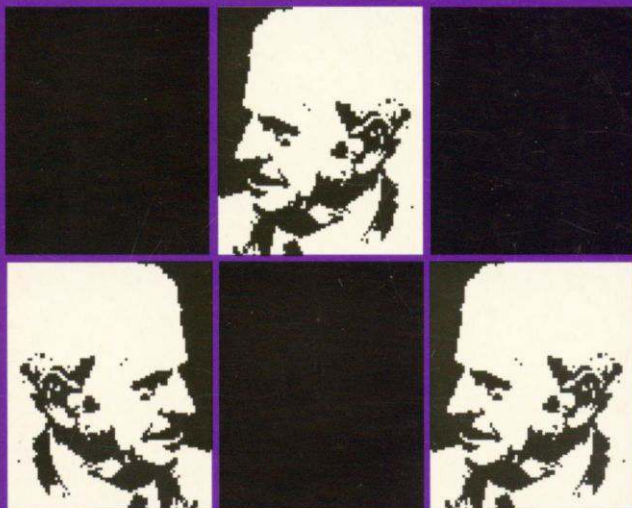


# TIETÄMÄTTÖMYYDEN ETIIKKA

RIIKKA JOKINEN

EMMANUEL LEVINAS



modernin subjektin tuolla puolen

SoPhi



Riikka Jokinen

# Tietämättömyyden etiikka

Emmanuel Levinas  
modernin subjektin tuolla puolen

SoPhi

Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja 15

Jyväskylän yliopisto

1997

## SoPhi

Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja 15  
Jyväskylän yliopisto

SoPhi on Jyväskylän yliopiston Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksen julkaisusarja. SoPhissa julkaistaan korkeatasoisia yhteiskuntapolitiikan, sosiologian, valtio-opin ja filosofian tutkimuksia. Julkaistavat tekstit valitaan asiantuntijalausuntojen perusteella.

SoPhin toimituskunnan muodostavat Risto Eräsaari, Kaj Ilmonen, Eeva Jokinen, Jussi Kotkavirta, Eerik Lagerspetz, Marjatta Marin, Kari Palonen, Tuija Parvikko ja Juha Virkki.

SoPhin osoite on Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos/SoPhi, Jyväskylän yliopisto, PL 35, 40351 Jyväskylä. WWW-kotisivun osoite on <http://www.jyu.fi/~yhtfil/sop.html>.

Julkaisuja myy Kampus Kirja, Kauppakatu 9, 40100 Jyväskylä (puh. 014-603157, fax 014-611143, e-mail [kampuskirja@co.jyu.fi](mailto:kampuskirja@co.jyu.fi)) sekä tasokkaat kirjakaupat.

ISBN 951-39-0086-X

ISSN 1238-8025

Copyright © Riikka Jokinen ja SoPhi

Paino Jyväskylän Yliopistopaino, 1997

Kansipaino ER-Paino, Lievestuore

Kansi Paula Kangasniemi

Taitto Juha Virkki



# SISÄLLYS

Ensimmäinen luku	
MIKSI ETIIKKAÄ EETTISYYDESTÄ? .....	9
Elämä "toisena" .....	17
Tutkielman juoni .....	23
Toinen luku	
OLEMISEN DUAALISUUS .....	33
Moderni(n) subjekti .....	36
Ei-mitään tapahtuu .....	38
Pakenemisesta .....	44
Ruumiillistuminen .....	47
Kolmas luku	
NYKYISYYDESTÄ TULEVAISUUTEEN .....	57
Kohti maailmaa .....	60
Kuolema ja rakkaus .....	64
Feminiinisestä, maskuliinisestä ja toise(ude)sta .....	69
Ollako ja eikö olla .....	72
Neljäs luku	
EETTINEN SUBJEKTI .....	81
Totaliteetti ja kasvot .....	85
Menneisyys .....	89
Minä elän ja haluan .....	92
Subjekti on subjekti olen minä .....	98
Viides luku	
ETIIKKA JA POLITIIKKA .....	109
Totuus, hyvyys, oikeudenmukaisuus .....	112
Toinen ja kolmas .....	115
Oikeutettu yhteiskunta .....	121
Kuudes luku	
TOISIN KUIN MODERNI? .....	131
KIRJALLISUUS .....	141
Emmanuel Levinas .....	143
Muu kirjallisuus .....	144



**S**imon Critchley, Risto Eräsaari, Jose Hult, Rolle Jokinen, Tuomo Kokkonen, Georg Lohmann, Panu Minkkinen, Tuula Pekkala, Hannu Sivenius ja Juha Virkki ovat auttaneet minua tutkielman eri vaiheissa, eräät heistä sitä itse tietämättään. Lisäksi Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen, Jarmo Mäkinen, Petteri Niemi ja Tuija Nykyri ovat lukeneet valmiin työn ja kommentoineet sitä. Lämpimät kiitokseni myös Levinas-lukupiirillemme.



*E*ttä se, tai hän, lopulta piilee juuri tuossa epämääräisessä tunteessa, jota hänen tieteellinen mielensä niin nuivasti kohtelee. Että ihmetys sinänsä on jumala, epävarmuus kaunista, hallitsemattomuus runsautta, olevaisuus moniläikkäinen sekä että joko-tain sijaan.

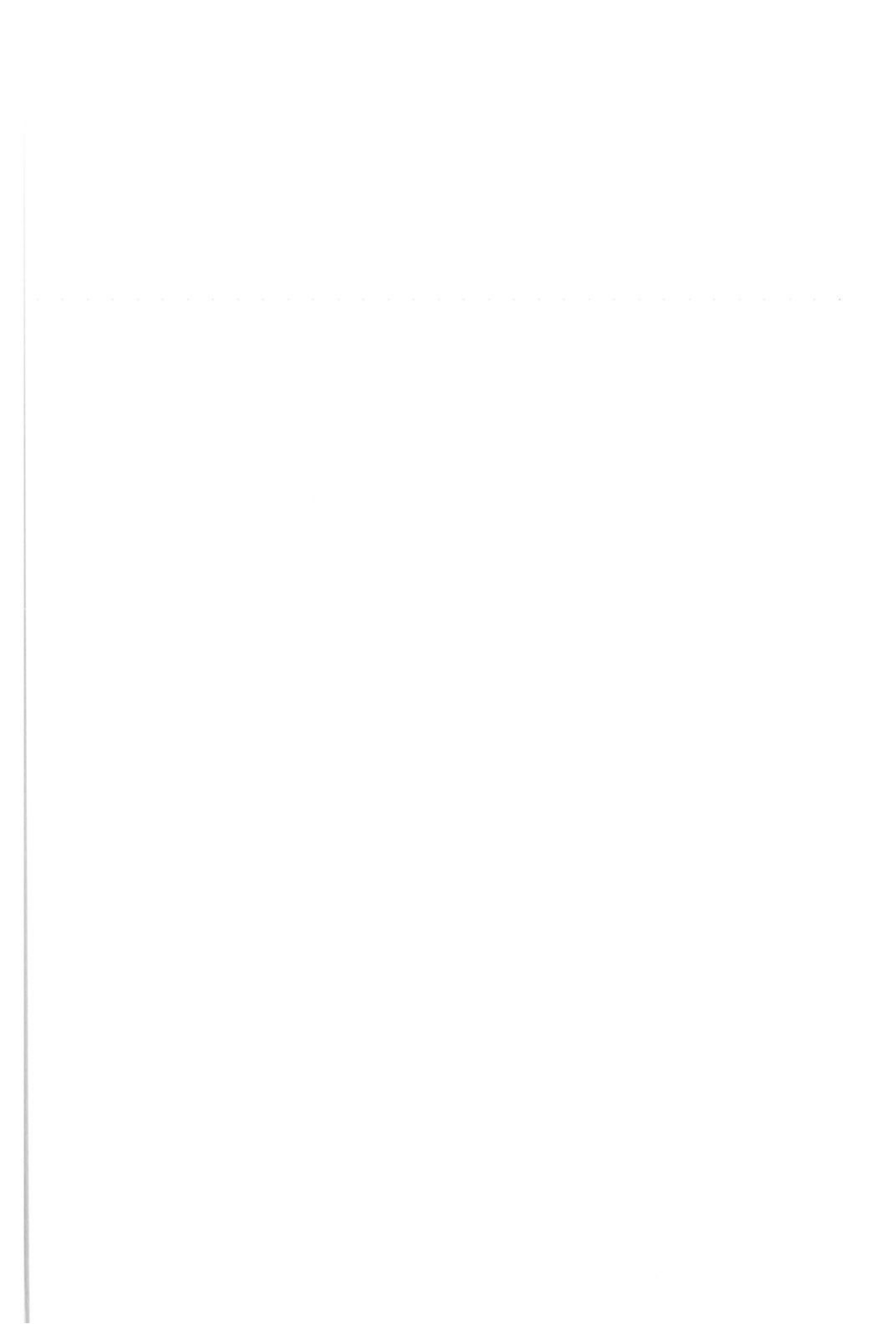
Irja Rane, *Naurava Neitsyt*



Ensimmäinen luku

MIKSI ETIIKKA  
EETTISYYDESTÄ?





