinissa*⁸⁷ esittämät, kolmannen yhteiskuntafilosofiset periaatteet voidaan tuoda esiin kolmen argumentin kautta. Niistä ensimmäisen mukaan Toisen kasvot paljastavat toisen vastuullisuuden haastavan korkeuden ja ylhäisyyden lisäksi aina myös kolmannen, joka Levinasilla määrittyy keneksi tahansa toiseksi ihmiseksi/toiseksi ihmisiksi. Toisen kasvojen läsnäolo tai läheisyys on siis aina myös kolmannen läsnäoloa, joka katsoo minua toisen silmissä. Kolmas ei siis Levinasilla ole empiirinen fakta, vaan pikemminkin toisen ilmentämän toiseuteen ”sisältyvä”, keskeinen rakenne. Toisen kasvojen ilmentämä alastomuus ja köyhyys on siten sellaista alastomuutta, joka on löydettävissä myös kaikkien muiden kasvoista. Tässä mielessä Toinen on siis ambivalenttinen, sillä hän on samaan aikaan sekä ainutlaatuinen että ”ei- erityinen”, toisin sanoen ”universaali” (koska mahdollistaa kolmannen läsnäolon). Levinasin mukaan universaalisuus ja tasa- arvo perustuvat juuri tähän alkuperäiseen epäsymmetriaan. Samalla kolmannen läsnäolo toisen kasvoissa lakkauttaa myös toisen esittämien vaatimusten yksinoikeuden, sillä subjektin on nyt jaettava aikansa ja energiansa (vastuunsa) usean eri yksilön (toisen) kesken. Tämä vaatii subjektilta suunnittelua, vertailua ja toisten kohtelemista samanarvoisina, toisin sanoen oikeudenmukaisuutta, jonka toteutuminen puolestaan vaatii ontologisen ja loogisen universaaliuden rakenteita. Jotta voisimme Levinasin mukaan tehdä oikeutta (kaikille) toisille, on meidän luotava sellainen poliittinen, taloudellinen, oikeudellinen ja yhteiskunnallinen järjestelmä, joka takaa ja tasapainottaa ainakin tietyt vähimmäisvaatimukset, jotka toinen läsnäolollaan velvoittaa. (Peperzak 1993, 167–168.)

Toisen argumentin mukaan eettisen suhteen toinen, joka siis katsoo minua (subjektia), on kolmannen palvelija, toisin sanoen kolmas on siten toinen minun (subjektin) toiselleni.

⁸⁷ Ks. Levinas 1969, 212–214; Argumenteista, niiden taustaoletuksista ja ongelmista, joihin tässä työssä ei paneuduta sen tarkemmin ks. Peperzak 1993, 167–175.

Tämä argumentti edellyttää, että näen sinut (subjekti siis toisen) samanaikaisesti kahdenlaisen momentin puitteissa: ensiksi, subjektin toinen esittää absoluuttisen eettisen vaatimuksensa suhteessa juuri subjektiin, ja tämän vuoksi subjektin toinen on juuri toinen eikä vain kopio, alter ego. Toiseksi, subjektin toinen on (subjektin tavoin) myös itse subjekti, joka on tullut yllätetyksi kolmannen toimesta, ja siten myös äärettömässä vastuussa tästä omasta toisestaan. Ensimmäisessä momentissa subjekti ja subjektin toinen ovat siis täysin erillisiä toisistaan, toisessa momentissa taas subjektin toinen ja subjekti ovat puolestaan samanlaisia (ei kuitenkaan identtisiä), sillä molempia velvoittaa ääretön vastuu (tosin eri toisesta. Tässä mielessä sekä subjekti että subjektin toinen ovat yhdessä vastuussa toisista eli muista ja heidän puolestaan. Levinas kuitenkin korostaa, että tämä tietynlainen subjektin ja toisen tasa- arvoisuus on a posteriori suhteessa molempien (subjektin ja subjektin toisen) vastuuseen (omasta) toisestaan. Tässä Levinasin näkemys siis eroaa Heideggerin mitsein- rakenteesta, jonka mukaan täälläolo ollessaan maailmassa on aina jo maailmassa toisten kanssa. Levinasilla kaikenlaisen kanssaolemisen muotojen kuten yhteisöllisyyden ja sosiaalisuuden taustalta löytyy aina ääretön, subjektin (saman) ja toisen välisen suhteen epäsymmetria. (Peperzak 1993, 169–170.)

Kolmas tekstin ilmaisema argumentti esittää, että Toinen myös kääntää minua kääntämään (*autrui me commande de commander*). Toinen on nimenomaan toinen subjektille ja siten subjekti on toisen palvelija, mutta koska toinen on myös itse palvelija (kuten edellisestä argumentista käy ilmi), kääntää hän (toinen) subjektiä palvelemaan myös kolmatta, eli subjektin toisen toista. Näin subjekti auttaa siis toista palvelemaan kolmatta. Levinasin mukaan tässä (palvelijan) alamaisuudessa kyse ei kuitenkaan ole mistään hegeliläisestä orjuuden tai vastaavasti Sartren hahmotteleman vieraantumisen tilasta, eikä toisen korkeuden kunnioittaminen merkitse siten herra- palvelija- tyylistä suhdetta, vaan pikemminkin päinvastoin sen kautta toteutuu subjektin vapauden ja vastuullisuuden määrittämä itseyyden heruus. ”Käsky kääntää” ja sen jälkimmäinen kääntävyys voidaan tässä mielessä tulkita suuntautuvan juuri kohti oikeudellisten, poliittisten, taloudellisten teknologisten instituutioiden kehitystä, joiden olemassaoloa universaalien oikeudenmukaisuuden toteutuminen vaatii. (Peperzak 1993, 172–173.)

Levinasin hahmottelemien yhteiskuntafilosofisten päälinjojen kautta voidaan esittää, että keskeinen ”seuraus” kolmannen mukaantulosta on välttämättömyys rajoittaa eettisen suhteen ääretöntä velvollisuutta (toista kohtaan), minkä seurauksena puolestaan syntyy *velvol-*

lisuus oikeudenmukaisuuteen. Oikeudenmukaisuutta subjektilta vaaditaan nimenomaan oman huomionsa ja omistautumisensa jakamisessa, mikä taas puolestaan tarkoittaa tietois-
sen harkinnan vertailun suorittamista, toisin sanoen rationaalista yhteiskunnallista järjes-
telmää ja sen instituutioita, jotka kuitenkin perustuvat alkuperäisen, eettisen suhteen epä-
symmetrialle.

7.3 Subjekti toisena toisille

Autrement qu'êtressä Levinas tarkastelee kolmannen kysymystä keskeisesti (eettisen suh-
teen) transsendenssin eli sanomisen ja sen universaalisoinnin eli sanotun välisen suhteen
kautta. Hän esittää, että siirtymä transsendenssista universaalisuuteen (sanomisesta sanot-
tuun) vaatii kolmannen esiintuloa. Jos kysymys olisi vain suuntautumisesta tai suhteen
muodostamisesta kohti yhtä ainoaa toista, ongelmaa ei tällöin olisi: intiimiä suhdetta ei
Levinasin mukaan tarvitse rasittaa kysymyksellä oikeudenmukaisuudesta, sillä siinä olen
vain suhteessa toiseen ja toista varten, eikä vastuullisuuttani ja huomiotani tarvitse näin
jakaa useamman toisen kesken (eli siis oikeudenmukaisuutta ja sen toteutumista valvovia
instituutioita ei tarvita). Vasta kolmas, joka siis ei Levinasilla määrity empiiriseksi faktaksi
vaan subjektin ja toisen läheisyyden rakenteelliseksi komponentiksi, tuo mukanaan tarpeen
yleistämiseen, objektivointiin, totaliteettiin, ja jopa laskemiseen suhteessa siihen transsen-
denssiin, joka konstituoii minut subjektina. (Peperzak 1993, 180.)

