

ETIIKKA KEHOLLISENA SUHTEENA

TOISEEN –

Analyysi tanssin, etiikan ja poliittisen suhteesta

[S]anoin sielulleni, ole hiljaa ja odota vailla toivoa sillä toivo toivoisi väärää asioita: odota vailla rakkautta sillä rakkaus rakastaisi väärää asioita: jää jäljelle usko mutta usko ja toivo ja rakkaus sisältyvät samaan odotukseen. Odota tyhjänä ajatuksista, sillä ajatuksiin et ole kypsä: niin syntyy pimeässä valkeus, ja liikkumattomuus alkaa tanssia.¹

Jaana Kalliomäki
Pro gradu -tutkielma
Valtio-oppi /
Kulttuuripolitiikka
Yhteiskuntatieteiden ja
filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Kevät 2008

¹ T.S. Elliot, 2007 (1944), runosta East Coker.

TIIVISTELMÄ

Etiikka kehollisena suhteena toiseen - Analyysi tanssin, etiikan ja poliittisen suhteesta

Jaana Kalliomäki

Valtio-oppi / Kulttuuripolitiikka

Pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Anita Kangas ja Kia Lindroos

Kevät 2008

Sivumäärä: 117

Tutkimuksen tehtävänä on selvittää, kuinka kehollinen kohtaamisen tila ja tapahtuma on mahdollista nähdä eettisenä ja poliittisena tapahtumana. Tarkoituksena on tarkastella tanssissa kohtaavien Minän ja Toisen dynamiikkaa erityisesti Emmanuel Levinasin etiikan filosofian ja Jacques Derridan dekonstruktiivisen tutkimusotteen tarjoamien käsiteapparaattien avulla. Tutkimuksen näkökulma on eettis-poliittis-filosofinen ja yhteiskuntateoreettinen.

Tutkimuksen aineiston ytimen muodostavat muutama Levinasin ja Derridan keskeisin teos. Nämä ovat Levinasilta *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1998/1981), *Etiikka ja Äärettömyys, Etiikka – Keskusteluja Philippe Nemon kanssa* (1996), *Totality and Infinity* (1969) ja Derridalta eritoten *Politics of Friendship* (1997). Merkittävässä roolissa koko työn ajan on myös kommentaattori Simon Critchley teoksillaan *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas, and Contemporary French Thought* (1999) ja *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (1992).

Olen jäsenellyt ja tulkinnut asiaa niin, että aloitan tanssin käsitteen käsittelystä. Seuraavaksi paneudun etiikka-käsitteen avaamiseen ja pohdintaan. Kolmannessa jaksossa vuoron saa poliittisen määrittely. Lopuissa jaksoista pyrin sitten muodostamaan tanssin, etiikan ja poliittisen teoreettisen synteesin. Ja perustellakseni tutkimukseni näkökulman ja teesit, esitän avuksi myös kolme tapausesimerkkiä; ne ovat Kirsi Monnin *Friedenplatz* -nykytanssiteos, yhteisötanssi ja kontakti-improvisaation tilanne.

Keskeiset asiat ja kysymykset tutkimuksessani liittyvät sellaisen subjektiuden muodostumisen prosesseihin, jossa Toisen ja vieraan kohtaamisen ja vastaanottamisen avoimuus korostuu. Tulen tässä tutkielmassa väittämään, että eettisyyden tai etiikan ja poliittisen merkitys ilmenevät Itsen eli yksilö-subjektin kehollisessa suhteessa Toiseen olevaan. Ja kääntäen; tässä kehollisen kohtaamisen tilanteessa ja tapahtumassa etiikka ja poliittinen saavat merkityksensä.

Tutkielman tuloksista voidaan päätellä, että kehollinen olemassaolo ja liike voi tarjota varsin hedelmällisen näkökulman etiikan ja politiikan tutkimukselle.

Avainsanat: tanssi, kehollinen kohtaaminen, Itse (subjekti), Toinen, etiikka, poliittinen, yhteisö

SISÄLLYS:

1. JOHDANTO	6
1.1 Tutkimuskysymys	6
1.2 Alustavia huomioita ja johdatusta tanssin käsitteeseen	7
1.3 Lähdeaineisto	12
2. TANSSI JA KEHOTIETOISUUS	16
2.1 Tanssi kehollisena eksistoinen tapana	16
2.2 Moderni tanssi ja kontakti-improvisaatio uusina tanssin ja subjektiviteetti paradigmoina	23
2.3 Suhde fenomenologiaan	32
3. POSTMODERNIN KAIKU JA MUITA HUOMIOITA – LAAJEMPI YHTEISKUNTA- TEOREETTINEN VIITEKEHYS	34
3.1 Postmoderni vaeltaja	34
3.2 Muita täydentäviä huomioita	39
4. KYSYMYKSESSÄ EETTINEN	44
4.1 Etiikan teorioita	44
4.2 Kaikkietävä Itse	46
4.3 Toisen kasvot	50
4.4 Radikaali anteliaisuus	52
4.5 Sanominen ja Sanottu	55

5. KYSYMYKSESSÄ POLIITTINEN	59
5.1 Poliittinen hetki	60
5.2 Poliittinen dekonstruktion kynsissä	62
5.3 Poliittinen yhteisö	67
5.4 Poliittisen yhteenveto	73
6. POLIITTISEN JA EETTISEN SYNTEESI	75
6.1 Levinas, Derrida ja mahdottoman ajattelun merkitys	76
6.2 Teoriasta käytäntöön eli toiminnan mahdollisuus	79
6.3 Liike kohti tanssia	84
7. TANSSI JA POLIITTINEN – TEORIASTA KÄYTÄNTÖÖN	88
7.1 Poliittinen keho	88
7.2 Kolme esimerkkiä	95
7.2.1 Yhteisöä etsimässä – Kirsi Monnin <i>Friedenplatz</i> -teos	95
7.2.2 Yhteisötanssi	99
7.2.3 Kontakti, improvisaatio, läheisyys	102

LOPPUPÄÄTELMIÄ	105
LÄHTEET	111

1. JOHDANTO

1.1 Tutkimuskysymys

Tämä pro gradu-työ nostaa keskiöön kolme käsitettä, tanssi, etiikka ja poliittinen (tai politiikka). Tarkemmin ottaen, tarkoitukseni on tarkastella tanssissa manifestoituvan kehollisen olemisen suhdetta eettisyyden ja poliittisen käsitteisiin. Työni tutkimuskysymykset ovat seuraavat: Miten kehollinen liike tanssin muodossa on eettistä? Miten tanssi ja tanssivat kehot yhdessä voidaan nähdä muodostavan eettisen tilan, tapahtuman, ja siten myös poliittisen tilan? Miten oikeastaan voimme yhdistää tanssin ja etiikan käsitteet, tai *miksi ylipäätään koen tämän kaltaisen tutkimuksen ja aihepiiriin merkittäväksi?* Analysoin tässä työssä siis toisin sanoen sitä, miten tanssin ja kehollisen liikkeen käsitteet – niin kuin ne tässä määrittyvät – näyttäytyvät eettisessä, filosofisessa ja poliittisessä merkityksen kentässä. Ja, edelleen, miten tämä analyysi voidaan liittää keskusteluun sosiaalisen alueesta, erityisesti yhteisön käsitteen yhteydessä.

Lähden käsityksestä, että tanssi ilmentää korostetusti perusinhimillistä olemisen tapaa, mikä tarkoittaa sitä, että puhumme hyvin perustavanlaatuisella tavalla yhtä aikaa etiikasta, eettisyydestä sekä suhteesta minän ja toisen välillä, eli minuuden ja toiseuden vuorovaikutteisesta suhteesta, ja näin ollen myös sosiaalisen ja poliittisen alueesta ja tilasta eräänlaisena ihmisenä olemisen perusteena ja perustana.

Ensimmäisenä keskeisenä teesinä tai kysymyksenä tässä työssä on ajatus etiikan herkkyyden ja aistikkuusulottuvuudesta, joka manifestoituu tanssin kehollisessa liikkeessä ja olemisessa. Toinen perustavanlaatuinen kysymys taas koskee sitä, millaiselle etiikan teorialle kehollisen liikkeen eettisyyden analyysin voidaan katsoa

perustellusti rakentuvan. Kolmanneksi pohdin sitä, onko olemisesta, kehollisuudesta ja eettisyydestä puhuminen itsessään poliittisesta (*the political*) puhumista.

Tulen ehdottamaan, että on jo lähtökohtaisesti poliittisen käsitettä määrittelevää se että lähtökohtana on juuri ihmiskeho ja sen tutkiminen etiikan käsitteen näkökulmasta. Tulen edelleen väittämään, että tässä tapauksessa olemme sellaisen politiikka- ja poliittisuuskäsitysten äärellä, jotka eivät tyhjenny niin sanottuihin perinteisiin valtiollis-poliittiseen tai konflikti-johdannaiseen politiikka-keskusteluun vaan ne paljastuvat sen sijaan kehon ja identiteetin käsiteissä ja muodostumisen dynamiikoissa.

Lyhyesti, tässä työssä käsitys poliittisesta perustuu siis ajatukselle poliittisen yhtäaikaisesta henkilökohtaisesta ja sosiaalisesta tasosta, yksilö-yhteisö -riippuvuussuhteelle ja sosiaaliselle dynamiikalle.

Toinen lähtökohta tässä työssä – tanssin perusinhimillisyyden lisäksi – liittyy väitteeseen, että tanssin, etiikan ja poliittisen suhdetta tutkittaessa on tärkeä puhua *tilasta* tai *tapahtumasta*. Tilalla ja tapahtumalla tai tapahtumiselle viitataan sellaiseen, mikä voidaan katsoa syntyvän tai muodostuvan tanssivien kehojen kesken. Keskustelen siis siitä, miten tilan ja suhteen voidaan nähdä tarkoittavan eettisen ja poliittisen tilan muodostumisen mahdollisuutta.

1.2 Alustavia huomioita ja johdatusta tanssin käsitteeseen

Yleisesti tanssista puhuttaessa ensimmäisenä mieleen tulee jokin tietty perinteinen tanssi – kuten vaikka baletti, kansantanssi tai ravintolan lattialla humalatilassa hoipertelu –, mutta tämän työn

tarkoitus on avata näkökulmaa kohti ”toisenlaista” tanssin käsitettä ja mielikuvaa. Keskityn mahdollisimman ei-strukturoituun liikkeeseen ja tarkemmin ottaen *improvisoidun liikkeen* ideaan. Tutkimuksenkohteena on sellainen tanssillinen liike, joka etenee ja muuttuu, koskettaa ja vetäytyy ilman päämäärää tai pakkoa, mahdollisimman vapaasti virraten, ja joka näin ollen haastaa niin sanottua perinteistä mielikuvaa tanssista.

Toinen oleellisen tärkeä tekijä tässä analyysissä on se, että sen tanssijuuden/tanssijan rajausta ei noudata niin sanottua perinteistä jakoa tanssijan ja ei-tanssijan välillä vaan määritelmällisesti käsittää ja sulkee sisäänsä *kaikki* ihmiset. Tämä ajatus kulkee vastoin taidemaailmassa ja -kirjallisuudessa vallitsevaa kuvaa, jossa tanssilla viitataan balettiin tai muuhun taidetanssin muotoihin. Baletilla on ollut rooli olla kunniapaikalla kirjoitettaessa länsimaisen taidehistorian tarinaa. Baletin suosion ja etuoikeuden tanssikeskustelussa selittää varmasti, ”bourdieulaisittain” ajateltuna, sen suosio keski- ja yläluokissa, jossa myös muu niin sanottu klassinen taide on ”menestynyt” (kera institutionaalisen ja akateemisen kiinnostuksen tuoman nosteen). (kt. esim. Bourdieu, 1996, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*)

Väitän kuitenkin, että jos puhumme vain tanssin esteettisistä kvaliteeteista ja jatkamme liikkumista ainoastaan taidetanssin käsitteet sisällä, vahvistamme jo entuudestaan vahvaa käsitystä tanssista joidenkin harvojen toimintana – ammatti-tanssijoiden tai alan niin saottujen himo-harrastajien alana – ja näin ollen määritelmällisesti jätämme ulos kaikki muut ihmiset, kaikki ne, joiden elämänsä historiassa tanssilla ei juuri ole ollut osuutta. Jos siis tämän edellä mainitun niin sanotun perinteisen tanssin diskurssin sisällä puhumme *tanssijoista*, puhumme eksklusiivisesta pienestä ryhmästä ihmisiä, joita ohjaa intohimoinen suhde tanssiin, ruumiin liikkeeseen ja olemisen tapaan ja jotka ovat valinneet tanssin elämäntyökseen ja -tavakseen.

Varsin usein tanssinalan omassa kirjallisuudessa etiikan aihetta sivuutetaan, mutta se tehdään keskittyen pääosin tanssijan ja opettajan välisiin suhteisiin sekä yleisesti tanssin opetuksen menetelmiin ja kysymyksiin. Yhtenä esimerkkinä tästä on Teatterikorkeakoulun julkaisu *The Same Difference? Ethical and Political Perspectives on Dance* (Rouhiainen, Anttila, Hämäläinen & Löytönen, 2004), jossa etiikan ja politiikan teemat nousevat keskiöön, mutta joita tarkastellaan tanssin opetuksen niin sanotusta luokkahuone-näkökulmasta. Toinen hyvä esimerkki nykyisestä tanssin tutkimuksen sisällä käytävästä etiikkakeskustelusta on Jaana Parviaisen teos *Bodies Moving and Moved – A Phenomenological Analysis of the Dancing Subject and the Cognitive and Ethical Values of Dance Art* (1998), jossa myös nousee esiin etiikan teema, mutta joka tässäkin tapauksessa sidotaan tanssijan arki-minän (esim. seksuaalisuuden) ja teoksen/koreografian esteettisten vaatimusten väliseen moraaliseen ristiriita- tai konfliktitilanteeseen tai sitten tanssija-katsoja -suhteen problematiikkaan (emt. 113–116). Mielenkiintoista Parviaisen teoksessa on tanssijan tietoisien oman eletyn kehon ja kehon politiikan (”body politics”) eettisen pohdiskelun esiin tuominen. (1998, 113–116)²

Tämän lisäksi: ”Yleistä niin Suomessa kuin ulkomaillakin on, että tanssintutkijat ovat tanssin ammattilaisia ... [lisäksi] Suomalaiseen tanssintutkimuksen on tullut myös taiteellispainotteinen tutkimus”, kirjoittavat tanssintutkijat Pakkanen, Parviainen, Rouhiainen ja Tudeer esipuheessa teoksessaan *Askelmerkkejä – tanssin historiasta, ruumiista ja sukupuolesta* (1999, 9). Eli se seikka, että

² Ruumiin politiikasta hyvän esimerkin tarjoaa Michel Foucault, joka puhuu esimerkiksi valtion vallan ja tieteen (esim. lääketieteen) harjoittamasta ihmisruumiiseen kohdistetusta voiman, vallan ja hallinnan keinoista sekä regiimeistä kautta länsimaisen yhteiskunnan historian. (1994, *Michel Foucault – Power, essential works of Foucault 1954-1984, Vol.3*, editoinut James D. Faubion, London: Penguin) Tätä käsitystä vasten voisimme tarkastella myös tanssin kurinalaisen opetuksen metodeita, niin kuin tietysti kaikkia yhteiskunnassa vallitsevia voima- ja valtasuhteita.

valtaosalla tanssista kirjoittavilla ja sitä tutkivilla on itsellään ammattitanssijatausta, vaikuttaa luonnollisesti siihen, että tanssista puhutaan pääasiallisesti (tai lähes poikkeuksetta) sekä ammattina/urana tai taiteena ja juuri tästä opetuksen ja taiteen näkökulmasta (tai sitten vahvasti subjektiivisiin kokemuksiin nojaten).

Lyhyesti, tämä katsaus siis osaltaan osoittaa, että näiden tanssitutkimusten sisällä operoidaan pääasiallisesti ammattitanssijuuden ja tanssitaiteen alueella. Mutta koska tanssiin liittyy paljon esteettisiä kvaliteetteja, latauksia, odotuksia ja kauneusihanteita (erityisesti esimerkiksi klassisen baletin kohdalla), jotka vaikuttavat tanssin taidemuodon arvostukseen ja vaikuttavat siten oleellisesti myös tanssin opetuksen metodeihin, on toisaalta varsin ymmärrettävää, että tanssi ja etiikka -keskusteluun liittyy normaalisti opetuskulttuurin pohtiminen ja sen kehittäminen myös etiikka-keskustelun näkökulmasta. Tällaisia kysymyksiä on esimerkiksi se, miten opetus muokkaa tanssijan kehoa (usein kivun kautta) tai yleisesti muokkaa tanssijan kehotietoisuutta ja suhdetta itseän.

Voidaan kuitenkin kysyä, onko etiikan käsittelyn rajoittuminen tanssinopetuksen pohdintaan (kuten käy esimerkiksi Rouhaisen, Anttilan, Hämäläisen ja Löytösen teoksessa, 2004) tai tanssija-yleisö -suhteen pohdiskeluun riittävä tanssin, kehon ja etiikan suhdetta tutkittaessa? Edellä mainitut esimerkit eivät mielestäni tarjoa tarpeeksi mielenkiintoisia ja laajoja tutkimuslähtökohtia ja rajoittavat näin ollen edellytyksiä tutkia kehollisen liikkeen laajempia merkityksiä.

Toisin sanoen, ensinnäkin tanssinopetuksen etiikkapohdinta ei mielestäni ole *riittävä* eikä edes kaikkein kiinnostavin keskustelu ja samalla myös rajaa tanssin koskemaan vain ammattitanssijoita ja niiksi pyrkiviä. Ja toiseksi, katson tanssiin keskeisesti liittyvät

kehollisuuden ja aistisuuden teemat tärkeiksi tutkimuksen ja analyysin kohteiksi paitsi tanssin itsensä niin myös etiikan filosofian sekä kehoajattelun näkökulmasta. Olemme siis tanssinopetuksen eettisyydestä puhuttaessa selvästi hyvin erilaisen tanssin ja etiikan suhteen diskurssi sisällä, kuin siinä tavassa, jolla tässä työssä aihetta tullaan työn kehittyessä katsomaan; huomio on siis sekä tanssin kehollisuuden että tanssin tapahtumisen tilan analyysissä. Tarkoituksena on siis ottaa askel ulos esimerkiksi ”pelkästä” tanssija-opettaja, tanssi-taiteilija ja ammatti-tanssija -asetelmista ja katsoa kaikkia ihmisiä, ihmiskehoisia olioita. *Tanssi ja kehollisuus näin ollen ymmärretään yhteiskunnallisessa merkitysten kentässä, tilassa ja tapahtumisessa.* Tällä tavoin rakentuu perusta tämän työn ikään kuin perusteille sekä tanssin ja kehollisuuden eettisestä merkityksestä että kehon merkityksestä etiikan käsitteelle.

Tässä työssä toisin sanoen keskiössä on sellainen tanssin käsite, joka ei erottele ammattitanssijaa harrastajasta eikä edes harrastajaa tanssia harrastamattomasta, vaan korostaa ajatusta yhteisesti jaetusta tanssista, kehollisesta olemassaolosta ja kaikkien oikeudesta sekä mahdollisuudesta tanssiin. Kehollinen liike on siis tästä näkökulmasta katsottuna kaikkien ihmisolentojen ominaisuus ja näin ollen tanssista puhuessani tarkoitan inklusiivisesti kaikkia ihmisiä mihinkään erityispiirteisiin tai taustaan katsomatta. Käyttämäni tanssin käsite on siis hyvin laaja ja lähtee siitä, ettei se varsinaisesti tunne kategorisia rajoja tanssin ja ei-tanssin välillä. Lyhyesti siis, tanssi voi ensinnäkin olla lähes mitä tahansa kehollista liikettä ja vuorovaikutussuhdetta ja toiseksi, tanssiminen liikuttaa ja koskettaa.³

³ On tietenkin selvää, että puhe tanssista aukeaa hyvin vaikeasti sellaiselle ihmiselle, joka ei ole koskaan tanssinut. Tämä seikka ei mielestäni kuitenkaan lähtökohtaisesti estä ketään ymmärtämästä työni tarkoitusta. Näin on erityisesti siksi, että hänet on niin sanotusti ”jo laskettu mukaan” siihen harrastajien, ei-ammattilaisten, kokemattomien ja kaikkien ihmisten suureen ryhmään, joka tässä työssä laitetaan liikkeeseen.

On selvää, että tanssista ja etiikasta puhuminen edellyttää myös avoimuutta etiikan käsitteen työstämisessä ja käytössä, eli etiikan teorian tutkimuksessa. Toisin sanoen, tässä työssä on hyvin pitkälle kysymys näiden kahden käsitteen (yhteis-)määrittelystä sellaisella tavalla, joka toivottavasti avaa uusia ovia *sekä* tanssin *että* etiikan ymmärryksessä. Liikunkin siis ikään kuin kahdella kentällä, niin (pragmaattisen) tanssin tutkimuksen kuin (teoreettisen) filosofian.

Yhdessä lähteiden kanssa keskustellen tulen siis rakentamaan sellaista tanssin tutkimuksen paradigmaa, jossa peruspilari on kahden (tai useamman) ihmisen kehollisen kohtaamisen momentissa ja tilassa sekä siinä, että katson tämän tapahtuman olevan aina tanssivan/liikkuvan subjektin itsensä kannalta fundamentaali ja kokonaisvaltainen kokemus. Tämä keholliseen liikkeeseen liittyvä subjektin kokemusmaailmallinen tapahtuma rakentaa olennaisesti sitä, mitä voidaan kutsua etiikan ja eettisyyden sekä poliittisuuden mahdollisuudeksi. Keskustelussa tanssista, kehollisuudesta ja etiikasta keskiöön nousee subjektin rooli, sillä juuri subjektissa katson näiden käsitteiden nivoutuvat yhteen muodostaen *eettisen subjektiviteetin* käsitteen. Tätä työtä voidaan näin ollen kutsua eettisen subjektiviteetin hahmotelmaksi. Työn tarkoitus on tutkia, mikä voi olla yksi mahdollinen pohja ja peruste ylipäätään nostaa tanssi ja kehollinen liike filosofisen tarkastelun keskiöön. Vastaus tähän löytyy esittelyyn tulevasta eettisen subjektiviteetin käsitteestä.

1.3 Lähdeaineisto

Ensimmäinen jakso ja siis kappale 2. jatkaa johdannossa esille tullutta tanssin määrittelyn projektia. Määrittelen ja käsitelen erilaisia käsitteitä, kuten kehollisuuden, aistikkuuden,

haavoittuvaisuuden tai haavoittuvuuden ja liikkeen teemoja. Käsittelen myös, mitä *tilalla* tässä yhteydessä tarkoitetaan.

Hyvin tärkeänä osana kappaletta pohdin myös sitä, miten kehollinen kohtaaminen ja dialogi rakentavat eettistä subjektia ja subjektiviteettia. Kaikki tämä liittyy olennaisella tapaa siihen, miten tanssin määrittelen ja millaisesta liikkeestä on tarkalleen ottaen kyse; tätä kysymystä käsittelen erityisesti ensimmäisen jakson toisessa ja viimeisessä osassa. Sekä tämän työn kannalta kiinnostavan että tanssintutkimuksellisesti tärkeän oven aiheeseen avaa itse tanssin kentällä toimivan tanssija-koreografi Kirsi Monnin väitöskirja *Olemisen poeettinen liike* (2004). Monni valottaa tanssin historiaa ja filosofiaa ja pohjustaa tanssin ”uutta paradigmaa”, jolla viitataan radikaaleihin muutoksiin tanssin käsityksissä ja määritelmässä erityisesti 1960- ja 70-lukujen taidemaailmassa modernin ja nykytanssin kehittyessä.

Kappaleessa 3. keskityn hetkeksi muutaman yhteiskuntateoreetikon ajatuksiin postmodernista subjektista. Tulen tässä jaksossa keskustelemaan esimerkiksi Zygmunt Baumanin (*Postmodernin lumo*), Scott Lashin (”Postmodern Ethics. The Missing Ground”, 1996; ”Refleksiivisyys ja sen vastinparit: rakenne, estetiikka, yhteisö”, 1995) ja Mihail Bahtinin (*Art and Answerability*, 1990) kanssa. Katson näiden teoreetikoiden ajatusten liittyvän Levinasin ja Derridan ajatuksiin ja antavan niille laajemman teoreettisen kehyksen.

Neljännessä kappaleessa sukellaan syvemmälle itse etiikan ja eettisyyden analyysiin. Käyn keskustelua eritoten Levinasin (*Totality and Infinity*, 1969; *Etiikka ja Äärettömyys – Keskusteluja Philippe Nemon kanssa* 1996 sekä *Otherwise than being* 1998) ajatusten ja keskeisten käsitteiden kanssa ja niiden pohjalta. Tarkastelen erityisesti sellaisia käsitteitä kuin vastuu, toiseus, yhteisö ja Minä-Toinen -suhde, ja tässä kohtaa kutsun mukaan

keskusteluun myös muun muassa Simon Critchleyn (*The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, 1992; *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas, and Contemporary French Thought*, 1999), joka on kirjoittanut hyvin valaisevaa Levinas-kritiikkiä ja kehitellyt omalla tahollaan levinasilaista etiikka-ajattelua eteenpäin. (Ja on myös merkittävä Levinasin ja Derridan kommentaattori.) Pyrkimykseni ovat tässä jaksossa kahtalaiset: ensinnäkin pyrin pohtimaan monipuolisesti erilaisia näkökulmia eettisyyteen juuri levinasilaisessa mielessä (Levinasia itseään ja muita teoreetikoita käyttäen) ja, toiseksi tahdon osoittaa valitsemani aihepiirin ja synteessin (tanssi ja etiikka) relevanttiuden ja arvon. Perustavanlaatuisena päämääränä tässä kappaleessa on vastata siitä, miten yhdistää tanssin ja etiikan käsitteet ja *miksi* tämä ylipäätään voidaan nähdä tärkeänä tehtävänä.

Jos johdanto ja toinen kappale keskittyvät premissien ja keskeisten olettamusten esittelemiseen ja määrittelemiseen ja neljäs kappale puolestaan tuo mukaan etiikan teorian eettis-filosofisen näkökulman ja perustan väitteille tanssin ja eettisyyden yhteydestä, niin viides jakso ottaa askeleen poliittisen suuntaan. Filosofin Jacques Derridan on toinen ko. tutkimuksen keskeisistä ajattelijoina ja hänen dekonstruktioivinen tutkimusotteensa nousee keskiöön poliittisen käsitteen pohdinnassa. Nostan esiin muun muassa Minä-Toinen ja muiden binaarioppositioiden ja yhteisön kysymysten käsittelyn. Derridan teoksista eritoten *Politics of Friendship* (1997) on tutkimukseni ja mielenkiintoni kohteena, sillä siinä punaisena lankana kulkee kysymys yhteisön (ja poliittisen) perustasta ja perusteista.

Kuudennessa jaksossa pyrin muodostamaan synteessin kaikesta edellä sanotusta. Teen sen erityisesti tuomalla etiikan ja poliittisen yhteen. Seitsemäs jakso puolestaan vie kohti tanssia, eli yhdistää lopulta kaikki kolme käsitettä käyttämällä erilaisia näkökulmia ja teoreetikoita (esim. Maarit Ylönen, 2004, *Sanaton Dialogi – Tanssi*

ruumiillisena tietona; Randy Martin, 1998, *Critical Moves – Dance Studies in Theory and Politics*; Jaana Parviainen et al., 1999, *Askelmerkkejä – tanssin historiasta, ruumiista ja sukupuolesta*)
Tässä viidennessä kappaleessa tuon mukaan myös kolme tapausesimerkkiä. Nämä esimerkit ovat Kirsi Monnin *Friedenplatz*-teos, yhteisötanssi ja kontakti-improvisaatiotilanne. Koen näiden esimerkkien erityisen hyvin ilmaisevan ja käsittelevän tutkimusaihetta ja -kysymyksiä.

2. TANSSI JA KEHOTIETOISUUS

Weight or lightness? ... [W]hich one is positive, weight or lightness? ... The only certainty is: the lightness/weight opposition is the most mysterious, most ambiguous of all. ... [T]here is nothing heavier than compassion. Not even one's own pain weighs so heavy as the pain one feels with someone, for someone, a pain intensified by the imagination and prolonged by a hundred echoes.⁴

Kirjoitan tanssista ja etiikasta ja pohdin sitä, kuinka tanssivasta ja liikkuvasta ihmiskehosta voidaan ehkä löytää jotakin sellaista, joka voisi olla perustana vastuulle ja velvollisuuden kannolle minän ja toisen kesken. Pohdin siis kehollisen suhteen mahdollista eettistä kvaliteettia ja tulen alla esittämään vastaukseksi *eettisen subjektiviteetin* käsitettä. Mutta aivan ensin keskityn tanssin käsitteeseen.

2.1 Tanssi kehollisena eksistoinen tapana

Ensisijaisen tärkeää tässä työssä on esittää, mitä tanssilla tässä yhteydessä tarkoitetaan. Kuten johdannossa todettiin, kyse ei ole ammatti-tanssijoista tai edes tanssin varsinaisista harrastajista; mielessäni ei ole mitään valmista ryhmää tai ihmistyyppiä, ainoastaan käsitykseni tanssista kehollisena liikkeenä ja olemisen tapana. Lähdän sen sijaan ajatuksesta, että oleminen on mysteeri, joka koskettaa jokaista ihmistä, mutta että tanssin kehollisessa liikkeessä pääsemme lähelle tätä mysteeriä, sillä keho on olemisen tapahtuman paikka ja liike sen ominta toimintaa. Keho on ihmisen elämismailman perusta ja sen liike elävä ja alati muuttuva suhde tähän elämismailmaan. Tämä ajatus puhuu *kehotietoisuuden* puolesta, joka onkin merkittävässä roolissa ko. etiikka-analyysissä.

⁴ Milan Kundera, 1984, 5 & 30.

Tällä kehotietoisuuden käsitteellä viitataan kehoon tietoisien liikkeen tapahtumisen ”paikkana” ja liikkeenmuodostumisen lähtökohtana, mutta se tarkoittaa ennen kaikkea *kokemusta itsestä* olemisen kokonaisuutena ja tässä kokonaisuudessa keho ei ole erillään tietoisuudesta (tai ”mielestä”) vaan keho ja tietoisuus nähdään kuuluvan olennaisesti yhteen.

Premissinä on siis kehollinen faktuaalinen olemassaolo, eli *eksistenssi*. Keho ei ole väline, instrumentti, eikä se presentoi mitään muuta kuin itseään ja omaa olemassaolonsa tapahtumista. Kirsi Monni (2004, 154) näkee tällaisen liikkeen tapahtuvan keskellä *fysistä*⁵ ilman mitään teknis-esteettistä tyyliä. Eli sen sijaan, että liikettä katsottaisiin ideaalina kuvana, ”visuaaliskinesteettisenä illuusiona”, se ajatellaan tanssijan eksistenssin paikkana ja faktuaalisena avautumisena (emt. 153). Visuaaliskinesteettisellä illuusiolla Monni tarkoittaa illuusion liikettä (”the motion of illusion”), jota ilmentää erityisen hyvin baletti. Baletissa ”osa eletyn kehon faktisesta kokemuksesta pyritään naamioimaan katsojalta (esimerkiksi painon tunne, liikkeen raskaus, ponnistus, hengästyminen, kipu) ja tarjoamaan esiin se osa, joka tukee liikkeen kinesteettisen illuusion muodostumista ja välittymistä.”⁶ (Monni, 2004, 153). Baletti tanssina on painottomuuden ja keveyden illuusio.