*Nyt minun on sanottava, että jos mietin sitä, mitä etiikan todella pitäisi olla – jos tällaista tiedettä olisi olemassa – tämä tulos näyttää minusta täysin selvältä. Minusta näyttää itseltään selvältä, ettei mikään, mitä ikinä voisimme ajatella tai sanoa, olisi juuri sitä. Että emme voi kirjoittaa tieteellistä teosta, jonka asiasisällys voisi olla sisäiseltä olemukseltaan ylevä ja kaikkien muiden sisällysten yläpuolella. Voin kuvata tunnettani vain vertauskuvalla, että jos joku voisi kirjoittaa etiikasta kirjan, joka todella olisi kirja etiikasta, tämä kirja tuhoaisi räjähdyksenomaisesti maailman kaikki muut kirjat. Sanamme – kuten käytämme niitä tieteessä – ovat astioita, jotka pystyvät sisältämään ja välittämään vain merkityksiä ja merkityssisältöjä. Jos etiikka on jotakin, se on yliluonnollista, ja sanamme ilmaisevat ainoastaan tosiseikkoja; kuten teekuppiin mahtuu vain kupillinen vettä ja minun olisi kaadettava siihen koko ämpärillinen.*

Wittgenstein (1986), *Esitelmä etiikasta*

Kiinnostuin nyt käsittelemästäni aiheesta hämmentyneenä sekä joidenkin postmodernistien julistamasta historian lopusta ja todellisuuden katoamisesta että liberalismi–kommunitarismi–keskustelun eräällä tavoin päättymättömästä luonteesta. Tutustuttuani liberalistien ja kommunitaristien ajatteluun, ehkäpä kärsimättömyuteni vuoksi hieman

turhauduttuanikin siihen, löysin sosiologi Zygmunt Baumanin teorian postmodernisuudesta. Bauman sai sympatiani puolelleen tarjotessaan vaihtoehtoisen tavan lähestyä edellä mainitun keskustelun keskeisiä kysymyksiä oikeudenmukaisuuden edellytyksistä, universaalisuuden mahdollisuudesta sekä ihmisestä pohjimmiltaan joko yksilöllisenä tai yhteisöllisenä olentona (Jokinen 1995). Baumanin (1993) mukaan moderni universaaleille totuuksille ja rationaaliselle maailmankuvalle perustunut maailmankatsomus ei enää päde, eikä postmodernin maailman moraalifilosofiaa siten voida esittää universaalisti eikä yhteisöllisesti perusteltuna lakina. Postmodernin etiikan perspektiivistä liberalistit ja kommunitaristit, samoin kuin suuri osa perinteistä akateemista moraalifilosofiaa, ovatkin keskusteluissaan kuin Don Quijote, toivottomasti kamppailemassa tuulimyllyjä vastaan. Bauman ei hyväksy myöskään ”meidän postmodernissa modernissamme” laajalle levinnyttä ajatusta etiikan korvautumisesta estetiikalla tai väitettä siirtymisestä velvollisuuden jälkeiseen aikaan (Bauman 1996). Bauman tutustutti minut Emmanuel Levinasiin, Liettuassa syntyneeseen ja sittemmin ranskalaistuneeseen moraalifilosofiin, jonka fenomenologinen etiikka on sittemmin ohjannut minua yhteiskuntateorian ja filosofian yhteisissä ja erityisissä maastoissa.

Levinasin ajattelun ajankohtaisuus yhteiskuntateorialle nousee kysymyksistä, jotka näyttäytyvät selvimmin keskustelussa elämänpolitiikasta ja sen mahdollisuuksista jäsentää yhteiskunta- ja hyvinvointipolitiikkaa uusista teoreettisista lähtökohdista käsin. Yksilöllistyminen ja samanaikainen heikko yhteisöllistyminen, yhteiskunnan eri tasojen ja kulttuurien differentioituminen, riskit ja refleksiivisyyden vaatimukset ovat tehneet perinteiset ennustamisen ja vakuuttamisen tavat huomattavasti aikaisempaa ongelmallisemmiksi, ehkä jopa käyttökelvottomiksi. Moderni hyvinvointivaltio, joka nojaa käsitykseen yhdestä jaetusta todellisuudesta on kasvattanut, yksilöllistänyt ja hienorakenteistanut itseensä kohdistuvia odotuksia ja näin kohdannut äärellisen (rajallisen) järjestelmän ja äärettömien (rajattomi-

en) vaatimusten välisen jännitteen (vrt. Foucault 1995). Samalla vahvaan yhteisöllisyyteen ja/tai universaalisuuteen perustuvat mahdollisuudet hahmotella käsityksiä etiikasta tai yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta ovat ratkaisevasti heikentyneet. Levinasin yhteys elämänpolitiikkakeskusteluun ei kuitenkaan löydy giddensiläisestä käsityksestä elämänpolitiikasta valistuksen emansipatorisen politiikan modernisoituna versiona ja osana refleksiivistä modernisaa-tiota (Giddens 1991; 1995). Ehkä valinnanvapaus, yksilöllinen itsensä toteuttaminen tai vastuiden ja riskien lisääntyvä omakohtaistuminen eivät sittenkään riitä edes elämänpoliittisen moraalin perustaksi?

Mielestäni Levinasin ja elämänpolitiikan yhdessä ajattelemisen kautta on mahdollista hahmotella uutta suuntaa tai suunnistamisen tapaa – ”kolmatta” tai oikeastaan ”neljättä” etiikassa suunnistamisen tapaa, jossa yhdenmukaisuuden ja jakamattomuuden sijaan painottuvat ero, moninaisuus ja monikollisuus. Scott Lashin (1996) tavoin ajattelen, että me, moderneissa yhteiskunnissa elävät ja olevat, tarvitsisimme sellaista modernille tyypilliset käsitykset kyseenalaistavaa etiikkaa, jonka avulla pystyisimme käsittelemään kysymyksiä toiseudesta ja vastuusta ja joka sisältäisi elementtejä paitsi perustallisuudesta myös dekonstruktioista, jatkuvasta uudelleen ajattelemisesta. Olen kuitenkin eri mieltä Lashin tulkinnasta Levinasin etiikasta. Lash ei huomaa, että Levinas löytää eettisyyden perustan olemisesta ja että juuri Levinasin filosofia tarjoaa mitä parhaimmat mahdollisuudet ajatella ”toisin kuin modernia” käsitystä etiikasta ja eettisyydestä. ”Toisin kuin modernia” siinä mielessä, että kysymys ei ole modernin yhteiskuntatieteen tai modernin filosofian keskeisten oletusten hylkäämisestä. Subjekti on edelleen perustava lähtökohta samoin kuin yhteiskunnan ja oikeudenmukaisuuden mahdollisuus tärkeä kysymys, mutta keskeistä on ymmärtää toiseus, perustattomuus ja ambivalenssi yhteiskunnallisen järjestyksen kyseenalaistajiksi ja oikeudenmukaisuuden edellytyksiksi. Yhteiskuntaa ja sen instituutioita ei tule nähdä toiseuden ja ambivalenssin tukahduttajana vaan

vastuun välttämättömänä rajoittajana tai systemaattisena kehittäjänä.

Levinasin fenomenologinen, ruumiilliseen ja aistivaan olemiseen perustuva käsitys ihmisen eettisyydestä muodostaa lähtökohdan Baumanin lähinnä moraalisosiologisesti perustellulle postmodernille etiikalle. Levinas kohdistaa kritiikkinsä ennen muuta Heideggeriin, mutta Baumanista poiketen hän ei arvostele Heideggeria ”liiallisesta” komunitarismista. Itse asiassa Levinas kritisoi länsimaisen filosofian perinnettä samoin perustein kuin Heidegger: länsimaisen filosofian ontoteologinen luonne ”kaataa” filosofian metafysiikkaan ja ohittaa kysymyksen olemisen merkityksestä. Silti Heideggerinkaan fenomenologia ei Levinasin mukaan ole poikkeus filosofian tradition pyrkimyksessä ajatella toiseutta vain suhteessa samaan. Aina Parmenideesta alkaen Toinen on haluttu palauttaa tietoisuuden objektiksi ja näin tietävään subjektiin, historiaan tai totaliteettiin. Ontologian ensisijaisuus on johtanut subjektin Toisesta saaman tiedon merkityksen korostumiseen ja kaiken ei-identtisyiden redusointiin. Fenomenologisen etiikan ei sen sijaan pidä rajoittua merkitysten tutkimiseen vain ilmiöiden välityksellä. Fenomenologinen etiikka on ensisijaisesti fenomenologiaa siitä mitä ei voida esittää fenomenologisin termein, se on fenomenologiaa totaliteetin ylittävästä, toisen ihmisen kasvoissa havaittavasta äärettömästä toiseudesta ja haltuun ottavaa käsittämistä pakenevan toiseuden eettisestä merkityksestä. Vaikka Levinas siis seuraakin Husserlin ja ennen kaikkea Heideggerin fenomenologiakäsityksiä siinä, että olemisen eksplikoinnin tulee tarjota inhimillisestä olemassaolosta fenomenologinen kuvaus, hänen mielestään kysymys toiseudesta on asetettava siten, että subjekti itseensä viittavana kehänä kyseenalaistuu.

Levinasin filosofisen ajattelun keskeisimmän sisällön voi tiivistää lauseeseen ”ensimmäinen filosofia on etiikkaa”. Käsite ”ensimmäinen filosofia” on peräisin Aristoteleelta, joka tarkoitti sillä kaiken muun filosofian perustana toimivaa filosofiaa. Aristoteleen *Meta-*

*fysiikka*-teoksessaan esittämän käsityksen mukaan ensimmäinen filosofia on ontologiaa, olevan olemisen yleisimpien perinoppien tarkastelua (Aristoteles 1990, 1026a). Asettaessaan etiikan ensimmäiseksi filosofiaksi Levinas siis tietoisesti kyseenalaistaa antiikin Kreikasta alkavan länsimaisen filosofian tradition. Hän kyseenalaistaa myös ensimmäisessä filosofiassa modernisuuden myötä tapahtuneen muutoksen luonteen. Kuten filosofit René Descartesista ja Thomas Hobbesista alkaen ovat ajatelleet, antiikin ja keskiajan näkemykset luontokokonaisuudesta tai jumalasta filosofian perustana on korvattava subjektin tai subjektiviteetin käsitteillä. Levinasin mukaan yritys ymmärtää olemista on kuitenkin tuomittu epäonnistumaan sikäli kun se ohittaa kysymyksen olemisen *merkityksestä*. Olemisen merkityksen kannalta tärkeintä on eettinen suhde Toiseen, ja tämän suhteen erityislaatuisuuden vuoksi yritys palauttaa Toinen tietävän subjektin ymmärrykseen on itse asiassa inhimillisen olemassaolon merkityksen mitätöimistä. Levinasille ei olekaan tärkeää kysyä Hamletin kysymystä ”ollako vai eikö olla?” eikä Heideggerin kysymystä ”miksi on olevia mieluummin kuin ei mitään?”, vaan hänelle olennaisin kysymys kuuluu ”kuinka oleva oikeuttaa itsensä?” (EPP, 51; LR, 86). Vastaus tähän kysymykseen tulee Toiselta, hänen äärettömästä toiseudestaan. Subjektin oleminen on oikeutettua vain silloin, kun hän omassa olemisessaan ottaa vastaan vastuun Toisesta ja Toisen puolesta, asettaa Toisen etusijalle. Juuri toiseus onkin Levinasin fenomenologisen etiikan keskeisin teema ja käyttövoima: hän etenee ajattelussaan askel askeleelta kohti ääretöntä, samuuden kehän rikkojaa toiseutta.