Totalité et Infinin tavoin myös Levinasin lähestymistapaa *Autrement qu'êtressä* voidaan
kuvata kolmen argumentin kautta seuraavasti: kolmas on toinen mutta ei siis naapurini,
vaan toinen naapuri, joka on naapuri omalle toiselleni. Vaikka toisen kasvoissa ilmenevä
kolmas vaatii minulta ”samanlaista” vastuuta (kuin omasta toisestani), en voi Levinasin
mukaan olla äärettömästi vastuussa kolmannesta, koska olen sitä jo toisesta. Vastuu toises-
ta tarkoittaa samalla myös sitä, että olen vastuussa toisen vastuullisuudessa kolmannesta
(oman toiseni toisesta). En kykene kuitenkaan identifioimaan vastuutani koskemaan oman
toiseni toista ilman, että annan huoleni ja huomioni jakaantua useamman kesken: näin ol-
len monien muiden samanaikaisuus etäännyttää minut toista koskevasta äärettömästä vas-
tuullisuudestani. Ristiriita eli äärettömän vastuullisuuden moninkertaistuminen voidaan
ylittää vain avautumalla kohti sellaista ulottuvuutta, jossa kaikkia toisia ”palvellaan”, kun-
nioitetaan ja kohdellaan oikeudenmukaisesti, toisin sanoen universaalin oikeudenmukai-

suuden ulottuvuutta. (Eettisen suhteen) transsendenssin ääretön periaate eli subjektin ja toisen läheisyys vaatii siten oman periaatteensa universaalisointia, ja samalla sen osittaista rajoittamista. Levinasin mukaan juuri tämä on oikeudenmukaisuuden (huolena universaalista, oikeudenmukaisesta järjestyksestä) alkuperä. (Peperzak 1993, 180–181.)

Koska perinteisen länsimaisen filosofian eli ontologian pyrkimyksenä on jo alun perin löytää jokin yksi varma perusta, periaate, *arché* eli alkuperä, määrittää Levinas transsendenssin ja äärettömyyden suhteen ja sen välttämättömän siirtymän universaaliin oikeudenmukaisuuteen tämän (ontologian) esi- alkuperäksi. Oikeudenmukaisuus, politiikka, ontologia, universalisuus ja totaliteetti ovat kaikki lähtöisin tästä esi- ontologisen tai – filosofisen tasosta, *Totalité et Infinin* todellisesta rauhasta, joka siis edeltää kaikkea (onto)logiikkaa. Poliitiikan ja filosofian äärellisyys, ja yleisesti historia ja kulttuuri ilmentävät eettisessä suhteessa ilmenevän toisen epifaniaa, äärettömyyden konkreettista ilmenemistä. Levinasin mukaan tällaiset inhimillisen todellisuuden eri ulottuvuudet saavat merkityksensä juuri tuolta puolen, ja universaali oikeudenmukaisuus on mahdollista vain silloin, kun se perustuu tähän transsendenssin ontologian tuolta puolen tulevaan ja sen järjestystä rikkovaan voimaan, vastuullisuuteen ainutlaatuisesta toisesta. Tämä vastuullisuus sisältää kuitenkin aina jo politiikan ja ontologian universalisuuden, ja siten eettisyys on aina jo poliittisessa kontekstissa. Levinasin näkemys olemisen järjestyksen ja eettisen suhteen läheisyyden välisestä, rikkoutumattomasta siteestä, jossa toisen kasvot ”edustavat” kaikkien muiden kasvoja, selventää näin *Totalité et Infinissä* esitettyä argumenttia, jonka mukaan toisen kasvot ilmentävät kolmannen myötä myös kaikkien muiden (toisten) kasvoja. (Peperzak 1993, 182.)

Autrement qu’êtressä suoritettun analyysin keskeinen ulottuvuus on se, että nyt kolmannen eli kaikkien toisten toisten esittämä vaatimus oikeudenmukaisuudesta koskee nyt myös itse subjektia: *olen myös itse Toinen (autrui) toisille*. Oma toiseuteni ei Levinasin mukaan pohjaudu kuitenkaan kaikkien ihmisten väliseen tasa- arvoisuuteen (jonka taustalla on siis näkemys jokaisen yksilön olemuksellisesta rationaliteetista), vaan esi- ontologiseen transsendenssiin, *Jumalan ”ansioon” (grâce à Dieu)*. Transsendenssiin perustuvassa yhteiskunnassa yksilön välisiä suhteita määrittää vastavuoroisuus, jossa sekä subjekti että toinen ihminen ovat molemmat transsendenssin jäljessä. Näin muodostunutta yhteisöä Levinas nimittää (keskinäiseksi) *veljeydeksi (la fraternité humaine)*. (Peprzak 1993, 183.)

7.4 Veljeys ihmiskunnan yhteisönä

Levinasin voidaan tulkita hahmottavan veljeyden teemaa erityisesti durkheimilaisesta näkökulmasta⁸⁸, jolloin se on (huolimatta sosiaalisuuden ensisijaisesta asemasta) myös yhteen sovitettavissa käsityksiin vapaudesta ja tasa- arvosta. Levinasin mukaan Durkheimin ajattelu nojautui vahvasti ideaan siitä, ettei sosiaalisuuden alue ole palautettavissa yksilöiden psykologian summaan. Sosiaalisen tason henkisyys ilmenee esimerkiksi kollektiivisten representaatioiden tasossa, joka avaa myös yksilön elämään uuden ulottuvuuden, jopa niin, että yksilö tunnustetaan ja tulee erottuneeksi ainoastaan sosiaalisuuden ulottuvuuden piirissä. Levinas pitääkin Durkheimia ennen kaikkea metafysiikkona, jolloin hänen ajattelusaan on kysymys kahden toisiinsa palautumattoman ”olemisen tason” teoriasta. (Levinas 1996, 41.)

Kuten jo aikaisemmin todettu, veljeys ei Levinasilla perustu veljien keskinäiseen suhteeseen, vaan nimenomaan suhteessa kaikille yhteiseen isään, sellaiseen kollektiivisuuteen, joka ei kuitenkaan ole yhteisyyttä (*une collectivité qui n'est pas une communion*). Kysymys kolmannesta ja oikeudenmukaisuudesta liittyy siten myös kysymykseen Jumalasta, häneystä, transsendenssista. Oikeudenmukaisuuden ”intressitön” ydin on Levinasin mukaan löydettävä epäsymmetrisestä kasvokkain- kohtaamisesta, mutta se voi toteutua vasta symmetrisessä suhteessa, jossa subjekti tuntee itsensä yhdeksi monien muiden joukossa. Tällöin Jumala, jonka ainoa ilmenemismuoto on toisen kasvoissa kohdattu, ikimuistoisesta menneisyydestä nouseva toisen jälki, tekee tasa- arvoisuuden ja oikeudenmukaisuuden mahdolliseksi tarjoamalla yhteiskunnan perustaksi ontologian totaliteetin ulkopuolelta nousevan kiintopisteen. Jumalan ”oleminen” siten yhteisön järjestyksen hajottavana (poissaolon) läsnäolona tekee nimenomaan sellaisen oikeudenmukaisuuden lähestymistavan mahdolliseksi, joka kyseenalaistaa ontologisen totaliteetin ensisijaisuuden ja sen absoluuttisen aseman. (Jokinen 1997, 121.) Uudelleen määritellyn filosofian tehtävänä on siten tarkastella tätä yhteiskunnan perustaan liittyvää ambivalenttisuutta, ja kyseenalaistaa jatkuvasti yhteiskunnan poliittinen taso sekä sen toteuttama käsitys oikeudenmukaisuudesta nimenomaan sanomisen eettisestä vastuusta käsin, joka Levinasilla nousee erityisesti juuta-

⁸⁸ Levinas tutustui Emile Durkheimin ajatuksiin opiskellessaan Strasbourgin yliopistossa aikana, jolloin tämä kuului Henri Bergsonin ohella ajan kuumimpiin filosofian nimiin. Tässä työssä ei Levinasin ja Durkheimin mahdollisissa yhteyksissä voida mennä mainintaa pitemmälle, osittain juuri siksi, ettei näiden kahden ajattelijan välisiä yhteyksiä ole juuri tutkittu laajemmin. Kuten Wallenius (2005, 21) huomauttaa, Durkheimin (kuten Bergsoninkin) merkityksen ja pohtiminen voisi kuitenkin avata uusia ja mielenkiintoisia näkökulmia Levinasin ajatteluun.

laisen tradition ilmentämästä ulkopuolisuudesta, transsendenssista. Tätä jatkuvaa kyseenalaistusta ja liikettä vaatii nimenomaan ontologian tradition sisäsyntyinen mahdollisuus totalisoivaan politiikkaan, ja holokaustin jatkuva uhka. (Jokinen 1997, 133.)