Tässä työssä keskiöön ei nouse tanssin tekniset aspektit eikä kiinnostavana kysymyksenä näyttäytyä tanssityylilliset seikat, sillä silloin keskittyisimme niin sanotusti ”vääriin” asioihin, vaan Monnin esimerkkiä seuraten korostuu sen sijaan kehollisen olemisen ja tekemisen perusta tekemisessä itsessään, ei siinä, miltä

⁵ Kirsi Monni viittaa fyysisellä kreikkalaiseen käsitteeseen, joka ymmärrettiin olevan kaikkeudeksi, kokonaisuudeksi. (Monni, 2004, 40)

⁶ Tämä baletin lumovoiman tietoinen rakentaminen mielestäni viittaa suoraan traditionaalisen käsitykseen ja katsomisen tapaan kokea baletti ylevänä, subliimina.

toiminta *näyttää* ulospäin tai kuinka se suoritetaan (Monni, 2004, 153).

Tämänkaltaisen kehotietoisuuden taustalla vaikuttaa olevan eräänlainen holistinen ihmiskäsitys, näkemys ihmisestä kehon ja mielen saumattomana kokonaisuutena, niin ettei ole edes varsinaista syytä tai ”mieltä” puhua näistä kahdesta käsitteestä erillään. Käsitys keho-mieli -integriteetistä ja entiteetistä on vastoin niin sanottua perinteistä Valistuksen ajalta perittyä kartesiolaista ihmiskäsitystä, joka jakaa ihmisen tiukasti henkeen (sielu) ja materiaan (ruumis) (Saarinen, 1985, 128–131). Holistiseen ihmiskuvaan olennaisesti liittyvä kanta kehollisesta liikkeestä eksistenssin tapahtumisena/tapahtumana asettuu myös vastoin platonistista jaottelua aistiseen ja yliaistiseen (emt. 38–40), jonka mukaan tanssi jäljittelee eli representoi yliaistin maailmaa ja siten suuntautuu kohti idean ja ideaalin eetosta. Klassisen baletti perinteisesti käsitetään juuri liikkeen ideaalina kuvana ja näin ollen platonistisesta maailmanymmärryksestä käsin. Mutta holistinen ihmiskäsitys sen sijaan ikään kuin aiheuttaa murtumia järkikeskeisessä ja kehovastaisessa ihmiskäsityksessä ja maailmankuvassa, mikä puolestaan johtaa kohti sitä, mitä tässä työssä kutsutaan eettiseksi subjekti-käsitykseski.⁷

Liittyen tähän holistiseen ihmiskäsitykseen, tanssia voidaan tarkastella paitsi kehotietoisuutena niin myös eräänlaisena mietiskelyn metodina ja muotona. Tähän perustuen, oleminen kehollisena ajatteluna ja tietoisuutena voidaan nähdä olevan perusteeltaan avoimena olemista, odottamista, haavoittuvaisuutta ja herkkyyttä. Mietiskelyn tilassa ihminen ei ole välinpitämätön tai passiivisuuteen vajonnut, vaan kärkkäästi hereillä ja varuillaan. Odotamme tarkkaavaisen avoimena jotakin ennalta

⁷ Ihmiskäsityksen muutos ja murros liittyy olennaisella tavalla postmoderniin ja poststrukturalistiseen ”käänteeseen” ja erityisellä tavalla sen mukana tuomaan *feministisen teorian* esiinmarssiin.

määrittämätöntä eikä se mikään, mitä odotamme voi olla objektimme, sillä me emme varsinaisesti tunne sitä. Tämä tarkoittaa *mietiskelevää ajattelemista* ja tätä kehollisuus myös tanssin muodossa mielestäni hyvin vahvasti on. (Lahtinen, 1992, 4-5 ja Monni, 2004, 132–136)⁸

Lyhyesti, kyse on tässä siis sellaisen ajattelun mallista, joka perustuu olevan syvällisen mietiskelyn ja fyysisen eksistoinnin muodostamaan toiminnalliseen keho-mieli kokonaisuuteen dualististen ihmiskäsityksen sijaan. Tämä ihmiskäsitys on perusta eettisen subjektiviteetin idealle ja tämä on se subjekti, joka tanssissa kohtaa toisen ja tämän toiseuden.

Kehollisessa kohtaamisessa Minä, itse, ja toinen kohtaavat lihallisina, ruumiillisina olioina. Tässä kohtaamisessa keho tuntee olemisen painon, mutta tämä paino ei ole mikä tahansa painontunne vaan se on vastuun paino. Liike on virtaa ja se ei pysähdy ennen kuin elämä itsessään päättyy. Puhe on yksinkertaisesti liikkeestä vapaimmillaan; liikkeestä, jossa ei ole sääntöjä, vaan joka on pikemminkin liikkumisen ja liikkeen virtaamisen anarkiaa. Itsen kehon ja toisen kehon kohtaamisessa Minän ei tässä tapauksessa nähdä kykenevän ajatteluun, tai ”järkeilyyn”, vaan se seuraa omaa kehollisuuttaan. Eli tietoisuus ikään kuin seuraa itseään, omaa kehollista olemassaolon muotoaan ja tapahtumaa (Monni, 2004, 219–228).

Tästä näkökulmasta jokainen hetki on ainutlaatuinen ja tässä kohtaa keskiöön nouseekin liikkeen ja tanssin tapahtumaluonteisuuden merkittävä rooli. Keskeisenä tekijänä tanssin kiinnostavuudessa näyttäytyykin sen ajallisuus ja katoavaisuus – liike tapahtuu vain kerran ja muuttuu jatkuvasti, kunnes loppuu ihmisen, subjektin

⁸ ”Oleminen on merkityksissään tyhjentyvätön maaperä... [Ja m]ietiskelevä ajattelu on ’avoin salaisuudelle’”, kirjoittaa Mikko Lahtinen ja puhuu Heideggerin mietiskelevän ja laskevan ajattelun eroista Heideggerin ”silleen jättämisen” esimerkin yhteydessä (1992, 5).

kadottua. Tästä seuraa, että jostakin hyvin oleellisesta olemiseen liittyvästä tanssissa on siis eittämättä kyse.

Monnille erityisesti nykytanssin eri muodoissa keskeistä roolia näyttelee *kinesteettinen ymmärtäminen* (joka vaikuttaa puuttuvan tai ainakin jäävän taka-alalle vaikka juuri klassisessa baletissa) (2004, 192). Kinesteettinen ajattelu edellyttää ja merkitsee kehollista oppimista, painovoiman vaikutuksen syvällistä ymmärtämistä suhteessa liikkeen laatuun ja muotoon (kosketuksessa maahan). Ymmärränkin kinesteettisen ajattelun selittävän tanssin ja tanssijan ajallisuuden ja katoavaisuuden suhdetta ja tämän suhteen ymmärtämistä. Kinesteettinen ajattelu oikeastaan asettaa kyseenalaiseksi perinteisen platonistisen metafyyysisen estetiikan tradition käsityksen tanssista ideaali/yliaistillista presentoivana ja jäljittelevänä, johon äsken viitattiin. Monnille kinesteettisen kokemuksen ymmärtäminen on sen sijaan

virittyneessä toiminnan artikulaatiossa
(kehotietoisuudessa) tapahtuvaa luonnostavaa
ymmärtämistä, johon liittyy aina siinä avautuva tanssin
ja tanssijan täällä-olo, sijoittuneisuus, eli eksistenssin
ajallisuuteen heitetty situaatio ja historiallinen maailma.
(emt. 192)

Tämä viekin meidät tarkastelemaan *tilaa*, jossa subjekti havaitsee paikkansa ja sijaintinsa maailmassa. Tämän samaisen kinesteettisen ymmärtämisen tilaa voidaan tarkastella myös paitsi oman kehollisen itsen niin erityisesti toisen (subjektin) ja vieraan toiseuden kohtaamisen tapahtumana ja ”paikkana”. Voidaanko siis katsoa, että kinesteettisessä suhteessa itsen ja maailman välillä myös toisen konkreettinen olemassaolo saa muotonsa ja korostuu?

Kosketuksessa kaksi (tai useampi) tuntematonta löytävät toisensa. Kuitenkaan mikään ei takaa, että ymmärrys syntyy näiden kahden välillä. Päinvastoin, toisen ruumis, keho on aina ikään kuin vierasta

maata, pelottavan horjuva maaperä, jolla Minä ei osaa tai uskalla liikkua. Mutta juuri tässä kinesteettisessä kekokokemuksessa, jossa kehon tietoisuus on vahvasti läsnä, voidaan nähdä tapahtuvan paitsi ”oman” eksistenssin avautuminen niin myös toisen kohtaaminen ja yhteisen tilan avautuminen.

Tässä on yksinkertaisimmillaan tilan käsitteen selitys. Tässä tilassa tapahtuu se, mitä kutsun eettiseksi vastuun ottamiseksi, sillä tässä tilassa tapahtuvassa kohtaamisessa Minä pakotetaan vastaamaan ilmestyneelle Toiselle. (Tilan käsitteeseen tullaan palaamaan vielä useaan otteeseen etiikan ja poliittisen kohdalla.) Väitän, että itsen ja toisen kehollisen liikkeen ja aistillisen kohtaamisen eettisyys on siinä, että kehollisen liikkeen ja tanssin tapahtuessa ja Minän kohdatessa toisen ja tämän toiseuden Minä unohtaa itsensä ja avautuu toiselle.

Toisen kohtaamisen tilanne siis puuttuu minän suvereniteettiin ja vaatii tätä vastaamaan. Tästä johtuen voidaankin katsoa, että keholliseen eksistoinnin tapaan liittyy olennaisesti vastaamisen ja vastuun kysymykset, eli se, miten itsetietoinen ego vastaa ja reagoi – tässä tapauksessa tanssissa – ilmestyvään (immanenttiin) toiseen ja (transsendenttiin) toiseuteen. Tulen palaamaan tähän vastuun ja velvollisuuden väitteisiin myöhemmässä vaiheessa, kun esittelen Emmanuel Levinasin ajatuksia.

Teoksessaan *Bodies Moving and Being Moved – A Phenomenological Analysis of the Dancing Subject and the Cognitive and Ethical Values of Dance Art* (1998, 71) Jaana Parviainen kuvaa edellä esiteltyä Minän ja toisen kohtaamisen problematiikkaa niin, että kysymys ei ole siitä, miten voisimme vapauttaa (*free*) itsemme toisen ikeestä vaan kuinka voisimme aktiivisesti lyöttäytyä suhteeseen ja suhteessa toisen kanssa, sillä

tämä on väylä tietoon sekä itsestä että toisesta.⁹ Näin ollen tämä suhde on siis mahdollista nähdä väylänä sekä itseymmärrykseen että avoimuuteen toiseuden edessä.

Lyhyesti: Olen yllä esitellyt yksilöllisen eksistenssin tapahtumisen ja ilmenemisen tilanteen, jota voidaan samalla tarkastella myös toisen fyysisen kohtaamisen tapahtumana. Näkökulmana on, kuinka kehollisen liikkeen ja kohtaamisen tapahtumat asettavat kehon, ihmisen, haavoittuvaisuuden ja toisen vastaanottamisen tilaan. Väitteeni kuulukin, että tämä tila on kaikista yllämainituista syistä johtuen eettinen mahdollisuus. Itsen ja toisen ihmisen immanentin olemassaolon sekä transsendentin Toisen/toiseuden kohtaaminen on perusta paitsi etiikalle niin myös politiikalle. Kysymys on eräänlaisesta eettisen ja poliittisen määrittelystä tai teoriasta, joka perustuu ja pohjaa keholliselle (tai ruumiilliselle) suhteelle, liikkeelle ja liikkeen tapahtumiselle ihmisten välillä.

Kyse ei ole positivistisesta totuus-väittämästä, vaan sen sijaan korostan tutkimusotteeni hypoteettista perustaa, pohdintaluonnetta. Pikemminkin, kysyn *mahdollisuutta* vankkojen teorioiden sijaan. Kysymys on, olisiko mahdollista ajatella niin, että tanssin kehollinen tapahtuma tarjoaisi perustaa eettisen vastuunkannon ottamiselle ja velvollisuuden kohtaamiselle ja toisin sanoen pragmaattiselle etiikan teorialle, joka käyttää esimerkkinään ja ”toiminta-alueenaan” tanssia. Tälle keskustelulle olen edellä pyrkinyt antamaan eväät.

Mihin nämä ajatukset ja teesit sitten voidaan sitoa, eli miten viedä keskustelua eteenpäin ja perustella väite kohtaamisen eettisyydestä ja merkittävydestä? Ennen kun paneudun tarkastelemaan

⁹ ”As I cannot have direct access to the psyche of another, I must grant that I grasp the other’s psyche only indirectly, mediating on the person’s acts by that person’s bodily appearance. *I see, perceive the other as the body*. The lived body of the other reveals the perceivable horizon of lived life, the past, thinking, habits, labour, prejudices, even dreaming.” (Parviainen, 1998, 71–72)

kysymystä etiikan filosofisen teorian näkökulmasta, tähän kysymykseen vastaamisessa auttaa – ja sitä toivon olennaisella tavalla selventävän – seuraava kappale, jossa tarkastelen sitä, mikä olisi tällainen tanssi, jossa eettinen subjektiviteetti saisi niin sanotusti parhaan mahdollisen kasvumaaperän, eli minkälainen liikkeen ”laatu” tai ”tyyli” on itse asiassa kyseessä? Mikä tanssi siis avaa näitä yllä-nähtyjä kehollisen eksistoinnin ja toisen kohtaamisen määritelmiä ja johdattaa mahdollisesti tanssin tutkimuksen uudenlaisen paradigman suuntaan? Ja lopulta, miten nämä tanssin muodot voivat antaa eväitä matkalla kohti ajatusta eettisestä subjektiviteetista?

2.2 Moderni tanssi ja kontakti-improvisaatio uusina tanssin ja subjektiviteetin paradigmoina

Monnin analyysin peruskäsitteet, eli olemisen, eksistoinnin tapahtuminen sekä kehotietoisuuden merkitys, ovat varsin relevantteja aiheeni kehittelyn ja kokonaisuuden kannalta. Eli niin Monnin kuin tämänkin työn lähtökohtana on *kehontietoisuus eksistenssikysymyksenä*, mikä puolestaan vaikuttaa sekä käsityksiin tanssiuudesta että tanssista itsestään, samalla haastaen myös koko estetiikan tradition ajattelutavan.

En kuitenkaan aio puhua tanssista erityisesti taiteena eli toisin sanoen *taidetanssina*. Olen päätenyt asettamaan tanssin taideluonteen ko. työn kannalta toissijaiseen rooliin, vaikka tanssin taideluonne ei missään nimessä ole täysin epärelevanttia näkökulmani tai esittämieni kysymysten kannalta. On kuitenkin, sekä esteettisesti että eettisesti, jotakin hyvin kiehtovaa tanssin esteettisen kvaliteetin ja olemuksen pohtimisessa, nimittäin juuri tanssin tapahtumaluonteen ja ajallisuuden näkökulmasta, johon aikaisemmin tekstissä viittasinkin. Liike häipyy heti, kun se lakkaa,

eli se on olemassa vain omassa tapahtumassaan; tämä on mielenkiintoinen tanssitaiteeseen – niin kuin teatteriin ja kaikkeen performatiiviseen taiteeseen – liittyvä seikka. (Tanssin ja performatiivisen suhteeseen palaan hetkeksi myöhemmin.) Eli juuri tässä kohtaa tanssi taiteena näyttäytyy varsin erilaisena esteettisenä tapahtumana ja muotona kuin moni muu taiteenlaji, kuten esimerkiksi kuvataide. Mutta muun muassa näistä edellä mainituista syistä olen käyttänyt tanssija-koreografi Kirsi Monnin väitöstyötä tärkeimpänä filosofisen tanssin tutkimuksen lähteenä. Monni puhuu tanssista pääasiallisesti tanssitaiteen/taidetanssin näkökulmasta, mutta tämä seikka ei yhtään vähennä hänen ajatustensa arvoa ja painoa myös tanssin eettis-filosofiselle analyysille, sillä ne ovat jo valmiiksi tanssin filosofiaa, yritystä kielellistää hyvin vaikeasti kielellistettäviä keho- ja liikemaailman asioita.

Väitöskirjassaan *Olemisen poeettinen liike* (2004) Monni maalaa kuvaa tanssin ”uudesta paradigmasta”, jolla viittaa modernin/nykytanssin eri muotojen ja tyylien tuomiin radikaaleihin metodeihin sekä käsityksiin tanssista ja kehosta. Uuden tanssin paradigmalla Monni viittaa moderniin ja nykytanssiin sekä kontakti-improvisaation syntyyn ja kehitykseen. Nämä tanssin muodot ja liikkeen lajit ovat myös ko. tutkimuksen mielenkiinnon kohteena. Näistä erityisesti kontakti-improvisaation muodossa yhdistyvät kaikki ne tanssi- ja subjektikäsitteet, joista yllä puhun. Muutokset tanssin estetiikkakäsityksissä kielivät dramaattisesta muutoksesta myös itse tanssin alan ja tanssijan/tanssijuuden itseymmärryksessä.¹⁰

¹⁰ Monni kirjoittaa: ”Kun [tanssin ”uusi paradigma”] ottaa 1. *kehötietoisuuden*, 2. ihmisen *toiminnan logoksen* ja 3. *eletyn kehon maailmasuhteen* lähtökohdaksi, se murtaa taideteoksen rakentumista yliaistisen ja aistisen erottelusta rakentuvana sisältö-muoto ajatteluna” (2004, 167). Tämä paradigma yhtä aikaa kapinoi myös samankaltaista jakoa platonisissa ja kartesiolaisissa ihmiskuvassa.

Samaan aikaan, kun länsimaisessa kulttuurissa yleisesti tapahtui voimakas ja laajalle leviävä käännekohta filosofian ja estetiikan traditioissa, eli kun niin sanotusti ”siirryttiin” modernin ajasta postmoderniin, taide reagoi voimakkaasti. Tanssitaiteen kohdalla muutos tarkoitti sitä, että tanssin päämäärät sekä keinot muuttuivat ratkaisevasti (Monni, 2004, 194). ”Postmoderni tanssipolvi kapinoi esteettis-teknistä tanssiajattelua, draamallista ja symbolistista tanssia sekä ’puhdasta tanssiesteettistä’ vastaan, mutta myös ’subjektiuden metafysiikkaa’ vastaan”, kirjoittaa Monni (2004, 194). Tämä ego-keskeisen subjektiuden metafysiikan vastustaminen, tanssitaiteen (niin kuin taiteen yleensä) sosiaalinen kanta-aottavuus ja laajeneva politisoituminen liittyvät varsin oleellisesti koko postmodernistiseen ajatteluun ja sen niin sanotun ”epookin” alkuun.

Laajat filosofis-esteettiset muutokset tarkoittivat modernin ja nykytanssin nousua merkittäväksi taidetanssin muodoksi. Ryhdyttiin etsimään vaihtoehtoisia liikkeen ja tekemisen muotoja ja tekniikoita. Suunnannäyttäjinä ja -avaajina toimivat muun muassa sellaiset tanssin ammattilaiset kuin Merce Cunningham, Moshe Feldenkrais, F. Matthias Alexander, Deborah Hay. Lisäksi, New Yorkilaisissa tanssipiireissä 1960–70 –luvulla syntyi modernin tanssin ilmiö nimeltä *kontakti-improvisaatio*. Monni (2004, 195) kirjoittaa

Tuolloin kulminoitui muun muassa anti-illusionistinen, kinesteettistä todellisuutta ja kehon toiminnallista älyä korostava koreografia, tanssin poliittinen ja sosiaalinen maailmasuhde, (mm. Yvonne Rainer, Steve Paxton, Deborah Hay) sekä vapaasti assosioivat, anarkistiset improvisaationaaliset esitykset, joiden elementteinä oli liike, teatteri, puhe, musiikki¹¹

¹¹ Hyvänä esimerkkinä tämänkaltaisesta kehityksestä ja ilmiöstä toimii New Yorkissa erityisesti 1960-luvulla alkunsa saaneet *Happening* –nimiset performanssitapahtumat, joissa yhdistyivät taideteosten luomisen ja esittämisen prosessit niin, että yhtä aikaa tilassa saattoi olla monta eri taidemuotoa edustettuna ja toteutettuna, esim. että samassa tilassa saattoi olla runonlausuntaa, tanssia, maalausta ja vaikkapa jazz-improvisaatiota. Kyse on siis eräänlaisesta

Rajat taiteiden (korkean ja matalan, taiteen ja ei-taiteen) välillä tuotiin siis ryminällä alas uuden taidetanssin kokeilevalla otteella ja eri lajit sekä muodot sekoittuivat. Erityisesti kontakti-improvisaation kehittäjänä tunnetulle Steve Paxtonille ”kontakti-improvisaatio toteutui sosiaalisena vuorovaikutuksena pikemminkin kuin korkeakulttuurisena esteettisenä systeeminä” (Monni, 2004, 196). Paxton ja 1970-luvun kontakti-improvisaatioesitykset vaikuttivat monella tapaa tanssin ja tanssijuuden olemisen dogmiin; teoksen auteur-subjektin ja koreografian keskeisyys väheni ja keskeiseksi tulivatkin ryhmä tanssijoita, joiden keskuudessa ei vallinnut hierarkkista suhdetta, vaan spontaanin liikkeen ainutkertaisuus ja vuorovaikutuksellisuus. Performanssin itsetarkoitus (tiukan ontologisesti katsottuna) on eituottavuus – mikä sinänsä jo on merkittävä ideologinen kannanotto erityisesti 1960- ja 70-luvuilla kapitalistista tuottavuuden (*productivity*) tavoitetta ja ihannetta vastaan – eli hetkellisyyden jäljittelemättömyys ja uudelleen tuottamisen mahdottomuus (Parviainen, 1998, 173). Mikä näin ollen näyttäytyi uuden tanssin paradigman osalta kaikkein tärkeimpänä ja samalla radikaaleimpana oli se, että

[t]anssissa ei ollut muita aiheita tai teemoja kuin vuorovaikutuksellisen liikkeen periaatteet, jotka olivat tanssijan *tekhnenä* tanssijoille yhteistä, jaettua. Tanssijat siis toivat esiin sen, kuinka kanssa-maailma voi avautua spontaanina, yhdessä-osallisuutena olemiseen, ei vain subjektin objektiivisesti järjestämänä esityksenä, kuvana kanssa-maailmasta. (Monni, 2004, 205)

Tässä ilmenee kontakti-improvisaation ”idea”, siinä osaaottavien ihmisten käsitykset ja ihanteet. Kontakti-improvisaatiossa tärkeintä

elämuskollaasista sekä katsojille että esiintyjille. Tanssi otti hyvin vahvasti osaa taiteen uudelleenmäärittelyyn juuri performanssitaiteen, käsite- ja kehotaitteen voimistuessa länsimaisessa taiteessa. (Kt. esim. Amy Dempsey, *Moderni Taide*, 2003, 222, 240, 244)

on kehollinen yhteys kanssatanssijoihin, kahdenvälinen kosketus sekä spontaani painonsiirto. Ja mikä merkittävintä, tämä kaikki tarkoittaa sitä, että tapahtuma *ei* nojaa subjektin omiin ideoihin tai mielikuviin liikkeen kulusta ja muodosta. Johtuen jaetusta spontaanista liikkeestä, painonannosta ja -siirrosta, yksipuolinen hallinta tai siihen pyrkiminen ei siis kuulu kontakti-improvisaatioon vaan näitä piirteitä vältetään. Tämä siksi, että itsenäisen subjektin omaehtoinen ja hallintaan pyrkivä liike ja toiminta romuttaisivat koko kontakti-improvisaatiotanssin idean.

On siis osattava luopua oman kehonsa jokahetkisestä kontrolloimisesta ja määräysvallasta ja antaa hetken sekä toisen kehon painon ja liikkeen kuljettaa. Näin syntyy *yhdessä* koettu spontaani tanssi, sen jaettu tila ja tapahtuma. Suhde painovoimaan ja kineettisyyteen sekä tanssin sosiaalisuus ja yhteisöllisyys rakentavat tilaa täälläolon näyttäytymiselle ja avautumiselle kontakti-improvisaatiossa.¹² Tanssi siis tässä merkityksessään ilmenee eräänlaisena olemisen näyttämönä, joka nimenomaan avautuu tanssin kehollisessa vuorovaikutuksessa.

On lisäksi toinenkin keskeinen tekijä, mikä vahvistaa kontakti-improvisaation niin sanottua vallankumouksellisuutta tanssi- ja taidemaailman sisällä – ja tekee tämän tanssin muodon vieläkin kiinnostavammaksi ko. ”uudenlaisen” eettisen subjektiuden hahmotelman näkökulmasta – nimittäin se seikka, että kontakti-improvisaatio on periaatteeltaan kaikille kiinnostuneille avoin sukupuoleen, ikään tai edes tanssitaustaan katsomatta. Tärkeintä tässä tanssin muodossa on tanssin yhteisöllisyyden jakaminen ja

¹² Steve Paxton kuvailee vuorovaikutuksen tilannetta, tapahtumaa tarkemmin seuraavasti: ”*One (person) may lift the other (active demand and passive response). One may fall so other must catch (passive demand and active response). One may attempt to lift and find the energy translated so s/he is lifted (active demand and active response), etc. But this all has to do with intent, which should be minimal, and the sensing of intent, which should be maximal. The more the forms are understood, the more co-operation becomes the subject – an ‘it’ defined by the balancing of inertias, momentums, psychologies, spirits of the partners.*” (Oma korostus, Monni, 2004, 206).

sen tapahtumaluonteisuuden kokeminen ja tämän kokemuksen on oltava avoin kaikille ihmisille. Jotta siis tanssi ja kehollinen liike voitaisiin nähdä eettisen subjektiuden perustana, on itse tanssin määritelmän oltava lähtökohdiltaan kaikki ihmiset huomioon ottava – juuri kontakti-improvisaation muodossa tämä ideaali toteutuu. Kontakti-improvisaatiossa vallitseva idea tanssin avoimuudesta ja tanssijan kyvystä vastaanottaa toinen ihminen, tanssija sellaisena kuin hän on vaikuttaa kokonaisuudessaan hyvin syvällisesti ja perustavanlaatuisesti tämän työn tanssin ja tanssijan määritelmässä sekä eettisen subjektiuden kysymyksen pohdinnassa.

Kontakti-improvisaatio siis toteuttaa uudenlaista tanssin paradigmaa ikään kuin kahdessa mielessä: ensinnäkin tanssi saa voimakkaan sosiaalisen ja yhteisöllisen merkityksen (vastoin korkeakulttuurista leimaa ja tyyliä), ja toiseksi keskeiseen rooliin nousevat tanssijan kineettinen logos, spontaaninen kehollinen äly sekä vuorovaikutteinen maailmasuhde (Monni, 2004, 207). Eli toisin sanoen, nykytanssissa ja aivan erityisesti juuri kontakti-improvisaatiossa vallitsee ajatus, että ”[i]hminen on maailmassa toimiva keho-subjekti, jonka keho ei ole eri kuin hänen tietoisuutensa ja jonka tietoisuutta ei ole olemassa ilman hänen inkarnoitunutta kehollisuuttaan.” (emt. 191). Subjekti ja subjektiviteetti ovat siis liikkeessä, murroksen tilassa kehollisessa kohtaamisessa, jolle ne myös samanaikaisesti rakentuvat. Kaiken kaikkiaan modernin (ja erityisesti postmodernin) tanssin sisällä alkujaan siis luotiin hyvin radikaalisti erilaista taidetanssin estetiikkäkäsitystä. Mutta, mikä kiinnostavinta, vaikutus ei jäänyt ”vain” esteettiselle tasolle, vaan samalla romuttui myös vanha ajattelumalli subjektiviteetista ja identiteetin rakentumisesta ja rakentui maaperä hyvin erilaisen subjektin syntymiselle.

Toisin sanoen, siinä missä kartesiolainen subjekti pakottaa toisen objektin asemaan, uusi kriittinen paradigma (jota siis postmodernin tanssin sukupolvi eritoten edustaa) korostaa erilaisuuden ja eron

(*difference*) tunnustamisen ja arvostamisen tärkeyttä. Yhdistävät samuuden tekijät tietenkin merkitsevät sekä yhteisön että yksityisen tasoilla, mutta samalla hyväksytään ohittamattomat ja välttämättömät erot, jotka ihmisyksilöiden välillä vallitsevat. Jokaisella on oma henkilökohtainen eletty historiansa – ”Toinen jää, fundamentaalisesti, mysteeriksi minulle ... huolimatta siitä kuinka läheisiä me toisillemme olemme.” (Parviainen, 1998, 70–71). Tällä ajatuksella oli ja yhä on suuri merkitys nykytanssin sekä nykytanssintekijöiden itseymmärrykselle, jota heijastelee esimerkiksi tanssintutkimuksen *Askelmerkkejä*-julkaisun (1999) eri kirjoittajien otsikot.¹³

Tämä tanssin uuden paradigman mukainen tanssi- ja tanssijäkäsitys liittyyvät perustavanlaatuisella tavalla siihen, miten ymmärrän eettisen vastuusuhteen muotoutumisen itsen ja toisen väillä, eli miten eettinen subjektiviteetti konstruoituu. Ja, kun on kysymys eettisen subjektiviteetin rakentumisesta ja subjektiviteetista yleensä olemme poliittisen ytimessä – eettinen subjekti on myös poliittinen subjekti, tässä maailmassa toimija ja ajattelija, joka kuitenkin on erottamattomassa suhteessa ympäristönsä kanssa. Näin ollen väitänkin, että tanssin tapahtuma ja tila on *yhteisön* ja yhteisöllisyyden muoto ja mahdollisuus. Tässä tanssin jaetussa tilassa ja tapahtumassa on valtava mahdollisuus eettiselle huomioonottamiselle, välittämiselle, vastuunkannolle ja vastaamiselle – minä vastaan sinun kutsuusi enkä voi muuta, en voi kääntyä ja kävellä pois. Ymmärrän tanssin tilan siis paitsi

¹³ Näissä teksteissä on hyvin vahva itsereflektiivisyyden sävy: ”*Itsekkyyys, omien rajojen jatkuva uudelleen luominen suhteessa ympäristöön, on parhaimmillaan välttämätöntä oman paikan ottamista, näkyviksi tuloa kaikilla tavoilla ja tasoilla. Se on itsensä alttiiksi asettamista ja vastuun ottamista olemassaolostaan, varsinaista antautumista kokonaisuudelle. Kysymys voi kuulua: kykenenkö pitämään tai haluanko pitää omat rajani, ennalta annetut säännöt tai muodot, tässä [tanssijan ja yleisön] kohtaamisessa? Vai murtuuko rakennelma?*” – näin omaa työskentelyään pohtii tanssija Pia Karasvuo artikkelissaan ”Odottaa, jotta odottamaton tulisi esiin” *Askelmerkkejä*-julkaisussa (1999, 171). Toinen ja toiseus tanssijoille voidaan ajatella näyttäytyvän esimerkiksi joko yleisön tai muiden tanssijoiden roolissa, muodossa; nämä molemmat ovat tanssitaiteilijalle keskeisiä pohdinnan ja tiedostavan tutkimisen arvoisia asioita.

mahdollisuutena, niin myös edellytyksenä etiikalle ja politiikalle – tanssin yhteisö voi edustaa mitä tahansa yhteisöä pienessä tai suuressa koossa, sukupuoleen, ikään tai taustaan katsomatta.