Etiikka ei siis ole Levinasille perinteisessä mielessä filosofian osa-alue ja moraalifilosofian synonyymi. Hän on pikemminkin sitä mieltä, että käsitys etiikasta moraalin yläkäsitteenä aiheuttaa vain uusia kysymyksiä. Siten Levinasin etiikan suhde konventionaaliseen moraalifilosofiaan ja jopa soveltavaan etiikkaan on parhaimmillaankin epäsuora, mahdollisesti vain kriittinen. Se ei myöskään tarjoa

yleisiä moraaliperiaatteita tai konkreettisia toimintaohjeita esimerkiksi sosiaalipolitiikan tarpeisiin. Mutta vaikka Levinas ei pohdikaan moraalisääntöjä eikä hänen tarkoituksensa ole muotoilla mitään tiettyä moraalijärjestelmää, puhumattakaan universaaleista periaatteista, joiden sovellettavuus edellyttäisi ryhmää enemmän tai vähemmän samanlaisia rationaalisia subjekteja, ei hänen etiikalle antamansa merkitys ole irrallaan moraalifilosofian traditioista tai inhimillisen toiminnan oikeutusta koskevista konkreettisista kysymyksistä. Levinas ei kiistä yleisten lakien ja niistä keskustelemisen välttämättömyyttä, mutta hän arvostelee sitä moderneille yhteiskunnille tyypillistä oletusta, että vain yksilöiden samanlaisuuteen perustuva yhteiskunnallinen rationaliteetti voi tuoda vastauksia etiikkaa ja oikeudenmukaisuutta koskeviin kysymyksiin. Hänen etiikkansa vahvuus on sen kyvyssä ajatella erilaisuutta, toiseutta ja jopa tietämättömyyttä yleisten lakien ja sääntöjen perustana ja oikeuttajana. Oikeudenmukainen politiikka lähtee ihmisten keskinäisten erojen kunnioittamisesta, ei erojen poistamisesta.

Levinas ei kohdista totalisoivan politiikan kritiikkiään vain kapeasti määritelyihin totalitaarisiiin järjestelmiin vaan yhtä lailla moderneihin, liberaaleiksi itseään kutsuviin yhteiskuntiin. Hän moittii paitsi modernien yhteiskuntien ihmiskäsitystä, myös vallitsevia spontaanisuuden, vapauden ja autonomian ihanteita, joiden hän katsoo polkevan alleen sekä eettisen vastuun että äärettömään toiseuteen perustuvan ja siten vähentymättömän erityisyyden. Inhimillinen subjekti on modernissa maailmassa uudella tavalla oman todellisuutensa keskipiste, mutta Levinasin mukaan yleisten normatiivisten periaatteiden merkitys ei löydy eikä niitä voida johtaa subjektista sellaisena kuin se moderneissa teorioissa tyypillisesti ymmärretään. Yleisten lakien merkitys on perustavalla tavalla modernin, rationaalisen ja ”tietävän” subjektin tuolla puolen ja tätä merkitystä Levinas etiikassaan jäljittää. Toisin sanoen Levinas pyrkii etiikassaan kuvaamaan subjektin eettistä kokemusta, *josta* sekä moraaliperiaatteet että ihmisten



keskinäiseen toimintaan liittyvät arvostelmat ja ohjelauseet voidaan johtaa. Levinas puhuu tästä erottelusta eräässä yhteydessä eettisen ja moraalisen välisenä erona: hän viittaa moraalisisella yleensä yhteiskunnan toimintaan ja instituutioihin ihmisten elämää organisoivana ja helpottavana tekijänä, jonka perustana on ensimmäinen filosofia, eettinen vastuu Toisesta (Levinas & Kearney 1986, 29).

Omaelämäkerrallisessa artikkelissaan *Signature* Levinas korostaa, että moraalitietoisuus ei ole tietoisuutta arvoista vaan eettisyyden olemuksen tai merkityksen hahmottelemista tavalla, joka tuhoaa perinteiset tavat ajatella moraalialia samoin kuin kaikki mahdollisuudet hyvään omaantuntoon (DL, 409; DF, 293). Levinas ei epäile, etteikö alkuperäisen eettisen kokemuksen perusteella voitaisi hahmotella jotakin etiikkaa. Omaksi tehtäväkseen hän kuitenkin katsoo juuri etiikan merkityksen kysymisen (EI, 95; EÄ, 76) ja Jacques Derrida (1978, 111) puhuukin Levinasin etiikasta ”etiikan etiikkana”. Mielestäni on kuitenkin osuvampaa erottaa toisistaan termit etiikka ja eettinen. Tässä erottelussa *eettinen* viittaa ihmisen ihmisyyden tai inhimillisyyden olennaiseksi osaksi ymmärrettyyn alkuperäiseen eettisyyteen, vastuuseen Toisen puolesta, kun taas *etiikka* viittaa mainitun alkuperäisen eettisen kokemuksen filosofiseen tarkasteluun, eettisyyden moraalifilosofiaan, jonka Levinasin mukaan tulee olla ensimmäinen filosofia. Kun siis jatkossa käytän termiä etiikka, viitataan sillä juuri tähän Levinasin tarkastelemaan *eettisyyden etiikkaan* – ja siten kömpelömpi vaihtoehto tämän tutkielman nimeksi voisikin olla *Tietämättömyyden eettisyyden etiikka*.

## Elämä ”toisena”

Artikkelissa *La réalité et son ombre* Levinas kirjoittaa, että tekstiä tulisi tarkastella suhteessa siihen kontekstiin, siihen historialliseen tilanteeseen, jossa tekstin kirjoittaja on elänyt (RO, 784–785; CPP, 10-

11). Esittäessään kritiikkiä muita ajattelijoita kohtaan hän hakeekin kritiikkinsä perusteet usein konkreettisista tapahtumista ja niiden ajallisuudesta. Samoin hän *Signaturessa* esittää oman elämänsä, ajattelunsa ja kirjoituksensa kiinteästi toisiinsa liittyvinä. Tässä työssä löydän Levinasin yhteiskuntateoreettisen relevanssin ”elämänpoliittisesta”, baumanilaisesta tai liberalismi–kommunitarismi–keskustelun ”jälkeisestä” kontekstista. Lähestymistapani ei luonnollisestikaan ole ainoa mahdollinen. Otankin hänen elämäkertansa lyhyesti esille, jotta lukijalla olisi edes jonkinlaisia mahdollisuuksia halutessaan arvioida Levinasin filosofiaa myös Levinasin omista lähtökohdista käsin.<sup>1</sup>

Levinas syntyi Liettuan Kaunasissa tammikuun 12. päivä 1906 (tai Venäjällä tuolloin käytetyn juliaanisen kalenterin mukaan 30. päivä joulukuuta 1905). Hänen perheensä kuului Kaunasin laajaan ja vaikutusvaltaiseen juutalaisyhteisöön ja vaikka Venäjä olikin Levinasin koulussa käyttämä kieli, hänen kotonaan puhuttiin pääosin juutalais-saksaa, jiddiisiä. Samoin hän oppi jo lapsuudessaan lukemaan Raamatua heprean kielellä. Levinas kertoo olleensa aina hyvin kiinnostunut kirjallisuudesta. Nuoruudessaan hän luki erityisesti venäläisiä klassikoita kuten Pushkinia, Gogolia, Dostojevskia ja Tolstoita, ja nämä kirjailijat yhdessä Shakespearen kanssa jättivät lähtemättömän vaikutuksen Levinasin ajatteluun. Ensimmäisen maailmansodan puhjettua Levinasin perhe muutti Ukrainaan, Harkovaan, jossa Levinas jatkoi opintojaan venäläisessä, lähinnä lukiota vastaavassa koulussa. Liettuaan perhe palasi vuonna 1920, koettuaan Ukrainassa helmikuun ja lokakuun vallankumoukset 1917.

Perheen maanpaon aikana Liettua oli muuttunut Levinasille vieraaksi. Vuonna 1923 hän lähtikin Strasbourgiiin, jossa kirjoittautui yliopistoon opiskeltuaan ensin latinaa vuoden ajan. Erityisen eläviä sekä opetuksessa että opiskelijoiden keskuudessa olivat Levinasin mukaan tuolloin Henri Bergsonin ja Émile Durkheimin ajatukset ja sekä *Signaturessa* että *Ethique et infinissä* hän mainitsee suuresti kunnioittamansa professorit Charles Blondelin, Henri Carteronin, Mau-

rice Halbwachsin ja Maurice Pradinesin. Strasbourgissa Levinas tapasi myös Maurice Blanchot'n, josta tuli hänelle elinikäinen ystävä ja keskustelukumppani.

Suoritettuaan tutkintonsa filosofiassa Levinas paneutui Edmund Husserlin teokseen *Logische Untersuchungen*. Husserlin ajattelussa Levinas vaikutti erityisesti intentionaalisuuden analyysistä, mikä näytti tarjoavan induktiosta, deduktiosta ja dialektiikasta poikkeavan uuden ajattelutavan. Hän valitsi väitöskirjansa aiheeksi Husserlin intuition teorian ja lähti lukuvuodeksi 1928-29 Saksaan Freiburgiin kuuntelemaan Husserlin luentoja.

Freiburgissa Levinas tutustui myös Husserlin oppituolin perijän Martin Heideggerin ajatteluun. Hän seurasi Heideggerin luentoja ja osallistui Heideggerin ja Ernst Cassirerin kuuluisaan Davosin seminaariin 1929. Fenomenologiasta erityisesti Heideggerin sille varhais-teoksessaan *Sein und Zeit* antamassa muodossa tulikin Levinasin oman filosofian lähtökohta. Vuonna 1930 ilmestyneessä, myöhemmin palkitussa väitöskirjassaan *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* Levinas tarkastelee Husserlin filosofiaa Heideggerilta vaikutteita saaneena. Tässä teoksessa ranskalainen yleisö pääsi ensimmäistä kertaa tutustumaan fenomenologiaan omalla äidinkielellään ja kuten Paul Ricœur (1980) on todennut, teos loi perustan Ranskan Husserl-tutkimukselle.<sup>2</sup> Levinasin väitöskirjaa pidetään edelleen ansiokkaana ja se on Husserl-tutkimuksen klassikko.