Esimerkkinä veljien keskinäiseen suhteeseen pohjautuvasta ajattelutavasta on sen sijaan Hitlerin valtaannousun jälkeinen natsi- Saksa ja sen tapahtumat, joihin Levinas viittaa kirjoituksessaan *Hitlerismin filosofiasta*⁸⁹. Hitlerismi edusti Levinasille sellaista Eurooppaan pesiytynyttä ajattelutapaa, joka uhkasi koko juutalais- kristillistä sivilisaatiota. Alkeellisuudestaan (*primaire*) ja barbariastaan huolimatta Levinas esittää, ettei hitlerismi ollut täysin järjetön tai vastaavasti pelkkä länsimaisen järjenkäytön anomalia, vaan juuri länsimaiseen filosofiaan sisältyvä mahdollisuus ja (”salaisen nostalgian” heräämisenä) alkeellisten tuntemusten tulkki, joka juutalaisuuden lisäksi uhkasi myös kristinuskoa. Hitlerismi ei siis pitäytynyt pelkästään omaan ajatteluunsa vaan pyrki Levinasin mukaan ylittämään sen, toisin sanoen kyseenalaistamaan koko sivilisaation periaatteen. Vaarallisen (ja samalla filosofisesti merkittävän) siitä tekee se, että näihin alkeellisiin tuntemuksiin kätkeytyy juuri omanlaisensa filosofia. (Levinas 1990, 64.)

Hitlerismin filosofian peruspilari ja veljeyden side muotoutuu *rodun* käsitteessä, joka pyrkii pyyhkimään alleen sekä yksilön että ihmisyyden käsitteet. Yleistä ja tasa- arvoista veljeyttä ihmisten välille ei voi syntyä, sillä (näkemyksen mukaan) ihmiskunta oli jakautunut eriarvoisiin rotuhygienian kautta erotettuihin rotuihin. Yhteenkuuluvuus yksilöiden välillä muodostuikin veren ja rodun kautta myös omaan (isän)maahan, jopa itsensä uhraamisen kustannuksella. Hitlerismi nosti näin esiin jo Dreyfusin tapauksessa⁹⁰ kiistan kohteeksi joutuneet vapauden, veljeyden ja tasa- arvon suhteet sekä kansalais- ja ihmisoikeudet. Juutalaisten kohdalla natsit eväsivät ensin kansalaisoikeudet sulkemalla heidät yhteiskunnan ulkopuolelle, ja lopuksi myös ihmisoikeudet, jonka kautta heidät voitiin tuhota teollisesti järjestäytyneen joukkotuhon keinoin. (Wallenius 2005, 33.)

⁸⁹ Levinas on myöhemmin katunut käsitteen filosofia käyttöä tässä yhteydessä.

⁹⁰ Kyseessä on paljon huomiota saanut tapaus (*l’Affaire Dreyfus*), jossa Ranskan armeijan juutalaissyntyinen kapteeni Albert Dreyfus tuomittiin maanpetoksesta (Saksan hyväksi vakoilusta) vuonna 1894, varsin kyseenalaisen todistusaineiston perusteella (sisälsi esimerkiksi tahallaan väärennettyjä todisteita). Ranskan armeija yritti tuolloin pitää oikean syyllisen löytämisen salassa, mutta Émile Zolan *L’Aurore*- lehdessä julkaisema ”*J’accuse*”- kirjoitus teki asiasta julkisen skandaalin. Vasta kaksitoista vuotta ja useita oikeudenkäyntejä myöhemmin Dreyfus julistettiin lopullisesti syyttömäksi. Tapaus herätti keskustelua juuri antisemitismistä ja yksilön sekä yhteiskunnan välisestä suhteesta, ja se jakoi myös Ranskan poliittisesti kahtia: ns. antidreyfusardeihin, jotka (katolisen oikeiston edustajana) puolustivat armeijan kunniaa ja nationalistisia arvoja, ja ns. dreyfusardeihin, jotka puolestaan kannattivat yksilön oikeuksia, tasavaltalaista politiikkaa sekä maallistuneempia ja vasemmistolaisia arvoja. (Wallenius 2005, 106.)

Levinasin näkemys veljeydestä on kaukana hitlerismin biologisoituun rotuun palautuvasta ideasta: hänelle juutalaisten kokemana holokausti ja yleisesti ottaen juutalaisen kulttuurin pitkäaikainen asema toisena (suhteessa kulloiseenkin valtakulttuuriin) on merkityksellinen ei vain juutalaisille, vaan eettisen painoarvonsa myötä universaalisti kaikille ihmisille. Juutalaisesta näkökulmasta hitlerismin rotukorostus voidaan tulkita uhanneen yleisesti ihmisyyttä kahdella eri tasolla: ensinnäkin pyyhkimällä pois ihmisyyden yleispätevyyden, ja toiseksi pyyhkimällä pois yksilöiden ainutlaatuisuuden. Länsimaisen historian sisäsyntyisenä mahdollisuutena holokausti tulee osoittaneeksi sen ontologisoivan filosofian vaaran, johon tällainen itse itseensä perustava ja kaiken itseensä palauttava ajattelutapa voi johtaa⁹¹. Siten ontologisoiva filosofia ei voi tarjota suojaa tai puolustautua totalitarismia vastaan, vaan tarvitaan jotain muuta, toisin sanoen ulkopuolisuutta ja jäljen äärettömyyttä, joiden kautta holokaustin kaltaisen, universaalia ihmisyyttä loukkaavan tragedian toistuminen voidaan estää. (Wallenius 2005, 36–37.)

7.5 Juutalaisen tradition toiseus yhteisenä eettisenä vastuuna

Ihmisen olemisen on alun perin sosiaalisista, joten totaliteettiin, subjektin sisäiseen immanssiin pitäytyminen ei riitä. Ontologian filosofiaan jo lapsuudesta iskeytynyt ylitsepääsemätön allergia, *toisena pysyvän toisen pelko*, on voitettavissa pyrkimällä toisin kuin olemiseen, jota erityisesti juutalainen traditio korostaa. Juutalaisten toiseus ja ei-isänmaahan sidottuna olemisen kohtalo (ainakin siis ennen Israelin valtion perustamista) on olla tietoinen koko ihmiskuntaa kohtaan suunnatusta vastuullisuuden ylijäämästä. Levinasin näkemys juutalaisten toisen merkityksellisyydestä on se, että traditiona se voi toimia totalisoimaan pyrkivän ajattelun vastavoimana. (Wallenius 2005, 38.) Sen lisääminen kreikkalaiseen traditioon pitäisikin toimia perustana sellaiselle filosofialle, joka säilyttäisi olemisen pluralistisen luonteen.

Tässä mielessä subjektin, toisen ja kolmannen eli oikeudenmukaisuuden välinen suhde asettuu yksiin myös kreikkalaisen ja juutalaisen tradition, kahden länsimaisen sivilisaation peruspilarin kanssa, joiden vuorovaikutuksellista suhdetta käsiteltiin aikaisemmin tässä

⁹¹ Levinasin tarkoituksena ei ole kritisoida ketään yksittäistä filosofiaa, vaan tuoda esiin näkemys, jonka mukaan jo lähtökohtaisesti "tunne itsesi"- ohjenuoran ottaminen eräänlaiseksi fundamentaaliseksi ohjeeksi ajautuu väistämättä tilanteeseen, jossa länsimaalainen "löytää maailman sisältään". Vaikka siis länsimaista filosofiaa ei voida pitää syyllisenä holokaustiin, on sen historiasta löydettävissä sellaisia piirteitä, jotka pohjustivat sille tietä. (Wallenius 2005, 37.)

tutkielmassa (luvussa neljä). Alkuperäinen eettisen suhteen epäsymmetria, jonka keskiön (kulminaatiopisteen) muodostaa olemisen tuolta puolen tuleva, juutalaisen tradition ”auki kirjoittama” tai esiin nostama transsendenssi, tarvitsee tulkikseen (länsimaisen filosofian) ontologiaa, kreikan kieltä, jotta siirtymä intiimistä kahden välisestä suhteesta oikeudenmukaisuuteen olisi mahdollista toteutua. Kolmannen ja oikeudenmukaisuuden sfäärin toteutuminen juuri kreikkalaisen ja juutalaisen tradition yhteen kietoutumisen kautta on Levinasille tärkeää siksi, että länsimainen filosofinen traditio (pyrkimyksenä totaliteettiin ja kaiken hallintaan) voi yksin johtaa väkivaltaan, totalitaariseen ajatteluun ja siis jopa holokaustin kaltaisiin tapahtumiin. Oikeudenmukainen yhteiskunta on mahdollinen vain silloin, kun se perustuu alkuperäisen, eettisen suhteen epäsymmetrialle ja siinä kohdatun toisen toiseuden (ihmisyyden) kunnioittamiselle.