Edelleen, kaikki nämä tekijät tanssin ja tanssijan määritelmistä, kehollisen kohtaamisen ja toisen kosketuksen tärkeyden korostamisesta kontakti-improvisaation merkittävyyteen sekä tanssin itsensä että subjektiviteetin ajatteluun muodostavat perustan väitteilleni eettisestä subjektiviteetista ja kehollisen liikkeen eettisyydestä ja poliittisuudesta. Tässä tanssin muodossa korostuvat sekä subjektin kontemplatiivisuuden vaatimus että suhde itsen ulkopuoliseen toiseen. ”Kontakti-improvisaatio siis näytti, miten kanssa-todellisuus ei avaudu ainoastaan ’kehottoman subjektin’ järjen valossa, vaan siinä, kuinka olemisen sallitaan ajatella meissä, siis myös kehollisena ajatteluna”, kirjoittaa Monni (2004, 205).

Tällainen subjektiviteetti näyttäytyy siis postmodernistisessä teoreettisessa valossa tanssija-subjektina ilman alkua tai *perustaa* (*foundation*);

[H]än ainoastaan löytää itsensä ja kehonsa representaatioiden ja merkitysvallan pelikenttänä ja voi suuntautua siitä esimerkiksi kriittiseen pluralismiin, representaatiotapojen kriittiseen paljastamiseen, tai konservatiiviseen pluralismiin, olemassa olevan merkitysvallan hyödyntämiseen. (emt. 163)

Toisin sanoen, koherentin kartesiolaisen subjektin rikkoutuminen nykytanssin ja kontakti-improvisaation keinoin johtaa siis kehollisuuden ja koko subjektiviteettikäsitteen monimerkityksellisyyden lisääntymiseen ja näin ollen (kenties hieman paradoksaalisesti) subjektin ”itsenäistä” voimaa murtaen se itse asiassa antaa sille enemmän mahdollisuuksia olemisessaan ja itseymmärryksessään. Tanssista ja subjektin omasta roolista siinä muodostuu eräänlainen *leikki*, vaihtuvien merkitysten leikkikenttä. Leikin käsite tässä yhteydessä on erityisen sopiva, siksi että se

korostaa subjektiviteetin häilyvyyttä, egon haavoittuvuutta ja heikkoutta erityisesti toisen, sille vieraan edessä.¹⁴

Lyhyesti, tähän mennessä olemme tarkastelleet tanssissa tapahtuvan olemisen näyttäytymisen ja tämän avautumisen sosiaalis-yhteisöllistä merkitystä. *Etiikka ja politiikka syntyvät täällä*. Subjektin, eli egon, suhteesta toiseen tulen puhumaan enemmän seuraavassa jaksossa. Nyt tarvitaan lisää perusteluja sille, mihin tämä tanssin subjektiviteetti oikeastaan pohjaa ja miksi se voidaan nähdä juuri eettisyyden näkökulmasta. Tarvitaan siis etiikan teoriaa. Tässä tehtävässä pyydän avuksi Emmanuel Levinasia ja hänen etiikan-filosofisia ajatuksiaan. Yhdessä ja ilman Levinasia, nostan esiin vastuun käsitteen ja merkityksen sekä myös velvollisuuden ja vastaamisen kysymykset. Nämä kaikki ovat tiukasti kytköksissä eettisen subjektin muodostumisen prosessiin, jollaisen tarkastelusta tässä ensimmäisessä jaksossa on ollut kyse. Kyse on siis pääasiallisesti yhdenlaisen *etiikan teorian* hahmottelusta ja analyysistä ja tämä tapahtuu erityisesti Levinasin keskeisten käsitteiden kanssa keskustellen ja niitä peilaten.

Väitän edelleen, että olemisen tapahtumisessa ja aistisessa kohtaamisessa – kuten juuri esimerkiksi kontakti-improvisaatiossa – esiin nousevat kehon paljaus, suoruus, rehellisyys ja

¹⁴ Tähän leikin näkökulmaan voitaisiin mielestäni liittää myös esimerkiksi virheen ja huumorin mahdollisuus osana tanssia. Olen itse kiinnostunut erityisesti ironian roolista ja mahdollisuuksista tanssissa mm. niin sanotun kriittisen tanssitaiteen näkökulmasta tai muuten vain tehden eroa perinteisiin ja hyvin vakaviin tanssin ilmaisun muotoihin, kuten balettiin. Huumorin läsnäolo ilmaisee mielestäni myös tanssijan, ja ihmisen yleensä, itseironiaa. Minulle mm. tyyliellä ja laadullisilla eroilla leikkiminen – tai ylipäätään erojen mahdollistaminen, *salliminen* – puhuu tehokasta ja mielenkiintoista kieltä tanssin omasta itseymmärryksestä ja uusiutumiskyvystä. On selvää, että esim. sukupuolirooleilla ja muilla sosiaalisilla (sekä keinotekoisilla) konstruktioilla leikkiminen kuuluu osaksi myös tanssin leikkiä. Yksi tähän leikin ja identiteetin kysymykseen liittyvä seikka on myös tämän kaiken poliittisuus, eli poliittis-sosiaalinen aspekti. Ajatellessamme ihmisen ikään kuin ”vaihtuvien merkitysten kentäksi”, on mielenkiintoista pohtia sitä, miten erilainen poliittinen vallankäyttö representoituu ihmisissä ja heille asetetuissa tai (näennäisesti?) itse-valituissa rooleissa.

totuudellisuus. Toisen vastaanottamisen siis voidaan nähdä näyttäytyvän *ihon pinnalla*, sen avoimessa herkkyydessä (*sensibility*) ja haavoittuvuudessa. Minä aistii (*sense*) ja kokee (*experience*) maailman ja tilan kontaktissa ja läheisyydessä toisen kanssa ja tämä hetki on olevan paljastumista ja ”osanottamista” olemisen tapahtumaan. Alleviivaan siis ajatusta, että etiikka voidaan yksinkertaisimmillaan nähdä haavoittuvaisuutena ja antautumisena toisen edessä perustavanlaatuisella tavalla, sillä ”[m]inä olen sidoksissa muihin ihmisiin ennen kuin olen sitä omaan kehooni” (Levinas, 1998, 76).

2.3 Suhde fenomenologiaan

Toinen on läsnä aistillisuuden tasolla mutta poissa tiedon tasolla.”¹⁵

Tähän mennessä olemme käsitelleet sitä, kuinka ”[k]ehon, havainnon ja kokemuksen kautta ihminen on jatkuvassa suhteessa maailmaan, kietoutuneena erottamattomasti maailman tapahtumiseen” (Monni, 2004, 190) ja että tämä maailman tapahtumiseen ”kietoutuminen” on luoteeltaan vuorovaikutuksellista toisen ihmisen kohtaamista ja kanssaolemista. Tämän olemisen kysymyksen korostumisesta johtuen esiin nouseekin välttämättä kysymys, missä suhteessa ko. työ on fenomenologiaan ja Martin Heideggerin filosofiaan (maailmassa-olemisen ontologia).¹⁶

On ilmeistä, että fenomenologisilla näkemyksillä on suuri vaikutus Levinasin ajatuksiin. Levinas oli molempien fenomenologioiden

¹⁵ Oma korostus, Levinas, 1996, 16

¹⁶ Erityisen kiinnostavalta vaikuttavat Heideggerin ajatukset laskevan ajattelun ja mietiskelevän ajattelun erosta – esim. teoksessa *Silleen jättäminen ja Poliitiikka* (Suomen fenomenologisen instituutin seminaarin artikkelijulkaisu, Toim. Juha Varto, 1992).

Edmund Husserlin ja Heideggerin aikalainen ja ajatusten kriitikko. Levinas, niin kuin Heideggerikin, on tiukasti olemisen kysymyksen äärellä, mutta Critchleyn (1999, 54) mukaan perinteinen fenomenologia (Husserl ja Heidegger) eivät kyseenalaista tarpeeksi Olevaa itseään (*Being itself*). Eli olemisen kysymys on keskiössä kaikilla näillä ajattelijoilla, mutta ero on siinä, että Levinas (niin kuin tulemme myöhemmin huomaamaan) ei ota olevaa tai sen tietoisuutta selviönä. Yhdistävä tekijä Levinasin ja muiden modernien filosofien, kuten Husserl ja Heidegger, välillä on esimerkiksi se, että kaikki ovat kiinnostuneita subjektista eli olevasta.

Kaikki yllä puhuttu suorasti ja epäsuorasti viittaa yleiseen keskusteluun subjektista (identiteetistä tai egosta, mitä käsitettä nyt sitten tahdotaankin kulloinkin käyttää). On käynyt selväksi, että kyseessä – subjekti-käsitteen sekä eettisen subjektiviteetin perustalla – on subjektin käsitteen dekonstruktio ja muutos sen ymmärtämisessä suhteessa valistuksen rationaaliseen järki-ihmiseen kehollisen liikkeen keinoin.

Jos siis tässä ensimmäisessä osassa sukelsimme tanssissa tapahtuvaan perustavanlaatuisen anti-dualistisen kehollisen olemisen ja eksistoinnin ymmärtämisen kysymykseen toisen kehollisen kohtaamisen tilassa ja tilanteessa, niin seuraava osio kesikittyy tarjoamaan mahdollisuuden sijoittaa tanssi-etiikka-politiikka -keskustelu laajempaan yhteiskuntateoreettiseen kehykseen.

3. POSTMODERNIN KAIKU JA MUITA HUOMIOITA – ELI KYSYMYKSENASETELUN LAAJEMPI YHTEISKUNTATEOREETTINEN VIITEKEHYS

Ennen kuin ryhdyn käsittelemään etiikkaa ja politiikkaa valitsemastani näkökulmasta, nostan esiin yhteiskuntateoreettista taustaa, johon tässä työssä käytävän keskustelun voidaan katsoa liittyvän.

Kysymys etiikasta yhteiskuntateoreettisen keskustelun ja väittelyn kohteena on noussut voimakkaasti viimeisten parin kymmenen vuoden sisällä. Sellaiset yhteiskuntateoreetikot, kuin Zygmunt Bauman (1996), Ulrich Beck (1995), Scott Lash (1996, 1995) ja Anthony Giddens (1995) sekä politiikan teoreetikot, kuten John Rawls (1971), Jürgen Habermas (1984–87, 1989) tai Carol Gilligan (1982) ja *Huolen etiikka*¹⁷ ovat kaikki osaltaan nostaneet esiin poliittis-sosiaalis-eettisiä kysymyksiä ja arvioita liittyen nyky-yhteiskunnan postmoderniin tilaan tai kehitysvaiheeseen.

3.1 Postmoderni vaeltaja

Esimerkiksi Bauman näkee etiikan ja politiikan kuuluvan erottamattomasti postmodernin sosiologian teoriaan (1996, 211). Tässä ajassa, jossa siis nyt elämme, ihmisyksilöillä katsotaan olevan suuri vapaus ja autonomia suhteessa moraalisiin

¹⁷ Huolen etiikan ”äiti” Gilligan ehdottaa teoksessaan *In a Different Voice: Psychological theory and women's development* (1982), että vastoin länsimaalaisessa etiikassa vallitsevaa miesnäkökulmaa ja oikeuden käsitteen korostamista, huomionkohteeksi tulisi nostaa perinteinen naisten omaksuma käsitys moraalista, joka korostaa yhteisöllisyyttä, solidaarisuutta ja välittämistä ja huolta erityisistä ihmissuhteista ja lähiympäristöstä. Huolen etiikka siis nostaa keskiöön trivialisoidun ja ns. yksityisen feminiinisen huolen näkökulman.

kysymyksiin ja tämän tähden myös subjektin toimilla ja teoilla katsotaan olevan vaikutusta.

Toisaalta, Baumania seuraten, tässä vapaudessa on myös kääntöpuolensa. Bauman näkee postmodernin yksilön olevan eräänlainen eksynyt vaeltaja. Bauman (1996, 223) kirjoittaa:

Oleva on vankina esiintulon ja poismenon välisessä lyhyessä/ahtaassa ajassa/tilassa. Liikkuessaan päivittäin rajojensa sisällä oleva saa muistutuksen molempien rajojen itsepintaisesta kontingenssista ja väistämättömyydestä. Se ei pysty venyttämään kutomiaan merkityksiä riittävästi, jotta ne kattaisivat *sen mikä oli ennen ja sen mikä on ulottumattomissa*.

Tässä kohtaa Bauman mielestäni viittaa subjektin ja toisen väliseen suhteeseen ja äärettömyyteen juuri levinasilaisessa mielessä. Bauman, sosiologina, laittaa ajatuksensa kuitenkin vähemmän mystifioituun muotoon puhuessaan postmodernin yksilön eettisestä/moraalisesta juurettomuudesta.

Bauman puhuu ”eettisesti perustamattomasta moraalista” (1996, 229). Hän tunnustaa, että merkityksillä (myös eettisillä) on vielä postmodernissakin ajassa perusta, mutta tämä perusta toimii minän luomisen prosessien aineksena, eikä niinkään epä-egoistisina imperatiivisina käskyinä kuin esimerkiksi levinasilaisessa etiikan ideaalissa (emt. 230–231).

Bauman vaikuttaa problematisoivan levinasilaisen ideaalin tai ainakin (sarkastisesti) osoittaa, kuinka vaikeaa yksilötasolla moraalisten ihanteiden noudattaminen on: ”Postmoderni politiikka muuttaa eettiset kysymykset vaatimukseksi kovanahkaisista poliitikoista, jotka eivät hätkähdä skandaaleja, ja hylkää muut moraaliset vaatimukset turhina” (1996, 279).

Baumanin viesti vaikuttaa olevan, että toisen huomioonottamisella(-kin) on rajansa poliittisessa järjestelmässä ja että nämä rajat tulevat itse asiassa pian vastaan. Baumanille moraalit ja etiikka ovat perusteeltaan sosiaalisia ja täten ailahtelevaisia, etenkin postmodernin ajan väitetyssä juurettomuudessa (1996, 230–231). Hän kuitenkin kirjoittaa – joko jälleen sarkasmin peiton alta tai sitten vilpittömästi – seuraavasti:

On aika kysyä, mitkä ovat postmodernin eettiset seuraukset? Onko moraalilla tulevaisuutta maailmassa, jota asuttavat heimoleirien nuotiotulien kotoisaan lämpöön epätoivoissaan hakeutuvat kulkurit sekä turistit, jotka huvittuneina nauttivat heimotapojen tarjoamasta viihteestä? (1996, 280)

Bauman puhuttelee tässä länsimaalaista ihmistä, joka etsii epätoivoisesti merkitystä ja pohjaa elämälleen. Hän iskee suoraan ytimeen ja kysymykset kolahtavatkin mielestäni oitis siihen etiikka-politiikka -keskusteluun, jota tässä työssä tullaan hieman myöhemmin käymään.

Postmodernissa maailmassa illuusioiden murentuessa myös etiikka yleispätevänä teoriana kuolee (Bauman, 1996, 281). Eli ”suurten tarinoiden” aika on ohi vai onko? Miksi etiikan, politiikan ja yhteisön kysymykset tuntuvat kuitenkin niin akuuteilta ja tärkeiltä? On totta, että tämän päivän sosiaalisuus on fragmentoitunut ja monimuotoistunut sekä ihmisten arvot ovat yhä heterogeenisempia. Kaiken kantavin ideologia vaikuttaa olevan radikaali individualismi ja egoismi. Mutta tarkoittaako tämä sitä, että myös eettis-moraaliset kysymykset ovat ”vanhanaikaisia”?

Näen ettei näin ole, sillä puhe etiikasta ankkuroituu tänään erityisen selvästi puheeseen politiikasta (tai poliittisen puheeseen) ja esimerkiksi sellaisten kysymysten äärelle, kuin yleinen hyvinvointi, arkipäivän haasteet, toiseuden hyväksyminen tai syrjäytyminen. Eettiset kysymykset vaikuttavat tänäänkin siis aiheellisilta ja

ajankohtaisilta. Toinen kysymys sitten on, millä teoreettisilla apparaateilla tätä keskustelua käydään ja mihin ajatukset perustetaan (esim. uskontoon vai maallisiin aatteisiin). Aiheena subjektin Minän ja Toisen kohtaaminen vaikuttaakin olevan postmodernin yhteiskuntateoreetikoiden ja nyky-filosofian suosikki-aihe.

Scott Lashille kaikenlaisista yhteisöistä puhuttaessa on ennen kaikkea kysymys yhteisistä merkityksistä ja yhteisistä arkisista käytännöistä, joiden perustalle myös etiikka ja moraalikäsitteet syntyvät (1995, 224–225). Kysymys on yhdenlaisesta lashilaisesta "huolen" etiikasta, jonka mukaan itsestä huolehtimisen ja radikaaliin yksilöllisyyteen sidotun minän tulee aina ensin olla tekemisissä asioiden ja toisten ihmisten kanssa ja huolehtia näistä arkisissa käytännöissä (emt. 225). Mutta tämä ei ymmärtääkseni tarkoita Lashin mieltävän jotakin itsekeskeistä itseen palaavaa etiikkaa. Lashin teoriassa etiikka ei siis ole välttämättä itsekeskeistä, vaikka moraalisen toimijan erityisyys otetaankin vakavasti. Kyse on mielestäni paremminkin juuri yksilö-subjektin toiminnan vastuun korostamisesta muutoksen tilassa.

Lisäksi, tämä yksilö-subjektin roolia korostavan etiikan niin sanottu epäitsekkyyks voidaan mielestäni perustella levinasilaisittain sillä, että etiikka *tarvitsee* Minän ja Toisen välisen eron säilyttämistä, sillä jos niin ei olisi, kyse olisi Minän ylivallassa, jota Levinas ja esimerkiksi Lash (1995, 1996) ja Bauman (1995) etiikan teorioissaan vastustavat. Toista ei voi kuitenkaan koskaan tietää; eroa minun ja toisen välillä on mahdoton kuroa umpeen ilman väkivaltaa.

Myös Mihail Bahtin (1990, 15–27) puhuu ”radikaalin eron” ja intersubjektiiivisuuden puolesta itsemme ja muiden ihmisten välillä eli yhteisöissä, joissa elämme. Intersubjektiiivisessa kohtaamisessa on Bahtinin (emt.) mukaan hylättävä modernin arvostama

intentionaalisuus ja rationaalisuus, sillä muutoin Toisenn on meille vain objekti eikä subjekti.

Bahtin on kielifilosofi ja puhuu näin ollen ensisijaisesti esimerkiksi intersubjektiivisuudesta tekstuaalisuuden ja/tai esteettisen merkityksessä. Mutta Bahtinin ajatukset ovat kiinnostavia yhtä kaikki, sillä esimerkiksi tekijä/kirjailijan esteettinen objektiivisuus kietoutuu hänen mielestään tämän kognitiivis-eettiseen objektiivisuuteen (1990, 13) ja tätä samaa voidaan mielestäni soveltaa esimerkiksi tanssija-subjektiin.

Bahtin (1990, 125–137) katsoo, että oli objektiivisten tavoitteemme sitten esteettiset tai eettiset, ei tekijä tai mikä tahansa ego saa syleillä toista kuoliaaksi emmekä rakastaa häntä niin paljon, että sulaudumme häneen tai hän minuun. Hänkin siis korostaa eron ja erillisyyden elimellisyyttä. Tästä näkökulmasta katsottuna Toisen erilaisuuden ja välillämme vallitsevan eron tunnistaminen synnyttää *dialogin* ja tämä tunnustaminen toisaalta myös syntyy tästä dialogista, Minän ja Toisen kohtaamisesta.¹⁸

Minän ja Toisen *eron etiikka* ja politiikka voidaan siis nähdä ikään kuin välttämättömyytenä, sillä vain silloin jätämme tilaa Toiselle ja toisaalta vain silloin säilyy käytännön vastuusuhtemme Toisia kohtaa. Sekä Lash (1995 ja 1996) että Bauman (1995) puhuvat postmodernin ajan ”muukalaisesta”, juurettomasta vaeltajasta, jonka tähden myös etiikan on kyettävä uusiutumaan ja liikkumaan mikäli se tahtoo olla poliittisesti relevantti. Ymmärrän tämän niin, että Lash ja Bauman peräänkuuluttavat eräänlaista relativistista tai

¹⁸Voisimme kenties puhua vaikka habermasilaisittain eräänlaisesta ymmärtämisen horisontin avautumisesta. Ideaalisti itse-reflektiivinen maailmasuhde auttaa subjektia ymmärtämään oman sekä yhteisönsä rajallisuuden ja tästä voi seurata myös Toisen maailman avautuminen. Habermas esittää teoksessaan *The Theory of Communicative Action* (1984) ajatuksen interaktiivisesta lingvistiikasta ja kommunikatiivisesta toiminnasta (mm. ”speech act”), jonka pohjalta voimme saavuttaa (yhteis-)ymmärryksen tilan. Habermas rakentaa diskursiivisen demokratian (”discursive democracy”) mallia.

partikulaarista etiikkaa, joka tunnistaa ihmiselämien ja kokemusmaailmojen fragmentaarisuuden ja muuttuu muutoksen mukana. Modernin ja postmodernin yhteiskuntateoreetikot vaikuttavat jakavan huolen sekä hedonistisesta ja omia intressiään häikäilemättömästi ajavasta subjektista että moraalisen ihmisyyksilön tulevaisuudesta ja yhteiskunnan eettisestä perustasta. Samaa huolta heijastelee myös Levinasin ja Derridan ajatukset niin kuin tulemme myöhemmin huomaamaan

3.2 Muita täydentäviä huomioita

Vaikka tämän työn tarkoitus ei ole tarkastella tanssia taiteena, on *esteettisen* käsite lähes välttämättömästi läsnä, pidetäänhän tanssia ensisijaisesti yhtenä taidemuotona. Toisaalta, esteettisen voidaan katsoa liittyvän olennaisesti ja jo lähtökohtaisesti yhteiskunnalliseen, poliittiseen ja näin ollen myös eettiseen. Jacques Rancière'n (2004) mukaan näin ainakin on.

Sekä esteettinen että poliittinen koskevat Rancière'n mukaan kuvittelua, luomista ja visioimista (vrt. poliittinen ideologia) ja molemmissa on kyse aistien havaittavissa olevan distribuutiosta ("distribution of the sensible") (2004). Poliitiikka, niin kuin esteettinen, "tapahtuvat" aistein havaittavien kokemusten välityksellä ja mahdollistuu yhteisössä, aistisen kokemuksen yhteisessä jakamisessa. Eli Rancièrelle politiikka ja poliittinen perustuvat kollektiivisesti jaettavaan aistiin ja aistimiseen (*sense*) (emt.).

Taide ja esteettinen kokemus näyttävät siis olevan olennainen osa yhteisön muodostumisen dynamiikkaa Rancièren ajattelussa. Esteettinen on poliittista ja poliittinen on esteettistä, sillä molemmat rakentavat toisiaan sosiaalisen vuorovaikutuksen ja toiminnan kentällä; se, miten tunteita ja kokemuksia ilmaistaan,

miten puhutaan jne., ovat kaikki konsensuksen ja kollektiivisen tajunnan alaisia (emt. 18).

Tulkitsen Rancièrea niin, että hän hahmottaa politiikan ennen kaikkea poliittisen tilan muodostumisen kamppailuna tai prosessina, jossa taiteen käytännöt ovat mukana vaikuttamassa niiden aistivaikuttavuuden tähden. Esteettinen muuttaa ja muokkaa sensorisia kokemuksia ja näin ollen muokkaa myös kokemuksia tilasta ja ajasta, subjektista ja objektista, yleisestä ja yksityisestä ja näin ollen vaikuttaa kollektiivisen poliittisen tilan kokemiseen ja merkitykseen. Poliitiikka ja taide/estetiikka eivät Rancièren mukaan ole erillisiä tai muuttumattomia todellisuuksia, vaan molemmat ovat ehdollisia todellisuuksia, joiden olemassaolo riippuu erityisistä aistittavan maailman ilmiöistä ja liikkeistä (2004, 20–30).

Tanssi voidaan nähdä – niin kuin hyvin usein tapahtuu – myös esitystilanteena eli *performanssina*. Rosemary Shinkon (2005, 4) mukaan tanssi samoin kuin kaikki performatiiviset eli esitystaiteet pyrkii representoimaan sitä, mitä ei voida representoida. On selvää, että myös tanssin esityksellisyys kuuluu tanssin olemukseen, oli se millaisessa kontekstissa tahansa, se on paitsi niin sanotusti sisäänpäin merkitsevä niin myös ulospäin näkyvä eli performatiivinen tilanne. Tanssissa on siis toki kyse merkityksen luomisesta esteettisesti – kyse on myös taiteesta – mutta tämän työn näkökulmasta suurin kiinnostus on kuitenkin siinä merkityksen muodostamisen prosessissa, joka presentoituu poliittisella tasolla. Kehoa on aina käytetty sekä taiteen että politiikan välineenä ja sorron sekä voimankäytön objektina, mutta se voi olla myös poliittisen taiteen subjekti, niin kuin se on politiikan subjekti. Näin ollen ero taiteen ja poliittisen välillä hämärtyy ja performatiivinen ihmiskeho saa valtaa muodostaa merkityksiä, haastaa mielikuvia ja lopulta uudelleenmäärittellä sekä esteettisiä että poliittisia kategorioita ilman, että priorisoimme kumpaakaan, esteettistä tai poliittista. Performatiivinen keho, tanssiva keho, on keino ja tapa

antaa muoto sellaiselle, joka ei voi näyttäytyä (*unpresentable*) (Shinko, 2005, 16–17). (Tähän aiheeseen tulemme kuitenkin vielä palaamaan muun muassa jaksossa 7.)

Mutta, kuten jo useaan otteeseen on todettu, tässä työssä ei ole tarkoitus tarkastella tanssia taiteena eli esteettis-filosofisesta näkökulmasta. Mutta jos kuitenkin tahtoisimme asettaa ko. kysymyksen asettelun johonkin tiettyyn estetiikka-keskustelun kontekstiin, niin lähimpänä olisi mielestäni *relaationaalinen estetiikka (relational aesthetics)*. Tämän estetiikan teorian isä Nicolas Bourriaud kertoo teoksessaan *Relational Aesthetics* (2002, 113), että relationaalisessa estetiikassa kyse on sellaisesta taiteen tekemisestä, jonka teoria ja käytäntö lähtevät ihmis-suhteista (*human relations*) ja niiden sosiaalisista konteksteista eikä riippumattomasta ja autonomisesta (geniuksen) tilasta. Bourriaudin ja relationaalisen estetiikan mukaan taideteoksen nähdään syntyvän intersubjektiiivisessa suhteessa ja kohtaamisessa (*intersubjective encounter*) (2002, 43). Bourriaudille taide tuottaa sosiaalista ja se myös syntyy sosiaalisesta vuorovaikutuksesta ja *vaihdosta (exchange)*. Stewart Martinin (2007, 371) mukaan Bourriaudin teos *Relational Aesthetics* voidaan lukea ”uuden poliittisen taiteen manifestina”, joka puolustaa sekä taiteen että sosiaalisen kentän moninaisuutta vastoin esimerkiksi kapitalistista vaihdon ja subjektin tuotteistamisen ideologiaa sekä taiteen ehdotonta autonomiaa.

Tämä käsitys yleensä taiteen ja erityisesti tanssitaiteen suhteesta kontingenttiin ympäristöön ja sosiaalisiin suhteisiin mahdollistaa mielestäni näkökulman, jossa yhdistyvät taiteen demokratian ideaali, taiteen elitismin ja selektiivisyyden vastustaminen, poliittinen keho-ajattelu sekä taiteen tekemisen pragmaattis-poliittinen muoto. Väitänkin, että muun muassa tästä syystä tanssin, eettisen ja poliittisen käsitteet muodostavat mielenkiintoisen tutkimusaiheen.

Oli näkemys tanssista sitten esteettinen tai ei-esteettinen, olemme joka tapauksessa tämän työn ytimessä eli aistimellisessa kehollisuudessa ilmenevän poliittisen ja eettisen merkityksen äärellä. Ihmisen kehollisesti aistittava elämä ja materiaallinen maailma muodostavat elämys- ja kokemuspiirin, jossa ihminen kokee erilaisia inhimillisiä tunteita, kuten nautintoa ja kipua, yhdessä ja erikseen muista ihmisistä.

Ajatukset tanssin eettisyydestä ja poliittisuudesta tai sen ihanteellisuudesta on kuitenkin helppo haastaa monesta näkökulmasta eikä tämä työ suinkaan oleta että ajatukset ystävyyydestä ja tanssin yhteisöstä olisivat täysin ongelmattomia. Tanssi voi muuttua vihaksi ja me-hengen noustessa huippuunsa on mahdollista, että yhtäkkiä ”ne muut” näyttäytyvätkin vastustajina (kuten käy esim. joukkuelajeissa). Erityisesti kansallisvaltion tasolla nationalistisessa estetiikassa yhteisö on elävä taideteos, immanentti totuuden kuva ja päämäärä sinänsä. Tämän kuvan ylläpito ei useinkaan perustu toiseuden vaalimiselle ja hyväksymiselle vaan asia on juurikin päinvastoin; toiseuden kuvaa luodaan ja pidetään yllä sisäisen harmonian pitimiksi.

Voidaan lisäksi väittää, että eivät kaikki laveasta tanssin määritelmästä huolimatta tahdo tai jostakin syystä voi kuulua tanssin yhteisöön ja mitä se sitten tarkoittaa näiden ihmisten eettisyyden kannalta? Ovatko he ”huonompia” ihmisiä? Tai entä sitten, minkä roolin saa vihamieliset taistelu- tai kilpatanssit, jossa toinen ihminen, vaikkakin vain symbolisella tasolla, kohdataan vihollisena tai kilpakumppanina? Esimerkkejä olisi varmasti vielä paljon lisää. Nämä huomiot ovat kuitenkin vasta alkua ja keskustelua voisi jatkaa vielä pidempään, mutta en sitä tässä kuitenkaan tee. Tärkeintä on tunnustaa, että yhteisöllisyyden korostamisessa piilee aina paljon ongelmia; inklusion ja eksklusion käytännöt ovat oleellinen osa yhteisön ja

yhteisöllisyyden muodostumista ja säilyttämistä. Mutta toisaalta, Levinasilainen suhde toiseen ja esimerkiksi derridalainen oikeuden ja päättämättömän poliittisen hetken käsitykset ovat jo lähtökohtaisesti monessa mielessä vastakohtia niin sanotulle perinteiselle yhteisön muodostumisen ideaalille niin kuin tulemme myöhemmin huomaamaan. Toinen ja vieras toki tunnustetaan, hän on olemassa, mutta Minä ja ”me” eivät muodostu toiseuden hylkäämisen vaan sen vastaanottamisen ja tervetulleeksi toivottamisen kautta. Tässä on selvä ero niin sanottuun vihamieliseen ystävä-vihollinen -jaottelulle perustuvaan yhteisöllisyyteen.

Vastaukseni näihin yllä oleviin kysymyksiin on, että kyseessä ei ole definitiivinen tai absoluuttiseen teoriaan pyrkimisen eetos vaan hahmottelu ja mahdollisimman avoin pohdiskelu. Tämä työ pyrkii olemaan luonteeltaan pohtiva ja kysymyksen asettelultaan haastava. Aiheen luonteen vuoksi on myös kirjoittajan oltava avoin lukemalleen ja lähteilleen sekä omille väitteilleen. Kaikki on liikkeessä, myös kaikki kirjoitettu.

Seuraava jakso keskittyy laajentamaan näitä ajatuskuvioita liittämällä ne erityisesti levinasilaiseen etiikan filosofiaan. Eli lyhyesti, seuraavan jakson johtavin kysymys kuuluukin, miten toivottaa vieras, Toinen, tervetulleeksi Minän maailmaan ja mikä rooli tanssivalla keholla on tässä tapahtumassa. Mikä siis on kehon ja etiikan suhde? Miten yllä keskusteltu kehotietoisuus, eettisen subjektiviteetin käsite ja etiikan teoria siis liittyvät toisiinsa?