Väitöskirjan julkaisuvuonna Levinas sai Ranskan kansalaisuuden, avioitui ja suoritti asepalveluksensa. Hän aloitti työn *Alliance Israélite Universelle* -järjestössä ja jatkoi opintojaan Sorbonnessa Léon Brunschvicgin johdolla. Gabriel Marcelin lauantai-iltojen tapaisissa Levinas tapasi ranskalaisen filosofian etujoukkoa. Husserlin teos *Cartesiansche Meditationen* ilmestyi 1931 ranskaksi Levinasin ja Gabrielle Peifferin yhdessä kääntämänä, mutta jo aloittamansa Heideggerin ajattelua käsitelleen kirjan Levinas jätti kesken Heideggerin sitouduttua natseihin. Vuonna 1935 ilmestyi temaattinen es-

see, *De l'évasion*, Levinasin ensimmäinen yritys irrottautua Heideggerin ontologiasta.

Toisen maailmansodan alkuvaiheessa Levinas toimi Ranskan armeijassa venäjän ja saksan kielten tulkkina. Vuonna 1940 hän joutui saksalaisten vangiksi ja hänet sijoitettiin keskitysleirin sijasta sotavankileirille vain, koska hän oli Ranskan armeijan palveluksessa. Blanchot järjesti turvapaikan Levinasin puolisolle ja tyttärelle, mutta kaikki hänen Liettuaan jääneet sukulaisensa surmattiin.

Sodanaikaisilla kokemuksilla oli huomattava vaikutus Levinasin ajatteluun. Vankileiri aikana kirjoittamassaan teoksessa *De l'existence à l'existant*, joka ilmestyi 1947, Levinasin lähtökohtana on Heideggerin ”olemisen kysymys”, mutta hänen käsityksensä mukaan kysymystä on tarkasteltava Heideggerin lähestymistavasta olennaisesti poikkeavalla tavalla. Ontologia tulee ylittää ajattelemalla sitä että ”on”, *il y a*, ei radikaali anteliaisuus vaan pimeä ja kaoottinen, kaikkea olevaa edeltävä määrittelemättömyys. Ehkä poikkeuksellisten ja myös vaikeiden teemojensa vuoksi teos jäi Marcelin, Sartren ja Albert Camus'n hallitsemassa Ranskan sodanjälkeisen eksistentiaalimin kontekstissa jokseenkin huomiotta. Sorbonnen yliopiston filosofian professori Jean Wahl kuitenkin kutsui Levinasin pitämään lukuvuonna 1946–47 luentosarjan, jonka tekstit julkaistiin 1948 nimellä *Le temps et l'autre*. Teoksessa Levinas hahmottelee sen hänelle myöhemmissäkin töissä keskeisen ajatuksen, että Toinen on lähtökohta ja että aika määrittää suhdetta Toisen ja minän välillä.

Ennen vuotta 1961 Levinas tunnettiin Ranskassakin lähes yksinomaan Husserlin ja Heideggerin tulkkina ja kääntäjänä. Lisäksi Levinasin filosofisia tekstejä varjosti hänen aktiivinen perehtymisensä juutalaiseen ajatteluun. Levinasilla ei ollut akateemista asemaa vaan hän työskenteli 1947 alkaen Pariisissa sijaitsevan juutalaisen opettajakoulutuslaitoksen *École normale israélite orientale*n johtajana. Työnsä ohella hän esimerkiksi seurasi vuosina 1947–51 merkittävän Talmudin opettajan Chouchanin luentoja ja piti sittemmin itsekin lu-

entoja vuodesta 1957 alkaen järjestetyissä ranskankielisten juutalaisintellektuellien kollokvioissa.

Vuonna 1961 ilmestynyt ensimmäinen filosofinen pääteos *Totalité et infini* toi Levinasille vihdoinkin kansainvälistä mainetta nimenomaan filosofina. Tässä teoksessa Levinas esittää varsinaisen kritiikkinsä paitsi Heideggerin fenomenologiaa, myös laajemmin länsimaista ajattelua ja käytäntöjä Levinasin käsityksen mukaan hallinnutta monismia kohtaan. Kirjan ilmestyttyä Levinas alkoi saada lisääntyvässä määrin luentokutsuja ja hänen filosofisten kirjoitustensa määrä kasvoi samassa suhteessa. Hänet nimitettiin Poitiersin yliopiston filosofian professoriksi vielä samana vuonna. Vuonna 1967 hän vaihtoi Paris-Nanterren yliopistoon ja vuonna 1973 Sorbonneen (Paris IV). Vuoden 1961 jälkeen ilmestyneissä artikkeleissaan Levinas kehittää edelleen *Totalité et infini*n problematiikkaa ja muokkaa maapeerää 1974 ilmestyneelle teokselle *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*, jossa Levinas tarkastelee ennen muuta kysymystä etiikan ja filosofisen kielen suhteesta. Muutama vuosi toisen filosofisen pääteoksensa ilmestymisen jälkeen, vuonna 1976, Levinas jäi eläkkeelle ja hänet vihittiin Sorbonnen yliopiston kunniaprofessoriksi.

Ehkä juutalaisuutta ja sen problematiikkaa käsittelevien teosten *Difficile liberté* (1963), *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint* (1977) ja *L'au-delà du verset* (1982), samoin kuin uskonnollisesta sanastosta lainattujen käsitteiden vuoksi Levinasia pidetään joskus enemmänkin teologina kuin fenomenologista perinnettä edustavana filosofina. Itse hän silti korostaa haluavansa selkeästi erottaa tunnustukselliset ja filosofiset kirjoituksensa toisistaan, ja keskittyessäni tässä työssä ainoastaan Levinasin filosofiseen tuotantoon olen ottanut tämän toivomuksen vakavasti. Levinasin filosofisten kirjoitusten lähestymistapa on pitkälle samankaltainen esimerkiksi Descartesin, Hegelin ja Heideggerin lähestymistapojen kanssa (Peperzak et. al. 1996, xii) eikä hän koskaan, Raamattuun viitattaessaankaan, tukeudu filosofian ulkopuolisiin auktoriteetteihin. On silti

huomattava, että vaikka Levinas filosofina ”puhuukin kreikkaa” eli käyttää länsimaisen filosofisen tradition kieltä ja käsitteitä, hänen ajattelunsa nousee kahden länsimaisen ajattelun keskeisen elementin, juutalaisuuden ja kreikkalaisuuden, välisestä jännitteestä.

En ole koskaan suoranaisesti pyrkinyt ”yhdistämään” tai ”sovittamaan” näitä kahta perinnettä. Jos ne ovat olleet sopusoinnussa, se johtuu luultavasti siitä, että koko filosofinen ajattelu perustuu esifilosofisiin kokemuksiin ja että minulle Raamatun lukeminen on kuulunut noihin perustaviin kokemuksiin (...) Länsimainen filosofinen traditio ei ole minun silmissäni missään vaiheessa menettänyt oikeuttaan viimeiseen sanaan; kaikki täytyy todellakin ilmaista sen kielessä. Kenties filosofinen traditio ja sen kieli ei kuitenkaan ole se paikka, jossa olevat saavat ensimmäisen merkityksensä ja jossa merkityksellinen alkaa.<sup>3</sup>

Filosofisen Levinas-tutkimuksen voi karkeasti jakaa kolmeen yleisimpään lähestymistapaan. Ensinnäkin Levinasin filosofiaa tarkastellaan usein suhteessa johonkin toiseen ajattelijaan, tyypillisimmillään Husserlin ja/tai Heideggerin fenomenologiaan (käyttämästäni lähdekirjallisuudesta esim. Sivenius 1990; Llewelyn 1991; Critchley 1992). Toinen yleinen lähestymistapa on tutkia Levinasin filosofiaa yhden pääteoksen, joko *Totalité et infinin* tai *Autrement qu'êtren* kautta (esim. artikkelikokoelmat Cohen 1986 ja Bernasconi & Critchley 1991). Kolmas lähestymistapa, joka on myös minun lähestymistapani, on tarkastella joitakin Levinasin filosofian keskeisistä teemoista tavalla, jota John Llewelyn (1995, 1) kutsuu genealogiaksi (Llewelynin teoksen ohella esim. Manning 1993). Seuraan tutkimuksessani Levinasin ajattelun historiallista kehitystä lähtien varhaisista olemisen analyyseista.

Olen valinnut genealogisen lähestymistavan ennen kaikkea siksi, että pidän sitä hedelmällisimpänä pyrittäessä kiinnostuksen koh-

teena olevien kysymysten mahdollisimman kattavaan tarkasteluun. Lähestymistavan heikkous on siihen, erityisesti Levinasin ajattelusta puhuttaessa, väistämättä liittyvä samojen teemojen ja painotusten toistuminen. Toiston välttämistä tärkeämpänä pidän kuitenkin sitä, että genealogista lähestymistapaa käytettäessä Levinasin filosofinen tuotanto tulee ikään kuin ohimennen esille laajemmin kuin esimerkiksi silloin, jos keskityttäisiin vain johonkin hänen teoksistaan. Levinasin ajattelu on herättänyt tutkijoiden keskuudessa laajempaa mielenkiintoa vasta *Totalité et infinin* ilmestymisen jälkeen. Ensimmäinen kriittinen tutkimus Levinasin filosofiasta oli Derridan essee *Violence et métaphysique* (1967), ja *Totalité et infinin* ja *Violence et métaphysiquen* englannintamisen (1969 ja 1978) myötä Levinas on tullut vähitellen, 1980-luvun kuluessa, tunnetuksi myös Ranskan ulkopuolella. Suomessa hänen filosofiansa on kuitenkin ollut varsin tuntematonta aivan viime vuosiin saakka.

Levinas kuoli Pariisissa 25.12.1995.