Eettisen suhteen pohjalta muotoutuva oikeudenmukainen yhteiskunta ei voi rakentua kaikkia yksilöitä koskettavan samanlaisuuden ajatukselle juuri siksi, että se jättää aina oven auki holokaustin kaltaisille tapahtumille: samanlaisuuden korostamisen kautta on mahdollista suorittaa aina myös vastakkainen prosessi, eli määrittellä ne (toiset), jotka eivät ole samanlaisia. Sen sijaan yhteiskunnan on perustuttava kaikkien toisten (ei siis alter egojen) moninaisuuteen, jokaisen subjektin ainutlaatuisuuteen, jota kolmas (toisen kasvoissa) ilmentää. Oikeudenmukaisessa yhteiskunnassa ei ole kysymys universaaleista periaatteista ja niiden soveltamisesta, tai vastaavasti tietyn yhteiskuntasopimuksen noudattamisesta (ihmisen luonnollisten halujen ja tarpeiden kontrolloinnin mekanismina), vaan esi-filosofiseen, esi-ontologiseen tai esi-alkuperäiseen eettiseen suhteeseen pohjautuvasta veljeyden yhteisöstä, jossa jokainen on vastuussa jokaisesta. Ihmisten väliset suhteet eivät tällöin ole konfliktiperustaisia (pyrkimyksenä niiden estämiseen), vaan ne pohjaavat juuri Toisen rauhanomaiselle läheisyydelle. Äärettömästi vastuullisena toisesta, jopa niin, että vastuullisuus ulottuu myös vainoajani tekojen sovittamiseen, voin silti vaatia oikeutta myös itselleni, sillä olen myös itse Toinen toisille: Toinen ei tällöin itseni kaltainen, vaan päinvastoin tulen itseni toiseksi toiseksi. Näin rakentuvassa yhteisön kaksoisrakenteessa, jossa siis ainutlaatuisten yksilöiden välinen tasa-arvo pohjaa eettisen suhteen, subjektin ja toisen välisen epätasa-arvoon ja toisen korkeuteen, voin myös itse odottaa kunnioitusta ja oikeudenmukaista kohtelua. Myös omalla kohtalollani ja hyvinvoinnillani on merkitystä. (Davis 1996, 83–84.)

Oikeudenmukaisessa yhteiskunnassa eettisen suhteen ilmentämä epäsymmetria kyseenalaistaa jatkuvasti yhteiskunnallisen ja poliittisen järjestyksen muistuttamalla sitä etiikan ja politiikan vuorovaikutuksellisesta suhteesta ja siitä, että politiikkaa tulee aina ohjata ja arvioida etiikan pohjalta. Epäoikeudenmukaisuuksien on mahdollista toteutua juuri silloin, kun Toisen transsendenssi katoaa ja se unohdetaan. Oikeudenmukaisuus eli suhde kaikkiin muihin on oikeutettu vain silloin, kun se pohjaa huomiolle Toisen ohittamisen mahdottomuudesta, eli niin kauan, kun sanotussa (jatkuvan kiistämisen ja uudelleen sanomisen seurausena) näkyy sanomisen jälki, ja niin kauan kuin sanottu on eettisen sanomisen ohjaama. Siirtymä eettisen suhteen kasvokkain-kohtaamisesta ja sanomisesta kolmanteen ja politiikkaan ei siten ole sanomisen pettämistä, vaan käänne oikeudenmukaiseen yhteisöön, (sitä hallinnoimaan) politiikkaan ja filosofiaan, joka Levinasin mukaan voidaan toteuttaa ilman Toisen toiseuden redusointia. Kyse ei siis ole järjen tai järjen pyrkimyksen universalisuuteen aliarvioinnista, vaan ainoastaan sen välttämättömyyden johtamisesta eettisestä, intersubjektiivisestä suhteesta itsestään nousevien vaatimusten pohjalta. Näin muodostuneena politiikka avoimuuden ja pluralistisuuden tilana voi toimia etiikan pysyvänä horisonttina. (Jokinen 1997, 126.)

8. LOPUKSI

Tämän tutkielman tarkoituksena on ollut tarkastella Levinasin käsitystä toisesta eettisyyden ja inhimillisen olemisen perustana. Olen ensinnäkin pyrkinyt tuomaan esille sen, miten toisen ensisijaisuus vaikuttaa Levinasin ymmärrykseen subjektista, ja toiseksi, miten Levinas tämän pohjalta rakentaa omaa näkemystään oikeudenmukaisuudesta: miten eettinen ja epäsymmetrinen, äärettömän vastuun rasittama subjektin ja toisen välinen suhde olisi siirrettävissä laajemmalle yhteisön ja yhteiskunnan tasolle? Buberista poiketen intiimi kahdenvälinen suhde ei Levinasille riitä, vaan etiikka toisen läheisyytenä ja toisen ensisijaisuutena on mahdollistettava myös laajemmalla yhteiskunnan ja politiikan tasolla. Inhimillinen oleminen on jo lähtökohtaisesti pluralistinen, siten etiikka eettisyyden etiikkana on aina suhteessa kolmanteen ja politiikkaan.

Sekä subjektin että kolmannen ja oikeudenmukaisuuden taustalta vaikuttaa ikimuistoisesta menneisyydestä nouseva toisen jälki, transsendenssi tai Jumala, joka Levinasilla avautuu nimenomaan juutalaisen tradition perusteista käsin. Levinas esittää, että juutalaisella traditiolla on toiseuden perinnön ja holokaustin kokemisen seurauksena mahdollisuus avata sellainen eettinen ulottuvuus, joka koskee koko inhimillisen olemisen sfääriä, ja laajemmin siis kaikkia ihmisiä. Tämän juutalaisuuden radikaalin humanistisen tulkinnan (olemisen yleisenä kategoriana) taustalla on puolestaan Levinasin oma ei-filosofinen kokemus, joka käännettynä (fenomenologisen metodin kautta) filosofian kielelle saa universaalín muotonsa. Eettinen yhteisö on eettinen suhteessa yhteiseen isään, ei veljeyden keskinäisiin suhteisiin, ja jossa subjekti on haastettu eettisyyteen toisen (ja kolmannen) kasvoissa kohdatun transsendenssin kautta.

Ontologiaa ja ontologista järjestystä edeltävänä etiikka eettisyyden etiikkana eli ensimmäisenä filosofiana ei siten merkitse Levinasille vain filosofian lähtökohtaa, vaan se toimii perustana koko inhimillisen olemassaolon merkityksellisyydelle. Eettisessä suhteessa kohdatun toisen toiseus on siten lähtökohta niin subjektin subjektiviteetin muotoutumiselle kuin oikeudenmukaiselle yhteisölle, yhteiskunnalle ja poliittiselle järjestelmälle. Voidaan ikään kuin ajatella niin, että vastaamalla toiselle ja siten eettisen vastuun alaisena oleminen vasta ”tekee subjektista subjektin”, ikään kuin siis varmentaa minän yksilöllisyyden. Tämä

Levinasin ajatus voidaan myös ilmaista niin, että toisen kohtaamisen kautta subjekti, herätessään ja kuullessaan kutsun eettisyyteen, kuulee siis samalla kutsun (heideggerilaista ilmaisua käyttäen) *varsinaiseen olemiseen*.

Näkemyksistä toisena toisille ja yhteisön perustuminen kasvokkain- ”mittakaavassa” tapahtuville kohtaamisille antaa Levinasille mahdollisuuden hahmottaa myös yksilön ja yhteisön välistä suhdetta uudesta näkökulmasta. Aloittamalla juuri kasvokkainkohtaamisesta ja sanomisesta (ennen sanottua) Levinas kykenee välttämään ne ongelmat, joihin ajaututaan yritettäessä rakentaa yhteisöä yksilökeskeisen subjektikäsityksen varaan, tai päinvastoin rakennettaessa subjektikäsitystä lähtemällä liikkeelle yhteisön ja (subjektin) yhteisöllisen rakentumisen ensisijaisuudesta. Näistä edellisessä on kysymys näkemyksestä, joka asettaa subjektin olemisen tarkastelun keskeiseksi elementiksi ja samalla myös yhteisön muodostamisen lähtökohdaksi. Jälkimmäisessä näkemyksessä puolestaan ajatellaan, että subjektin subjektiviteetti (itseys) muovautuu keskeisesti juuri vallitsevan yhteisön, yhteiskunnan tai kulttuurin arvojen ja normien mukaan. (Werhane 1995, 60.) Nykykeskustelussa yksilökeskeistä kantaa edustavat yleisellä määriteltynä liberalistit, yhteisöllisyyttä ja yksilön sosiaalista luonnetta puolestaan kommunitaristit⁹².