4. KYSYMYKSESSÄ EETTINEN

Etiikan filosofiaan kuuluu monta ajatusta ja ajattelijaa, mutta kaikissa tapauksissa kyse on ihmisen käytöstä ja ajattelua ohjaavien moraalisten lakien, periaatteiden ja arvojen määrittelystä ja arvioinnista. Etiikalla, niin kuin kaikilla filosofian osa-alueilla, on yhteys kaikkeen muuhun filosofiassa käytävään keskusteluun ja ajatteluun yleensä.

4.1 Etiikan teorioita

Meitä voi ihmisenä ajatella ohjaavan esimerkiksi Aristoteleen oppien mukaisesti hyve-etiikan säännöt (hyveet, kuten rohkeus, kohtuullisuus, hyvántahtoisuus tai isänmaallisuus ohjaa moraalista ihmistä) tai sitten voimme olla pääasiallisesti kiinnostuneita moraalisesti hyvien tekojemme seurauksista ja hyödystä (seurausetiikka). (Elektroninen lähde¹⁹)

Velvollisuusetiikka eli deontologinen etiikka on puolestaan Immanuel Kantin etiikan filosofinen suunta. Deontologisen etiikkäkäsityksen mukaa mitään valmista päämäärää, jota kohti moraalisesti ja eettisesti vastuullisen yksilön tulisi pyrkiä, ei ole olemassa tai hahmoteltu. Velvollisuusetiikka voi sen sijaan antaa listan teoista jotka ovat kiellettyjä tai se voi asettaa yhden keskeisen perusmääräykset tai käskyn, jota tulee ihanteellisesti noudattaa. Ensimmäisestä käy esimerkkinä Kristityille tutut Kymmenen käskyä ja toinen taas on kantilaisen kategorisen imperatiivin ajatus (emt.). Tämä viimeinen on erityisen kiinnostuksemme kohteena.

¹⁹ <http://www.iep.utm.edu/e/ethics.htm>

Esa Saarinen (1985, 247) selittää Kantin kategorisen imperatiivin seuraavasti: ”Periaate on imperatiivi, koska se velvoittaa. Se on kategorinen, koska tähän periaatteeseen ei sisälly minkäänlaista varausta. Kategorinen imperatiivi sanelee periaatteen, joka on absoluuttisesti ehdoton.” Kantin etiikka peräänkuuluttaa siis perustavanlaatuisia velvollisuuksia ja se on ihmisen tahtoa velvoittava. Imperatiivin yksi käänös kuuluu: ”Toimi niin kuin toimintasi maksiimi olisi tahdostasi tuleva yleiseksi luonnon laiksi” (emt. 248). Saarinen (emt. 247) sanoo, että ehdottomuudessaan ”[k]ategorinen imperatiivi leikkaa poikki egoismin peitetetykin verisuonet”.

Emmanuel Levinas vaikuttaa hyvin kantilaiselta ja saakin keskeisen roolin ko. työssä kahdesta syystä: ensiksi, Levinasin etiikan voidaan (kantilaisesti) katsoa olevan ”ultra-etiikkaa” tai ”ensimmäistä etiikkaa”, mikä tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, että Levinasille etiikka on kaiken filosofian perimmäinen ja tärkein kysymys (Critchley, 1999, 74). Critchley (emt. 74) toteaa Levinasin etiikasta, että siinä *etiikkaa on kaiken filosofian* (ja myös estetiikan) lähtökohta, *alkuperä* ja ydin. Eettinen kokemus on kokemus jostakin *mahdottomasta* (aporiasta), mutta joka kuitenkin määrää suhteeni toiseen ja tietoisuuteni omasta itsestäni. Tätä (vaikealtakin kuulostavaa käsitystä) voidaan kutsua *Etiikan etiikaksi* tai ”ultra-etiikaksi” (emt. 63). Levinasilainen etiikka siis kysyy koko olemisen ja tiedostavan perustaa ja oikeudellisuutta.²⁰

Toiseksi, olen kiinnostunut siitä, kuinka Levinasin etiikassa – toisin kuin monessa muussa eettis-filosofisessa näkökulmassa – ihmisen

²⁰ Bettina Bergo kirjoittaa: ”Levinas will argue that it is a certain ‘ethical’ interruption of the time of human conscious life – and *not* fundamental ontology – that must be first philosophy, because the lived face-to-face relationship gives rise to speech and to thinking. In Levinas then, ethics and ontology will be counterpoised as two orders, qualitatively separate from one another, yet also in a continuous relationship with each other.” (2003, 11; kt. myös Levinas, *Totality & Infinity*, 1969, 281, 304) Ajatus etiikasta ensimmäisenä filosofiana liittyy näkemykseen itsen kyvystä kysyä itseään ja ajattelunsa perustaa; eli Levinasille etiikka on metafysiikkaa.

aistisuus ja konkreettinen toinen vaikuttavat saavat mahdollisuuden ja roolin etiikan teoriassa. Näenkin, että Levinasilainen etiikan filosofia mahdollistaa sekä konkreettisen kohtaamisen että transsendentaalisen dialektiikan näkökulman, mutta kuitenkin niin, että pragmaattiselle etiikalle säilyy. Pragmaattisella tarkoitan tässä tavoitetta kyetä puhumaan tanssista ja kehollisuudesta etiikan filosofian yhteydessä, eli mahdollisuutta tuoda etiikka eletyn kehon ja arjen piiriin. Tämä näkökulma ei kuitenkaan ole se, mitä Levinas suoraan edustaa, vaan kyseessä on yksi Levinasilaisen etiikan filosofian luenta ja tulkinta.

4.2 Kaikkitietävä Itse

Tulkitsen Levinasin etiikan filosofiaa niin, että siinä toisen ihmisen kohtaaminen ikään kuin synnyttää etiikan, sillä tällä kohtaamiselle on perustavanlaatuinen merkitys subjettiin, egoon, Minään. Tämä puolestaan muodostaa perustan sille, miksi yhdistän etiikkaan kehollisuuden sosiaalisen ja poliittisen merkityksen.

On mahdollista ajatella, että koko Levinasin etiikan filosofia perustuu näkemykselle siitä että subjektin identiteetti muodostuu ja syntyy yksilöllisen (subjektin, *tiedostavan* olevaisen) vastuun, vastuullisuuden ja velvollisuuden pakenemisen mahdottomuudesta Toisen edessä. Ja, että etiikka ilmestyy siinä, missä Minä, tietävä subjekti, itse-tietoisuus ja platonistinen *Sama* (*the Same*) joutuu kyseenalaistetuksi, kuten Critchley näkee (1992, 4).

Samalla tässä tarkoitetaan *itseensä palaavaa liikettä* eli sitä, että tietoinen ego pyrkii ottamaan kaiken sille vieraan oman ymmärryksensä ja tietonsa haltuun muokaten sen itselleen sopivaksi ja tehden sitä omansa (emt. 5-6). Toisin sanoen, tietävä Itse pyrkii jatkuvasti samuuteen, siis sulattamaan kaiken sille

erilaisen itseensä ja näin ollen hävittämään erilaisuudet ja erot näköpiiristään. Tällainen samuuteen pyrkivä ego on länsimaisen filosofian kartesiolainen (järki-)ihminen. Ja Levinasilaisittain tämä Sama on se, jota Toinen tullessaan kutsuu, mutta tätä Toista ego ei voi ottaa hallintaansa (emt. 5). Sama on siis ikään kuin ”Olevan sulatusuuni” ja tätä Saman dominanssia vastaan kulkee Levinasin etiikka.

Levinas käy filosofiassaan vastaan totalisoivaa filosofian (ja politiikan) käsitystä samoin kuin kaiken itseensä ja tietoisuuteensa reduceoivaa Itseä (Levinas 1969 & 1998; Critchley, 1992, 4-9). Tämä käy ilmi selväksi erityisesti toisessa Levinasin etiikan pääteoksista *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1998; alkujaan julkaistu vuonna 1981).

Vaikuttaa siltä, että Levinasin tavoitteena on löytää tapa käsitellä itsen/minän syvää vuorovaikutteista suhdetta toiseen, mutta samalla kuitenkin säilyttäen toisen erillisyyden ja toiseus, eli minän ja toisen ero. Yksinkertaisimmillaan Levinasille Minän suhde toiseen tarkoittaa *avautumista kohti toiseutta*, ”joka jää tietoisuuden hallitseman totaliteetin tavoittamattomiin, [ja joka] mahdollistaa toisen ihmisen, konkreettisen, persoonallisen *toisen (autrui)*” (Levinas, 1996, 13). Abstraktista kielestä huolimatta tulkitsen tämän niin, että puhumme yksinkertaisimmillaan varsin konkreettisesta tapahtumasta ja tapahtumisesta. Eli, vaikka tämä Toinen siis kohdataankin ennen kaikkea ei-intentionaalisen ja eitiiedollisen tasolla, lähtösäyksen koko tälle Minän-Toinen -problematiikan antaa yksittäisen (immanentin) persoonan kohtaaminen. Bettina Bergo katsoo teoksessaan *Levinas Between Ethics & Politics – For the Beauty that Adorns the Earth* (2003, 39), että levinasilainen itse-reflektio ja kysyminen ovatkin mahdollista *vain* toisen ilmaantumisen johdosta.

On kai kuitenkin aiheellista kysyä tarkemmin, millaisesta etiikasta ja eettisestä suhteesta Levinasin ajattelussa on kyse. Voisimme kai provokatiivisesti sanoa – niin kuin Bergo tekee, katsoen viime vuosisadan eettistä opetusta –, että ”[k]un kerran olemme nähneet politiikan korruptoituneen, niin olemme myös nähneet etiikan korruptoituneen” (2003, 49). Onko etiikka siis pettänyt, kun se ei kerran postmodernina aikana ”enää” pysty osoittamaan meille yhtä totuutta hyvään ja oikeaan toimintaan (*a good action*) tai tarjota meille riittäviä eväitä rauhalliseen yhteiseloön, niin kuin Bergo väittää (2003, 49)? Vai voisimmeko sittenkin yrittää antaa mahdollisuuden etiikalle ja eettisyydelle päästä irti historian taakasta ja verisistä jäljistä? Etiikasta puhuttaessa olemme tietenkin aporeettisen – mahdottomuuden ja ikuisen taistelun kohteena olevan – käsitteen äärellä, mutta se ei mielestäni vähennä analyysin arvoa tai keskustelun tarvetta. Mutta tämän keskustelun tulee mielestäni kuitenkin olla sekä filosofis-teoreettista että käytännön kysymyksiin rohkeasti tarttuvaa. Mutta miten Levinas siis vastaisi esitettyyn haasteeseen etiikan voimasta?

Levinasin etiikan kulmakiviä on ajatus, että jokaisen Minän tulee vastaanottaa jokainen Toinen ja kaikki toiseuden representaatiot, sillä se on yksilön ensimmäinen ja viimeinen velvollisuus. Mutta miksi yksilö-subjektin pitäisi ajatella toista ja toivottaa hänet tervetulleeksi? Miksi etiikka niin kipeästi tarvitsee Minän singularisuutta? Levinasin vastaus tähän kysymykseen on suora ja hyvin ehdoton:

Vastuullisuuteni on luovuttamatonta, kukaan ei voi asettua sijalleni. Inhimillisen minän identiteetti siis määritellään vastuullisuuden pohjalta. Lähtökohtana on toisin sanoen se asema tai asemasta riisuminen, johon vastuullisuus toisen puolesta itsetietoisuudessaan suvereenin minän johtaa. Vastuullisuus lankeaa yksinomaan minulle, enkä ihmisenä voi siitä kieltäytyä. ... Tällainen on vieraantumaton identiteettini subjektina. (1996, 82)

Eli identiteettini subjektina on seurausta luovuttamattomasta vastuusta eikä Minää tai subjektia siis olisi ilman Toista ja subjektin vastuusuhdetta tähän Toiseen.

Sama asia voidaan sanoa myös niin, että Levinasin Minä tiedostavana subjektina kohtaa toisen subjektin ja toiseuden yleisellä tasolla (vaikka transsendenttina pyhyiden tai ylevyyden kokemuksena), eli kohtaa eron itsensä ja toisen (ja kaiken ”muun”) välillä. Ja tässä erossa tai tästä erosta minulle lankeaa välittämisen ja huolen velvollisuus.

Tarkemmin ottaen Minä joutuu vastaamaan toisen kosketukseen, pyyntöön tai huutoon, joutuessaan kohtaamaan vieraat *kasvot* (Levinas, 1998, 89–93). Levinas kysyy siis olemisen tarkoitusta eettisenä kysymyksenä, joka presentoituu Minän ja Toisen suhteessa erityisesti *kasvokkain (face-to-face)*. Keskustelussaan Philippe Nemon (1996) kanssa kasvojen merkityksestä ajattelussaan, Levinas lausuu:

Mielestäni kasvojen tavoittaminen on alun perin eettistä. ... Paras tapa kohdata toinen on olla ... huomaamatta hänen silmiensä väriä! Kun tarkkaillaan toisen silmien väriä, hänen kanssaan ei olla sosiaalisessa suhteessa. Havainnointi voi toki hallita suhdetta kasvoihin, mutta se, *mitä kasvot erityisesti ovat, ei palaudu havaintoon.* (Oma korostus, 1996, 73)

Kasvot ovat siis merkitystä ja sosiaalisuutta, mutta ne ovat sitä ilman kontekstia. Kasvot ovat kaikesta konkreettisuudestaan huolimatta abstraktit. Näin on siksi, että Levinasille kasvot ovat transsendentin viilto, visiitti ja vierailu hetkessä, joka puolestaan kuuluu maailmaan ja maailman immanenttiin aikaan, läsnäoloon (Levinas, 1998, 93).

Mielenkiintoista sinänsä on, että Levinasille kasvot jälkeenä merkitsevät ”Jumalan” jälkeä, eli transsendentti saa merkityksen

eritoten jumaluuden mielessä, mutta niin että tämä ”Jumala” itse asiassa syntyy tässä Saman ja Toisen kohtaamisessa (esim. Levinas, 1969, 11 ja 40). ”Jumalan” käsitteen sijaan voimme yhtä hyvin käyttää ikuisen/ikuisuuden (*Infinity*) käsitettä, niin kuin Levinasikin tekee. Kristillis-teologinen tulkinta jumaluudesta, vaikkakin ilmeisin ja välittömin, ei ole välttämättä ehdoton tai ainoa tulkinta. Esimerkiksi Bergo (2003, 33) katsoo, että Levinasille ”uskonnon” alkuperäinen ja eettinen merkitys on juuri Minän ja Toisen kohtaamisessa eikä se edellytä uskonnollista uskoa ja että vuorovaikutus ihmis-toisen kanssa on se, mikä synnyttää Ikuisen tai Jumalan idean.²¹ Levinasilainen henkisyys on helppo ymmärtää jumalallisuutena, mutta mistään onto-teologisesta Jumalasta ei kuitenkaan ole Critchleynkään mielestä kyse, vaan Levinasin Jumala on ”tyhjä paikka” ja poissaolon anarkiaa siellä, missä yhteisö syntyy ja missä Minä kohtaa Toisen (1992, 228 ja Bergo, 2003, 33).

Tämä on mielestäni tärkeä ja oleellinen huomio, joka auttaa ymmärtämään levinasilaista etiikan filosofiaa; on tärkeää huomioida Levinasin juutalais-kristillisen tausta.

4.3 Toisen kasvot

Levinasille *Kasvot* edustavat subjektille aina jotakin Toista ja ne ovat aukko tässä immanentissa ja subjektin hallittavissa olevassa maailmassa (1996, 114). Ajatuksella kasvoista jälkeenä viitataan Toisen ja toiseuden transsendenttiuteen (eli aikaan ennen ja jälkeen minua ja ymmärrykselleni vieraaseen). Levinasilla Kasvojen ja Toisen läsnäolo ei konkreettisuudestaan huolimatta ole synkronisen ajan hallinnassa olevaa olemista, vaan ikään kuin visiitti ”toiselta

²¹ Mutta kuten Bergo viittaa, tämä kysymys uskosta ja uskonnosta on tietenkin hyvin kiistanalainen aihe ja vaatisi paljon enemmän käsittelyä.

puolelta”, minän ymmärryksen ulottumattomista, siis ennen minän aikaa.

Toisen kohtaaminen kuuluu diakronisen ajan alueelle eli diakronisessa aika-käsityksessä suhde menneeseen/menneisyyteen on nyt-hetken suhde johonkin sitä paljon edeltävään aikaan ja tilaan, jota ei voida tässä hetkessä esittää, sillä se on representoitumaton (Levinas, 1998, 10). Diakroninen aika ei siis palaudu tiedostavan minän (tai Saman) aikaan, vaan se säilyy muistimme ja tietoisuutemme ulottumattomissa; se on nykyhetki, joka ei ennusta tulevaa, se ei muista mitään (*immemorial*) eikä se ole tasajakoinen tai säännöllinen.²² Tässä merkityksessä toisen konkreettisten kasvojen kohtaaminen on siis myös äärettömän Toisen kohtaamista, ja tämä kohtaaminen koskettaa subjektia sekä tiedostavan että tiedostamattoman alueella (Levinas, 1996, 114). Bergon (2003, 33) mukaan Levinas liikkuu ikään kuin dualistisella maaperällä, sekä immanentilla että transsendentaalisella, johon yhtä aikaa sekä konkreettisen että Ikuisen Toisen kohtaaminen liittyy.

Edelleen, kasvot eivät Levinasin etiikassa ja ajattelussa ole suhteessa tietoon tai intentionaalisuuteen, vaan ne esittävät *Minälle eettisen vaatimuksen*. Eli juuri kasvot, yhtä aikaa sekä transsindentaalien että arkisen todellisen toisen, ovat ne, jotka toisessa saavat aikaan ego-tietoisuutta murtavan prosessin, jossa minut asetetaan *vastuuseen* ja *vastaamisen velvollisuuteen* (Levinas, 1998, 114-115, 124-125). Kasvot ovat siis ikään kuin persoonaton persoona, josta olen vastuussa ja kasvojen vaatimus on jokapäiväinen eettinen vaatimus, jonka aivan perimmäinen eettinen merkitys perustuu vaatimukseen ”älä tapa” (Levinas, 1996, 115). Konkreettinen Toinen voidaan toki aina tappaa, joten tämä eettinen vaatimus ei siis ole mikään ontologinen välttämättömyys. Mutta

²²Diakroninen aika on kuin vaeltelija, joka tarkoituksella ottaa välillä juoksuaskeleen ja sitten taas hidastaa tahtiaan ilman, että koskaan pysähtyisi. Diakronista aikaa vastoin on synkroninen aika, joka puolestaan edustaa samanaikaisuutta, tiedostavan Saman aikaa.

yhtäkaikki, tämä vastaamisen velvollisuus ja vastuu tuosta kohdatusta toisesta muodostavat levinasilaisesta näkökulmasta eettisen riippuvuussuhteen Minän ja Toisen välille.²³

Minän velvollisuus on yksinkertaisimmillaan vastata toisen pyyntöön ja juuri kasvojen ilmestyminen velvoittaa subjektin. Tässä kohtaa ja tässä tapahtumassa konkretisoituu levinasilainen eettisyyden ”olemus”, eli se, mistä Levinasin etiikassa kaikessa yksinkertaisuudessaan (tai monimutkaisuudessaan) on kyse: Toisen kohtaaminen ei voi koskaan olla vaikuttamatta tiedostavaan egoon.

Etiikan teoriassaan Levinas heittää melko suuren haasteen, sillä hän vaatii subjektilta aivan kaiken, nimittäin oman egosentrisyyden ”uhraamista”. Vastuusuhte toiseen konstituoit Minän ja sen maailman.

4.4 Radikaali anteliaisuus

Levinasin etiikan teoriaa luonnehtii usko radikaaliin anteliaisuuteen ja ihmisen hyvyteen. Radikaali anteliaisuus ja hyvyys liittyvät ihmisen *tekoihin* ja pohjattomaan vastuuseen. Levinasille ”[e]tikka on hyvyttä ennen identiteettiä, vastuullisuutta ennen valintaa” (Levinas, 1996, 25). Tämä tarkoittaa sitä, että hyvyteni tulee siis ennen identiteettiäni ja vastuullisuuteni ennen valintaa ja näin sen voidaan siis nähdä olevan jotakin ikään kuin sisäänrakennettua. Radikaaliin hyvään kuulu se, että Minä liikkuu kohti Toista, mutta ei palauta kokemustaan identifikaatioksi, samuuden kokemukseksi, eli ei pyri dominoimaan toista.

²³ Tähän kohtaan sopii mielestäni mainiosti Monnin esiintuoma *aletheettisen huolen katseen* käsite. Tämä aletheettinen huolen katse on vastakohta ns. ”kartesiolaiselle tuijotukselle” ja siihen sisältyy ”näkökulmien ja perspektiivien moninaisuus, tietoisuus kontekstuaalisuudesta, kentästä, horisontista ja tätä tietoisuutta vastaava avoimuus erilaisten positioiden mahdollisuuteen”. (Monni, 204, 193)

Heteronominen (ja diakroninen) kokemus ajasta ja olemisesta on kategorioimaton ja toisaalta hyvin arkinen kokemus, jota Levinas kutsuu *hyvyudeksi*. Hyvyys on siis *tekoja*, jotka kuvastavat radikaalia anteliaisuutta. Hyvyys kaikkinaista toiseutta kohtaan on tarkemmin sanottuna eräänlaista *liikettä vailla paluuta* (Levinas, 1996, 102), joka tarkoittaa Levinasin mukaan sitä, että hyvän teon tekijän ei tule odottaa kiitosta tai vastapalvelusta teostaan eikä liioin toivoa menestystä itselleen hyvien tekojensa seurauksena. Tässä kohtaa Levinasin kantilaisuus on ilmeinen: vastuu ja hyvyys, esimerkiksi, ovat kategorisia vaatimuksia ja *toinen on päämäärä itsessään*.

Levinas (1998, 13) kirjoittaa, ”[v]astuullisuuden paradoksi on, että minulla on vastuu ilman, että se vastuu olisi alkanut minussa, ikään kuin sääntö olisi ujuttanut itsensä tietoisuuteeni kuin varas.”. Kyse ei siis ole laskelmallisesta intentioiden täyttämistä toiminnasta vaan yksisuuntaisesta aktista – liikkeestä vailla paluuta itseän, Samaan –, joka vaatii tekijältään itse asiassa mitä suurinta kärsivällisyyttä (Levinas, 1996, 105). Juuri tässä radikaalin anteliaisuuden, hyvyyden ja itseensä palautumattoman liikkeen käsitteissä ja käsittelyissä mielestäni piilee yksi Levinasin etiikka-ajattelun merkittävimmistä hedelmistä, nimittäin eräänlainen vahva praksiksen eetos, etiikan pragmaattinen mahdollisuus. On tietenkin myös mahdollista vaatia, että etiikan *on* oltava pragmaattista, sillä eettiset kysymykset ovat todellisia ja arkipäiväisiä.²⁴

Voitaisiinko siis näin ollen kenties edellä nähdyn jälkeen todeta, että kehollisen olemassaolonsa ja oman haavoittuvaisuutensa

²⁴ Olen kiinnostunut Levinasin filosofian (enemmän tai vähemmän piilotetusta) pragmaattisuudesta ja käytännön poliittisesta ja yhteiskunnallisesta puolesta. Esim. Bergo katsoo Levinasin etiikan – molemmissa Levinasin päätöissä – *formaalin etiikan* teoriaksi, millä hän tarkoittaa sitä, että Levinas seuraa kantilaista ajattelua käytännöllisen etiikan mahdollisuudesta. Mm. tästä syystä Levinasin etiikkaa voidaan kutsua ”etiikan etiikaksi” (”ethics of ethics”). (Bergo, 2003, 35.)

ymmärtäminen (levinasilaisittain muotoiltuna) voi johdattaa oman vastuun tunnustamiseen ja tunnistamiseen sekä yhtä että useaa toista kohtaan? Ja että tästä seuraisi paitsi muutos itse-suhteessa niin myös toisen ihmisen kohtelussa? Tähän palaamme hieman myöhemmin, sitä ennen on kuitenkin vielä kysyttävä, mitä voidaan ajatella käytännössä tapahtuvan, kun puhutaan levinasilaisittain kohtaamisesta? Tai, kuten Bergo (2003, 40) kysyy, ”miten, tai *millä tapaa*, itse (*the self*) on vastausvelvollinen (*answerable*) toiselle?” Eli, miten subjekti voi käytännössä vastata toiselle?

Bergo (emt. 40) vastaa omaan kysymykseensä, ja samalla minun, ja sanoo, että subjekti vastaa kehollaan (*with its body*) sekä niin objektien, symboleiden kuin puhutun kielen avulla. Paitsi siis kasvot, niin myös koko ihmiskeho on toisen ja toiseuden kohtaamisen tapa ja ainoa todellisen eettisen vastuunottamisen ja vastaamaan asettumisen keino. Keholla ihmisen siis voidaan ajatella toivottavan vieraan tervetulleeksi, tai vastaavasti torjuvan hänet; keho on paitsi olemisen muoto ja tapahtumisen paikka, niin myös ”paikka”, jossa subjekti kohtaa vieraan ja hänen edustaman vierauden.

Voimmekin siis ehkä tästä johtuen ajatella, että tanssissa (ja esimerkiksi kontakti-improvisaation) tuottamassa kehollisessa tietoisuudessa ja kohtaamisessa tietoinen subjekti joutuu alttiiksi maailmalle ja toiseudelle. Kohherentin minän, eli subjektin kannalta tämä tarkoittaa sitä, että identiteetti, olemus (*essence*), hajaantuu; toisen läsnäolo rikkoo autonomisen ja koskemattoman egon. Ja se, mitä jää niin sanotusti jäljelle, kun subjektiviteetti on avattu ja uudelleen solmittu, kun maa kaikkietävän itsen alla on kerran perusteellisesti horjunut, on subjekti herkkyyden, haavoittuvaisuuden ja vastaanottamisen tilassa. Tämä tarkoittaa *herkkyyttä subjektin subjektiviteettina* (Levinas, 1998, 15).

Ymmärrän herkkyyden subjektin subjektiviteettina tarkoittavan samaa kuin eettinen subjektiviteetti. Identiteetin ja olemuksen (*essence*) hajaantuminen Toisen kohtaamisen johdosta rakentaa perustaa etiikalle ja on eettisen kokemuksen lähtökohta (emt. 14). Kysymys on siis yksinkertaisimmillaan *suhteesta* olevaisten välillä, kesken (*human being-in-relation*) ja olemisessa toista varten (*being-for-the-other*). Tässä suhteessa ja suhteesta syntyy se, mitä voidaan kutsua etiikaksi ja näin ollen tällä etiikkakäsityksellä – yhdessä tai ilman Levinasia – on vankka pohja sekä konkreettisesti toiminnassa että reflektioivassa itse-suhteessa.

Levinasin etiikka-ajattelun ollessa keskeisessä roolissa, on nostettava esiin yksi hyvin oleellinen käsitepari, nimittäin Sanominen ja Sanottu, joka avaa käytyä keskustelua lisää ja antaa pohjaa sille, miksi kehollinen liike vaikuttaa erityisen hedelmälliseltä kohteelta johon ”soveltaa” levinasilaista etiikkaa. Seuraavassa kappaleessa tarkastelemme, mitä merkitystä näillä käsiteillä on levinasilaisen filosofian rakentumisessa ja kokonaiskuvan hahmottamisessa.

4.5 Sanominen ja Sanottu

Ymmärrän tässä työssä käytettävän liikkeen verbin erityisesti ei-verbaalisena tapahtumisena, eli siis kehollisena performanssina, suorituksena tai tekona, mutta ei kuitenkaan esiintymisen, vaan ainutkertaisen tapahtuman ja tapahtumisen merkityksessä. Saman asian voisi pukea myös levinasilaisittain *Sanomisen* tapahtumaksi (the Saying, *le Dire*). Sanominen nimittäin viittaa pääasiassa ei-kielelliseen ja kieleen palautumattomaan ilmaisuun ja se kuuluu diakroniseen aika-käsitykseen (Levinas, 1998, 45). Kertauksena: diakronisella ajalla viitataan siis ajan kerrostuneisuuteen, moniuloittuneisuuteen sekä katkosmaisuuuteen ja, kuten kävi jo

ilmi, diakronisen ajan vastakohta on synkroninen aikakäsitys, joka puolestaan yksinkertaisimmillaan tarkoittaa graduuaalisesti ja tasaisesti etenevää aikaa ja vastaa tieteellisen tutkimuksen aikakäsitystä.

”Sanominen on minun paljastumiseni [*exposure*] – ruumiillinen, aistimellinen – Toiselle... Se on performatiivinen teko, ehdotus, tai ekspressiivinen asema”, kirjoittaa Crichtley (1992, 7). Sanominen on siis aina suunnattu jollekin toiselle, eli se on siis eräänlaista performatiivista tapahtumista. *Sanominen merkitsee eettistä liikettä Samasta Toiseen, ihmiseltä ihmiselle* (Levinas, 1998, 45–57).

Sanomisen vastakohta on *Sanottu* (the Said, *le Dit*), jolla puolestaan viitataan *Totuuden* käsitteeseen, eli dogmaattiseen totuuskäsitykseen (*doxa*), joka yleensä artikuloituu luonnontieteissä, uskonnoissa, ideologioissa jne., kaikissa ihmisen ajatus- ja toimintajärjestelmissä ja regiimeissä (Levinas, 1999, 22). Sanottua ovat siis näin ollen kaikki sellaiset ajattelun tuotteet, jotka ovat vakiintuneet tietoisuutemme ja käsityksiimme itsestämme ja (vaikka sosiaalis-historiallisesta) maailmasta ympärillämme.

Sanominen on näin ikään vastakohta Sanotulle; se on konkreettisesti ruumiillisessa olemassaolossa rohkeasti ja radikaalisti alttiiksi asettumista, paljastumista, paljautta, esiin astumista Toisen ja toiseuden edessä.²⁵ Sanottu puolestaan vaatii Sanomisen tapahtuman ennen kuin se voi tulla normiksi, Totuudeksi, laiksi, jne., eli vasta sitten Sanottu voidaan ymmärtää, ottaa tiedollisesti eli järjen haltuun. Eli Sanottu tarvitsee

²⁵ Ei ole olemassa mitään yksinkertaista ja radikaalia tapaa ylittää ontologinen ja logosentrinen kieli toisenlaisen olemisen eettisen sanomisen avulla; pikemminkin, eettinen (*the ethical*) on hetkittäinen katkos ja murros *logoksessa*. Sanominen tulee ja keskeyttää Sanotun logoksen. Sanominen puhuu Toiselle ja näin ollen häiritsee itsetietoisuutta ja Minää. Levinasin väite siis on, että tämä on äärimmäinen keskeytys ja tämä keskeytys tapahtuu fyysisen kosketuksen ja läheisyyden kautta.

”toimiakseen” yleisönsä, se tarvitsee Sanomisen aktin (Levinas, 1998, 5-7).²⁶

Lyhyesti, Sanominen voidaan siis nähdä ikään kuin performatiivisena disruptiona, *katkoksena* todellisuudessa, jota hallitsee Sanottu eli tietyt vakiintuneet ”Totuudet” (Critchley, 1992, 127).²⁷ Tämä performatiivisen katkoksen idea voidaan mielestäni yhdistää tanssivan kehon ajatukseen ja siinä tapauksessa Sanomista edustaa liikkeessä oleva ihmiskeho. Yhtä vähän kuin Sanomisen tapahtuminen alistuu kielelle tai ymmärrykselle, tanssin ihmiskeho antaa tyhjentää merkityksistä. Keho pakenee kieltä ja merkityksiä, sillä se on jatkuvassa muutoksen, tulemisen ja kuoleamisen tilassa.