## Tutkielman juoni

Levinasin fenomenologian on kuvattu etenevän ikään kuin aaltolina, joista jokainen työntyy hieman edellistä kauemmas, muodostaen aina hieman edellistä radikaalimman tulkinnan toiseudesta. Esimerkiksi Richard A. Cohenin (1987, 3) mukaan Levinasin ajattelun genealogia lähtee olemisen ja ajan toiseudesta kulkien etiikan ja kielen toiseuden kautta aina jumalan toiseuteen. Pääpiirteissään seuraan tutkimuksessani näitä Levinasin ajattelun ”toiseuden aaltoja”. Painopisteeni ei kuitenkaan ole toiseuden tulkinnoissa sinänsä, vaan kiinnitän huomioni ensisijaisesti kahteen kysymykseen. Ensinnäkin tarkastelen sitä, miten Levinasin käsitys äärettömästä toiseudesta vaikuttaa ymmärrykseen subjektista. Toisin kuin hobbesilaiselle ajattelulle perustuva käsitys erillisten entiteettien *välillä* vallitsevasta pluralismista



demokratian edellytyksenä on opettanut, Levinasin mukaan pluralisuus tulee sijoittaa kyseessä olevaan entiteettiin *itseensä*. Toiseksi tarkastelen Levinasin käsitystä oikeudenmukaisuudesta. Levinasin mukaan oikeudenmukaisuuden ei tule perustua rationaaliselle valinnalle eikä kyseisen yhteisön käsitykseen hyvästä elämästä, vaan oikeudenmukaisuuden edellytys yhteiskunnassa on vallitsevan järjestyksen jatkuva kyseenalaistaminen, jo sanotun aina uudelleen sanominen, ja kyseenalaistaminen nousee juuri subjektin ja Toisen yhteydestä, subjektin eettisestä Toisen kokemisesta omassa itsessään. Esittämini kysymykset ovat tutkimukseni juoni tai punainen lanka: lähestyn niiden kautta Levinasin filosofian muita keskeisiä teemoja.

Mitäkö tarkoitan puhuessani subjektista? Käsité on peräisin latinan sanasta *subjectum*, ”se mikä on asetettu alle”. Tässä merkityksessä subjekti on se pohjimmainen entiteetti, jolle muut ominaisuudet voidaan perustaa ja joka siten on ollut metafysiikan tarkastelun kohde. Modernissa länsimaisessa filosofiassa termiä on puolestaan käytetty yleisimmin viittaamaan inhimilliseen tietoisuuteen, ajattelevaan itseen tai minään. En kuitenkaan viittaa subjektilla kohteestaan erilliseen tiedostavaan minään tai ”tietävään subjektiin”, jonka itsetietoisuus perustuu viime kädessä tietoisuuteen omasta ajattelukyvyistä. En myöskään pohdi ovatko ihmiset lopultakaan subjekteja vai eivät. Kysyn sen sijaan Jean-Luc Nancyn (1991, 4) kysymyksen ”kuka tulee subjektin jälkeen?” Jotakin on varmasti yhä jäljellä modernin myyttisestä *flâneurista*, joka suurkaupungissa vaellellessaan haluaa tavoittaa ja käsittää ohimenevässä ja hetkellisessä ilmenevän ikuisen ennen kuin se katoaa osaksi mennyttä (muotia). Mutta kuka hän on? Kuka on *hän*, joka korvaa modernin itsetietoisien, itselleen-olevan, tietyn olemuksen omaavan subjektin? Keskityn tarkastelemaan, *mitä Levinas tarkoittaa esittäessään työnsä subjektiivisuuden puolustuksena* (TEI, xiv; TI, 26) ja kysyn, *mikä tai kuka ja minkälainen on ihminen, Levinasin subjekti?*

Ensin, toisessa luvussa jäljitän subjektin ja hänen eettisen vas-

tuunsa alkuperää Levinasin olemisen ja olevan tulkintojen kautta. Levinasin varhaisteoksissa *De l'évasion* ja *De l'existence à l'existant* kysymys Toisesta ei vielä ole noussut keskeiseksi teemaksi. Näissä teoksissa Levinas pyrkii samanaikaisesti sekä säilyttämään heideggerilaisen menetelmän että jättämään taakseen sen ”filosofisen ilmaston”, jossa Heidegger operoi (DEE, 19; EE, 19). Levinasin mukaan kysymys olevien olemisen merkityksestä on edelleen pidettävä tarkastelun keskipisteessä, mutta hän suhtautuu kriittisesti ennen kaikkea siihen, että olevan ja olemisen suhdetta voisi tarkastella tiedollisena suhteena, käsittämisenä, kuten hän Heideggerin *Sein und Zeit*issä esittämää näkemystä tulkitsee. Levinasin mukaan olevan ja olemisen suhteessa on leimallisinta se, että oleva tuntee omassa olemisessaan *olemisen yleensä* painon. Levinasin erottelussa on keskeistä juuri anonyymi, määrittelyjen ja käsittämisyriyten ulottumattomissa ”oleva” oleminen, mistä hän käyttää termiä *il y a*, ”on”. *Olemisen yleensä* määrittelemättömyys tekee siitä olevan oman olemisen kannalta radikaalisti toisen ja vieraan.

Lukija on varmaankin jo kiinnittänyt huomionsa siihen, että tekstissä esiintyy välillä termi Toinen ja välillä taas termi toinen. Levinasilla on itse asiassa kaksi toiseuden (*altérité*) käsitettä, joita suomen- taessani olen noudattanut englanninnoksista tuttuja käytäntöjä. Ranskan sana *autrui* viittaa toiseen ihmiseen, konkreettiseen toiseen tai lähimmäiseen ja käytän siitä muotoa Toinen. Sana *l'autre* puolestaan viittaa joko toiseen ihmiseen tai, merkitykseen jossa Levinas termiä yleisemmin käyttää, toiseuteen kategoriana ja siitä käytän muotoa toinen.

Kolmannessa luvussa keskityn tarkastelemaan Levinasin käsitystä persoonallisesta Toisesta ja hänen subjektille avaamaansa ajallisuutta. Jo *De l'existence à l'existant*issa Levinas analysoi olevan ja olemisen fenomenologian lisäksi erillisen olevan aikaa: tätä hetkeä, nykyisyyttä. Bergsonin lailla Levinas hylkää klassisen, representationaalisen aikakäsityksen, jossa nykyhetket asetetaan jäl-

keenpäin äärettömistä ”aiemmuuksista” ja ”myöhemmyyksistä” avautuvaan abstraktiin aikakehykseen, formaaliin ajan linjaan, ja jossa nykyhetket ymmärretään identtisiksi ja toisensa pois sulkeviksi. Vastoin klassista käsitystä Levinas tarkastelee nykyisyyttä konkreettisena, subjektin ruumiillisen olemassaolon toteutumisen nyt-hetkenä. Hänen käsityksensä mukaan nykyisyys on subjektin aistimusten, tunteiden ja ruumiillisuuden kaikkein alkuperäisin hetki, ensimmäinen kokemus omasta erillisestä itseystään. Varsinaisesti subjektin ajallisuudesta voidaan kuitenkin puhua vasta kun subjekti tulee yhteyteen Toisen kanssa ja siten Levinasin keskustelu ajasta alkaakin vasta teoksessa *Le temps et l'autre*.

Keskeistä Levinasin ajan analyysissä on, ettei hän tarkastele aikaa vain ajallisen subjektin rakenneosana vaan että sillä on oma, olevista riippumaton merkityksensä. Levinasin käsityksen mukaan aika onkin luonteeltaan diakronista. Jokaisella olevalla on oma aikansa, jota hän ei voi siirtää tai kommunikoida kenellekään toiselle. Aika kiinnittyy olevien olemassaoloon ja tekee olevista tiedon ja ymmärtämisen näkökulmasta radikaalisti toisistaan erillisiä. Levinasin etiikan lähtökohta on, että subjektin tärkein yhteys Toiseen ei ole tietoa vaan läheisyyttä, aistimista ja aistinautintoa, alkuperäistä sosiaalisuutta. Levinas kuvaa tätä ei-tiedollista kohtaamista miehen ja naisen välisen eroottisen suhteen termein. Eros paljastaakin seuraavan askeleen toiseuden äärettömyydessä: huolimatta siitä miten voimakkaasti rakastaja ja rakastettu haluaisivat olla yksi, he kuitenkin säilyvät erillisinä. *Le temps et l'autressa* Levinas käyttää feminiinistä vähintäänkin esimerkkinä äärettömästä toiseudesta ja häntä onkin kritisoiu feminiinisen marginalisoinnista ja maskuliinisen ylivallassa suhteessa feminiiniseen. Esitetyt syytökset eivät ole täysin perusteettomia Levinasin myöhemmänkään tuotannon valossa sikäli, että hänen käyttämänsä kieli on usein patriarkaalista ja paikoin jopa korostetun maskuliinista. On kuitenkin huomattava, että Levinas on eräs niistä harvoista (mies)filosofeista, jotka ovat huomanneet ja tun-

nustaneet sukupuoli-erion ja filosofoineet siitä.

Neljännessäkin luvussa kiinnitän huomioni ennen kaikkea Levinasin käsitykseen subjektista, nyt sellaisena kuin se esiintyy Levinasin pääteoksissa *Totalité et infini* ja *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. *Totalité et infinissä* Levinas radikalisoii käsitystään toiseudesta siten, ettei hän enää tyydy kuvaamaan ajan absoluuttista toiseutta ja sen vaikutuksia ”käsittämättöminä”, ”ehdottoman tuntemattomina” ja ”mysterinä”. Hän pitää aikaisemmissa teoksissaan esittämäänsä tulkintoja riittämättöminä ja hahmottaa nyt subjektin suuntautumista kohti Toista kaipauksena ja haluna (*désir*). Halun käsitteellä Levinas korostaa subjektin sellaista suhdetta Toiseen, missä ei ole kysymys ymmärtämisestä, käsittämisestä tai haltuun ottamisesta. Hän määrittelee halun ”täysin toista” kohti suuntautuvaksi ”metafyysiseksi haluksi” (TEI, 21; TI, 50).