Levinasilla etiikka ensimmäisenä filosofiana ja kasvokkain-tapahtuvana kohtaamisena sopii varsin huonosti yhteen kummankin yllä esitetyn ajattelumallin kanssa: yksilökeskeisyyden sijaan Levinas painottaa filosofiassaan subjektin subjektiviteetin muotoutumista nimenomaan toisen puolesta ja toista varten suuntautuvan vastuullisuuden kautta, jonka epäsymmetrisyydessä toinen on ensisijainen ja kaikkein korkein. Samalla taas yhteisön (oikeudenmukaisuuden) muodostuminen rakentuu tämän epäsymmetrisyyden pohjalle, eikä vastaavasti yksilöiden samanlaisuuden ajatukselle, joka selvästikin on kommunitaristisen suuntauksen taustalla. Levinasin hahmottamassa sosiaalisuudessa (kollektiivisuudessa),

⁹² Kommunitarismi- liberalismi- kiistassa ei tämän tutkielman puitteissa voida mennä mainintaa pidemmälle. Sanottakoon sen verran, että molempien suuntauksien sisältä voidaan löytää varsin erilaisia painotuksia ja näkökulmia yksilö-yhteisö-asetteluun. Kommunitarismin ajattelumallin painotuksista ja sen amerikkalaisen ja eurooppalaisen ”version” välisestä erosta ks. esimerkiksi Hellsten 1999. Levinasin kannalta mielenkiintoista on kuitenkin se, että ihmisen yhteisöllisyyttä painottavan kommunitaristisen suuntauksen piirissä on perinteisesti korostettu katolisen tai juutalaisen moraaliperinteen merkitystä ihmiselle (Kotkavirta 1998, 86). Myös alaluvussa 8.3 mainittu sosiologi Zygmunt Bauman on omassa ajattelussaan pyrkinyt hahmottamaan jonkinlaista kolmatta linjaa näiden kahden pääsuuntauksen välimaastossa. Bauman esimerkiksi sanoutuu kokonaan irti kommunitarismista (koska se hänen mukaansa muistuttaa paljon nationalismia) ja puhuu sen sijaan *moraalisesta yhteisöstä*, jossa moraalinen vastuu ja käyttäytyminen rakentuvat Levinasin tavoin ”alhaalta ylös”. Ks. Bauman 1997.

heideggerilaisittain ilmaistuna (toisten) kanssaolemisessa, on kyse oikeudenmukaisuuden sellaisesta toteutumisesta, joka ymmärtää ja kunnioittaa toisen ihmisen toiseutta subjektista erillisenä ja ainutlaatuisena, omana todellisuutenaan. Heteronominen subjekti on subjekti vain ollessaan vastuussa toisesta ja toisen puolesta.

8.1 Filosofiaa ei- filosofisesta

Levinas eli ja ajatteli holokaustin jälkeisessä, haavoittuneessa maailmassa, jonka tuomat kokemukset eivät olleet hänelle itselleen vain historiallisia faktoja, vaan omakohtaisia, antisemitistisen vainon kohteeksi joutumisen kokemuksia. Tulkitsepa hänet sitten juutalaiseksi teologiksi tai vastaavasti juutalaista traditioita (fenomenologisessa) filosofiassaan auki kirjoittavaksi filosofiksi (kuten tämä työ pyrkii esittämään), on juutalaisuudella keskeinen rooli hänen ajattelussaan. Viitaten juuri edellä mainittuun filosofian ja juutalaisen tradition väliseen vuorovaikutuksellisuuteen Chalier (1995, 4) esittää, että Levinas koki tehtäväkseen selittää juutalaisille – ja samalla myös kaikille muille ihmisille – että nimenomaan juutalaisuus kykenee palauttamaan ihmisyydelle takaisin sen natsi- Saksan vainoissa menettämänsä merkityksen; merkityksen, jonka menettämistä eivät filosofia tai kristinusko kumpikaan pystyneet estämään. Tehtävä on kuitenkin mahdoton ilman filosofista ajattelua, ja siten universaalien kielen eli Levinasilla juuri kreikkalaisen logoksen käyttö, on välttämätöntä.

Yhtä lailla Chalier (1995, 5) tulkitsee Levinasin pyrkivän tuomaan ymmärrystä filosofien keskuuteen myös siitä, miten ja miksi ihminen voi saada filosofisesti relevanttia inspiraatiota profeetallisista kirjoituksista. Inspiroituminen ei- filosofisesta kirjallisuudesta ei siten tarkoita irrationaalisuuden palvontaa, vaan päinvastoin sitä, että painotus on aina ensin sanomisessa, esi- filosofisen kokemuksessa, joka on sanottua ja sen ilmaisemaa olemista suurempaa ja sen ylittävää. Rationaalinen ajattelu, ymmärrettynä vielä tarkemmin kartesiolaisena, itsereflektiota suorittavana yksinpuheluna, voi kyllä yrittää hallita ja kapinoida transsendenssin ”hourailua” vastaan, mutta tämän tehdäkseen sen on kuitenkin ensin sen

tunnustettava sen olemassaolo Skeptikko filosofin toisena ja alati seuraavana varjona ei jätä filosofia rauhaan⁹³.

Bernasconi (1995, 84) puolestaan tulkitsee, että filosofien keskuudessa vastustetaan yleisesti ajatusta, jonka mukaan jokin yksittäinen ja erityinen (henkilökohtainen) kokemus voisi toimia filosofian perustana. Tällaista lähtökohtaa pidetään esteenä juuri filosofian universaalisuuden vaatimukselle. Levinasin kohdalla voidaan lisäksi esittää, että nämä syytökset ja vastalauseet moninkertaistuvat johtuen juuri tämän kokemuksen (holokaustin) juutalaisesta luonteesta. Kysymys tällöin kuuluukin, eikö juutalaisuus toimi tässä suhteessa Levinasin filosofiaa rajoittavana tekijänä? Tässä työssä kysymykseen on vastattu lähtemällä liikkeelle Levinasin omasta näkemyksestä juutalaisuudesta olemisen yleisenä kategoriana, joka koskee (juutalaisten *Aabrahamin liiton* lisäksi) myös *Nooan liittoa*, eli kaikkia ihmisiä. Bernasconi argumentoi vahvasti sen puolesta, että filosofian ja ei-filosofiseksi luokiteltujen kokemusten välinen yhteys ei välttämättä uhkaa filosofian tieteellisyyttä tai arvovaltaa, vaan positiivisesti tulkittuna sitä voidaan pitää mahdollisuutena filosofisen pluralistisuuden lisäämiseen ja ymmärtämiseen. Levinasin erityisenä ansiona Bernasconi pitääkin juuri sitä, että hän on pyrkinyt kehittämään filosofiaa juuri vainottuna olemisen ei-filosofisesta kokemuksesta.

8.2 Etiikka politiikan toisena

Levinasilla vainottuna olemisen kokemuksen merkityksellisyys universalisoituu ja saa eettisen muotonsa filosofisessa analyysissä, filosofisen tradition sisältä käsin (*within philosophy*). Levinasilla etiikka, määriteltynä eettisenä, toista kohti suuntautuvana liikkeenä, toisen kasvoissa lankeavana äärettömänä vastuuna, sanomisena ennen kaikkea sanottua, laajenee kolmannen mukaantulon myötä myös koskemaan oikeudenmukaisuuden ja poliittisen sfääriä. Toisen mukana tulee aina myös kolmas, ja siten etiikka ja politiikka ja oikeudenmu-

⁹³ Esimerkiksi Autrement qu'êtressä harjoitetun argumentaatiotyylin ja tekstistrategian kautta Levinasin voidaan tulkita kyseenalaistavan käsityksen siitä, että valo tai selkeys (*clarté*) olisi platonilaisesta luolasta uloskiipeävän filosofin perimmäinen tavoite. Pikemmin olisi puhuttava epätasaisesta varjojen (*ombres*) ja reflektoiden (*reflets*) leikistä, jossa (luolan ulkopuolelta tuleva) valo on ajoittaista (tilapäistä) tai jopa sattumanvaraista. Näin ymmärrettynä filosofia ja filosofinen tutkimus ei voi pidättäytyä asemaansa minään ehdottoman varmana, jossa kehitys käsitetään usein (ymmärryksen ja tiedon kasvuna) juuri lineaarisena siirtymisenä varjosta (epätietoisuus, taikausko, filosofinen naiivisuus) valoon (tieto, järki, viisaus). (Davis 1996, 86.)

kainen yhteiskunta ovat, (kreikkalaisen) filosofian ja juutalaisen tradition tavoin, punoutu-
neet yhteen vuorovaikutukselliseen suhteeseen.