Saman asian voisi kenties esittää myös niin, että tanssivan kehon kohdatessa Toisen kehon ego-tietoisuus häiriintyy ja juuri tämä kehollisuuden aiheuttama katkos murtaa egon ylivallan. Tästä näkökulmasta tanssiva keho voidaan nähdä juuri Sanomisen prosessina tai tapahtumana ja hieman yksinkertaistaen voisimme tästä johtaa ideaalin, että esimerkiksi kontakti-improvisaation kaltainen niin sanotusti radikaali liike voi murtaa ”vanhan” itsekokeskeisen subjektin ja rakentaa tilalle ”uuden” eettisesti tietoisena ja vastuullisena subjektin.

Tarkoitukseni tällä Sanomisen ja Sanotun esittelyllä on ollut viedä työtä kohti keskustelua poliittisesta. Tämä niin sanottu sivupolku Sanomisen ja Sanotun dialektiikkaan on kuitenkin mielestäni tärkeä osa tämän työn kokonaisvaltaista ymmärtämistä. Tarkoitani, että katson Sanomisen logiikan hyvin esimerkintävän

²⁶ Sanottu viittaa synkronisen ajan ja Sanominen puolestaan diakronisen ajan käsityksiin.

²⁷ Saman asian ilmaisee Critchley hieman vaikeatajuisemmin seuraavasti: “*The picture that is beginning to form is that of knots represent the moments of the ethical interruption of essence, addressing myself to an interlocutor ... [W]ithin the knot of each ethical interruption that has been tied back into the ontological thread, there persists an irreducible supplement to the know which is the very interruption of interruption.*” (1992, 127)

jotakin oleellisen tärkeää kehollisuudesta, nimittäin sen performatiivista tapahtumaluonnetta.

Lyhyesti, olen nyt tähän mennessä kuvannut, millaisesta liikkeestä tässä työssä on kyse ja antanut viitekehyksen, jossa ajatella tanssia sekä sen jälkeen tässä viimeisessä jaksossa avannut levinäsilaisen etiikan käsitettä. Nyt siirryn käsittelemään liikettä, joka vie etiikasta *poliittiseen* (*the political*). Yksi perusväittämistäni on, että poliittisen käsite edellyttää aina myös (suoraa tai epäsuoraa) puhetta käytännöstä, sillä poliittisuus ilmentyy immanentissa maailmassa. En väitä, että seuraavassa jaksossa esittelemäni ajattelijat ja ajatukset ovat ristiriidattomassa suhteessa tähän eettis-poliittisen käytännön vaatimukseen, mutta ne joka tapauksessa tarjoavat arvokkaita näkökulmia aiheeseen. Eli nyt siirryn käsittelemään läheisimmin sitä, mitä poliittisella tässä työssä tarkoitetaan.

5. KYSYMYKSESSÄ POLIITTINEN

Käsite *poliittinen* on laava ja monimerkityksellinen ja lavasti ymmärrettyinä se viittaa ihmisyhteisön perustavanlaatuisen yhteiskunnalliseen ja yksityiseen toimintaan. Poliittisen voidaan katsoa sulkevan sisäänsä kaiken liittyen politiikkaan (*politics*), poliittisen elämään ja sen struktuureihin ja käytäntöihin valtiokoneistosta yksilö-agentteihin. Mutta ko. työn kohdalla käsitteellä poliittinen viitataan erityisesti subjektiviteetin muodostumisen prosessiin ja subjektien väliseen vuorovaikutukseen sosiaalisessa tilassa. Tarkoitus on tutkia edellä mainittuja kriittisestä näkökulmasta ja niin, että itse poliittisen käsite joutuu myös jossain määrin arvioinnin kohteeksi.

Korostan, että tämä kysymys subjektista ja siihen vaikuttavasta vuorovaikutteisesta suhteesta toisen kanssa on se solmukohta, joka sitoo yhteen kaikki kolme tässä työssä käytettävää ydinkäsitettä: tanssi, etiikka ja poliittinen. Koen, että jossain määrin kysymys poliittisen suhteesta näihin kahteen muuhun käsitteeseen on kaikkien haastavin ja kaiketi vaikein. Mutta liitos tai yhdistelmä ei ole mahdoton ja tämän näkökulman pyrin tässä jaksossa perustelemaan.

Aluksi, vaikka päähuomio onkin yksilösubjektissa, emme voi koskaan puhua subjektiviteetista ilman, että tunnustaisimme myös laajemman kontekstin vaikutuksen, kuten esimerkiksi institutionaaliset ja konkreettiset rakenteet sekä valtio-ideologia jne. On kuitenkin tälle tutkielmalle tarkoituksenmukaista nostaa subjekti tarkastelun keskiöön ja jättää nämä edellä mainitut tekijät vähemmälle huomiolle. Katson, että poliittisella on sekä konkreettinen että myös implisiittisempi tai abstraktimpi puoli (niin kuin kaikille käsitteillä), eli konkreettinen se on siinä mielessä, että tutkimuksen mielenkiinnonkohteena on konkreettinen kehollinen

subjekti ja taas väite abstraktimmasta lähestymistavasta puolestaan saa perustelunsa poliittisen käsitteen analyttisessä ja avoimessa käsittelyssä.

On lisäksi vielä tärkeää korostaa, että tässä työssä on tavoitteena eräänlainen ”toisenlaisen subjektiviteetin” käsitteen rakentumisen prosessin kuvaus kaikkien niiden esimerkkien, ajattelijoiden ja keskusteluiden kautta, jotka tässä työssä esiintyvät ja että tähän prosessiin liittyy olennaisesti poliittisen mahdollisimman avoin pohdinta ja käsittely. Ja taustalla tässä niin sanotussa strukturoinnissa keholla ja liikkeellä on elimellinen rooli. Eli tässä työssä tapahtuvan subjektikäsitteen lomittaisen purkamisen ja kokoamisen projektiin osaltaan viittaavat kaikki tähän mennessä esitellyt tanssin määrittelyn ja etiikka-keskustelun osuudet ja sitä tulevat lisää avaamaan myös tässä sekä seuraavassa jaksossa esiteltävät näkökulmat ja ajatukset.

Perimmäiset (meta-)kysymykset tälle jaksolle voisi muotoilla seuraavasti: Miten poliittisen merkitys rakentuu ja miten se suhteutuu etiikkaan? Mitä annettavaa tällä eettis-poliittisella näkökulmalla voi olla ko. tutkielman puitteissa?

5.1 Poliittinen hetki

Jenny Edkinsin (1999, 1-2) mukaan poliittinen tarkoittaa erityisesti *subjektiviteettia tuottavaa systeemiä*, joka laajasti ymmärrettynä tarkoittaa poliittisen liittyvän tiiviisti estabiloituneeseen sosiaaliseen järjestykseen ja historiallis-kontekstuaalisesti muotoutuneisiin käsityksiin ja käytäntöihin erityisesti poliittisessa ja yleensä yhteiskunnallisessa elämässä. Poliittisen voidaan siis ajatella liittyvän lähtökohtaisesti kaikenlaisten sosiaalisten tilojen ja

toimintojen muodostumisen prosesseihin ja dynamiikkoihin sekä tämän tähden myös subjektin muodostumiseen.

Myös Slavoj Žižek (1991) esittää subjektiviteetin konstituoituvan ”poliittisessa hetkessä” (“the political moment”). Žižekin (emt. 189) mukaan poliittisen hetken avoimuudessa sekä anarkistisessa ja rakenteettomassa tilassa subjekti heitetään vastuun ja päätöksenteon tilanteeseen ja tällainen tilanne on sekä poliittinen että subjektia konstituiva hetki.

Poliittinen tilanne tai hetki voidaan Edkinsin (1999, 7) ja Žižekin (1991, 190) mukaan nähdä uuden sosiaalisen ja poliittisen järjestyksen synnyinhetkenä; hetkenä, joka *par excellence* saa alkusysäyksensä ilman minkään olemassa olevan poliittisen systeemin tai yhteisön asettamaa auktoriteettia. Tämä poliittisen (synnyin)hetki on historian pivotalinen kohta ja ”perusteeton perustushetki” (“nonfounded founding moment”), jolloin jotakin on tapahtumassa (Edkins, 1999, 7). Tämä hetki on täysin avoin ja määräämätön eikä sen seurauksista voida olla alussa varmoja. Vasta retrospektiivisesti voimme tarkastella, mihin myöhemmin estabuloitunut liikehdintä eteni ja/tai päättyi (Edkins, 1999, 8 ja Žižek, 1991, 192). Tähän avoimeen hetken ja arvaamattoman liikkeen (ja liikehdinnän) dynamiikkaan perustu myös ideologian voima sosiaalisena fantasiana.²⁸ Edkins ja Žižek tarkastelevatkin poliittista momenttia pääasiassa valtio-ideologisen dynamiikan valossa ja tässä valossa yksilösubjekti esiintyy vallan koneiston ja vallankäytön kohteena.²⁹

²⁸ Edkinsin (1999, 111) mukaan esimerkiksi Žižekille sosiaalinen fantasia tarkoittaa seuraavaa: ”Every society is structured around a constitutive impossibility or antagonism. Ideology or social fantasy masks this antagonism.” Tämä tarkoittaa sitä, että jokainen totalitaarinen projekti on mahdoton ja utooppinen sillä jokainen yhteiskunta on sisäisesti arvaamaton ja antagonistinen. ”Viholliset ovat joukossamme” ja tästä ”oireita” (*symptoms*) ovat erilaiset radikaalit voimat (emt, 111-113).

²⁹ Ihmisyksilöihin kohdistuvasta vallankäytöstä ja subjektiviteetin tuottamisen ja hallinnan regiimeistä puhuu myös Michel Foucault esimerkiksi teoksessaan *Discipline and Punish* (1975).

Tämän työn mielenkiinto on sen sijaan ikään kuin käänteisessä ajatusmallissa, nimittäin poliittisen käsitteen ymmärtämisessä *vaihtoehtona* ja mahdollisuutena irtautua sekä traditionaalisen politiikan että filosofian subjektikäsitteestä. (Tai ehkä olisi parempi puhua poliittisen sosiaalistumisen ja subjektiuden muodostumisen kahtalaisesta muodosta; mahdollistavasta ja rajoittavasta.) Tästä näkökulmasta poliittinen hetki ja *poliittinen teko* (*a political act*) on mahdollista nähdä sellaisen toiminnan vaihtoehtona, joka häiritsee vallitsevaa poliittista diskurssia ja sen normaaliuden ja luonnollisuuden olettamuksia (Edkins, 1999, 12). Mutta tämäkään näkökulma ei tietenkään kiellä poliittisen hetken ja subjektin muodostamisen ideologis-poliittisia piirteitä ja muotoja. Samaa asiaa on siis mahdollista lähestyä (ainakin näistä mainituista) kahdesta eri tulokulmasta: poliittinen tarkoittaa yhtä aikaa sekä subjektia rajoittavaa ja rakentavaa yhteiskunnallisen toiminnan tilaa että muutoksen mahdollisuutta. Mutta, miten poliittista voidaan sitten hahmottaa ”erilaisilla” tai niin, että se näyttäytyisi eritoten radikaalina mahdollisuutena?

5.2 Poliittinen dekonstruktion kynsissä

Erityisen mielenkiinnon kohteena tässä tutkielmassa näyttäytyy Jacques Derrida. Syy tähän on hänen radikaalin kriittisessä suhtautumisessaan länsimaisen filosofian traditiota kohtaan ja hänen esittämässään ”vaihtoehtoisissa” ajattelun malleissa.

Edkinsin (1999, 65) mukaan Derridan työn päämäärä on ensisijaisesti keskustella poliittisesta ja kritisoida binaarisia vastinpareja ja väkivaltaisia hierarkioita, joita länsimaisessa ajattelun perinteessä vallitsee. Näiden binaarioppositioiden voidaan

nähdä vallitsevan myös kaikkialla käytännön politiikassa ja poliittis-yhteiskunnallisessa ajattelussa.

Binaaristen termien – nainen/mies, hyvä/paha, mieli/ruumis, identiteetti/ero, poissaolo/läsnäolo, jne. – kautta Derridan päähuomio kiinnittyy eritoten länsimaiseen puhuttuun ja kirjoitettuun *kieleen*. Tämä logosentrismen kritiikiksi kutsuttu tutkimusasenne ottaa kohteekseen puhutun kielen ylivallan länsimaisessa ajattelun historiassa.³⁰ Derridan filosofian kritiikin ydintä kuvaa seuraavasti Jari Kauppinen (1998, 273): ”[k]aavamaisesti esitettynä dekonstruktiossa (1) suoritetaan tuotetulle vastakohtaparille luenta, jossa (2) vastakohtien kääntämisen jälkeen (3) murretaan kyseinen pari määrittelemällä uudelleen alun perin alistetussa asemassa ollut termi”. Eli perinteisen ajattelun mukainen pooli käännetään ikään kuin toisin päin.

Eli hieman johdettuna: kun perinteisesti huomio ja arvo kiinnitetään läsnä olevaan puheeseen ja logokseen, eli tietoisuudelle läsnä olevaan, häviää ymmärrys poissaolevan, ulkopuolisen ja näkymättömän (marginaalin) vaikutuksesta ja merkityksestä ja liike loputtomassa merkitysten meressä pysähtyy (Edkins, 1999, 66). Jotakin oleellista siis jää huomiotta, nimittäin läsnä olevalle tai tietoisuudelle vieras tai Toinen.³¹ Ajattelun ja vastakohtaparien ”pääläelleen kääntäminen” näin ollen osoittaa läsnä olevalle toisen todellisuuden tai sille ulkoisen maailman.

Derrida vaikuttaakin olevan kiinnostunut siitä liikkeestä, joka tapahtuu näkyvän ja näkymättömän, vastakohtaparien, puhutun, kirjoitetun ja artikuloimattoman Toisen välillä, eli siitä, mikä tapahtuu ikään kuin näkymättömänä diskurssina Itsen ja Toisen,

³⁰Logosentrismillä viitataan *logoksen* eli tiedon, läsnä olevan ja tietoisuuden ylivallan ja korostamiseen.

³¹Perinteisesti esimerkiksi ruumis on mieltä tai henkeä alhaisempi ja niille Toinen tai fallosentrisessä kulttuurissa Nainen on puolestaan Miehen Toinen.

tiedostetun ja tiedostamattoman väillä. Hän analysoi sitä, mikä jää kaikelle läsnä olevalle piiloon tai marginaaliin.

Tästä asetelmasta saa alkunsa *dekonstrukttiivinen* projekti, jolla Derrida käy kielen ja mielen käsitteiden ja kysymysten kimppuun. Kielen dekonstruktion menetelmässään hän osoittaa valmiiden ”totuuksien” (kuten binaari vastinparien) monimerkityksellisyyden ja arvoituksellisuuden (Edkins, 1999, 65–75).

Derridan (esim. 1976) perustavanlaatuisen näkemyksen mukaan jokaista läsnä olevaa sanaa, hetkeä tai tilaa varjostaa *päättämätön* (*undecidable*) ja *nimeämätön* (*unnameable*), tiedolle eli logokselle toinen. Päättämättömällä viitataan avoimuuden ja eräänlaiseen keskeneräisyyteen ja nimeämättömällä puolestaan johonkin sellaiseen, jota emme voi tai pysty nimeämään. Päättämätön on ikään kuin intervalli kahden eri hetken välillä; vanhan hierarkkisten käsitteiden ylösalaisin kääntämisen ja uuden termien ilmestymisen väillä. Päättämätön viittaa myös siihen, että läsnäolo ei Derridalle ole asioiden lähtökohta tai perusta (*originary*) vaan kaiken takana on poissaolo (*absence*) ja *ero* (*difference* tai *differance*) (Edkins, 1999, 71). Ajastus erosta on ehkä kaikkein tärkein Derridan filosofian hedelmä ja sillä on rooli myös tämän tutkielman puitteissa.

Merja Hintsan (1998, 54) mukaan Derrida ja eron käsite rikkoo läsnäolon horisontin. Ja hän kirjoittaa Derridaa lainatean: ”Läsnäolon taustalta löytyy ’puhdas liike, joka tuottaa eroja’, ’alkuperäinen synteesi, jota ei edellä mikään absoluuttinen yksinkertaisuus’, jälki, arkkijälki, joka tuottaa eriytyneet entiteetit” (emt.55). Näin ollen Derrida väittää – niin kuin tekee Levinaskin –, että ero ja jälki ja näiden ratkeamaton alkuperä edeltävät läsnäoloa ja samalla myös tiedostavaa subjektia. (Levinasille toisen konkreettiset kasvot ovat jälki, kun taas Derridalle jäljen merkitys löytyy abstraktimmalta kielen tasolta.) Derrida siis näyttää

vihjaavan, että kaiken identifioitavan kokonaisuuden, kuten esimerkiksi tiedostavan egon, alkuperää ei ole löydettävissä tästä entiteetistä itsestään vaan sen ulkopuolelta ja erosta. Tämä ero on ymmärtää toiseuden jatkuvan läsnäolon merkityksessä.

Väitän, että näissä ajatuksissa erosta ja egon alkuperättömyydestä on löydettävissä poliittisen käsitettä määrittelevä pohjavire. Esimerkiksi artikkelissaan *Force of Law: 'The Mystical Foundation of Authority'* (1992) Derrida puhuu oikeudesta (*justice*) päättämättömänä ja saapumattomana, mutta kuitenkin aina tulossa olevana (*coming*) toiminnan hetkenä ja mahdollisuutena. Oikeus on aina tulossa (*to come*) ja sitä kohti on aina pyrittävä, vaikka se itse asiassa säilyykin ikuisesti täyttymättömänä. Derridalaiseen oikeuden käsitteeseen kuuluu jo sinänsä sen päättämättömyys ja täyttymättömyys, eli kyse ei ole mistään poikkeustilasta. Oikeus on Derridalle ideaali ja se on *lupaus (promise)*, joka liittyy ihmisenä olemiseen ja yhteisössä elämiseen. Lupaus liittyy oikeuteen ja demokratiaan ja tarkoittaa *sitoutumista tulevaisuuteen* (Derrida, 2000, 546). (Palaan näihin tärkeisiin yhteisön ja demokratian käsitteeseen hieman tuonnempana.) Derridan oikeuden ja tulevaisuuden käsitteet pitää ymmärtää suhteena transsendenttiin Toiseen ja tämä suhde on samanlainen pohjaton pohja kuin se, mille Levinas perustaa Minän vastuun Toista kohtaan (Derrida, 1992, 3-67).

Väitän, että oikeuden päättämätön hetki on sellainen poliittinen hetki, josta Edkins ja Žižek puhuvat, ja että derridalaisella sitoutumisella tulevaisuuteen ja transsendenttiin Toiseen on poliittinen merkitys. Jokainen oikeuden ja päätöksenteon hetki on uniikki ja ainutlaatuinen ja jokainen tällainen tilanne voi edetä mihin tahansa suuntaan. (Vrt. yllä Žižek ja antagonismi) Tämän tilanteen perustavanlaatuisen avoimuuden tähden Derrida katsoo, että harkinta ja päätös on tehtävä jokainen kerta uudelleen ilman

valmiisiin malleihin ja instituutioihin nojaamista tai luottamista (Derrida, 1992, 13).

Oikeus siis kuuluu diakroniseen aikaan ja jatkuvassa liikkeessä olon maailmaan ja siten mielestäni asettaa myös suuren haasteen poliittiselle päätöksenteolle tai ylipäätään toiminnalle, joka on kiinnostunut sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta ja muista yhteiskunnallisista kysymyksistä.

Voimme ehkä tästä päätellä, että tärkeintä derridalaisessa näkökulmassa on itse poliittinen hetki ennen päätöksentekoa ja tuon hetken avoimuus. Tämä ei käsittääkseni kuitenkaan tarkoita sitä ettemme voisi odottaa oikeuden tapahtuvan jossakin partikulaarisessa tilanteessa, kuten esimerkiksi ollessamme oikeussalissa. Mutta se ei myöskään tarkoita sitä, että oikeus tapahtuisi jossakin toisessa elämässä, sillä Derrida ei tunnusta mitään toista elämää tai ”tuonpuoleista” (Edkins, 1999, 83). Oikeudenmukaisuuden ihannetta voidaan siis katsoa vaivaavan eräänlainen mahdottomuus ja aporeettinen luonne. Ja mikä tärkeintä, jokainen subjekti on sidottu tähän aporiaan.

Molemmat, sekä nimeämätön että päättämätön, ovat siis keskeisessä osassa Derridan dekonstruktiiivisessa projektissa – joka itsessään juurikin on määritelmällisesti mahdottoman ja nimeämättömän ajattelemista avoimessa prosessissa –, joka tahtoo horjuttaa mitä tahansa itse-tyydyttynyttä doxaa ja toivottaa toisen ja eron/erilaisuuden (*alterity*) tervetulleeksi. Derridan ero ja avoimuus voidaan ymmärtää Toisena, ei ehkä levinasilaisena toisen kasvoina, mutta sen sijaan läsnäololle ja tietoisuudelle ikuisesti vieraana pysyvän Toisen merkityksessä.

Seuraavassa osiossa siirrymme tutkimaan kysymystä poliittisesta *yhteisöstä*, joka osaltaan avaa vielä pidemmälle keskustelua poliittisen merkityksestä.

5.3 Poliittinen yhteisö

Matka etiikasta poliittiseen tarkoittaa tarkemmin ottaen liikettä ja ”laajentumista” kahden – Minän ja Toisen – kohtaamisesta *kolmannen (the third party, le tiers)* läsnäoloon ja mukaantuloon (Levinas, 1998, 155–157). Kun tilanteessa on *yksi enemmän*, kun meitä on kolme, avautuu eettisen suhteen merkitys välittömästi myös kohti rajaamatonta moneutta ja samalla myös eettisyyden ja vastuun käsitteet saavat hieman erilaisen merkityksen. Toinen on ikään kuin ”naapurini” ja kolmas osapuoli taas pikemminkin kasvoton ”suuri”, vaikka valtio, jonka edessä sekä minä että toinen olemme tasa-arvoisesti vastuullisia. Siis kolmas on toinen paitsi minulle niin myös minun toiselle – kohtaan siis niin sanotusti ”kaksi minulle toista” – ja näin ollen minusta tulee myös toinen, olen yksi toisista.

Minä on siis yhtäkkiä paitsi loputtomassa vastuu- ja velvollisuussuhteessa niin myös loputtoman vastuun kohde ja näin ollen koko huolen (*concern*) rakenne vaatii minun sekä kaikkien ”lukuisten muiden” panosta, mutta kuitenkin niin, että oma velvollisuuteni on aina ja ikuisesti luovuttamaton ja minun näkökulmastani tärkein huolenaiheeni (kääntäjä Alphonso Lingis, Levinas, 1998, xli). Kolmannen osapuolen mukaantulo vie meidät itse asiassa välittömästi kahdenvälisestä suhteesta *yhteisön* olemassaolon ja dynamiikan kysymyksen äärelle. Yhteisö on siinä, missä toimijoita, subjekteja on enemmän kuin kaksi. Levinas sanookin, ettei läheisyyden ongelmaa, kysymystä tietoisuudesta tai itse-tietoisuudesta olisi edes syntynyt ilman kolmannen osapuolen ilmestymistä (1998, 157).

Kolmannen osapuolen olemassaolo on siis levinasilaisittain tärkeä teema, joka Critchleyn (1992, 225) mukaan varmistaa sen, että eettinen suhde (*ethical relation*) tapahtuu aina poliittisen kontekstin

ja julkisen alueen (*the public realm*) sisällä. Tämä puolestaan tarkoittaa edelleen sitä, että etiikka ja politiikka, tai eettinen ja poliittinen ovat keskinäisriippuvaisia käsitteitä. Kolmannella osapuolella eli yhteisöllä viitataan suoraan eettisen Minä-Toinen – suhteen yhteyttä laajempaan poliittiseen merkitykseen; suhde kolmanteen on suhde tasapuolisten kesken, se on *me*, me yhteisönä. Näin ollen etiikka on siis aina valmiiksi poliittista ja suhde kasvoihin on aina valmiiksi suhde koko ihmiskuntaan (*humanity as a whole*) (emt. 226).

On kuitenkin muistettava, että Minän suhde Toiseen on aina epäsymmetrinen eli, että minulla on aina ikään kuin yksi vastuu enemmän kuin toisella ja että velvollisuuden itseen palaamaton/palauttamaton liike edellyttää tätä epätasapuolisuutta minän ja toisen kesken. Vain kolmannen osapuolen eli ”lain” edessä Minä voi odottaa tasa-arvoisuutta Toisen kanssa. Derridan (1997, 231) mukaan Minä ja Toinen ovat kiinni heteronomisessa ja dissymmetrisessä sosiaalisessa tilassa ja kaikkivaltaisen lain edessä. Lailla Derrida tarkoittaa kolmannen osapuolen läsnäoloa ja sen tuomaa *Oikeuden (Justice)* käsitettä.

Kysymys tai dilemma Derridan kohdalla vaikuttaa ainakin jossain määrin olevan kieleen ja määrittelyyn palautuvasta käsitteiden ymmärtämisestä – mikä on immanentin ja transsendentin suhde poliittisen ja oikeuden kohdalla, eli miten puhua äärellisestä ja äärettömästä yhtä aikaa. Tai niin kuin Derrida asian pukee: miten puhua tasa-arvoisuudesta ja symmetriasta, poliittisesta ja *demokratiasta* tällaisen mittaamattoman toiseuden edessä (Derrida, 1997, 233)? Derrida on kiinnostunut länsimaisesta demokratian käsitteestä, johon oikeus velvollisuutena olennaisesti liittyy. Mitä Derrida mielestäni näin ollen kysyy on se, miten harjoittaa konkreettisesti ”oikeanlaista” politiikkaa ja miten kohdata toiseus. Voidaankin siis ajatella, että tämän huolen perusteella, jota Derrida

osoittaa oikeutta ja demokratiaa kohtaan, hänen ajattelustaan paistaa läpi pragmaattisen politiikan intressi.

Lawrence Burns (2001, 50) katsoo, että derridalaiset ajatukset poliittisesta ja oikeudesta vaativat perustakseen kasvotusten olemista, yhteisöä, sillä tämän todellisuutemme vaatimukset tulevaisuuden määrittelemättömyyden sijaan asettavat meidät subjekteina eettisten vaatimusten eteen ja vastuuseen. Burnsin (emt. 51) mukaan myös Derridalaiset käsitykset oikeudesta, ystävydestä ja vastuullisuudesta vaativat pragmaattista kontekstia ja konkreettisten tekojen, aktien kontekstia. Esimerkiksi Jane Flaxin (1992, 460) mukaan postmodernismi – jota derridalainen ajattelun edustaa – kutsuu meidät sitoutumaan jatkuvaan disilluusion prosessiin liittyen länsimaiseen ajattelun traditioon (Jumala, Tiede, Tieto, Rationaalisuus, tai Totuus). Tämä tarkoittaa kyseenalaistamista ja konkreettisen vaatimusta, jota mielestäni juuri tanssi tässä työssä edustaa.

Critchley puolestaan väittää, että derridalainen dekonstruktio on jos sinällään poliittista ja tärkeintä onkin pohtia, mitä se voi tehdä seuraavaksi, eli mikä on dekonstruktion tulevaisuus (1992, 188). Mitään käytännön esimerkkejä hän ei kuitenkaan anna. Toiminnan periaatteet ja vaatimukset ovat kuitenkin läsnä puheessa oikeudesta, vastuusta, velvollisuudesta ja demokratiasta.

Näistä näkökulmista katsottuna (poliittinen) ongelma tai haaste subjektille näin ollen on, miten toimia päättämättömän pohjalta tai toisin sanoen, miten tehdä ”oikein” avoimuuden ja mahdottomuuden tilassa. Tämä kysymys on elimellinen, jos uskomme, että jaetussa sosiaalisessa todellisuudessamme jokainen yksilö on eettisesti vastuullinen yhden toisen ja yhteisön kollektiivin edessä. Ja se on myös osa ko. työn kysymyksen asettelua. Tämä kysymys yksilö-subjektin vastuusta konkretisoituu yhteisössä, jossa yksilöinä elämme ja toimimme.

Maurice Blanchot kuvaa tällaista yhteisön tilannetta teoksessaan *Tunnustamaton yhteisö* (2004) seuraavasti:

expérience intérieure eli 'sisäinen kokemus' ... on subjektin vastaväite, joka hävittää subjektin mutta jonka alkuperä on suhteessa toiseen. Suhde on juuri yhteisö, eikä yhteisö olisi mitään, ellei se avaisi häntä, joka asettuu siinä alttiiksi toiseuden äärettömyydelle vahvistaen samalla yhteisön ehdottoman äärellisyyden. Yhteisö, tasa-arvoisten yhteisö, joka koettelee heitä tuntemattomalla epätasa-arvolla, ei alista heitä toisilleen vaan tekee heidät avoimiksi sellaiselle, mitä ei voi tavoittaa tässä uudessa vastuun (suvereenisuuden?) suhteessa. (emt. 37)

Tällainen on siis blanchotilainen yhteisö ja on helppo kuvitella, että Levinas olisi samaa mieltä.

Yksinkertaisemmin sanottuna, voidaan ajatella, että vain yhteisössä – joka on aina enemmän kuin jäsentensä summa, eli jotakin ääretöntä sen jäsenten äärellisyydestä huolimatta – eettinen vaatimus voi saada todellisen toiminnallisen merkityksensä. Yhteisö on eettinen ja poliittinen sidos, jossa eettinen suhde viittaa kuolevaan ja konkreettiseen yhteen toiseen ja poliittinen suhde puolestaan kiinnittää subjektin vastuun ja velvollisuuden kohteen kuolemattomaan *kaikkiin toisiin*, yhteisöä edeltäviin ja seuraaviin toisiin. Tätä yhteisöä ei kuitenkaan pidä ymmärtää pelkästään immanenttina eli tässä ajassa olevana yhteisönä (Suomen kansa tai vaikka jokin työyhteisö) vaan puhumme yhteisöstä transsendenttina jokaisen yksilö-subjektin aikaa edeltävänä ja seuraavana yhteisönä. Niin kuin Blanchot sanoo, subjekti joutuu yhteisössä asettumaan alttiiksi toisen äärettömyydelle.

Esimerkiksi Derrida, Levinas, Blanchot (2004, 26–49), Critchley (1992, 205–218) ja Jean-Luc Nancy (1991, 5–10) sanovat, että yhteisö, niin kuin subjektikin (Itse/Minä), ei perustu immanenttiin

länäoloon vaan poissaoloon, transsendenttiin Toiseen ja eroon. Critchleyn (1992, 197) mukaan dekonstruktio – jota kaikkien edellä mainittujen voi ainakin jossain määrin väittää tekevän – avaa vastuullisuuden tason, joka edeltää ontologiaa ja asettaa minut suhteeseen Toisen kanssa. Voidaan ehkä näin ollen ajatella, että etiikka ja poliittinen kietoutuvat yhteen tavalla, joka sitoo subjektin vastuun ja velvollisuudet sekä toista yksilöä että (yhteisön kautta) koko yhteiskuntaa kohtaan. Tässä kohtaa yhteisön merkitys keskustelussa korostuu.