Levinas käyttää metafysiikan ja ontologian käsitteitä merkityksissä, jotka poikkeavat siitä mihin länsimaisessa traditiossa on totuttu. Viittasin jo edellä siihen, että hän kritisoi Heideggeria nimenomaan metafyyssisen alistamisesta ontologialle. Levinasin mukaan metafysiikka tähtää kohti jotakin subjektin käsityskyvyn ulkopuolista, kohti toiseutta, kun taas ontologia pyrkii ymmärtämään ja kuvaamaan koko todellisuuden subjektin termin, palauttamaan Toisen Samaan. Länsimaisen filosofian perinne on Levinasin mukaan yleensä ollut ontologiaa ja saavuttanut huipentumansa G.W.F. Hegelin ajattelussa. Ontologisen näkökulman ylittämiseksi on edettävä olemisesta olevaan ja olevasta Toiseen, joka ilmaisee itseään puhuvina kasvoina.

Edellytyksenä metafyysselle, Toisen kasvoin suuntautuvalle halulle on subjektin ja Toisen erillisuus. Kasvot esittävät subjektille eettisen vaatimuksen ja haastavat erillisen subjektin sosiaalisuuteen ja eettisyyteen. *Totalité et infinissä* Levinas keskittyy kuvaamaan subjektin ja Toisen välistä eettistä suhdetta. Teoksessa *Autrement qu'être* hänen näkökulmansa on selvästi toinen. Tarkastelun kohteeksi nousee eettisen suhteen sijaan eettinen subjekti eli subjekti,

johon Toinen jo ”sisältyy”. Subjekti ei siis enää määriy olemisen horisontista käsin vaan ennen kaikkea häntä määrittää ”toisin kuin oleminen” (*autrement qu’être*).

Ludwig Wittgensteinin mukaan etiikan, ollakseen etiikkaa, tulee olla jotakin sellaista, johon ei voi ulottua kielen keinoin. Kuitenkin *Autrement qu’être*n keskeinen teema on eettisen subjektin hahmotteleminen lisäksi juuri eettisen kielen mahdollisuus. Puhuessaan kielestä Levinas ei tarkoita kieltä merkkijärjestelmänä tai kommunikaation välineenä vaan hän viittaa kielellä alkuperäiseen sosiaalisuuteen eli suhteeseen Toisen kanssa. Pyrkinessään ulottumaan ”toisin kuin olemisen” alueelle Levinas erottaa toisistaan ontologisen kielen eli sanotun (*dit*) ja eettisen kielen eli sanomisen (*dire*). Sanottua on kaikki se mistä voidaan puhua, mikä voidaan tuoda ymmärtämisen, käsittämisen ja hallitsemisen piiriin. Sanominen puolestaan on kaiken kommunikaation ehto. Eettinen sanominen toteutuu kasvokkain-suhteessa Toisen kanssa konkreettisen ruumiillisuuden, aistimisen ja läheisyyden tasolla, Toisen subjektissa aiheuttamana äärimmäisenä passiivisuutena.

Toisen kohtaaminen kasvotusten tarkoittaa Levinasille sekä totuuden, hyvyyden että oikeudenmukaisuuden radikaalia uudelleenmäärittelyä. Koska Toisen kasvot eivät vain ilmaannu subjektin ymmärrettäväksi, eettinen kasvokkain-suhde merkitsee sekä autenttisen kielen elpymistä että aidon rationaalisuuden täyttymistä: tietämättömyyttä, ei-tietoa tai ”toista” rationaalisuutta, jossa on jo oletettu Toisen auktoriteetti. Mutta kuinka alkuperäisessä sosiaalisessa suhteessa muodostuva vastuu voi toimia yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden perusteena? Viidennessä luvussa siirryn tarkastelemaan toista tutkimustani keskeisesti ohjaavaa kysymystä, kysymystä oikeudenmukaisuudesta. Kiinnitän huomioni Levinasin käsitykseen *yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden edellytyksistä ja mahdollisuudesta* sekä hänen käsitykseensä siitä, *mihin subjektin eettinen vastuu Toisesta ulottuu*. Tarkastelen siis Levinasin eetti-

sen ja moraalisen välillä tekemää eroa, mutta puhun tästä erottelusta etiikan ja politiikan välisenä erona (vrt. Critchley 1992, 4).

Eräs Levinasin ajattelun perustavia oletuksia on subjektin ja Toisen välisen suhteen epäsymmetrisyys. Subjekti on vastuussa Toisesta ja Toisen puolesta ilman, että Toiselle voidaan olettaa vastaavaa vastuuta subjektista. Toinen on aina ylempi kuin subjekti, hän ei ole ”Sinä” (*Tu*) vaan ”Te” (*Vous*), ja siten yhteiskunta ei voi perustua symmetrisille läheisyysuhteille. ”Te” ei havainnollista vain Toisen auktoriteettia suhteessa subjektiiin vaan myös sitä, että yhteiskunnassa on aina mukana kolmas (*le tiers*), joka katsoo subjektia Toisen kasvoissa.

Kolmas osoittaa, että eettinen suhde on aina jo poliittisessa kontekstissa ja että eettinen sanominen on välttämätöntä kääntää sanotuksi. Sanomisesta ei Levinasin mukaan voi puhua, perustaltaan se ei koskaan tule varsinaisesti sanotuksi. Sanomisen tuominen sanotun alueelle on aina sanomisen pettämistä. Levinas on kuitenkin vakuuttunut, että kaikkein tärkeintä on puhua juuri siitä, mistä ei voi puhua. Sanottu tulee sanoa, kiistää ja tehdä tyhjäksi aina uudelleen, jotta sanomisen jälki voisi tulla sanotussa esiin. Levinas erottaakin toisistaan oikeutetun ja ei-oikeutetun sanotun. Ei-oikeutettu sanottu on palaamista ontologian puhtaaseen sanottuun, kun taas oikeutettu sanottu pitää sisällään eettisen sanomisen jäljen. Siten etiikan, hyvyyden ja oikeudenmukaisuuden toteutumisen edellytys on jääminen sanotun ja sanomisen väliseen jatkuvaan liikkeeseen, toistuvaan kysymiseen ja kyseenalaistamiseen. Oikeudenmukaisuuden käsitteenä kautta Levinas määrittelee uudelleen filosofian tehtävän yhteiskunnassa. Hänen käsityksensä mukaan filosofian tehtävä ei ole uusien ”kategoristen imperatiivien” muotoileminen, ei edes erilaisten oikeudenmukaisuusteorioiden ja hyvää elämää koskevien käsitysten vertaileminen. Oikeudenmukaisuus asettaa rajat subjektin eettiselle vastuulle, ja Levinasin mukaan filosofian tehtävä on toistuvasti ajatella yhteiskunnan perustallista ambivalenssia, kyseenalaistaa sen

poliittista tasoa ja käsitystä oikeudenmukaisuudesta eettisen Toistavarten-olemisen ja vastuun keinoin.

Tutkielmani on pääasiallisesti filosofista Levinas-tutkimusta. Kuitenkin tarkastellessani Levinasin etiikkaa ”toisin kuin modernina” ja suhteuttaessani sitä keskusteluun elämänpolitiikasta koetan sijoittaa tutkimukseni ajankohtaiseen sosiaalipoliittiseen ja yhteiskuntateoreettiseen kontekstiin. Käyn läpi koko työn rajanvetoja paitsi filosofian, myös sosiologian suuntaan. En pyri arvioimaan, onko Levinasin muita ajattelijoina kohtaan esittämä kritiikki oikeutettua tai edes kohtuullista. En myöskään yritä sanoa mitään Levinasin etiikan yhteiskuntateoreettisista implikaatioista tai siitä, mitä Levinasin etiikka voisi sosiaalipolitiikan tasolla konkreettisesti tarkoittaa. Ennemminkin pyrin etsimään niitä ”sukulaisuussuhteita” tai samankaltaisuuksia, joita tietämättömyyden etiikalla voisi olla muiden sosiaalisuutta ja sen rakentumista hahmotelleiden teoreetikkojen kanssa.



## Viitteet

- <sup>1</sup> Elämäkerrallisten tietojen suhteen olen *Signaturen* lisäksi käyttänyt ensisijaisesti lähteinä teosta *Ethique et infini* (1982) ja Richard Kearneyn Levinas-haastattelua (Levinas & Kearney 1986). Hieman laajempi esitys Levinasin elämästä löytyy esimerkiksi Adriaan Peperzakin, Simon Critchleyn ja Robert Bernasconin (1996) johdantoteoksesta *Basic Philosophical Writings*.
- <sup>2</sup> Ricœurin lisäksi esimerkiksi Jean-Paul Sartre lienee opiskellut fenomenologiansa Levinasin väitöskirjasta. Simone de Beauvoirin mukaan Sartre oli selannut Levinasin teoksen läpi heti sen ilmestyttyä kävellessään pitkin Boulevard Saint Micheliä (Sivenius 1990, 95). Kuriositeettina mainittakoon, että tapaukseen liittyy myös muuan japanilainen kontingenssiteoreetikko Schuzo Kuki, jonka opastuksella Sartre tutustui fenomenologiaan ja jolta hän Levinasin väitöskirjasta kuuli (Light 1987, 20).
- <sup>3</sup> Je n'ai jamais visé explicitement à "accorder" ou à "concilier" les deux traditions. Si elles se sont trouvées d'accord, c'est probablement parce que toute pensée philosophique repose sur des expériences pré-philosophiques et que la lecture de la Bible a appartenu chez moi à ces expériences fondatrices (...) A aucun moment la tradition philosophique occidentale ne perdait à mes yeux son droit au dernier mot; tout doit, en effet, être exprimé dans sa langue; mais peut-être n'est-elle pas le lieu du premier sens des êtres, le lieu où le sensé commence. (EI, 19-20; EÄ, 39-40.)



Toinen luku

# OLEMISEN DUAALISUUS



Levinasin mukaan Heideggerin *Sein und Zeit* on eräs hienoimmista kirjoista filosofian historiassa ennen kaikkea siksi, että Heidegger herättää sanasta ”oleminen” siihen sisältyvän verbaalisuuden.