Levinasille etiikka on eettisyyden etiikkaa, subjektin ääretöntä vastuuta toisesta, joka laa-
jemmalla yhteiskunnan tasolla asettuu sen hallinnan tai politiikan vastavoimaksi. Toisen
kasvoissa lankeavaan vastuuseen pohjautuvan etiikan tehtävänä on siten toimia poliittisen
tason jatkuvana kyseenalaistajana, sen normaalin päiväjärjestyksen järjestyttäjänä tavalla,
jolloin eettisyyden intressittömyyden henki rikkoo sen luonnollista pitäytymistä omaan
olemiseensa. Etiikan rooli ja tehtävä ei siten jää Levinasilla merkityksettömäksi, vaan
päinvastoin, se vaatii tai pikemminkin haastaa sekä yksilön että yhteisön (yhteiskunnan)
ajattelemaan toista ensisijaisena, itseän palautumattomana ja erillisenä omana todellisuute-
na, joka tätä kautta on myös todiste olemisen pluralistisesta luonteesta.

Ihmisen olemisen pluralistisuuden ja oikeudenmukaisuuden myötä ihmisen eettinen vas-
tuullisuus ei voi kuulua vain henkilökohtaista toimintaa koskevaksi, vaan siitä on tultava
koko sivilisaation ”olemisen” ydin. Näin siitäkkin huolimatta, etteivät poliittiset instituutiot
automaattisesti takaa vapautta ja tasa- arvoa. Niiden epäonnistuessa ainut suojautumiskeino
barbaarisuutta vastaan on ihmisen sisäinen maailma, ainutlaatuisena valituksi ja vastuulli-
seksi tulemisen kohtalo. Pitkän historiansa aikana juutalaiset ovat useampaan otteeseen
eläneet ilman poliittisten instituutioiden suojaa, jolloin moraalinen toiminta on
joutunut selviämään ”moraalina ilman instituutioita”. Levinasin mukaan tällainen moraalinen
ilman instituutioita ja sen toteutuminen pelkän ihmisen sisäisen maailman varassa ei kui-
tenkaan ole riittävää, vaan lakien ja poliittisten instituutioiden olemassaolo on välttämätön-
tä. (Chalier (1995, 11.)

Poliittisten instituutioiden, välttääkseen ajautumasta totalisoivaksi ja anonyymiksi, kaiken
neutralisoivaksi järjestykseksi, tulee saada edellä mainittu intressittömyyden inspiraationsa
esi- alkuperäisestä, äärettömän vastuun rasittamasta epäsymmetrisestä, eettisestä suhteesta,
jossa toinen säilyy absoluuttisesti toisena. Vain tälle suhteelle rakentunut järjestelmä kyke-
nee välttämään ontologiaan ja ontologisoivaan ajatteluun sisältyvän vaaran, tyrannian. On-
tologiaa ei siis tule jättää oman onnensa nojaan: se vaatii eettistä, muualta tulevaa paimen-
nusta, jolloin jatkuvassa vallitsevan järjestyksen kyseenalaistamisessa (olemisen) tuolta
puolen tuleva transsendenssin enigma jättää, tai pikemminkin painaa tähän järjestykseen
jälkensä. Filosofialla on siten paikkansa myös holokaustin jälkeisessä maailmassa: etiikka
ensimmäisenä filosofiana kykenee Levinasin mukaan tarjoamaan (valmiin etiikan sijaan)

horisontin sellaisille etiikan ja politiikan kysymysten filosofiselle tarkastelulle, joka lähtee liikkeelle toisen toiseuden kunnioittamisesta, salaisuuden oikeudenmukaisesta kohtelusta ja olemisen pluralistisuuden korostamisesta.

8.3 Etiikan ensisijaisuus

Putnam (2004, 36) puhuu Stanley Cavellin tekemää jakoa hyödyntäen kahdenlaisista moraali-filosofoista: *lainsäätäjistä (the legislators)* ja *moraalisista perfektionisteista (moral perfectionists)*. Jaottelun mukaan lainsäätäjät pyrkivät säätämään moraalisia ja poliittisia sääntöjä (Kantin kategorisen imperatiivin tapaan). Moraaliset perfektionistit sen sijaan katsovat, että me tarvitsemme tällaisten sääntöjen lisäksi jotain niitä edeltävää, sillä muuten nämä säännöt ovat hyödyttömiä. Säännöt sinänsä ovat tarpeellisia ja arvokkaita, mutta eettisen velvoittavuuden perimmäinen lähde on jossakin muualla, ja tietystä mielessä subjektin tai yhteisön saavuttamattomissa, eettisenä ideaalina⁹⁴. Jaottelun mukaisesti Levinas voidaan laskea kuuluvaksi moraalisiin perfektionisteihin, sillä hän ei itse koe rakentavansa mitään erityistä etiikkaa. Samaan perfektionistien luokkaan voidaan Putnamin mukaan lukea myös muut 1900-luvun juutalaiset ajattelijat (Levinasin lisäksi erityisesti Buber, Cohen ja Rosenzweig), joiden filosofisten järjestelmien ja periaatteiden ymmärtäminen vaatii keskeisesti juuri tämän perfektionistisen ulottuvuuden ymmärtämistä ja huomioonottamista. (Putnam 2004, 36.)

Levinasin suhteen edellä mainitun jaottelun voidaan ajatella kuvastavan myös etiikan kahta erilaista tehtävää⁹⁵. Moraalisena perfektionistina hänen tehtävänsä ei ole poliittisten tai moraalisien sääntöjen tai järjestelmän rakentaminen (esimerkiksi John Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian tavoin), vaan sen eettisen velvoittavuuden kuvailu, joka subjektille lan-

⁹⁴ Lisäksi Putnam korostaa, että velvoittavuuden ideaalisuus on keskeinen ja perustuu ajatukselle, jonka mukaan tällaisia 'mahdottomia' (nimenomaan niiden täydellisen noudattamisen mielessä) velvollisuuksia ja käskyjä tarvitaan, jotta yksilöt voisivat pyrkiä kohti "saavutettua ja saavuttamatonta itseyyttä". Filosofina moraalinen perfektionisti on siten myös realisti. (Putnam 2004, 36.)

⁹⁵ Lainsäätäjien tehtävän "ongelmallisuus" on Levinasin kannalta niiden pyrkimyksessä määritellä eettisyys/moraalisuus lähtemällä liikkeelle ihmisten samanlaisuudesta. Tällöin esimerkiksi kysymykseen siitä, miksi toista tai lähimmäistä tuli auttaa vastataan juuri sanomalla, että *koska* toinen on perustavanlaatuisesti samanlainen kuin sinä itse. Lähtökohdaksi voidaan tällöin ottaa joko *sympatia* (Humen tapaan) tai vastaavasti universaali järki (Kantin tapaan), jolloin ihmisen eettistä käyttäytymistä ohjaa kategorinen imperatiivi. Ongelman Levinasin kannalta muodostavatkin juuri koska-sanalla alkavat perustelut eli ne, joiden kautta eettisyys saa ontologisen tai epistemologisen muotonsa. Putnam esittääkin, että Levinasin rohkea liike on väittää, että mahdottomuus perustaa etiikka olemiseen osoittaa olemisen ontologian, ei siis etiikan, viallisuuden ja toimimattomuuden (Putnam 2004, 36).