Mutta – mikä on ehkä kaikkein vaikeinta ymmärtää –, niin kuin olemme Levinasin kohdalla saaneet huomata, velvollisuudella ja vastuusuhteelle ei ole loppua eikä se tunne rajoja. Se ei rajoitu olemassa oleviin olevaisiin, minun läheisiini tai ”aikalaisiini”, vaan leviää myös edesmenneisiin ja tuleviin oleviin. Tällaista yksilön ja yhteisön suhteen kysymystä ei ole mahdollista ymmärtää ilman ikuisuuden ja transsendentin käsitteitä. Levinasin seuraava kuvaus ehkä selventää hieman asiaa:

Oikeus on oikeutta vain yhteiskunnassa, joka ei tee eroa niiden välillä, jotka ovat lähellä ja niiden jotka kaukana, mutta joka ei voi myöskään ohittaa lähinnä olevaa. Tasa-arvo syntyy minun epätasa-arvoisuudestani, se on velvollisuuksieni ylijäämä suhteessa oikeuksiini. Itsen unohtaminen synnyttää oikeutta. Tämän tähden ei ole merkityksetöntä tietää, josko egalitaarinen oikeus-valtio ... [perustaa toimintaideologiansa] kaikkien sodalle kaikkia vastaan vai jokaisen yksilön vastuulle kaikkia toisia kohtaa ja jos se selviää ilman ystävyyttä ja kasvoja. (1998, 159–160)

Levinasin väite, että oikeus syntyy itsen unohtamisen seurauksena, muistuttaa paljon Derridan oikeus-käsitettä. Tämä on meta-eettinen väite. Mutta tässä samassa lainassa Levinas ilmaisee kiinnostuksensa myös poliittista järjestelmää kohtaan puhuessaan oikeus-valtiosta. Itsen suhde toiseen on siis tästä näkökulmasta katsottuna yhteisön, yhteiskunnan ja poliittisen yhteisön, kuten

valtion, ehdoton perusta. Ja tältä perustalta myös politiikan on mahdollista syntyä.

Yllä olevassa lainassa esitelty Levinasin ajatus kansakuntien rajat ylittävästä yhteiskunnallisesta solidaarisuudesta on sukua derridalaisen ystävä-ajatuksen kanssa, jonka mukaan eettinen ihminen on *koko ihmiskunnan ystävä* (*the friend of the whole race*), sillä vain tällaisen ihmisen toimesta kaikki lupaukset universaalista demokratiasta, kosmopolitanismista ja lopullisesta rauhasta (Kant) voivat olla mahdollisia tai mielekkäitä (Derrida, 1997, 261). Mutta, mikä tärkeää, kyse on kuitenkin lupauksesta, jonka on annettava eikä niinkään siitä, voidaanko lupausta koskaan todellisuudessa lunastaa. Lupausta, kuten aikaisemmin on todettu, levittäytyy läsnä olevan elämän ja olevaisen ylitse tulevaisuuteen ja tämä sama logiikka pätee myös oikeuteen ja demokratiaan (Derrida 2000, 546). Puhumme siis jälleen aporiasta ja välttämättömästä mahdottomuudesta.

Toisin sanoen, niin sanottu ”koko ihmiskunnan ystävä” joutuu jokainen hetki punnitsemaan ja pohtimaan oikeuden toteutumista. Tämä ajatus on mielestäni mahdollista tulkita niin, että minua voidaan yksilönä pitää vastuussa pienimmistäkin teoista ja päätöksistä enkä voi siis paeta velvollisuutta, vaikka toisaalta käytännössä minulla on aina myös luovuttamaton toiminnan ja harkinnan vapaus. Oikeus ja lupaus oikeudesta kuuluvat joka tapauksessa aporian piiriin, mutta joita on kuitenkin välttämätön tavoitella, mikäli tahdomme, että puhe esimerkiksi demokratiasta tai tasa-arvoisesta yhteiskunnasta on millään tapaa perusteltua.

5.4 Poliittisen yhteenveto

Critchleyn (1999, 276) mukaan poliittinen voidaan ajatella ”singulaarille toiselle vastaamisen taiteena”, tarkoittaen että jokainen partikulaarisen vastaamisen ja päätöksen tilanne vaatii poliittista kekseliäisyyttä ja luovuutta. Poliittinen kekseliäisyys ja luovuus voidaan katsoa tulevan esiin jokaisessa tilanteessa ja tapahtumassa, jossa Itse kohtaa Toisen ja joutuu vastaamaan tälle. (Ja eritoten luovuuden käsite avautuu tanssin ja taiteen näkökulmasta tarkasteltuna.)

Tämänkaltaista avoimen ja yllätyksellisen poliittisen ja poliittisen hetken määritelmää vastaavat mielestäni derridalainen eron, oikeuden ja päättämättömyyden käsitteet. Critchleyn (1992, 60) mukaan Derridan dekonstruktio ja eron ajatus saavat aikaan katkoksen logosentrismissä. Ja juuri tämä katkos mahdollistaa ”uudenlaisen” ajattelun tai ainakin mahdollistaa sen, että vanhat binaarikäsitteet radikalisoituvat ja kenties kääntyvät pääläelleen (kuten Derrida ehdottaa). Tämän katkoksen voidaan siis katsoa olevan poliittinen hetki ja muutoksen mahdollisuus mitä suurissa mielen.

Matthew Calarco (2004, 298–299) katsoo, että Derridan lupauksen ja tulemisen käsitteet ovat vastaus Toisen esittämään pyyntöön tai huutoon ja että vaikka lupaus ja tuleminen eivät siis ole mitään tässä ajassa ilmentyviä, niin olemme silti velvoitettuja vastaamaan Toisen huutoon. Calarco kuitenkin näkee, että jo pelkkä olemisen ja olevan kysyminen, koko kriittisen asenteen ylläpito ja uudelleenmäärittelyn prosessi sinällään ovat tätä toiselle vastaamista, eli eettistä itsessään (emt. 290). Levinas sen sijaan antaa toiseudelle välittömästi konkreettisemmän olemassaolon antaessaan hänelle kasvot.

Mutta olisiko tässä yllä käydyssä keskustelussa poliittisen merkityksistä siis jotakin, joka voisi auttaa ymmärtämään väitettä kehollisen kohtaamisen ja suhteen poliittisesta luonteesta? Väitän, että yllä avatut derridalaiset käsitteet ja ajatukset avaavat olennaisella tapaa sitä tanssin, kehollisuuden ja etiikan ymmärrystä ja hahmottamista, jota tämä työ edustaa. Näin on itse asiassa jopa siinä määrin, että ilman tätä poliittisen käsittelyä tanssin ja etiikan yhteys ja etenkin niiden poliittinen merkitys (tai merkitys ”ihan oikealle” politiikalle) jäisi vajavaiseksi. Muun muassa tästä syystä näen tanssi-etiikka-politiikka -triangelin sekä Derridan ja Levinasin käsittelyn sen sisällä erittäin hedelmälliseksi. Väitänkin, että mikään näistä niin sanotuista osa-alueista tai yksittäisistä ajattelijoista niiden sisällä ei yksinään pystyisi tutkimaan riittävästi eettisyyden konkreettis-kehollista luonnetta tai edes osoittamaan kysymyksenasettelun mielekkyyden. Tämä kolmen käsitteen muodostaman synteessin käsittely onkin seuraavan jakson tehtävä.

6. POLIITISEN JA EETTISEN SYNTEESI

Teesini pohjalla on ajatus, että jokainen näistä kolmesta käsitteestä – tanssi, etiikka ja politiikka – vaativat toisiaan. Tanssissa ilmenee vahva ruumiin ja hengen kulttuurin eetos, joka on löydettävissä kaikkialta ja kaikkina aikoina. Se ilmentää kunkin yhteiskunnan kehollisia konventioita ja olemisen hyväksytyjä tapoja (iloinen salsa, uhmaava flamenco, kainosteleva valssi jne.).

Kehollisuuden ja ruumiillisuuden rajat ovat vapauden ja vankeuden, mahdollisuuksien ja kieltojen sekä konkreettiset että symboliset rajat. Kehon, tanssin ja sosiaalisen välisen suhteen tähden tanssin voidaan oikeutetusti katsoa liittyvän myös poliittisen ja eettisen sfääriin.

Mielestäni eettinen puolestaan saa todellisen arkipäiväisen ja lihallisen merkityksensä eletyn ihmiskehon kontekstissa, ei sanassa tai sanan traditiossa. Vain eletyn ihmisruumiin historiassa ja sen suhteessa muihin oleviin voi eettisyys ja etiikka teoriana saada todellisen merkityksen ja voi (ilman teologisia viittauksia) sana muuttua lihaksi.

Poliittinen puolestaan saa voimansa näistä kahdesta edellä mainitusta, sillä nyt sillä on sekä transsendentin idean (etiikka) että konkreettisen tapahtuman (tanssi) sille antama voima. Poliittinen saa siis kahtalaisen merkityksen ja kuitenkin niin, että se yhdistää nämä kaksi, teorian ja käytännön. Ympyrä sulkeutuu.

6.1 Levinas, Derrida ja mahdottoman ajattelun merkitys

Levinasin etiikan filosofiassa Toisen keho säilyy aina tuntemattomana maaperänä, salaisuuksien mantereena ja se näyttäytyy jälkenä jostakin muusta kuin konkreettisesta itsestään; keho näyttäytyy paitsi orgaanisena ruumiina, niin myös metafyyssisenä transsendenttina jälkenä, aporiana. Jokin toisessa aina pakenee merkitystä ja ymmärrystä. Se, mitä voin toisesta varmuudella tietää, on hänen painonsa ja tämän paino harteillani on vastuun painoa. Tämä toinen on aina jo ihoni alla ennen kuin hän edes kutsuu minua, ennen kuin kohtaamme, enkä minä voi häntä paeta.³² Tässä voi sanoa kiteytyvän levinasilaisen etiikan ydin.

Levinasin filosofiassa ja subjektikäsitelyssä korostuu se, ettei yhteys ihmisten välillä ja suhde maailmaan yleensä perustu pelkkään syntetisoivaan eksplisiittiseen tietoon ja siihen perustuvaan ymmärtämiseen – eli yksikertaisesti tietoisuuden tasoon, ”älyyn” tai ”järkeen” –, niin kuin se ei myöskään perustu Saman dominanssille. Päinvastoin, Levinasille suhde minän ja toisen välillä on läheisyyttä ja kasvokkain olemista ja yhteisöllisyyttä, eli sanalla sanoen, sosiaalisuutta, jossa kuitenkin koko ajan aistitaan Minän ja toisen ero, erilaisuus (1996, 17). Sosiaalisuus, yhdessäolo (*coexistence*) ja oleminen yleensä ovat Levinasille sellaista transsendenttia rajojen ylittämistä, mitä ei voida syntetisoida ymmärrykselle kirkkaaksi tiedoksi. Näin ollen voidaan tulkita, että Levinasille sosiaalinen on absoluuttisen tiedon ja ontologian toisella puolella.

Voidaan siis näiden ajatusten pohjalta väittää, että levinasilaisittain ihminen on niin sanotussa ruumiillisessa (*corporeal*) velvollisuus-suhteessa (*obligation*) Toiseen, kaikkiin toisiin ihmisiin ja kaikkeen

³² Simon Critchleyn (1999, 194) mukaan paikka, missä etiikka ”tapahtuu” on tiedostettua ja tuntemista edeltävä tila (*pre-conscious* ja *pre-sensious*).

toiseuteen (*to the other*) ja että tämä kehollinen vuorovaikutteinen suhde myös muuttaa kokevaa subjektia. Näiden ajatusten varaan on mahdollista rakentaa eettisen subjektin määritelmä.

Merja Hintsan mielestä myös Derridan ajattelua kantaa ”*eettinen imperatiivi* tehdä oikeutta toiselle, josta todistavat hänen lausumansa ’*differance* implikoi etiikan’ tai ’*dekonstruktion sisäinen velvollisuus*” (Oma korostus, 1998, 221). Toinen on jo valmiiksi sisällä kaikessa siinä, mitä sanomme tai ajattelemme; Toinen on jo kielessämme (Hintsan, 1998, 224–225).

Mutta etiikan käsite ei kuitenkaan vaikuta olevan itsestään selvä osa Derridan käsitteistöä, sillä Hintsan (1998, 230) tulkinnan mukaan ”koko traditionaalinen eettinen diskurssi on Derridan mielestä sellaisen historiallisen painolastin raskauttama, että siihen on mahdotonta asettua tekemättä siitä ensin dekonstruktiivista analyysiä”. Tämä näkemys on hyvin ymmärrettävä ja perusteltu, sillä niin kuin muutakin filosofian traditioon kuuluvaa käsitettä, myös etiikkaa voidaan tarkastella egokeskeisen humanismin näkökulmasta, jossa kaikki Minälle vieras joko suljetaan ulos tai samaistetaan itseen. Tämän logiikan mukaan esimerkiksi eettistä, moraalista ja arvokasta on kaikki ”samanlainen” ja tutun kulttuurin mukainen.

Hintsan (1998) mukaan Derrida on kuitenkin vakuuttunut etiikka-sanon käyttökelpoisuudesta juuri Levinasin käytössä, sillä kuten olemme jo kenties huomanneet, ”[e]tiikka on Levinasille tämän ontologisen tradition kritiikkiä toiseuden pisteen, *samaan palautumattoman ulkoisuuden*, toisen kasvojen perspektiivistä” (Oma korostus, emt. 231). On ikään kuin, että Levinasin etiikka-analyysi on ”tarpeeksi radikaali” ja ”sopiva” Derridan dekonstruktiivisille käsityksille.

Voisimmeko ajatella, että Derrida hyväksyy levinasilaiset Toisen kasvot myös dekonstruktiivisen etiikan teorian perustaksi, sillä ne voivat konkreettisuudellaan viitata myös käytännön poliittisiin merkityksiin (esim. demokraattiseen valtio-järjestelmään)? Toisen kasvojen perspektiivistä voi Minä ymmärtää myös itse olevansa jollekin toinen. Eritoten oikeuden edessä me kaikki olemme tasa-arvoisesti toisia ja kaikki myös yhtä oikeutettuja vaatimaan kohdallamme oikeutta (Critchley, 1992, 231). Tämä viitanee taas oikeus-valtion ihanteeseen.

Puhe ihmisten välisestä vuorovaikutuksen suhteesta ja toisen ihmisen tunnistaminen ja tunnustaminen sekä tämän kunnioittamisen imperatiivi *on* poliittista puhetta ja liikkumista politiikan sfäärissä. (Ja imperatiivistahan eritoten Levinasin kohdalla vaikuttaa olevan kyse.) Vastuun tunnistaminen ja tunnustaminen sekä päätöksenteon vaatimus mahdottoman rajalla ja äärettömän toiseuden edessä muodostavat yhdessä hyvin radikaalin vaatimuksen.

Tulkitsen Levinasia ja Derridaa siten, että vain avoimena ja refleksiivisenä pidettävät oikeuden ja vastuun käsitteet voivat olla eettisesti päteviä ja poliittisesti merkityksellisiä. Eritoten Levinasin vastuun vaatimus vaikuttaa Kantilaista moraalista imperatiiviakin raskaammalta ”taakalta”, sillä Toinen kohdataan arjessa ja konkreettisen maailmassa (Baranova, 9, elektroninen lähde). Tässä(-kin) mielessä Levinasin vaatimus on radikaalisti erilainen.³³

Lyhyesti, sekä Derrida että Levinas puhuvat mahdottomuudesta, joka ikään kuin ikuisesti ”vaivaa” niin subjektia ja tämän eettistä suhdetta Toiseen kuin oikeutta ja vastuuta. On siis mahdollista tulkita, että vastuunkantaminen ja oikeuden toteutuminen on itse

³³ Jurate Baranovan (elektroninen lähde, 7) mukaan Levinas eroaa Kantista erityisesti siinä, että Levinas ottaa fenomenologisen näkökulman etiikkaan puhuessaan Toisen kasvoista ja ylipäätään tuodessaan Toisen käsitteen mukaan etiikan filosofiaansa.

asiassa mahdotonta, ikuista aporiaa. Hints (1998, 220) kuitenkin katsoo, että ”Derrida kannustaa tarttumaan tähän mahdottomuuteen ajattelun mahdollisuutena – *logoksen*, ontologian sulkeutuman tuolle puolen kohti esiontologista toista kurottavan mahdottoman ajatteluun mahdollisuutena.” Toisin sanoen, Derrida haastaa meidät ajattelemaan ja loputtomasti refleктоimaan ja kyseenalaistamaan. Samaan mielestäni kannustaa myös Levinas. Molempien ajattelijoiden kohdalla heidän käsityksensä etiikasta, velvollisuudesta, oikeudesta ja poliittisen luonteesta *vaativat* loputonta mahdottomuudesta ja avoimuudesta kiinnipitämistä ja tämä vaatimus on eksplisiittisesti esillä sekä Derridan että Levinasin kirjoituksissa.

6.2 Teoriasta käytäntöön eli toiminnan mahdollisuus

Tulkitsen Derridan kielen dekonstruktiossa esiintyvän eron niin, että se voidaan ajatella Itsen ja Toisen välisenä epätilana, sellaisena, joka varjostaa tietoista puhujaa, lukijaa tai subjektia. Tässä mielessä on mahdollista nähdä Derridan edustavan ajattelua, joka koskettaa paitsi kielen filosofiaa niin myös poliittista filosofiaa. Niin sanottujen yleisten (kielen ja mielen) Totuuksien dekonstruktion kautta Derrida voidaan ajatella koskettavan myös subjektin identiteetin temaa ja näin ollen myös välttämättä sitä muokkaavaa poliittis-sosiaalista struktuuria. Palaamme siis eettisen subjektiveetin muodostumisen kysymykseen.

Korostankin, että on siis mahdollista löytää Derridan dekonstruktiiivisesta projektista yhteiskunnallisen kritiikin aineksia ja viitteitä ajatuksista sosiaalisen sekä poliittisen muutoksen loputtomasta projektiluonteesta, johon liittyy olennaisesti toiseuden kohtaaminen, avoimuus ikuisen Toisen ja oikeuden aporian edessä

(Derrida, 1992, 16–27). Nämä kaikki voidaan mielestäni lukea hyvin käytännön politiikan piiriin.

Critchleyn (1992, 188–190) mielestä Derrida ja dekonstruktio ei tematisoi (ainakaan tarpeeksi pitkälle) politiikan kysymystä taistelun, antagonismin, konfliktin ja toiminnan empiirisenä maastona tai kenttänä ja näin ollen estyy tekemästä pätevää poliittista analyysiä tai kritiikkiä. Vaikuttaa siis siltä, että Critchley näkee Derridan ehkä välttelevän poliittisia kannanottoja tekemällä poliittisen päätöksenteon ja oikeuden mahdottomuuteen kuuluvaksi. Pakoileeko Derrida politiikkaa vai onko tähän lavea-alaisuuteen syy?

Kritiikistään huolimatta Critchley näkee, että Derridan ajatusten poliittinen arvo on ehkä juuri siinä, miten se asettaa kyseenalaiseksi koko länsimaalaisen ajattelun perinteen, sen pohjan, jolle myös (valtio-)poliittiset narratiivit ja regiimit rakentuvat. Dekonstruktio on perimmiltään murtamisen ja uudelleenajattelemisen projekti, joka perustuu mahdottomuuden ajattelemiselle ja tuntemattoman tervetulleeksi toivottamiselle ja tässä voidaan ajatella olevan myös sen poliittinen merkitys.

Critchleyn (1992, 1) mukaan dekonstruktion projekti sinänsä sisältää eettisen ulottuvuuden, mutta kysyy kuitenkin, ”miksi dekonstruktio olisi välttämätöntä, tai edes tärkeätä?” Critchley vastaa kysymykseensä ja vaatii etiikkaa, kutsua vastuuseen ja vastuullisuuteen. Mutta oikeuden, vastuullisen ja päättämättömän päätöksenteon tilanteen ongelma on myös dekonstrukttiivisen ajattelun dilemma ja se kristalloituu hyvin seuraavassa:

[O]n tehtävä päätöksiä ja kuitenkin päätöksen tilanne on hulluutta. Otan riskin teen kuinka tahansa – olen joko puolesta tai vastaan X:ää – mutta lopulta en tiedä, miksi tein kyseisin päätöksen. En voi enää perustella poliittisia päätöksiäni millään ontologisilla

perusteilla... a priori periaatteille tai proseduureilla.
(emt. 200)

Miten siis tehdä eettisiä päätöksiä tällaisessa loputtoman aporian tilassa? Päätöksen, niin kuin oikeuden, hetki on itse asiassa ”hulluuden” (”madness”) hetki, jossa on liikuttava rationaalisen ja laskelmoivan (tiedostavan) ajattelun yli (Derrida, 1997, 68–69). Sama tilanteen perustavaa laatua olevaa hulluutta on myös levinasilainen transsendentin Toisen kohtaaminen.

Kyse on mielestäni kaikkea poliittista elämää, niin kuin elämää yleensä, koskevasta päätöksenteon ongelmasta. On myös mahdollista, että tämänkaltaisen metafyyysisiä Totuus-väitteitä välttävän ajattelun riskinä on poliittinen välinpitämättömyys ja irtisanoutuminen (*political quietism*) (Critchley, 1992, 216). Siitä kai on ainakin jossain määrin kyse esimerkiksi ääri-relativistisessa ajattelussa.

En kuitenkaan katso, että olisi perusteltua syyttää Levinasia tai Derridaa relativismista. Kysymyksenasettelu sekä Levinasilla että Derridalla on perustavanlaatuinen eikä helppoja vastauksia voida kai odottaakaan. Avoimuus kohti niin sanottua käsittämätöntä ja päättämättömyyden eräänlainen sietäminen sekä näiden korostettu merkitys eettisyyden näkökulmasta ovat tekijät, jotka jo sinänsä puhuvat eettisen poliittisen sitoumuksen puolesta ja jotka nostavat nämä kaksi ajattelijaa tärkeään asemaan ko. työssä.

Molemmat, sekä Levinas että Derrida, vaativat Minää toivottamaan muukalaisen tervetulleeksi. Mutta tapahtuuko tämä vain ajatuksen vai myös käytännön tasolla? Puheen oikeudesta ja päätöksenteosta voidaan mielestäni katsoa viittaavan pragmaattisen alueelle, jolla Levinas jo mielestäni omalla tavallaan selkeästi operoi ja joka voidaan lukea myös Derridan analyyseissä erityisesti juuri teoksessaan *Politics of Friendship* (1997).

”Tasa-arvoisuus on välttämätöntä. Tasa-arvoisuutta ei ole, mutta täytyisi olla”, vaatii Derrida. (emt. 260) Vaikuttaakin siltä, että hän peräänkuuluttaa eräänlaista pragmaattisen *ystävyyden* käsitettä, joka pohjustaa tien yhteisön vahvalle poliittisuudelle ja samalla tuo yhä enemmän sisältöä ja voimaa eettisen subjektiviteetin käsitteelle. Mutta, miten konkreettisesti mahdollistaa tämä tasa-arvoinen suhde, siitä Derrida ei juuri puhu.

Kuten jo todettu, Critchleyn mielestä dekonstruktion poliittinen hetki ei ole itsestään selvä (1992, 188). On totta, että poliittisen toiminnan ja transformaation pyrkimysten mahdollisuudet eivät ole välttämättä kaikkein selvimmän hahmotettavissa ajattelussa, joka perustuu määrittelemättömälle ja avoimuudelle, ja joka pyrkii kaikkien poliittisten rakenteiden ja arvojärjestysten alla vaikuttavien kielen diskurssien ja käytäntöjen purkamiseen.

Voidaan kuitenkin ajatella, niin kuin Critchley lopulta tekee, että Derridan merkitys poliittisen ajattelulle ja poliittisen toiminnan mahdollisuudelle on siinä länsimaisen ajattelun tradition radikaalissa ja avoimessa kritiikissä ja jatkuvassa kyseenalaistamisessa, jota Derrida harjoittaa (1992, 187–197 ja 1999, 70–75). Derrida, niin kuin myös Levinas, sanoo ”kyllä” nimeämättömälle ja avoimuudelle ja samalla ”kyllä” myös muukalaiselle. Critchleyn (1992, 41) mukaan eettinen momentti, joka motivoi derridalaista dekonstruktiota, on juuri tässä kyllä-sanomisessa.

Kyseenalaistaessaan egon yksinvaltaisuuden ja länsimaisen rationaalisen subjektin ihmiskäsityksen, derridalainen ja levinasilainen tutkimusote takertuu ajatusrakennelmiimme kohdistuen huomiomme eettisen subjektin lisäksi poliittiseen subjektiveen. Tarkoitetaan, että vastustaessamme totalisoivaa

subjektikäsitystä, otamme välttämättä kantaa myös totalisoivaan politiikan käsitteeseen.

Simon Critchleyn (1992, 223) mukaan esimerkiksi juuri Levinasin politiikan kritiikki onkin pääasiassa poliittisen rationalismin kritiikkiä, eli sen ajatusmallin vastustamista, joka näkee poliittisen rationalismin – objektivisuuteen ja luonnontieteelliseen positivismiin nojaamisen – vastauksena poliittisiin ongelmiin ja kysymysten asetteluihin.

Kuten todettua, Levinasille politiikan rakenteiden alla kulkee vahvemmat rakenteet, nimittäin etiikan rakenteet: kasvokkain olemisen olosuhteet, läheisyys (*proximity*) ja velvollisuus ennen tiedostamista. Onkin mahdollista tulkita levinasilaista filosofiaa, kuten Critchley (1992, 223) tekee, että ”etiikka on eettistä politiikan tähden”, mikä tarkoittaa sitä, että poliittisen toiminnan piiri, ja koko käsite yleensä, tarvitsee etiikkaa ja etiikan käsitteiden uudelleenmäärittelyä. Tämä erityisesti siksi, että politiikka voidaan nähdä tarjoavan jatkuvan ja kestävän horisontin etiikalle ja eettisyydelle; eli poliittinen on eräänlainen eettisen *toiminnan horisontti* ja sen toteutumisen edellytys. Tämän saman ajatuksen voisi ilmaista myös näin: etiikka on suorassa yhteydessä politiikkaan sillä poliittinen tarvitsee etiikkaa perustakseen ja etiikka politiikan ja poliittisen aluetta, jossa konkretisoitua ja todentua tekoina.

Levinasilaisittain politiikan ja poliittisuuden voidaan siis katsoa alkavan etiikasta ja että poliittinen tila on avoin, pluraalinen ja sellaisten eettisten suhteiden opaakki verkosto, jota ei voida totalisoida ja jossa moninaisuuden nykyhetkisyys ja yhdenaikaisuus (*contemporaneity*) liittyvät tiukasti *kahden diakroniseen* suhteeseen (*the dia-chrony of the two*) (Critchley, 1992, 225 tai Levinas 1998, 159). Levinasilainen politiikkakäsitys on siis pluralismin ja monimuotoisuuden/-tasoisuuden

hyväksymistä (*enactment*) muun muassa ihmisyhteisöjen lakien ja säädösten pohjaksi.³⁴

Eikö ole mahdollista ajatella, että on jo sinänsä poliittista (ja jopa yhteiskunnalliseen mobilisoitumiseen kannustavaa) vaatia mihinkään ulkoiseen valtaan tai auktoriteettiin nojaamatonta vastuunottamista, reflektointia ja harkintaa jokaisen yksittäisen päätöksen ja teon edessä niin kuin Derrida ja Levinas filosofioissaan tekevät? Eikö vallitsevan ja hallitsevan kyseenalaistamisen voida katsoa olevan poliittista *par excellence*? Jos vastaus on positiivinen, niin siinä tapauksessa näiden ajattelijoiden ajattelussa on aineksia myös radikaali-politiikalle. Vapaus harkita ja valita sekä kyseenalaistava asenne ovat pohjana vastuulliselle toiminnalle ja tässä tilanteessa ”ilmestyvä” vastuu on levinasilaiseen tapaan luovuttamaton ja ehdoton (Critchley, 1992, 195). Eikö voida ajatella, että tässä täytyy jo sinänsä poliittisen ja eettisen subjektin määritelmä sekä toiminnan vaatimus?

6.3 Liike kohti tanssia

Derridan ja Levinasin ajattelussa on kyse haastavasta tehtävästä, joka vie filosofian alkulähteille: kysymys on olevasta ja olemisen perustasta. Jari Kauppinen sanoo, että Derridan tavoitteena on ”perustan etiikka, an-arkkinen etiikka, joka pohtii perustan periaatteeseen liittyviä kysymyksiä” (1998, 271). Kauppisen (emt. 271) mukaan Derrida myöntää, että dekonstruktiossa tapahtuva ”etuoikeutettujen asemien kumoaminen” ja tekstien ”logosentristen

³⁴ Myös Levinas puhuu poliittisen ja politiikan yhteydessä oikeudesta. Hänelle oikeus vaatii representaatiota eli nykyhetkessä todellistumista: ”*It is thus that the neighbor becomes visible, and, looked at, presents himself, and there is also justice for me. The saying is fixed in a said, is written, becomes a book, law and science.*” (Levinas, 1998, 159) Toisin sanoen, Levinas puhuu tässä yhteiskunnan rakentumisesta eettisille ja oikeudellisille suhteille minun, naapurini ja valtion välisessä suhteessa. Hänelle velvollisuus toisia kohtaan tai kommunikaatio kantaa mukanaan myös tieteen ja filosofian diskurssin. (emt. 160)

tasojen esiin kaivamisen” motiivi on eettis-moraalinen. Dekonstruktion ja etiikan ”välinen suhde voidaan tiivistää olettamukseen, että etiikka on tekstuaalisuuden perusta ja etiikan perusta on tekstuaalinen” (emt. 270).

Tämä etiikan tekstuaalisen perustan ajatus on toki oikea eikä tässä työssä sitä pyritäkään kumoamaan, yhtä vähän kuin tahdon vältellä dekonstruktion kielen filosofista luonnetta. Tavoitteeni on kuitenkin osoittaa, kuinka kaikkia näitä käsitteitä voidaan käyttää uudella tavalla ja avaamaan myös uusia horisontteja sekä etiikan ja poliittisen käsitteiden että dekonstruktiivisen projektin soveltamiseen ja sen, miten tämä työ soveltaa synteesiä, joka tuo yhteen paitsi etiikan ja politiikan niin myös tanssin ja kehollisuuden.

Nojaten edellä keskusteltuun poliittiseen yhteisön dynamiikkaan, tarjoan yhdeksi mahdolliseksi näkökulmaksi ajatusta tanssin yhteisöstä. Ajatus tanssissa muodostuvasta yhteisöstä ei sinänsä kuitenkaan ole mitään uutta, sillä tanssi kuuluu yleisesti samankaltaisiin jaettuun yhteisöllisyyden tunnetta tuottaviin harrastusmuotoihin kuin muut niin sanotut ryhmälajit. Se, mikä on erityistä tässä kyseisessä tanssin etiikka-analyysissä ja tanssin yhteisön ajatuksessa, on itse tanssivan subjektin saama huomio, eikä kollektiivisen tunteen analyysi sinänsä. Kysymys on eettisen subjektiviteetin määritelmästä ja sen muodostumisesta.

Tanssijoiden yhteisön käsitteellä viitataan tätä subjektiviteettia määrittävään eräänlaiseen *kaksoissidokseen*; Minän ja Toisen väliseen diakroniseen suhteeseen sekä kolmanteen osalliseen, eli Minän ja pluralistisen yhteisön väliseen suhteeseen. Tätä suhdetta määrittää yhtä aikaa sekä minun ja toisen epäsymmetrinen suhde (minun vastuuni ollessa aina suurempi kuin toisen vastuu), että meidän ”kaikkien” yhteinen tasa-arvoinen olemassaolo (Critchley, 1992, 227).