Sanaa ”oleminen” käytetään tavallisesti ikään kuin se olisi substantiivi, vaikka kyseessä on ennen kaikkea verbi. Ranskan kielessä saatetaan puhua olemassaolosta tai oliosta. Heideggerin myötä sanassa ”oleminen” herää sen ”verbaalisuus”, mikä siinä on tapahtuma, olemisen ”tapahtuminen”. Aivan kuin kaikki olevat, kaikki se, mikä on, ”ohjaisivat olemisen kulkua”, ”toimisivat olemisen ammatissa”. Tähän verbimäiseen sointiin Heidegger on meidät totuttanut. Vaikka se nykyään onkin jo aivan jokapäiväinen asia, ei tätä korvamme uudelleen koulutusta kuitenkaan voi unohtaa! Filosofia olisi siis ollut – silloinkin, kuin se ei ole sitä oivaltanut – yritystä vastata kysymykseen olemisen merkityksestä, verbinä.<sup>1</sup>

Heidegger pyrkii Levinasin mukaan kuvaamaan, kuinka verbimuotoinen oleminen puhuttelee ihmistä vaatimalla häntä kuuntelemaan. Oleminen myös järjestää ja ohjaa kaikkea ajattelua ja siten ihmisen ihmisyyttä riippuu hänen kyvystään kuunnella olemista (DL, 407; DF, 292). Heideggerin ontologian lähtökohta, kysymys olemisen merkityksestä, muuttuu kuitenkin nopeasti inhimillisen maailmassa-olemisen (*Dasein*) eksistentiaaliseksi analytiikaksi. Koska oleminen ilmaisee

itsensä vain *Daseinin* kautta, ainoa mahdollisuus tarkastella olemista on tarkastella *Daseinin* ja olemisen suhdetta (Manning 1993, 40). Levinasin mukaan oleva ei kuitenkaan ymmärrä olemista ollenkaan niin paljon kuin mitä hän tuntee olemisen painon ja tarpeen paeta sitä. Levinasin *De l'évasionissa* ja *De l'existence à l'existantissa* esittämä Heidegger-kritiikki kohdistuukin ensisijaisesti siihen, että palauttaessaan *Daseinin* ja olemisen suhteen tiedolliseksi suhteeksi Heidegger ohittaa kysymyksen *olemisen yleensä* merkityksestä ja hyväksyy näin modernin käsityksen ensimmäisestä filosofiasta subjektin itsetietoisuutena.

## Moderni(n) subjekti

Modernista, kuten myös modernisuudesta ja modernista maailmasta puhuttaessa viitataan laajaan ja kompleksiseen ilmiöiden kirjoon, esimerkiksi teollistumiseen, kaupungistumiseen ja globalisoitumiseen sekä niiden aiheuttamiin konkreettisiin muutoksiin jokapäiväisessä kokemuksessa samoin kuin uusiin esteettisiin ja taiteellisiin suuntauksiin. Vaikka yritykset määritellä modernia kuulostavat useimmiten enemmän tai vähemmän banaaleilta, tarkoitan sillä post-uskonnollista ja post-traditionaalista maallistumisen tai inhimillistymisen prosessia, jossa yhteiskunnallinen ja kulttuurinen rationalisoituminen sekä talouden yhä pitemmälle menevä kapitalisoituminen johtavat perinteisten käytäntöjen rapautumiseen ja yhteiskunnan sekä yksilöiden elämisaailmojen differentioitumiseen (vrt. Critchley 1997, 9).

Post-uskonnollisesta luonteestaan huolimatta moderni ei yleisimmässä merkityksessään ole ollut post-metafyysistä. Friedrich Nietzscheä (1968, 61) mukailleen, juutalais-kristillinen jumala on kuollut, mutta hänen tilalleen perimmäiseksi ontologiseksi instanssiksi on tullut, ei inhimillinen subjekti vaan inhimillisestä subjektista johdettu, subjektin tiedollisen ja käytännöllisen kapasiteetin ”ylittävä” ihanne,

normi tai periaate antamaan inhimilliselle toiminnalle ei-teologisen perustan – oli kysymyksessä sitten transsendentti järki, usko hyvinvoinnin tai sosiaalisen oikeudenmukaisuuden saavutettavuuteen ja laskennallistettavuuteen tai jopa käsitys positiivisen tuhoamisen mahdollisuudesta (ks. esim. Adorno 1973; Bauman 1989). Levinasin modernin kritiikki kiertyy ensisijaisesti kysymykseen subjektista. Hänen käsityksensä mukaan subjektin tulee kylläkin olla tarkastelun lähtökohta, mutta ajatellessaan subjektia ennen kaikkea tietävänä ja rationaalisenä moderni on ontologisoinut olemisen eli redusoinut olemisen siitä saavutettavaan tietoon.

Siitä lähtien on modernille ollut leimallista tiedon *kautta* tapahtuvan olemisen identifioinnin ja haltuunoton vieminen olemisen *ja* tiedon identifiointiin saakka. Siirtymä *cogitosta sumiin* ulottuu tiedon vapaaseen aktiviteettiin asti, joka mihinkään ulkoiseen finaalisuuteen kuulumattomana on sekin tiedetyn puolella. Se myös muodostaa olemisen juonen olemisena, joka on tiedon tietämä. *Ensimmäisen filosofian viisaus* rajoittuu *tietoisuuteen itsestä*.<sup>2</sup>

Halutessaan kuvata olemisen koko moninaisuuden subjektin ja nimen-omaan tietävän subjektin termein moderni Levinasin mukaan ohittaa sekä kysymyksen subjektin ulkopuolisista entiteeteistä että kysymyksen inhimillisen olemassaolon merkityksestä. Moderni ei ole myöskään kiinnittänyt riittävästi huomiota siihen ihmisten keskinäiseen erilaisuuteen, jonka se on itse mahdollistanut. Vaikka kysymykset oliosta sinänsä ja subjektin ja objektin välisestä erosta ovatkin olleet modernin filosofian keskeisiä kysymyksiä aina Immanuel Kantista alkaen, on moderni etiikka perustunut ajatukseen, että rationaalisesti inhimillisestä subjektista johdetut moraaliperiaatteet ovat universaalisti sovellettavissa ja näin käsitykseen, että yksilöt ovat olemuksellisesti samanlaisia.

Levinas puolustaa etiikassaan subjektia ja subjektiivisuuden mer-

kitystä tarkoituksenaan ”vapauttaa” subjekti subjektiudesta yleisille periaatteille omaan erityiseen asemaansa, jossa hän on aina jo suhteessa Toiseen. Levinas korostaa, että filosofin tehtävä ei ole vastata ainoastaan tiedolliseen kysymykseen ”mikä se on?” vaan myös vielä tärkeämpään kysymykseen ”miten on se mikä on, mitä merkitsee se, että se on?”.<sup>3</sup> Hänen käsityksensä mukaan Heideggerin olemisen (*Sein*) ja olevien (*Seiendes*) välille oletama ontologinen differenssi ei ole filosofian perimmäinen kysymys vaan perustavampi, alkuperäinen tai ”alkuperäistä edeltävä” ero löydetään olevan suhteesta äärettömään, inhimillistä tietoisuutta pakenevaan olemiseen.

## Ei-mitään tapahtuu

Levinas kertoo muistavansa lapsuudestaan kokemuksen, jolloin makasi omassa sängyssään saamatta unta. Vaikka hän ei nähnyt eikä tunnistanut mitään erityistä, hän silti tunsii elämän jatkuvan, aikuisten olevan valveilla ja tunsii makuuhuoneensa hiljaisuuden ikään kuin ”kohisevan” (EI, 48; EÄ, 52). Tällä unettomuuden kokemuksella Levinas viittaa tietoisuuteen jostakin mitä ei voi tunnistaa eikä identifioida. Unettomuus ei siis tarkoita vain hereillä olemista vaan tietoisuutta siitä, että on myös jotakin muuta, jotakin minun itseni ulkopuolista – yö itse, mikä valvoo, odottaa ja kohisee hiljaisuudessa ja josta minä en tiedä mitään (DEE, 111-112; EE, 66). Levinas käyttääkin metaforaa yö kuvaamaan olemista sellaisena kuin se on ennen ihmistä ja hänen ymmärrystään, sellaisena kuin se ei ole kenenkään havaittavissa.

Levinas erottaa toisistaan olevan ja *olemisen yleensä*. Olevalla hän tarkoittaa substantiivimuotoista minää (*moi*), erotuksena minuudesta (*je*), joka viittaa ennemminkin olemisen muotoon kuin ruumiilliseen, konkreettiseen olemassaolevaan (Llewelyn 1995, 50). Kuitenkin Levinas viittaa sekä minään että minuuteen, kuten myös myös



hemmin esille tulevaan itseyyteen (*soi*) paitsi ipseyden (*ipséité*) käsitteellä, myös käsitteellä subjekti. Jotta välttäisin sekaannusta edellä mainittujen ihmiseen viittaavien käsitteiden suhteen, käytän jatkossa subjektia eräänlaisena peruskäsitteenä, joka viittaa aina kussakin yhteydessä kyseessä olevaan käsitykseen ihmisestä tai olevasta.

*Olemisella yleensä* Levinas tarkoittaa puhdasta olemista, johon hän viittaa käsitteellä *il y a*, ”on”.<sup>4</sup> ”On”-olemisesta ei voi puhua siinä merkityksessä että jotakin olisi olemassa. Kysymys on pelkästään olemisen faktasta, siitä että on olemassa, *il y a de l'être*. ”On” ilmenee olevalle anonyymina, tiedon valon tavoittamattomissa olevana ja tuntemattomuudessaan kauhua herättävänä läsnäolona, kokemuksena yöstä, jossa kaikki päivällä havaittavat ja tutut objektit katoavat. Levinas painottaa erityisesti ”on”-olemisen persoonattomuutta. ”On” ei sisällä viittausta mihinkään olevaan vaan se on olemista, joka ”on” maailmassa-olevasta tiedostajasta riippumatta. *Totalité et infinissä* Levinas käyttää metaforaa kylpemisestä (TEI, 104; TI, 132). ”On” on ”ympäristö”, jossa minus kylpee ennen kuin on tullut konkreettisesti olemassaolevaksi minäksi ja edeltäessään sekä tietoa että subjektin ja objektin välistä suhdetta se edeltää myös subjektin ja objektin välistä tiedollista suhdetta.