keaa inhimillisessä kasvokkain-kohtaamisessa, sanomisen vastuullisuudessa. Moneen otteeseen Levinas itsekin toteaa, ettei hänen tehtävänä ole rakentaa etiikkaa, vaan tarkastella sen merkitystä. Filosofian (etiikkana) ei siis välttämättä tarvitse olla Husserlin tapaan ohjelmallista, eikä eettisyys määriteltyä vastuullisuudeksi ja ihmisten väliseksi kasvokkain-kohtaamiseksi sitä olekaan. Etiikka on konkreettista, ja tämä konkreettisuus paljastuu juuri toisen ihmisen kasvojen kohtaamisessa, kaikkia moralisääntöjä edeltävänä, perimmäisenä rakenteena. Vaikka Levinasin toisaalta voidaan filosofiassaan tulkita sitovan yhteen eettisen utopian ja tietoisuuden historiallisesta väkivallasta⁹⁶, on hänen pyrkimyksensä kuitenkin tuoda esiin etiikan konkreettisuus juuri ”tässä ja nyt” tapahtuvana haasteena. Auschwitzin jälkeen etiikan ilmentyminen valmiiden ratkaisujen ja normien muodossa ei ole enää mahdollista, vaan kysymys on pikemminkin jatkuvasti kyseenalaistaa (eettisessä suhteessa kohdatun toisen kautta) omaa aktiivisuuttani ja valtapyrkimyksiäni. Pyrkimys tehdä hyvää ei lähtökohtaisesti ole lähtöisin yksilön sisältä, vaan juuri toisen kasvoista. (Wallenius 2005, 49.)

Samanlaista kasvojen välityksellä toteutuvaa etiikan konkretiaa ja vastuuta toisesta painottaa ajattelussaan myös postmodernin sosiologi Zygmunt Bauman. Hänen mukaansa (Bauman 1997) moderni etiikka on pitkälti ollut platonista etiikkaa, jolloin kysymystä moraalista on tarkasteltu kysymyksenä säännön seuraamisesta. Tällöin yleisten lakien tuntemisen ajatellaan olevan oikean käyttäytymisen edellytys. Baumanin mukaan emme kuitenkaan usko enää yhteen universaaliin järkeen perustuvaan sääntöön, jonka kaikki hyväksyisivät. Postmoderni aika moraalin eikä siis etiikan aikana (tai pikemmin ilman etiikkaa) on aikaa, jolloin moraalialia ei hahmoteta enää säännön seuraamisena, vaan kysymyksenä toisen ihmisen kanssa kasvokkain-kohtaamisessa tapahtuvana itseoppimisena (*self-learning*). Tällöin kasvokkain-kohdattu toinen kohdetaan Baumanin mukaan todellisena, ainutlaatuisena ihmisenä niin, että hänen erilaisuutensa ja muukalaisuutensa tunnustetaan. Moraalinen asenne on vastuun ottamista omasta vastuullisuudesta, ja tässä se eroaa juuri sääntöön perustuvaan etiikan mallista: siinä missä

⁹⁶ Davis 1996, 84.

”Etiikka on vastuuta persoonattomasta, objektiivisesta ja rationaalisesta säännöstä, mutta postmoderni moraalitieteellinen on vastuuta toisesta. Kysymys ei siis ole vastuusta jollekulle vaan vastuusta jostakin. Vastuu jollekulle tai jollekin on vastuuta vahvemman edessä, mutta vastuu jostakin on vastuuta heikommas- ta... moraalinen käyttäytyminen alkaa toisen heikkoudesta.” (Bauman 1997.)

Myöskään Baumanin mukaan järki ei voi olla moraalin perusta, eikä moraalitieteellinen ei ole rationaalista: se ei ole irrationaalista, vaan ei-rationaalista ja siksi sitä ei voi esittää teorian muodossa. Bauman tulkitsee Levinasia niin, että moraalitieteellinen alkaa silloin, kun selvi- tään olemisen aiheuttamasta päihtymyksestä. Tällä hän viittaa siihen, että olemisen (onto- logian) vaikutuksen alaisena toisen ihmisen kärsimys herättää aina kysymyksiä, kuten ”mi- tä hän on tehnyt ansaitakseen apuni?”, tai ”mitä hyödyn tästä itse?”, jolloin niitä toisin sa- noen tarkastellaan suhteessa omaan olemiseen. Toisen kärsimyksen edessä ihminen sovel- taakin sellaisia jokapäiväiseen elämään kuuluvia, sopimukseen perustuvia kriteerejä, joita ilman elämä yhteiskunnassa olisi mahdotonta. Baumanin tulkinta Levinasista kuitenkin osoittaa moraalitieteellisen paljon hankalammaksi asiaksi, koska moraalitieteellisen rajoja ei voida määritel- lä. Moraalitieteellisen ei ole päätepidettyä, ja siten olemisen aiheuttamasta päihtymyksestä selviä- minen tarkoittaa Baumanilla irrottautumista tilanteesta, jossa tietää omat velvollisuutensa ja niiden rajat. Kuten Levinasilla, myöskään Baumanilla moraalitieteellinen elämä ei voi olla helppoa eikä mukavaa elämää. (Bauman 1997.)

Levinas onkin vakuuttunut siitä, ettei olemisen ole koskaan inhimillisen elämän todellinen perusta (*raison d'être*), kaiken oikeuden ja merkityksen alkuperä. Todella inhimillinen elämä ei voi olla täyttä yhtäläisyyttä olemisen kanssa nimenomaan rauhallisena elämänä, sillä Levinasin mukaan inhimillinen elämä herää huomattessaan toisen, toisin sanoen se on jatkuvassa heräämisen tilassa. Toisin kuin olemisessä on tällöin nimenomaan kyse kaik- kein luonnollisimman kyseenalaistamisesta. (Levinas 1996, 94.) Onko minulla oikeus olla? Enkö, ollessani maailmassa, vie paikan joltakin toiselta? Levinasin vastaus kysymykseen on se, että oikeutus olemiseen tulee toiselta, olemisesta toista varten ja toisen puolesta. Toinen on Levinasille aina ensimmäinen.

Lähteet

Emmanuel Levinas

Totality and Infinity. An Essay on Exteriority. Trans. Alphonso Lingis. Duquesne University Press, Pittsburgh Pennsylvania 1969. (Alkup. *Totalité et Infini* 1961.)

Time and the Other. Trans. Richard A. Cohen. Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania 1987. (Alkup. *Le Temps et l'Autre.* Teoksessa Wahl, Jean: *Le Choix – Le Monde – l'Existence* 1947.)

Reflections on the Philosophy of Hitlerism. Trans. Sean Hand. *Critical Inquiry*. Vol. 17, No. 1, 1990, s. 62–71. [viitattu 09.04.2012]. (Alkup. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* 1934.) Saatavilla www- muodossa:

URL:<http://www.jstor.org/stable/1343726>. Vaatii käyttäjätunnuksen.

The Theory of intuition in Husserl's Phenomenology. Trans. Richard A. Cohen. Northwestern University Press, Evanston Illinois 1995. (Alkup. *La théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* 1930.)

Etiikka ja Äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa. Suom. Antti Pönni. (sisältää Toisen jälki- esseen, suom. Outi Pasanen). Gaudeamus, Helsinki 1996.

Entre Nous. Trans. Michael B. Smith & Barbara Harshav. Columbia University Press, New York 1998a.

Otherwise than Being or Beyond Essence. Trans. Alphonso Lingis. Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania 1998b. (Alkup. *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence* 1974.)

God, Death and Time. Trans. Bettina Fargo. Stanford University Press, California 2000.

Muu kirjallisuus

Bauman, Zygmunt: *Haastattelu: Aikalaiskeskustelun Postmoderni Luotain* (Jokinen, Riikka ja Kokkonen, Tuomo). Julkaisussa *Filosofinen aikakauslehti Niin&Näin* [online], 1997, N:o 3. [viitattu 07.04.2012]. Saatavissa www- muodossa:

URL:http://netn.fi/397/netn_397_baum.html

Bernasconi, Robert: What is the Question to which ‘Substitution’ is the Answer? Teoksessa Critchley, Simon ja Bernasconi, Robert (toim.): *Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 234–251.

Bernasconi, Robert: ”Only the Persecuted...”: Language of the Oppressor, Language of the Oppressed. Teoksessa Peperzak, Adriaan T. (toim.): *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. Routledge, New York 1995, s. 77–86.

Chalier, Catherine: The Philosophy of Emmanuel Levinas and the Hebraic Tradition. Teoksessa Peperzak, Adriaan T. (toim.): *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. Routledge, New York 1995, s. 3–12.