Lyhyesti, olemme nyt päätyneet näkemykseen kehosta poliittisena kehona, eli kehosta politiikan kohteena, kokoajana ja toimijana. Kartesiolaista Järki-ihmistä vastaan olen maalannut kuvaa kehosta ikään kuin kulttuurisen prosessin kehollistuneena (*embodiment*) tuotteena, kulttuurisesti muuttuvien merkitysten, tunteiden ja kokemusten kehona. Tällainen ajatus kehopoliitikasta (*body-politics* tai *politics of corporeality*) on erityisen tuttu feministisestä filosofiasta ja yhteiskuntatutkimuksesta. Niin Luce Irigaray, Judith Butler, Elizabeth Grosz ja Sandra Harding (nimetäkseni vain muutaman merkittävän teoreetikon) ovat kaikki nousseet perinteisen filosofian ja tieteiden fallosentrismiä vastaan.³⁵

Olen kuitenkin tämän työn puitteissa tietoisesti jättänyt pois feministisinä profiloituneet teorit ja/tai ajatukset, koska koen, että tämä työ jo sinällään edustaa niin kehon, etiikan kuin poliittisen *toisin ajattelemista* ja näin ollen täydentää osaltaan sekä feminististä keskustelua että politiikan (ja poliittisen) tutkimusta yleensä.

Lähtökohtani siis on, että kehollisuus on poliittista ja että kehollinen vuorovaikutus yhteisössä on se paikka ja tapahtuma, jossa eettisyys ja poliittisuus syntyvät. Tanssillinen liike ja liikkuminen vertautuvat levinasilaiseen Sanomiseen ja sen ainutkertaiseen tapahtumiseen. Tanssi luo oman tilansa, jossa presentoituu eettisen yhteisön mahdollisuus.

Seuraavassa jaksossa siirrymmekin käsittelemään tanssia, ensin teoreettisemmasta ja sitten käytännön esimerkkien näkökulmasta. Yksi huomio kuitenkin on vielä tehtävä. Nimitäin katson, että on yksi ongelma, joka on implisiittisesti noussut edellä käydyssä

³⁵ Merkittävän katsauksen feministiseen tieteentekemisen muotoihin (ja yllä mainittuihin teoreetikoihin) ja sen erilaisiin kriittisiin näkökulmiin antaa Liz Stanley & Sue Wisen teos *Breaking out again – Feminist Ontology & Epistemology*, 1993.

keskustelussa esiin, mutta joka ei ole ilmeinen. Puhun nimittäin Derridan dekonstruktiivisen projektin ”kehottomuudesta”. Derridan analyysien ehkä suurin niin sanottu puute on se, että niistä puuttuu tunteva keho. Mielestäni yksi oleellinen syy siihen, miksi Derridan ajatusten poliittista luonnetta on ehkä vaikea hahmottaa – toisin kuin on ehkä laita Levinasin kohdalla –, on sen irrallisuus niin sanotusta eläytystä elämästä. Toisaalta, niin sanotun ruumiittomuuden ei *tarvitse* olla fundamentaali ongelma vaan pikemminkin haaste ”soveltaa” derridalaista ajattelun asennetta.

Voidaan joka tapauksessa kysyä: olisiko vastaus kysymykseen Derridan dekonstruktion poliittisesta ja eettisestä eetoksesta kenties konkreettisten kehojen tuomisessa keskiöön kielen (puhutun ja kirjoitetun) sijasta? Voisiko kyllä-vastaaminen olla kehollinen? Nämä kysymykset jäänevät vaille defintiivisiä vastauksia, mutta osaltaan niihin vastaa jo kaikki tähän mennessä sanottu ja toisaalta seuraava jakso esimerkkeineen. Seuraavan jakson viimeisessä osassa nostan esiin kolme esimerkkiä, jotka kukin puhuvat tanssin, etiikan ja politiikan triangelin analyttisen merkityksen ja kiinnostavuuden puolesta.

7. TANSSI JA POLIITTINEN – TEORIASTA KÄYTÄNTÖÖN

Yritän tässä työssä jäljittää liikettä kehon ja mielellisyyden kokonaisuuden sekä eettisyyden käsitteen välillä ja sitä rajatonta rajapintaa, jolla Minä ja Toinen liikkuvat toisensa kohdaten, niin teorian kuin käytännön maailmassa. Olen kiinnostunut ennen kaikkea kehollisesta olemisesta ja tapahtumisesta kaikessa sen avoimuudessa ja päättymättömässä liikkeessä, mutta jos jokin pohdinnoissani viittaa transsendenttiin metafysiikkaan, niin se tulee lukea pääasiallisesti subjektin ymmärryksen ylittävän vastuun ja velvollisuuden merkityksessä.³⁶

7.1 Poliittinen keho

Keskiössä on siis ajatus liikkeen tuomasta logoksesta (mutta niin, että se ei kuitenkaan viittaa logosentrismiin vaan on vastoin sitä). Ei-verbaalisesta puhuminen ja sen kielellistäminen on haastava tehtävä. Kuten Parviainen (Parviainen et al., 1999, 95) sanoo

Koettu keho sisältää kapasiteetin, ikään kuin piilossa olevan potentiaalin, jonka avaaminen vaatii usein kielellistä jäsenystä, vaikka kokemuksia ei voisiakaan kääntää kielelliseksi. Toisin sanoen kehon aistimellisuuden jatkuvaa virtaa on mahdoton saada ilmaistuksi kielen avulla, vaikka kielellä kuitenkin on olennainen tehtävä kehon aistimellisten kokemusten kuvauksessa.³⁷

³⁶ ”Experience has both immanent and transcendental levels. Immanence ... a memory in a stream of experience [in consciousness] ... Transcendental consciousness is active since it unifies impressions, grasping phenomena in their entity.” – “Consciousness is transcendental because it refers beyond itself, attesting to a world of objects and the reality of others.” (Sondra Fraleigh, 1998, 137)

³⁷ ”Koska olemme kehoja, meidän perspektiivimme kehoon on aina jo kehosta ja kehossa, vaikka saatamme kuvata toisen kehoa ulkopuolelta. Emme koskaan voi asettua tarkastelemaan omaa kehoamme kokonaan ulkopuolelta”, jatkaa Parviainen (1999, 91).

Olen siis ristiriitaisessa tilanteessa, jossa *joudun* puhumaan siitä, mikä ylittää kielen ja tietoisuuden rajat. Yritän kuitenkin ja on huomioitava, että pyrkimys ei siis ole päästä lopullisiin vastauksiin, sillä ne ovat mahdottomia löytää, vaan kyse on sen sijaan prosessista, kehollisuuden ja aistiherkkyytemme ymmärtämisestä ja sen tuomasta jatkuvasta itsereflektion asenteesta, jatkuvista yrityksistä artikuloida sellaista, mikä ei koskaan tyhjenny sanoihin.

Itseanalyysi, niin kuin subjekti ja sen oma liike, on kaiken aikaa rakentuva ja jatkuva eikä se ole koskaan valmis. Tai niin kuin Parviainen (1999, 90) kirjoittaa Merleau-Pontyn fenomenologisiin ajatuksiin nojaten: [tällaisessa enemmän tai vähemmän fenomenologisessa tutkimusotteessa ja] ”tarkastelussa kehoa ei myöskään objektivoida esineeksi, jonka voisimme määritellä, vaan *kehon kuunteleminen* on luonteeltaan eräänlaista havainnonvirtaa, siksi myöskään kehon fenomenologia ei ole koskaan valmis vaan aina muutoksen tilassa.” (oma korostus). Tästä huolimatta en kuitenkaan katso tekeväni fenomenologista tutkimusta, vaikka subjektin kokemusmaailma onkin keskeisessä osassa analyysiäni.

Olen kiinnostunut kokevan subjektin jatkuvasta reflektiosta ja uudelleenmuokkaamisesta (tai muokkaantumisesta) toiseuden edessä ja sen tähden. Olen tässä työssä hahmotellut eettisen vuorovaikutuksen prinssiipit sekä niistä johdettava eettinen ja poliittinen subjektikäsitys. Tämä subjekti- sekä yhteisö-ajattelu lähentelevät mielestäni monella tapaa poliittista filosofiaa.

Tanssin ja poliittisen yhteydestä puhuu muun muassa Randy Martin, joka kirjoittaa teoksessaan *Critical Moves – Dance Studies in Theory and Politics* (1998, 1) seuraavasti: “Liike informoi kriittistä tietoisuutta. Tanssi sijaitsee kohdassa, jossa ajatus ja ruumiillistuma kohtaavat ja jossa tekeminen ja osallistuminen ovat kietoutuneet toisiinsa.” Martinille tanssi tarkoittaa ajattelua

liikkeessä, sillä tanssi muodostuu keskeytysten ja kriisien jatkumosta; tanssijan on reagoitava nopeasti muuttuvaan tilanteeseen ja toisaalta tanssijalla itsellään on valta päättää liikkeen kulusta ja ratkaisuista. Tanssin jokainen hetki vaatii uudelleenharkintaa sillä tanssi koostuu irrallaan olevista ja epätäydellisistä sarjoista ja tätä Martin soveltaa myös poliittiseen elämään: tanssissa ajatus kriisistä tarkoittaa sarjaa irrallisia liikkeitä, joista jokaista seuraa tai edeltää ajatus tai päätös ja tämä sama dynamiikka on löydettävissä myös politiikasta (1998, 1). Poliittisen sfääriä vaivaa siis sama ennakoimattomuus ja epäjatkuvuus kuin kehollista liikettäkin ja näin ollen se on aina liikkeessä (1998, 2).

Martin näkee vahvan liitoksen tanssin ja politiikan välillä – politiikan teoriat ovat täynnä ideoita, mutta ne ovat olleet vähemmän menestyksekkäitä sen artikuloinnissa, kuinka näiden ajatusten toteuttamisen kannalta oleellinen konkreettinen ihmisten mobilisointi ja osallistuminen sosiaalisessa ajassa ja paikassa saadaan aikaan (1998, 3). ”Politiikka ei johda mihinkään ilman liikettä”, julistaa Martin, ja tarkoittaa liikkeellä juuri konkreettista liikkuvaa kehoa (emt.).

Martin (1998, 5) katsoo, että tanssi ei ole kieli eikä se ole politiikkaakaan, mutta sen tekniset vaateet, esteettiset aistimelliset seikat riippuvat ja valaisevat vallassa olevaa ideologiaa ja sen kvaliteetteja. Martinin näkökulmasta tanssiesitys siis ideaalisti mobilisoi yleisöään poliittisesti esimerkiksi sukupuoli-, luokka-, seksuaalisuus- tai rotukysymyksen äärellä (emt.). Tästä esimerkkinä voisi olla vaikka seuraavanlainen tilanne: musta afrikkalainen naistanssija tanssii sooloteoksessaan ja samalla lavan takaosassa vilahtelevat kuvat sodan ja seksuaalisen väkivallan runtelemien uhrien kasvoista ja kehoista. Homogeenisen valkoisen yleisönsä edessä hän edustaa mitä kirkkaimmin Toista ja toiseutta, vierasta kulttuuria ja kaukaisia tapahtumia, mutta hänen esityksensä

tuskin jättää ketään täysin välinpitämättömäksi sodan jaloissa kituvien ihmisten kärsimyksille.

Tanssin voidaan siis tässä tapauksessa ajatella tuottavan tietoa ja tämä tieto saattaa hyvinkin toimia poliittisesti mobilisoivana voimana.³⁸ Tanssia – sekä esteettisessä että poliittisessa merkityksessä – voidaan tutkia kulttuurisena tuotteena ja käytäntönä ja tanssin kriittinen ajattelu voi siis ”poliittisimmillaan” nähdä tuottavan välineitä sosiaaliseen liikehdintään ja tietoisuuden (ja tiedon) kasvuun yhteiskunnallisista kysymyksistä. Tämänkaltaiseen poliittisuuden muotoon viitattiin jo alussa tanssiluvussa, jossa keskusteltiin nykytanssista ja kontakti-improvisaatiosta tanssin uusina paradigmoina.³⁹

Stanton B. Garner (1994, 207) puolestaan lainaa tanssin teoreetikko Sondra Fraleighia ja sanoo, että tanssi ilmentää ilmaisun ja muodon sekä henkilökohtaisen ja universaalien välistä jännitettä. Vaikka tanssi saakin alkunsa yksilöllisessä kehossa ja kokemuksessa, se silti ohittaa puhtaan henkilökohtaisen rajat ja kurottaa kohti poeettisen kehon ilmaisua (emt. 207).

Tällä ymmärrän Garnerin tarkoittavan kehon mahdollisuutta ylittää taiteen ja esteettisen keinoin sen omat rajansa kohti abstrahoitua aistista kehollisuutta. Tanssiva keho voi siis näin ainakin periaatteessa vapautua vallankäytön objekti-asemastaan ja poliittisesta stigmastaan ja, edelleen, mobilisoitua poliittiseen vastarintaan.

³⁸ Katso aiheesta esim. Susan L. Foster ja teos *Reading Dancing* (1988), jossa Foster käyttää poststruktuurialistista teoriaa ja kritisoi perinteistä näkemystä performatiivisesta kehosta autenttisen ja autonomisen kielen ja tiedon tuottajana ja radikalisoii tanssivan kehon poliittisuutta ”uudelleen-lukemalla” perinteisiä tanssin muotoja.

³⁹ Vrt. kappale 2.2. Moderni tanssi ja kontakti-improvisaatio uusina tanssin ja subjektiviteetin paradigmoina.

Kehollisuudesta puhuttaessa olemme aina auttamattomasti kiinni keskustelussa kulttuurista ja sosiaalisesta ympäristöstä. Ted Polhemus (1998, 174) katsoo, että tanssi on ihmisten kulttuurin ja erityisten elintapojen ruumiillistuma, ”tanssi on kulttuurin metafysiikkaa”. Kehomme tieto on ikään kuin hiljaista tietoa, josta puhuminen on näin ollen aina haastavaa. Ja halusimme tai emme, olemme aina kiinni omassa sijoittuneisuudessamme, ajassa ja paikassa, joka tuottaa tiettyä tai tiettyjä olemisen ideaaleja. Kehollinen olemisemme liittyy täten olennaisesti identiteetin kysymykseen.

Tähän kehollisen subjektiviteetin kulttuuriseen näkökulmaan liittyy myös ajatus toiseuden tuottamisesta sosiaalisena alistamisen ja välinpitämättömyyden keinoin. Sharon Todd kysyy artikkelissaan *On Not Knowing the Other, or Learning from Levinas* (2001, 8), miten levinasilainen eettinen metafysiikka voisi auttaa meitä muuttamaan konkreettisen Toisen kärsimyksen tilannetta ja vastaa osaratkaisun olevan suhde etiikan ja tiedon välillä. Toddin eksplisiittinen toivomus on, että mitä enemmän tiedämme Toisesta, sitä paremmin voimme ymmärtää miten vastata hänelle ja miten toimia vastuullisemmin (emt. 67). Hän asettaakin pedagogisen haasteen, joka tähtää siihen, että ”todellinen keskustelu” (*veritable conversation*) ja toiseuden kohtaaminen voisivat olla mahdollisia (2001, 68).

Levinasilaisittain (ja myös derridalaisittain) todellinen keskustelu Minän ja Toisen välillä tarkoittaa jokaiseen kohdattuun toiseen ihmiseen sitoutumista ja hänen kohtelemistaan aina samalla tavalla ilman mitään valmiita Toiseuden diskursiivisia rakenteita (Todd (2001, 69). Todd siis peräänkuuluttaa levinasilaisesti avoimuutta toisen edessä mahdollisimman vapaana ennakko-oletuksista ja -määritelmistä. Toista ei voi koskaan tietää ja näin ollen myöskään vastauksia ei voi pakottaa. Eettinen suhde Toiseen on myös suhdetta tietoon ja tässä suhteessa tunnistetaan sekä hyväksytään

eron (*difference*) olemassaolo ja kuromattoman erilaisuuden läsnäolo.

Tanssiterapeutti ja tanssintutkija Maarit Ylönen (2004) on kiinnostunut muun muassa sanattomista metodeista, joiden avulla päästä käsiksi tähän kuiluun välillämme ja ruumiin tietoon. Yksi tanssiterapian metodeista on *kinesteettinen empatia*. Kinesteettisellä empatialla tarkoitetaan sanattoman tiedon vastaanottamista ja ymmärtämistä ja se pohjaa psykoterapiaan (emt. 26). ”Eläytyvä asenne tarkoittaa välitöntä kokemusta, ja tietoisuutta toisen tunteesta mutta se ei ole toisen tunteen välitöntä kokemusta”, sanoo Ylönen (emt. 26–27). Kyse on siis eräänlaisesta pyrkimyksestä samaistua toiseen yhteisen liikkeen kautta. Tanssiterapian keinoin pyritään päästä käsiksi tiedostamattomien kokemusten alueelle, muun muassa ruumiin muistin alueelle. ”Ruumiin muistin avulla meillä on jatkuvuus menneisyyden ja nykyisyyden välillä. ...Tiedostamattomia prosesseja pyritään tekemään tietoisiksi liikkeen avulla” ja ongelmat voidaan kohdata ja niitä voidaan tanssin keinoin työstää, kirjoittaa Ylönen (emt. 27).

Tanssi ja kehollinen liike ovat siis hyvin monessa mielessä rajankäyntiä ja dialogista kanssakäymistä (tai juuri samaistumisen pyrkimystä) niin minän ja toisen kuin minän itsensäkin kesken ja tästä tanssiterapia on yksi esimerkki jo edellä esitettyjen lisäksi.

Mutta vaikka puhutaankin rajoista ja niiden ylittämisestä, ei pidä ajatella, että olisi olemassa mitään selkeästi havaittavaa ja staattista rajaa tai reunaa, vaan kyse on sen sijaan jatkuvasta liikkeestä ja dynamiikasta minä-käsitysten ja -kokemusten, toiseuden merkitysten ja manifestaatioiden välillä ja niiden kesken. Tässä liikkeessä on paljon sellaista, mikä jää kieleltä piiloon. Kulttuurissamme, käytöstavoissamme ja olemisessamme yleensä on siis paljon sellaista, joka ei näyntyä jokapäiväisessä vuorovaikutuksessa tai arki-ajattelussa ellemmme kiinnitä siihen

erityistä huomiota. Kehomme on yleensä asetettu suorittamaan ja palvelemaan ”järjen asettamia” päämääriä. Ylönen (2004, 34) sanoo:

Länsimainen perinne on korostanut tekniikan ja taidon osuutta tanssikulttuurissamme. Myös liikunnan valtakulttuuri on nojannut osaavaan, nopeaan ja tehokkaaseen ruumiillisuuteen. Tällainen perinne on normittavaa ja marginalisoi osaamattomat ja vajavaiset ruumiit. Silloin, kun määritellään etukäteen oikea tapa liikkua ja tanssia, voi syntyä vain yhdenlaisia tanssittuja kertomuksia.

Tämä dynamiikka on poliittista. Tekniikka- ja suorituskeskeinen kulttuuri ja ruumiinkuva ovat kuva poliittisesta ruumiista ja poliittinen kuva ruumiista. Perimmiltään on kyse ihmiskuvasta ja sitä heijastavasta yhteiskunnasta, arvoista ja niihin nojaavista käytännöistä. Ylönen (emt. 35) jatkaa:

Rajan ylitys, dialogisuus ja ruumiillisen reflektion kehittyminen kohti kommunikatiivista ruumista ovat kohtaamisia. Itsen näkeminen toisten kautta ja toisten näkeminen itsen kautta johdattaa astumaan tuntemattomaan. Silloin voi antautua dialogiin. On koettava toisen ainutlaatuisuus ja hyväksyttävä se, ettei voi suunnitella etukäteen edes omaa toimintaa. (oma korostus)

Tästä on kyse kehontiedon ja spontaanin aistimellisen kohtaamisen hetken eettisyydessä ja tästä on kyse kontakti-improvisaatiossa sekä muissa edellä tulevissa tanssin esimerkeissä. Ja tästä on lopulta kyse kaikessa ihmisten välisessä kohtaamisessa ja kommunikaatiossa.

Näin olemme saapuneet yhdenlaisen ihmisenä olemisen peruskysymyksen äärelle. Puhe on uuden tanssin paradigmasta ja eettisen subjektiviteettiin kuuluvasta perushuolesta ja siitä kasvavasta perusominaisuudesta, joka on avoimuuden sekä

velvollisuuden ja *jokaisesta* toisesta vastuun kantamisen tavoite ja joka on myös vahvasti poliittista puhetta ja puhetta poliittisesta.

Seuraavassa osiossa katsotaan kolmen esimerkin kautta, mitä tanssin poliittisuudella voidaan *käytännössä* tarkoittaa ja miten eettisiä kysymyksenasetteluja voidaan liikkeen keinoin tuoda käsittelyyn.

7.2 Kolme esimerkkiä

Tahdon nyt nostaa käsittelyyn kolme tapausta, joissa mielestäni manifestoituvat hyvin työssäni esitetyt teemat, kysymykset ja problematiikka. Esimerkeistä ensimmäisenä otan esiin Kirsi Monni *Friedenplatz* -teoksen, toisena yhteisötanssin ilmiön ja kolmantena kontakti-improvisaatio ”jमित”.⁴⁰ Ensimmäinen esimerkki on taideteos, jonka on suunnitellut ja jonka suorittavat tanssitaiteilijat. Toinen on taas kokonainen tanssin tekemisen traditio ja ideologia. Ja kolmannessa on kyseessä konkreettisen kontakti-improvisaation tilanteen kuvaus. Kaikissa näissä kolmessa esimerkkitapauksessa kiteytyy ajatus tanssissa tapahtuvasta toisen kehollisesta kohtaamisesta, solidaarisuudesta, avoimuudesta ja, voidaan sanoa jopa, tanssin demokraattisesta yhteisöstä.

7.2.1 Yhteisöä etsimässä – Kirsi Monnin *Friedenplatz* -teoksen analyysi

Tanssija ja koreografi Kirsi Monnia voidaan kutsua tutkivaksi taiteilijaksi, joka pohtii töissään ihmisyyden peruskysymyksiä ja

⁴⁰ ”Jameilla” tarkoitetaan tilaisuutta, jossa kontakti-improvisaation harrastajat kerääntyvät tiettyyn sovitettuun paikkaan ja aikaan ja käyttävät annetun ajan vapaasti kontakti-improvisaatiotanssia tehden. Tanssia saa kenen tahansa kanssa ja tilassa saa olla myös tanssimatta.

niiden kehollisia ja esitystaiteellisia mahdollisuuksia. Hänen väitöskirjansa *Olemisen poeettinen liike* (2004) sekä filosofinen tanssiteos *Aika-kvartetto* vuodelta 2005 ovat vahvoja esimerkkejä Monnin tutkivasta tanssin tekemisen tavasta. Myös Monnin uusin työ kolmelle tanssijalle (Katri Soini, Vera Nevalinna ja Joonas Halonen) tehty teos *Friedenplatz*, joka sai ensi-iltansa marraskuussa 2006 Helsingissä Liikkeellä marraskuussa nykytanssifestivaaleilla, jatkaa samalla linjalla; ja tätä teosta aion nyt tässä käsitellä.

Käsiohjelmassa (2006, Liikkeellä marraskuussa -festivaalin käsiohjelma) Monni kuvaa *Friedenplatz* -teostaan seuraavin sanoin: ”Triossa on kyse joukosta ihmisiä, meistä. Se kysyy, mitä on me? Kuinka on mahdollista olla me – ilman Saman totaliteettia?” Monnin esityksen tematiikka kulkee akselilla ”erilaisuus-yhteisö-demokratia-polis-diktatuuri-totaliteetti”. Kyseessä on siis hyvin harvinainen ja erikoislaatuinen käsitepatteristo tanssin tekemiselle ja koreografian lähtökohdalla.

Monni tahtoo välttää ohjelmallisuuden ja teatterillisuuden ja omien sanojensa mukaan lähestyykin tanssia ”perinteen kautta kysyen, voivatko tanssijat olla omia (liikkeessä) ajattelijoitaan rinnakkain toisten kanssa, ilman koreografisen konvention tuomio Saman rakenteita” (2006). Monnin teoksen toteutus perustuu pääasiallisesti kolmen tanssijan yhteiseen improvisaatioon ja näin ollen koreografia, tanssi, syntyy joka ilta hieman uudenaikaisena.

Friedenplatz -teos käsittää kolme tanssijaa, kaksi naista ja yhden miehen (vaikka tanssijoiden sukupuolella ei varsinaisesti näyttäisi olevan merkitystä tanssin koreografisissa ratkaisuissa). Katsomo on esitystilan ympärillä ja kun esitys alkaa tanssijat istuvat yleisön seassa ja alkavat lukea ääneen tekstiä, joka käsittelee ja ihmettelee, mitä yhteisö tarkoittaa. He lukevat ääneen traktaattimaisia lainauksia eri länsimaalaisten ajattelijoiden ja filosofien teoksista. Sanat ja lauseet tulevat ja menevät, paljon ajatuksia virtaa läpi tilan

ja läpi kuulijan mielen. Kuulijana toivoisin voivani tarttua muutamiin mielenkiintoisimpiin lauseisiin ja jäädä pohtimaan niitä, mutta sitten tanssi jo alkaa.

Tanssijat lukevat ja puhuvat toisilleen ja meille kaikille tilassa oleville demokratiasta, yhteisöstä, sinusta, minusta ja miestä. Ja lopulta he sitten esittävät toisilleen ja meille kaikille haasteen; he kysyvät, ”kokeillaanko?” ja siirtyvät sitten lattialle ja ryhtyvät tanssimaan.

Mistä kokeesta tässä tanssissa siis on kyse? He ryhtyvät kokeillen tutkimaan sitä, mitä yhteisö voisi tarkoittaa ja olla, miten he siinä paikassa ja ajassa muodostavat yhteisön. Kolme tanssijaa tanssii yhdessä ja erikseen, yksin, kaksin ja kolmisin. Etsivät toistensa läheisyyttä tai pakenevat sitä. Haparoivat, epäröivät, päättäväisesti tarttuvat ja voimakkaasti uhmaavat. Toinen saattaa nostaa toisen syliinsä tai asettua toisen eteen makaamaan ikään kuin esteeksi. He hymyilevät toisilleen, näyttävät surullisilta tai sitten vain ilmeettömän rauhallisilta. Energiat liikkuvat tilassa ja dynamiikka vaihtuu sujuvasti – liike on kaikessa monimuotoisuudessaan ja vaihtelevaisuudessaan eheää ja syvää. Tanssijoiden läsnäolo ja vilpittömyys on niin vaikuttavaa, että katsojalle syntyy tunne olevansa yhtä lailla osa tässä-ja-nyt syntyvää yhteisöä. Tämän tunteen varmistaa tanssijoiden ja yleisön katseiden rauhalliset ja välittömät kohtaamiset. Tila on avoin ja se hengittää meidän kaikkien siinä olevien tahdissa.

Tämä teos vaikuttaa improvisaatioon perustuvalta, niin välittömiltä ja aidoilta tanssijoiden liikkeet, reaktiot, ilmeet ja eleet tuntuvat. Kyse ei kuitenkaan ole improvisaatiosta, vaikka sitä varmasti jossain kohtaa tapahtuukin – ”Kutsun tätä väljäksi koreografiaksi, ’loose choreography’, mutta kyse ei ole improvisaatiosta. Koreografian konsepti on vain asetettu vähän toisella tavalla kuin yleensä. Tämä ei ole myöskään mitenkään narratiivinen tai

teatterillinen, vaan 'puhtaasti' liikkeellinen esitys", sanoo Monni (elektroninen lähde)⁴¹. Tanssijoiden liikkeet ja toistensa kohtaaminen hengittävät raadollisuutta, kauneutta, herkkyyttä ja uteliaisuutta. He ovat vahvasti läsnä tilassa ja vaikka olenkin katsoja, tunnen silti olevani osa tätä tapahtumaa. Tanssijat istuvat välillä katsomossa, joka on esitystilan ympärillä – en siis aina näe jokaista tanssijaa, mutta sen sijaan voi kohdata jonkun toisen yleisössä istuvan ihmisen katseen. Syntyy kokemus, että jotakin tärkeää on tapahtumassa ja että minä sekä kaikki muut paikallaolijat olemme yhtä lailla osa sitä niin kuin ovat tanssijatkin.

Friedenplatz on paitsi täällä-olemisen kysymyksien ja kehollisen havainnon, niin myös poliittisuuden harjoitus ja sen pohdintaa. Monni kertoo tavoitteensa olevan kysyä teoksillaan, mitä on poliittisuus tanssissa? Yhteisö, totaliteetti, demokratia ja diktatuuri ovatkin Friedenplatz triossa hallitsevia teemoja. (elektroninen lähde) Monnin Friedenplatz teos on mielestäni esimerkki derridalaisesta *kirjallisen yhteisön* muuntumisesta yhdenlaisen dekonstruktiivisen "luennan" (tanssimisen) kautta konkreettiseksi lihalliseksi yhteisöksi.

Monnin teoksessa Friedenplatz liikkuu mielestäni postmodernin tanssija, keho ja mieli. "Postmoderni keho ei ole fiksoitu, muuttumaton entiteetti, vaan elävä struktuuri, joka jatkuvasti sopeutuu ja muuttaa itseään. ... Postmoderni tanssi suuntaa huomion pois tietysti kehokuvasta kohti kaikkien kehojen konstruktion prosessia", kirjoittaa Elizabeth Dempster (1998, 229). Postmoderni "keho on, niin kuin 'feminiini', epävakaa, merkityksiä pakeneva, kipinöivä, ohikiitävä – se on monien representaatioiden subjekti", toteaa Dempster (emt. 229). Postmodernin keho on siis

⁴¹ "Täällä-olon ja politiikan kysymyksiä", *Liikekieli* -Internet-julkaisu, luettavissa: www.liikekieli.com/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=375

avoin erilaisten diskurssien ja merkitysten leikille. Postmoderni keho voi olla myös anti-patriarkaalisesta systeemin keho, eli se voi olla naiskeho vapaana tradition sille asettamista merkityksistä.

Ainakin Monnin tanssissa naiskeho on subjekti, elävä ja kokeva subjekti. Monnin teoksessa sekä ihminen että yhteisö ovat hauraita ja silti hauraudessaan voimakkaita. Voidaan toki kysyä, miten Monnin teoksen poliittisuuden ja demokratian käsitteet olisi luettavissa tanssista ilman kielellistämistä, luettua tekstiä, joka avoimesti kysyy yhteisön ja demokratian perään. Mutta toisaalta, miksi liike ja tanssi sinänsä olisivat yhtään se vähäpätöisempiä, vaikka niitä tukemaan otettaisiin verbaali kieli, kun ne eittämättä joka tapauksessa vaikuttavat ja puhuttavat vahvasti tämänkin syväkäden teoksen kohdalla. Poliittisen, yhteisön ja demokratian käsitteet ja merkitykset eivät joka tapauksessa kuitenkaan koskaan tyhjenny verbaaliin kieleen, eikä keholliseen liikkeeseen tai näiden yhdistelmään.

7.2.2 Yhteisötanssi

Yhteisötanssi on osa laajempaa *yhteisötaiteen* ja erityisesti yhteisöteatterin ilmiötä ja kehitystä. Yhteisötanssi (*community dance*) on Iso-Britanniassa 1970-luvulla alkunsa saanut tanssin ilmiö, joka on alusta lähtien ollut voimakkaassa kasvussa ja vakiinnuttanut asemansa brittiläisessä yhteiskunnassa. Se on vaikuttanut tanssin kehitykseen ja yhteiskunnalliseen asemaan koko maassa. (elektroninen lähde)⁴² Vuonna 1999 Suomeen perustettiin yhteisötanssiyhdistys, jonka nimi on nykyisin Yhteisö Tanssii ry.