Cohen, Hermann: *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Trans. Simon Kaplan. Scholars Press, Atlanta 1995.

Cohen, Richard A.: Translator’s Note and Translator’s introduction. Teoksessa Levinas, Emmanuel: *Time and the Other*. Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania 1987, vii-ix (note), 1–27 (introduction).

Cohen, Richard A.: Foreword. Teoksessa Levinas, Emmanuel: *The Theory of intuition in Husserl’s Phenomenology*. Trans. Richard A. Cohen. Northwestern University Press, Evanston Illinois 1995, ix–xxxi.

Critchley, Simon: *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Blackwell, Oxford and Cambridge 1992.

- Critchley, Simon: A Disparate Inventory. Teoksessa Critchley, Simon ja Bernasconi, Robert (toim.): *Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. xv-xxx.
- Davis, Colin: *Levinas - An introduction*. Polity Press, Cambridge 1996.
- Derrida, Jacques: *Writing and Difference*. Routledge and Kegan Paul, 1987.
- Descartes, René: *Teoksia ja kirjeitä*. Suom. J.A. Hollo. Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo/Helsinki, 1956.
- Gibbs, Robert: *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton University Press, Ewing, New Jersey 1992.
- Heidegger, Martin: *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.
- Heinämaa, Sara: *Ihmetys ja rakkaus. Esseitä ruumiin ja sukupuolen fenomenologiasta*. Kustannusosakeyhtiö Nemo, Helsinki 2000.
- Hellsten, Sirkku: Amerikkalainen *Kommunitarismi ja 'Kolmas Poliittinen Tie'*. Julkaisussa Filosofinen aikakauslehti Niin&Näin [online], 1999, N:o 2. [viitattu 23.02.2012]. Saatavissa www- muodossa: URL:http://www.netn.fi/299/netn_299_hell.html
- Himanka, Juha: Johdanto. Teoksessa Husserl, Edmund: *Fenomenologian idea*. Loki-kirjat, Helsinki 1995.
- Husserl, Edmund: *Fenomenologian idea*. Suom. Juha Himanka, Janita Hämäläinen ja Hannu Sivenius. Loki-kirjat, Helsinki 1995.
- Illman, Karl- Johan ja Harviainen, Tapani: *Juutalaisten historia*. Gaudeamus, Helsinki 1987.
- Illman, Karl- Johan: Filosofia ja valistus. Teoksessa Harviainen, Tapani ja Illman, Karl- Johan (toim.): *Juutalainen kulttuuri*. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki 1998, s. 318–330.
- Illman, Karl- Johan: *What is Jewish in Jewish Philosophy?* Scandinavian Jewish Studies, Vol. 21, No 1–2, 2000, 65–70.

Jokinen, Riikka: *Tietämättömyyden etiikka. Emmanuel Levinas modernin subjektin tuolla puolen*. Yhteiskuntatieteiden, valtio- opin ja filosofian julkaisuja. Jyväskylän yliopistopaino, Jyväskylä 1997.

Juntunen, Matti: *Edmund Husserlin filosofia*. Gaudeamus, Helsinki 1986.

Juusola, Hannu: *Israelin historia*. Gaudeamus, Helsinki 2005.

Jylhämö, Kimmo: *Edmund Husserl ja fenomenologian idea*. Julkaisussa Filosofinen aikakauslehti Niin&Näin [online], 1996, N:o 2. [viitattu 23.02.2012]. Saatavissa www- muodossa: URL:http://www.netn.fi/296/netn_296_jylh.html

Kotkavirta, Jussi: Yksilöllisyys, yhteisöllisyys ja etiikka – teema ja variaatioita. Teoksessa Ilmonen, Kaj (toim.): *Moderniteetti ja Moraali*. Gaudeamus Kirjapaino Oy, Helsinki 1998, s. 77–93.

Kupiainen, Reijo: *Dialogi maailmasuhteena*. Julkaisussa Filosofinen aikakauslehti Niin&Näin [online], 1994, N:o 1. [viitattu 19.02.2012]. Saatavissa www- muodossa: URL:http://www.netn.fi/194/netn_194_kirja5.html.

Kupiainen, Reijo: Heidegger ja faktisuuden hermeneutiikka. Teoksessa Tontti, Jarkko (toim.): *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Vastapaino, Tampere 2005, s. 85–97.

Kusch, Martin: *Ymmärtämisen haaste*. Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, Oulu 1986.

Lacoue-Labarthe, Philippe: Transsendenssi päättyy politiikkaan. Suom. Markku Lehtinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.): *Heidegger – ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki 1998, s. 67–101.

Llewelyn, John: Levinas and language. Teoksessa Critchley, Simon ja Bernasconi, Robert (toim.): *Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 119–138.

Martola, Nils: Juutalainen mystiikka ja hasidismi. Teoksessa Harviainen, Tapani ja Illman, Karl- Johan (toim.): *Juutalainen kulttuuri*. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki 1998, s. 125–144.

Moyn, Samuel: *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*.

Routledge, New York 2005.

Peperzak, Adriaan Theodoor: *To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Purdue University Press, Indiana 1993.

Peperzak, Adriaan Theodoor: *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1997.

Platon: Sofisti. Suom. Marja Itkonen- Kaila. Teoksessa *Platon, Teokset 5*. Otava, Helsinki 1999, s. 7–80.

Platon: Valtio. Suom. Marja Itkonen- Kaila. Teoksessa *Platon, Teokset 4*. Otava, Helsinki 1999.

Putnam, Hilary: Levinas and Judaism. Teoksessa Critchley, Simon ja Bernasconi, Robert (toim.): *Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 33–62.

Pönni, Antti: Esipuhe. Teoksessa Levinas, Emmanuel: *Etiikka ja Äärettömyys. Keskustelija Philippe Nemon kanssa*. Suom. Antti Pönni. Gaudeamus, Helsinki 1996.

Rée, Jonathan: Heidegger; Historia ja Totuus Olemisessä ja ajassa. Suom. Hannu Sivenius. Teoksessa Monk, Ray ja Raphael, Frederic (toim.): *Suuret filosofit II*. Otava, Helsinki 2000, s. 493–567.

Rosenzweig, Franz: *Star of Redemption*. Trans. Barbara E. Galli. University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin 2005.

Saarinen, Esa: Fenomenologia ja eksistentialismi. Teoksessa Niiniluoto, Ilkka ja Saarinen, Esa (toim.): *Nykyajan filosofia*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Helsinki 2002, s. 215–260.

Saarinen, Esa: *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Helsinki 2005.

Sajama, Seppo: Franz Brentano ja Edmund Husserl. Teoksessa Varto, Juha (toim.): *Fenomenologeja: Maailma minussa – minä maailmassa*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta. Tampere 1989, s. 4–24.

Sartre, Jean-Paul: Anti- semite and Jew. Teoksessa Ksenych, Edward ja Liu, David (toim.): *Conflict, Order and Action: Readings in Sociology*. Canadian Scholars Press, Toronto, Ontario 2001, s. 124–131.

Sheehan, Thomas: Elämä luettavana: Heidegger ja kovat ajat. Suom. Ukri Pulliainen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.): *Heidegger – ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki 1998, s. 27–53.

Steiner, George: *Heidegger*. Suom. Tere Vadén. Gaudeamus, Tampere 1997.

Tontti, Jarkko: Olemisen haaste – 1900- luvun hermeneutiikan päälinjat. Teoksessa Tontti, Jarkko (toim.): *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Vastapaino, Tampere 2005, s. 50–81.

Vasko, Timo (toim.): Talmud. Teoksessa Turtiainen, Jouni (toim.): *Ikkuna juutalaisuuteen*. Yliopistopaino, Helsinki 2003, s. 90–93.

von Herrman, Friedrich- Wilhelm: Fenomenologian käsite Heideggerilla ja Husserlilla. Suom. Miika Luoto. Teoksessa Haapala, Arto (toim.): *Heidegger – ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki 1998, s. 105–135.

Wallenius, Tommi: *Filosofian toinen – Levinas ja juutalaisuus*. Eurooppalaisen filosofian seura ry, Tampere 2005.

Werhane, Patricia H.: Levinas's Ethics: A Normative Perspective to without Metaethical Constrains. Teoksessa Peperzak, Adriaan T. (toim.): *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. Routledge, New York 1995, s.59–67.

Wittgenstein, Ludwig: *Kirjoituksia 1929–1938*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1986.