⁴² Yhteisö Tanssii ry, luettavissa:
<http://www.yhteisotanssi.fi/taustaa.html>

Yhteisötaiteeseen (*social art* tai *community art*) liittyy yhteisötanssin ja -teatterin lisäksi muun muassa ympäristötaide ja performanssitaide. Näissä kaikissa yhteisötaiteen muodoissa johtavana ideana on, että taidetta pyritään toteuttamaan ja tuottamaan taideinstituutioiden ulkopuolella ja niistä riippumattomana. Tavoite on tehdä taidetta kulloinkin kyseessä olevan yhteisön ehdoilla ja sen kanssa, tätä tiettyä yhteisöä varten ja sitä kuunnellen. Kysymys on siis oleellisella tapaa taiteilijan ja yhteisön tiivistä vuorovaikutteisesta suhteesta.

Yhteisötanssi perustuu ajatukseen tanssin mahdollistamisesta kaikille ja jokaiselle ihmisryhmälle, ikään, sukupuoleen, sosiaaliseen statukseen tai terveydentilaan katsomatta. Kyse on siis liikkeessä ja tanssissa vallitsevasta solidaarisuuden ja demokraattisuuden ideasta. Ja niin kuin kaikkea yhteisötaidetta, myös yhteisötanssia voidaan toteuttaa erilaisissa ympäristöissä ja yhteisöissä, kuten laitos-, työ-, opiskelu-, ja/tai harrastusyhteisöissä, tai mikseipä vaikka taloyhtiön sisällä. Ryhmä voi olla mikä tahansa ihmisryhmä tai -yhteisö. Yhteisö, jonka parissa tanssiprojekti tapahtuu voi olla vaikka mielenterveyspotilaiden, vanhusten, päihdekuntoutujien hoitokoti tai ADHD-lapsien kerho. Yhteisötanssi pyrkii tuomaan tanssia lähelle ihmisten arkea ja arkista elinympäristöä. Tanssin Lumo - yhdistyksen kotisivuilla sanotaan tanssista näin:

[Tanssi]edistää yhteisön jäsenten välistä vuorovaikutusta ja hyvinvointia. Tanssiminen parantaa elämänlaatua. ... Kaikki tanssin tyyllilajit soveltuvat yhteisötanssiin. Tarkoituksena on, että kaikki voivat tanssia, yhteiskunnalliseen asemaan, ikään, fyysiseen suorituskyykyyn, sukupuoleen, seksuaaliseen suuntautumiseen tai rotuun katsomatta. Tanssiminen lähtee osallistujien omista lähtökohdista. Tanssi tuo miellyttäviä kokemuksia. Tärkeää ei ole tiukka suorittaminen ja kilpailu. (elektroninen lähde)⁴³

⁴³ Tanssin Lumo – yhdistys, luettavissa:
<http://personal.inet.fi/taide/habiba/yhteisotanssi.htm>

Yhteisötanssitapahtuma voi kestää aina yhdestä ainutkertaisesta tilaisuudesta pidempään kurssiin. Mutta ohjaajan on aina oltava tanssin ammattilainen. Yhteisötanssiin liittyy myös taidekasvatukselliset tavoitteet. Helsingin diakonissalaitoksella yhteisötanssi-ohjaajana työskentelevä Kirsi Heimonen (2005, 100) sanoo, että yhteisötanssin ”toiminta-ajatuksessa tunnustetaan taiteen autonomia, jolloin yksilön kokemukset ja hänen muodostamansa merkityssisällöt ovat etusijalla.” Heimonen itse käyttää työssään hyväksi mm. liikeimprovisaatiota, jossa ”avautuu oma ruumiillisuus, oman ruumiin kuuntelu liikkeessä. ... [Ja] Uusia merkityksiä syntyy, kun niille annetaan mahdollisuus ja kun osallistujat uskaltavat toimintaan, josta he eivät tiedä mihin se vie.” (emt. 101).

Yhteisötanssin ammattilaisille kyse on pääasiallisesti tanssitaiteilijuuudesta, taiteen tekemisestä ja kokemisesta. Tavoite ei siis ole kenenkään yksilön parantamisessa tai hoidossa, vaan yhteisten taide- ja liikekokemusten tuottamisessa ja mahdollistamisessa kussakin tietyssä yhteisössä. (Tässä yhteisötanssi eroaa esimerkiksi tanssiterapian tavoitteista, vaikka metodit ovat hyvin samanlaiset.) Osanottaminen on aina vapaaehtoista, liike ohjaajan puolesta on pikemminkin niin sanotusti tarjolla, kukin yhteisön jäsen saa päättää osallistuuko vai ei. Tätä samaa ajatusta seuraa myös yhteisötanssi, jonka erityispiirteet ja ideologia kiteytyykin hyvin Heimosen seuraavassa kuvauksessa:

Yhteisötanssi tarjoaa tanssin ammattilaiselle haastavan kentän, jossa avautuu lukemattomia tapoja tehdä tanssia ja tanssittaa. Osallistuja tai katsoja on yksilönä arvokas, samoin yhteisössä toimiva tanssitaiteilija. Yhteisötanssi ei ole yksilölaji, taiteilijan egon temmellyspaikka. Sinä tanssin ammattilainen kommunikoi yhteisössä, kuulee ja tulee kuulluksi. ... Itse toiminta, tanssiminen on merkityksellistä. (2005, 103)

Yhteisötanssin ideologia on siis tuoda kaikille avoin ja lähtökohdiltaan tasa-arvoinen mahdollisuus kokea tanssi ja tanssitaide. Yhteisöllisyyden, vuorovaikutuksellisuuden, kuuntelun ja tutkimisen ajatukset ovat vahvasti läsnä yhteisötanssin harjoitteissa ja -projekteissa. Tavoite on oppia omasta ja toisen ihmisen kehosta ja liikkumisesta, avata ovia uusien merkitysten ja tunteiden äärelle.

7.2.3 Kontakti, improvisaatio, läheisyys

Kontakti-improvisaatiojameissa kyseessä on tilanne, jossa paikalle kokoontuneet kontakti-improvisaation harrastajat tanssivat vapaasti yhdessä erilaisissa kokoonpanoissa – duettona, triona tai vaikka ryhmänä. Jokaisella on oikeus vetäytyä liikkeestä ja ryhmästä sivuun vain katsomaan, venyttelemään tai muuten vaan lepäämään.

Olen yllä jo kuvannut kontakti-improvisaation liikettä eräänlaisena liikkeen anarkiana, jolla viitataan sen suunnittelemattomuuteen, liikeratojen sattumanvaraisuuteen ja kohtaamisen, koskemisen sekä voiman spontaaniuteen. On tietenkin selvää, että on olemassa tietyt tekniikat, jotka voidaan katsoa olevan kontakti-improvisaation tekniikoita, ne ovat tapoja käsitellä oman kehon ja toisen kehon painoa, toisen liikuttamista ja nostamista ja oman liikkumisen eri muotojen ja dynaamisuuden hallintaa ja vaihtoa. Eli vaikka kyse on improvisaatiosta kontaktissa toisten ihmisten kanssa, heidän kehonsa painonsa kanssa, osallistujilla on opittuja tapoja ja refleksinomaisia reaktioita tiettyihin liikeimpulsseihin, kehollisiin ehdotuksiin ja pyyntöihin. Se, miten kunkin keho kulloisenkin tilanteeseen ja impulssiin vastaa, riippuu tietenkin omasta harjaantuneisuudesta ja tekniikan tunteesta, siitä kuinka sisäistettyä se on. On kuitenkin korostettava, että harjaantuneisuus ei kuitenkaan ole pääasia eikä este tai hidaste kontakti-

improvisaatioharjoituksissa, sillä kyse on pohjimmiltaan ja kahden tai useamman tanssijan välisestä jatkuvasta kuuntelemisen ja kommunikaation tilasta, jossa ketään eikä mitään saa ottaa itsestään selvyytenä. Jokainen ihminen, kohdattu keho ja jokainen tanssin hetki on ainutlaatuinen ja ainutkertainen. Se on ikään kuin enemmän tai vähemmän tuttujen pelisääntöjen ja -tapojen jatkuvaa ja loputonta soveltamista.

Konkreettisesti: tanssijoiden tulee pitää kätensä mahdollisimman vapaina ellei niiden käyttö sitten ole tasapainon, toisen tukemisen, nostamisen tms. vuoksi välttämätöntä. Pääasiassa keskustelu käydään koko keholla ja niin että painonvaihtelu, keveys ja painava painonanto vuorottelevat tilanteen mukaan. Saa nojata, työntää, kutsua, hipaista, ehdottaa, kiertyä, kurrottautua, vetäytyä, levätä toisen keholla (jonkin kehonosan päällä tai kosketuksessa siihen) jne., mutta koskaan toista ei saa tietoisesti rajoittaa, eli minun liikkeeni ei saa lukita toisen liikkeellistä aikomusta. Esimerkiksi, ei ole sallittua käyttää käsien voimaa niin, että tarttuu toista kädestä niin että hänen omaehtoinen liikkeensä keskeytyy. Tämä kaikki on kehollista kommunikaatiota, jonka muodot ovat loputtomat, mutta jossa on aina muistettava kuunnella toisen kehoa, sen aikomuksia, sen kulloistakin hetkeä, impulssia ja liikkeen tunnelmaa sekä sävyä.

Tässä yksi kontakti-improvisaatio kokemus, joka voisi yhtä hyvin olla esimerkki yhteisötanssin tilanteesta:

Osallistuin kerran minulle tuntemattomaan tapahtumaan. Hyppyyn. ... Ryhmään, joka tanssi- ja liikeimprovisaation avulla pohti kulttuurisia arvoja ja asenteita ruumiissamme, kuiluja ja siltoja alitajuisessa olemuksessamme. ... Tilasta tuli ruumiillisuuden kautta elämä ja elämästä tila. ...Toisen tuen varaan heittäytyminen ... lieneekö siinä ikaikainen luottamisen pulma pelkistetyimmässä muodossaan? ... Karkeat erot kansallisuuksien välillä vaimenivat, kun samanlaisuus ja erilaisuus muodostuivat sellaisten piirteiden kautta, jotka jättivät jälkeensä vain yksilöitä. Ja yksilöistä

syntyi yhteisyys, liikkumisen äänetön puhe, jossa toimittiin sillä 'hiljaisella tiedolla', joka on käsien taitoa, ihon tunnetta ja mielen syvinten kerrosten intuitiivista ja myyttistä tietoa. (Oma korostus, Meskus, 2000)

Kyse on intensiivisestä kuuntelemisesta ja vastaamisesta, vastavuoroisuuden ketjusta, jossa jokainen linkki ja liike ovat yhtä merkityksellisiä. Ihmettely on luvallista, jopa suotavaa. Päämäärä on itse hetki, se tilanne ja tila, jossa kontakti-improvisaatio syntyy ja tapahtuu.

Kaikki kolme yllä käsiteltyä tapausta tai ilmiötä – Monnin Friedenplatz -teos, yhteisötanssi ja kontakti-improvisaatio – toimivat mielestäni hyvinä esimerkkeinä siitä, miten niin yksittäisessä kehollisessa liikkeessä kuin laajemminkin tanssitaiteessa voidaan käytännössä toteuttaa solidaarisuuden ja eettisyyden ideoita ja ihanteita. Kaikissa näissä tapauksissa asioille annetaan tilaa ja mahdollisuus tapahtua ilman ennako-odotuksia, ihmisten kohtaaminen (ja taiteen ”syntyminen”) saa tapahtua silloin ja sellaisena kun se tapahtuu ja tulos, kokemukset sekä vaikutukset ovat ennalta-arvaamattomat. *Toista ei voi koskaan tietää*, hänet voi korkeintaan tuntea ja tämä tunteminen mahdollistuu kahden ja useamman tasavertaisessa ja kunnioittavassa kohtaamisessa.

LOPPUPÄÄTELMIÄ

Tämä tutkielma esitti kysymyksen, miten kehollinen liike tanssin muodossa voidaan nähdä eettisestä näkökulmasta ja miten tanssivat kehot voivat muodostaa myös poliittisen tilan? Tavoite oli tutkia ja tarkastella sitä, miten on mahdollista yhdistää tanssin, etiikan ja poliittisen käsitteet niin, että ne voivat tarjota mielekkään ja mielenkiintoisen filosofisen ajatuskuvion ja teoreettisen pohjan eettisen subjektiviteetin käsitteelle.

Katson, että levinasilais-derridalainen keskustelu sopii hyvin nyky-yhteiskuntateoreetikoiden kontekstiin – huoli moraalista ihmisestä yhdistää näitä ajattelijointa. On kuitenkin ehkä niin, että levinas-derridalainen etiikka-ajattelu on enemmän kantilaista periaatteihin ja imperatiiveihin nojaavaa kuin vaikkapa Lashin ja Baumanin ”keskustelempi” tai neuvottelevampi etiikka. Tämä on tietenkin vain yksi tulkintamahdollisuus, mutta näkemystä mielestäni puoltaa eritoten Levinasin etiikan perusvaatimusten ehdottomuus. Vastuuni Toisesta ja velvollisuuteni häntä kohtaa on kategorinen eikä Levinas vaikuta olevansa ollenkaan valmis neuvottelemaan vaihtoehtoista. Mutta toisaalta, tulkitsen, että niin Lash, Bauman kuin Levinaskin ovat saman dialogisen ja niin sanottun Toisen etiikan hahmottelun äärellä; sama vaatimus subjektin vastuusta ja itse-reflektiosta, Toisen läsnäolon tunnustamisesta ja eron välttämättömyydestä on ominaista kaikissa näissä etiikan keskusteluissa.

Perusväitteeni tässä työssä on lyhyesti, että etiikka, politiikka ja tanssi, tai kehollisuus yleensä, sekä käsitteinä että todellisuutemme osina muodostavat mielenkiintoisen ja tärkeän näkökulman niin filosofiselle, poliittiselle kuin sosiaalis-yhteiskunnalliselle pohdinnalle ja analyysille. Tässä työssä johtavana ajatuksena on

ollut subjektin rakentumisen dynamiikan tutkiminen Minän ja Toisen vuorovaikutteisen suhteen näkökulmasta.

Väitän, että sekä tanssin että tanssijan käsitteitä on avattava ja laajennettava huomattavasti koskettamaan ja *koskettelemaan* ihmisenä olemisen luonnetta kehollisen liikkeen ja toisen kohtaamisen merkityksessä. Tämä on tärkeää, jotta voisimme nähdä kehollisessa aistimellisuudessa ja herkkyydessä myös perinteisen katsannon ylittävän laajemman eettisen ja yhteisöllisen merkityksen. Tällä viitataan ajatukseen tanssista kaikille ihmisille avoimena mahdollisuutena, vastuullisuutta herättävänä toiminnanmuotona ja sekä yhteisöllisenä että yksilöllisenä voimavarana.

Olla osa yhteisöä tavalla, joka kunnioittaa ja ottaa toiseuden huomioon edellyttää suurta kärsivällisyyttä ja avoimuutta. Tässä työssä esitellyt Levinasin että Derridan ajatukset ovat kiinnostavia muun muassa siksi, että ne puhuvatkin juuri loppumattoman ja suunnattoman kärsivällisyyden puolesta. Molemmat pyrkivät omalla tavallaan muodostamaan eettisen subjektiviteetin ja subjektin filosofiaa, johon kuuluu olennaisesti yksinvaltiaan Itsen hajottaminen ja tietoisuuden avaaminen ikuiselle toiseudelle ja aina tulossa olevalle demokratialle. Derridan filosofia, yhtä vähän kuin Levinasin, ei ole tietoisuuden metafysiikkaa, vaan se tähtää tietoisuuden murtamiseen ja dekonstruktioon, jatkuvaan liikkeeseen mahdollisen ja mahdottoman välillä.

Erityisesti Levinasin työstä käy eksplisiittisesti ilmi, että eettisen subjektiviteetin olemassaolo ja toiminta on oleellisen tärkeää etiikan kannalta. Minää ja Toista ei pyritä sulauttamaan yhdeksi. Vaikka Levinas kritisoi perinteistä filosofiaa siitä, että se pyrkii sulattamaan sille vieraan ja toisen tietoisuutensa hallittavaksi – eli, että Minä pyrkii hallitsemaan kaiken sille vieraan omista lähtökohdistaan katsoen –, olisi virheellistä ajatella, että tämä

tarkoittaisi Levinasin tekevän omassa ajattelussaan toisin päin ja alistavan itsen täysin Toisen armoille. Molempia osapuolia tarvitaan, jotta etiikka voi ylipäättään mahdollistua millään tapaa. Minän ja Toisen *ero* on kaiken etiikan, kaiken ajattelun pohjaton pohja, rakenteeton rakenne. Minä säilyy, muttei tiedostavana egona, vaan olevan subjektina, individuaalina olevan suhteessa toisiin kaltaisiin ja muihin oleviin.

Se, mitä tämä työ tarjoaa lisänä levinasilaiseen ja derridalaiseen poliittiseen filosofiaan on konkreettinen kehollinen liike, ajatusta itseensä palautumattomasta liikkeestä, kehollisesta kohtaamisesta yhteisön perustana ja eettisenä sekä poliittisena voimavarana ja mahdollisuutena. Näenkin olennaisen liittymäkohdan kehollisen liikkeen, subjektin sekä politiikan uudelleenrakentamisen ja -määrittelyn välillä ja väitän että tämän suhteen kautta voidaan päästä kiinnostavan sosiaalisen yhdenmukaisuuden, tasa-arvon ja demokratian analyysin äärelle.

Tässä analyysissä korostuu yksilösubjektin *eettinen kokemus* (*ethical experience*), joka on yhtä aikaa sekä intentionaalinen että toisaalta myös tiedostamattoman ”tila”. Tämä on tila, jossa subjekti kohtaa Toisen ja jossa etiikan merkitys paljastuu ja jossa myös *poliittinen* syntyy. Ja eikö siellä, missä poliittinen syntyy synny myös tilaisuus toiminnalle? Jos tanssissa ja kehollisessa kokemusmaailmassa on löydettävissä perusta etiikalle eettisen subjektiviteetin muodossa, niin kuin perusteeseini väittää, niin emmekö silloin kulje välttämättä rajapinnalla, jossa etiikan teoria ja käytännön eettisen toiminnan vaatimus kohtaavat? Vastaan molempiin kyllä kahdesta syystä.

Ensinnäkin, poliittinen (ja politiikka) on elimellinen osa sosiaalista ja reaalia maailmaa ja etiikasta seuraa aina poliittinen, eli käytännössä todentuvat eettiset ideaalit ja maksiimit. Poliittinen tarvitsee etiikkaa perustakseen.

Toiseksi, näistä edellä mainituista syistä johtuen, voimme ajatella eettisyyden ja eettisen subjektiivisuuden johtavan subjektin käytännön elämässä näkyviin velvollisuuden, vastuun ja vastaanottamisen tekoihin, akteihin. Katsonkin, että tanssissa yleensä ja esimerkiksi kontakti-improvisaatiossa erityisesti on kyse tällaisesta aktista.

Keho, joka on suhteemme ja mediamme maailmaan, ei ole koskaan vapaa merkityksistä vaan se on vallan, leikin ja vaihtuvien merkitysten kenttä. Toisin sanoen, tanssista puhuminen edellyttää ainakin osaksi pragmaattista näkökulmaa tutkimustyöhön ja aiheen lähestymiseen. Pragmaattisella olen viitannut tavoitteeseeni kuvata tanssi-etiikka-politiikka -kuvion käytännöllistä merkitystä ikään kuin johdantona ”kehon politiikkaan”. Keho on poliittinen, sillä se on tapamme ja keinomme eksistoida yhteisössä ja maailmassa yleensä; se on sekä vallankäytön subjekti että objekti.

Poliittisen hetken ja tilan ymmärtäminen Derridan ja Levinasin näkökulmasta mahdollistaa mielestäni sen, että poliittisen saadessa merkityksensä juuri muutoksessa ja erossa, liikkeen käsite nousee keskiöön ja tämä liike voidaan ymmärtää konkreettisenä kehollisena liikkeenä. Tästä näkökulmasta katsottuna kehollisen liikkeen merkitys juuri poliittisen mobilisoitumisen keinona avautuu: kehollinen liike voidaan rinnastaa poliittis-sosiaalisen liikehdinnän ja murroksen tuottamiseen.

Molemmat, sekä Levinas että Derrida korostavat arkipäivän elämismaailmaa, sosiaalisten vuorovaikutusten epämääräistä verkostoa, joka on Minän ja Toisen välisen suhteen olennainen konteksti. Ja niin kuin tässä työssä ehdotetaan, on mahdollista nähdä heidän etiikan ja politiikan liittyvän myös olennaisella tapaa ruumiillisuuteen, eletyn ajan ja paikan välittömään kokemiseen ja kehollis-aistimellisiin suhteisiimme toisten ihmisten kanssa.

Tällaiseen suhteeseen perustuva etiikka on ikään kuin dialogin etiikkaa, joka syntyy orgaanisesti henkilökohtaisista sosiaalisista siteistä ja suhteista sekä arjen kohtaamisista. Ja tämä dialogi tai vuorovaikutus perustuu kahden tai useamman tasa-arvoiselle asemalle ja etäisyydelle.

Väitän, että tanssi on levinasilaisittain Sanomista, toisen kohtaamista, eettisten velvollisuuksien ymmärtämistä ja jatkuvaa liikettä kohti toiseutta. Tanssi Sanomisena on myös derridalaisen koskaan saapumattoman ja ikuisesti tulevan oikeuden ja demokraattisen yhteisön mahdollisuus. Tämän ajatuksen voi kiteyttää seuraavasti: etiikalla ja oikeudella on mahdollisuus niin kauan, kun eettinen subjekti on liikkeessä, niin kauan kun se tanssii. Meiltä vaaditaan suurinta kärsivällisyyttä odottaa avoimena ja nöyränä sitä, mikä ei koskaan edes ole tarkoitettu saapuvaksi, mutta jota ilman etiikan, rakkauden, vastuun, solidaarisuuden, ystävyyden ja demokratian käsitteillä ei olisi mieltä.

Levinasin ajatuksissa Toisen ajasta ennen ja jälkeen Minän aikaa on jotakin hyvin perusinhimillistä ja ihmisen nöyryyteen vetoavaa. Kehollisessa kohtaamisessa ihminen on paljaimmillaan ja hauraimmillaan ja siksi myös toisen ihmisen ja tämän määräämättömän vierautensa kohtaaminen on rehellisintä ja suorinta. Tanssin viedessä meitä, liikkeen virratessa välillämme syntyy havaintoja, oivalluksia, iloa, pelkoja ja niiden voittamisen tiloja. Tässä kohtaa on eettisen subjektin syntymisen mahdollisuus.

Avoimuus on ehdoton vaatimus ja se koskee myös ko. työn kirjoittamista – ollakseen rehellinen työssä esittämilleen teeseille ja näkökulmille, myös analyysiä kirjoittavan on levinasilaiseen henkeen jatkuvasti otettava etäisyyttä siihen, mitä väittää (Hintsu, 1998, 234). Sillä, jos vaatimus on, että politiikan on säilyttävä avoimena ja liikkeessä tai muuten kyse on totalitaarisesta

politiikasta, joko yhteiskunnan rakenteellisella tai Minän dominanssin tasolla, on aiheesta kirjoittavalta vaadittava samaa.

Lyhyesti, levinasilainen etiikka ja derridalainen politiikka tarjoavat mielestäni sekä eettis-pragmaattisen mahdollisuuksien että poliittisen toiminnan horisontin. Väitän, että etiikka-keskustelun yhteydessä väkisinkin kosketamme poliittisen tilaa ja politiikan tapahtumaa ja tapahtumista. Tämä on liikettä eettisestä poliittiseen, mutta kuitenkin niin että liike *ei* koskaan ole yhdensuuntainen tai keskeytymätön, vaan päinvastoin edestakaisin virtaava ja jatkuvasti muuttuva, uusiin merkityksiin laajentuva.

[V]asta tuolla rajavyöhykkeellä, hyvän ja pahan tuolla puolen, ihmisen luopuessaan omastaan – symbolisen maailman kodikkuudesta – voi koskettaa omintaan: alttiuttaan kauhulle ja kykyään kauneuteen.⁴⁴

⁴⁴ Hintsu, 1998, 268

Lähteet

Bahtin, Mihail (1990) *Art and Answerability*. Austin: University of Texas Press.

Baranova, Jurate, luettavissa:

http://www.crvp.org/book/Series04/IVA-26/chapter_ii.htm

Bauman, Zygmunt (1996) *Postmodernin lumo*. Tampere: Vastapaino.

Bergo, Bettina (2003) *Levinas Between Ethics & Politics – For the Beauty that Adorns the Earth*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Blanchot, Maurice (2004) *Tunnustamaton yhteisö*. Helsinki: Lohkot Kirjat.

Bourdieu, Pierre (1996) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge.

Bourriaud, Nicolas (2002) *Relational Aesthetics*. Dijon: Les Presses du Réel.

Burns, Lawrence (2001) ”Derrida and the promise of community”. *Philosophy & Social Criticism*, Vol 27 No 6, 43-53.

Calarco, Matthew (2004) ”Reading Derrida’s own conscience – From the question of the call”. *Philosophy & Social Criticism*, Vol 30 No 3, 283-301.

Critchley, Simon (1999) *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas, and Contemporary French Thought*. London: Verso.

Critchley, Simon (1992) *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Dempster, Elizabeth (1998) "Women Writing the Body", teoksessa *The Routledge Dance Studies Reader*. (Toim.) Alexandra Carter, London: Routledge.

Derrida, Jacques (2000) "Deconstruction of Actuality: An Interview with Jacques Derrida", teoksessa *Deconstruction: A Reader*. (Toim.) Martin McQuillan Edinburgh: Edinburgh University Press.

Derrida, Jacques (1997) *Politics of Friendship*. London: Verso.

Derrida, Jacques (1992) "Force of Law: 'The Mystical Foundation of Authority'", teoksessa *Deconstruction and the Possibility of Justice*. (Toim.) Drucilla Cornell & Michael Rosenfeld, New York: Routledge, 3-67.

Derrida, Jacques (1976) *Of Grammatology*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.

Edkins, Jenny (1999) *Poststructuralism and International Relations. Bringing the Political Back In*. London: Lynne Rienner Publishers Inc.

Elliot, T.S. (2007) *Neljä kvartetia*. Helsinki: WSOY.

Etiikasta, luettavissa: <http://www.iep.utm.edu/e/ethics.htm>

Faubion, James D. (1994) *Michel Foucault – Power, essential works of Foucault 1954-1984, Volume 3*. London: Penguin.

Flax, Jane (1992) "The End of Innocence", teoksessa *Feminist Theorize the Political*. (Toim.) Judith Butler & Joan W Scott, London: Routledge.

Foster, Susan L. (1988) *Reading Dancing: Bodies and Subjects in Contemporary American Dance*. Berkeley: University of California Press.

Foucault, Michel (1975) *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. New York: Random House.

Fraleigh, Sondra (1998) "Seeing Dance Through Phenomenology", teoksessa *The Routledge Dance Studies Reader*. (Toim.) Alexandra Carter, London: Routledge.

Garner, Stanton B. (1994) *Bodied Spaces – Phenomenology and Performance in Contemporary Drama*. New York: Cornell University Press.

Gilligan, Carol. (1982) *In a Different Voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge: Harvard University Press.

Habermas, Jürgen. (1984–87) *The Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity

Habermas, Jürgen. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a category of Bourgeois Society*. Cambridge: Polity.

Heimonen, Kirsi (2005) ”Tanssi etsii paikkaansa yhteisössä”, teoksessa *Draamaa ja teatteria yhteisössä*. (Toim.) Ventola Marjo-Riitta & Micke Renlund, Helsinki: Stadian julkaisuja, 100–105.

Hintsa, Merja (1998) *Mahdottoman Rajoilla*. Helsinki: Tutkijaliitto.

Irigaray, Luce (1985) *Speculum of the Other Woman*. Ithaca: Cornell University Press.

Kauppinen, Jari (1998) ”Etiikka kauhun tilana. Derrida Blanchot’n ja Levinasin välissä”, teoksessa *Etiikka ja Estetiikka*. (Toim.) Ilona Reiners ja Anita Seppä, Helsinki: Gaudeamus.

Kundera, Milan (1984) *The Unbearable Lightness of Being*. London: Faber and Faber.

Lash, Scott. (1996) ”Postmodern Ethics. The Missing Ground”. *Theory, Culture & Society*, Vol. 13, Number 2, 91-104.

Lash, Scott. (1995) ”Refleksiivisyys ja sen vastinparit: rakenne, estetiikka, yhteisö”, teoksessa *Nykyajan jäljillä. Refleksiivinen modernisaatio*. Beck, Ulrich & Giddens, Anthony & Lash, Scott Tampere: Vastapaino, 153–235.

Levinas, Emmanuel (1998/1981) *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh: Duquesne.

Levinas, Emmanuel (1996) *Etiikka ja Äärettömyys, Etiikka – Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Gaudeamus, Helsinki

Levinas, Emmanuel (1969) *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne.

Martin, Randy. (1998) *Critical Moves – Dance Studies in Theory and Politics*. London: Duke University Press.

Martin, Stewart (2007) "Critique of Relational Aesthetics", *Third Text – Critical Perspective on Contemporary Art & Culture*, 87 Vol.21, Issue 4, 369-386.

Meskus, Mianna (2000) "Tämän maailman tanssi", *Kassandra – Kertomuksia suomalaisuudesta*. Helsinki: Kääntöpiiri.

Monni, Kirsi (2004) *Olemisen poeettinen liike – Tanssin uuden paradigman taidefilosofisia tulkintoja Martin Heideggerin ajattelun valossa sekä taiteellinen työ vuosina 1996-1999*. Helsinki: Teak.

Monni, Kirsi. "Täällä-olon ja politiikan kysymyksiä", *Liikekieli - Internet-julkaisu*, luettavissa:
www.liikekieli.com/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=375

Nancy, Jean-Luc. (1991) *The Inoperative Community*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Pakkanen, Päivi K., Jaana Parviainen, Leena Rouhiainen & Annika Tudeer (1999) *Askelmerkkejä – tanssin historiasta, ruumiista ja sukupuolesta*. Helsinki: Teak.

Parviainen, Jaana. (1998) *Bodies Moving and Moved: A Phenomenological Analysis of the Dancing Subject and the Cognitive and Ethical Values of Dance Art*. Tampere: Tampere University Press.

Polhemus, Ted (1998) "Dance, Gender and Culture", teoksessa *The Routledge Dance Studies Reader*. (Toim.) Alexandra Carter, London: Routledge.

Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.

Rouhiainen, Leena, Eeva Anttila, Soili Hämäläinen & Teija Löytönen (Toim.) (2004) *The Same Difference? Ethical and Political Perspectives on Dance*. Helsinki: Teak.

Saarinen, Esa (1985) *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. Helsinki: WSOY.

Shinko, Rosemary (2005) *Performative Aesthetics: Transformative Possibilities in IR*. London School of Economics:in Millennium konferenssi-paperi.

Stanley Liz & Sue Wise (1993) *Breaking out again – Feminist Ontology & Epistemology*. London: Routledge.

Tanssin Lumo – yhdistys, luettavissa:

<http://personal.inet.fi/taide/habiba/yhteisotanssi.htm>

Todd, Sharon (2001) "On Not Knowing the Other, or Learning from Levinas". *Philosophy of Education*, 67-74.

Yhteisö Tanssii ry, luettavissa:

<http://www.yhteisotanssi.fi/taustaa.html>

Ylönen, Maarit E. (2004) *Sanaton Dialogi – Tanssi ruumiillisena tietona*. Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House.

Žižek, Slavoj. (1991) *For They Know Not What They Do: Enjoyment as Political Factor*. London: Verso.