Kuvitelkaamme kaikkien olevien, asioiden ja ihmisten, paluu ei-mihinkään. On mahdotonta sijoittaa tätä paluuta ei-mihinkään kaiken tapahtumisen ulkopuolelle. Entä tämä ei-mitään itse? Jotakin tapahtuu ei-minkään yössä ja hiljaisuudessa. Tämän ”jotakin tapahtuu” määrittelemättömyys ei ole subjektin määrittelemättömyyttä, se ei viittaa substantiiviin. Samoin kuin kolmannen persoonan pronomini persoonattomassa verbimuodossa, se ei osoita toiminnan huonosti tunnettua tekijää vaan itse toiminnan luonnetta, jolla ei tietyllä tavoin ole tekijää, joka on anonyymi. Tämän persoonattoman, anonyymien, mutta päättymättömän olemisen ”kulumisen”, joka

kohisee ei-minkään itsensä syvyydessä, me pysäytämme termillä ”on”. Kieltäytyessään ottamasta persoonamuotoa ”on” on ”oleminen yleensä”.

Emme lainaa tätä käsitettä minkäänlaiselta ”olevalta” – ulkoisilta entiteeteiltä tai sisäisestä maailmasta. ”On” ylittää sisäisyyden samoin kuin ulkoisuudenkin eikä edes tee niiden erottamista mahdolliseksi. Olemisen anonyymi virta tulvii ja peittää kokonaan alleen subjektin, persoonan tai esineen. Subjekti–objekti-erottelu, jonka kautta lähestymme olevia ei ole olemista yleensä koskevan pohdinnan lähtökohta.<sup>5</sup>

”On” on rakenteeltaan samaa tyyppiä kuin lauseet ”sataa” (*il pleut*) tai ”on lämmin” (*il fait chaud*) (DEE, 95; EE, 58). Toisin kuin Heideggerin termiin *es gibt*, johon sisältyy tietty anteliaisuus ja tuhlaillevaisuus, Levinasin *il y a* ei sisällä iloa eikä runsautta. Levinasin tapa sitoa ideat konkreettisiin tapahtumiin ja niiden ajallisuuteen tulee hyvin esille hänen perustellessaan Heideggerin *es gibtin* riittämättömyyttä toteamalla, että vuosien 1933 ja 1945 välisenä aikana ei voinut havaita mitään siitä jaloudesta ja ylevämielisyydestä, jota tämän käsitteen on sanottu ilmaisevan.<sup>6</sup> Levinas pitää natsien vallassalon aikaa havainnollisena esimerkkinä ”on”-käsitteen sisältämästä kauhusta (DL, 407; DF, 292) ja korostaa, että vaikka *il y a* tarkoittaakin ranskan kielessä myös iloa ja yltäkyläisyyttä, hän haluaa tulkitä sen anonyymiksi, kauhua herättäväksi olemiseksi (EI, 47-48; EÄ, 52-53).

Yön unettomuudessa minä en enää havaitse yksittäisiä asioita tai olevia, mutta ne näyttävät ikään kuin havaitsevan minut. ”On”-olemisen kauhu on kokemus tietoisuudesta ilman subjektia tai kuten Blanchot (1981, 47) havainnollistaa, minun tietoisuuteni ilman minua. Kauhu irrottaa tietoisuuden subjektiviteetista ja heittää sen unettomuuteen, anonyymiin osallisuuteen, jossa minä en enää ole itseni enkä toinen. Levinas viittaa ”on”-olemisen kauhuun Lucien Lévy-

Bruhlin ajatuksella esiloogisesta osallistumisesta (DEE, 98-99; EE, 60-61). Lévy-Bruhl käyttää ajatustaan persoonattoman ”osallistumisesta” olemassaoloon kuvatessaan sellaista olemassaoloa, jossa kauhu on vallitseva tunnetila. Levinasin kannalta ajatuksessa on keskeistä pyhän aiheuttamia tunteita kuvanneiden kategorioiden tuhoaminen. Toisin kuin Durkheimilla (1980, 55-56), jonka mukaan pyhät objektit eroavat profaaneista objekteista kollektiivisten representaatioiden subjektissa herättämien mielikuvien vaikutuksesta, persoonattomassa olemisessä subjektin ja objektin erottaminen ei ole mahdollista. Lisäksi, kun Durkheim olettaa alkukantaisten uskontojen persoonattoman pyhän näyttäytyvän kehittyneemmissä uskonnoissa persoonallisena jumalana (emt., 49), ”on” ei Lévy-Bruhlin persoonattoman olemisen tavoin viittaa persoonalliseen jumalaan vaan jumalan, samoin kuin kaiken muunkin olemisen poissaoloon.

Painottaessaan jonkin määrittelemättömän läsnäoloa tietoisuudelle tunnistamattomassa, poissaolevassa muodossa Levinas lähes tyy myös Herakleitosin ja Bergsonin teemoja (vrt. Lawton 1975, 482-485). Herakleitosin kaikki virtaa -periaatteeseen viitattaessaan hän haluaa korostaa erityisesti *olemisen yleensä* liikettä tai virtaamista. Levinas kuitenkin tarkentaa, että koska *olemisessa yleensä* ei ole mitään olevaa, ei kysymyksessä ei ole niinkään Herakleitosin ajatus virrasta johon kukaan ei astu kahta kertaa vaan ennemminkin Platonin Kratylosin virta, johon kukaan ei astu kertaakaan (TA, 28; TO, 49).<sup>7</sup> Bergsonin osalta Levinas puolestaan mainitsee käsitteen ei-mitään. Levinasin mukaan ei-mitään on analoginen käsitteen ”on” kanssa sikäli, kun sillä tarkoitetaan ideaa ylipyyhitystä olevasta (*l'idée de l'être biffé*). Kyseessä ei ole olemisen täydellinen poissaolo vaan poissaolon läsnäolo. Ei ole ”jotakin”, ei ole ei-mitään, mutta on oleminen. Levinas ei tarkoita poissaolon läsnäololla dialektista poissaolon ja läsnäolon välistä liikettä vaan loogisesti ristiriitaista tilannetta, joka kuitenkin itse välttää tämän ristiriidan.

Poissaolon läsnäolona, ”on” on ristiriitaisuuden yläpuolella: se sisältää ristiriitaisuutensa ja hallitsee sitä. Tässä merkityksessä, olemisella ei ole ulospääsyiteitä.<sup>8</sup>

”On”-merkityksen lisäksi Levinasin olemisen käsitteellä voi nähdä kaksi muutakin merkitystä. Ensinnäkin, Levinas ymmärtää olemisen ontologisessa merkityksessä, jolloin olemiselta on otettu pois radikaali outous ja se on ymmärretty suhteessa oleviin. Tässä merkityksessä olemista ajatellaan neutraalina terminä, totaliteettina tai historiana, johon olevat on kerätty. Ja toiseksi, Levinas tarkastelee olemista kokonaisuutena, analogisena Kantin käsitteelle *Ding an sich*. Tällöin olemista ei voi palauttaa siihen mitä ilmenee eikä olemisesta näin voi myöskään saavuttaa tietoa. Sen olemassaolo tulee myöntää Toisen eettisyyden tunnustamisen kautta (Sivenius 1990, 110-111). *Il y a* eli *oleminen yleensä*, ontologinen taso eli oleminen ilmiönä ja eettinen taso eli itsessään oleminen antavat kaikki Toiselle oman merkityksensä: kun ontologinen taso sisältää Toisen palauttamisen Samaan ja anonyymi oleminen yleensä minän hypostaasin ja nautinnon, niin eettinen taso mahdollistaa ontologisen tason ylittävän vastuun. ”On” on kuitenkin Levinasin tärkein olemiselle antama merkitys siinä mielessä, että eettisen vastuun kantaja syntyy persoonattomasta olemisesta yleensä ja näin *il y a* -merkitys tekee tietyllä tavalla kaksi myöhempiä merkitystä mahdollisiksi.

”On”-olemisen löytyy myös Levinasin etiikan relevanssi suhteessa lähinnä Anthony Giddensin (1991) ajatusten pohjalta hahmotuneeseen elämänpolitiikkakeskusteluun. Giddensin mukaan elämänpolitiikka on leimallisesti myöhäismodernin yhteiskunnan ilmiö. Omaksuessaan elämänpoliittisen asenteen ihmiset ovat vapautuneet traditionaalisen yhteiskunnan perinteistä ja sidoksista, mutta he myös kohtaavat uudelleen ne moraaliset ja eksistentiaaliset kysymykset, jotka modernit, vain sisäisten kriteerien ohjaamat instituutiot tukahduttivat. Giddens kuitenkin pohjaa elämänpolitiikkansa Heideggerin ole-

misen kysymykseen (emt., 224), eikä hän minän refleksiiviseksi projektiksi ymmärretyllä elämänpolitiikallaan tavoita tai edes tavoittele mitään subjektin ulkopuolista. Siten Giddensin käsitys, kuten myös Ulrich Beckin (1995) riskiyhteiskunnan analyysiin perustuva ala- tai elämänpolitiikan idea, näyttääkin muodostuneen yleiseksi, kaikkialla läsnäolevaksi suunnitelmaksi, joka yhä ohittaa kysymyksen eroista ja erityisyydestä (Eräsaari & Jokinen 1997, 41).

Elämänpolitiikka on kuitenkin käsitteenä hyvin laaja ja jäsenymättömän eikä esimerkiksi siitä, vaatiiko elämänpolitiikkaan perustuva yhteiskuntapolitiikka johonkin muuhun kuin yhteisöperustaiseen autenttisuuteen tai autonomisten yksilöiden rationaaliseen valintaan nojaavaa käsitystä etiikasta, näytä vallitsevan yksimielisyyttä. Elämänpolitiikkakeskustelussa painotetaan erityisesti erilaisten olemiselle annettavien attribuuttien, vaikkapa sellaisten kuin *having* tai *loving* sijasta olemista, *being* (Allardt 1996, 229), yhteiskuntapolitiikan kulmakivenä ja subjektiivisen tai pienen hyvinvoinnin (Karisto 1996, 256-257) turvaamisen keskeisimpänä lähtökohtana. Selvimmin ”on”-oleminen on havaittavissa Baumanin ajatteluun nojaavissa elämänpolitiikkakonstruktioissa (esim. Ahponen 1993; Karisto 1996). Bauman (1996, 221) käyttää käsitettä kaaos analogisena Levinasin ”on”-olemiselle. Kaaos on luomista edeltävä alkutila, jota luonnehtivat liike, määrittelemättömyys ja eriytymättömyys ja joka ilmenee osallisille epäselvänä, ennustamattomana ja mahdottomana tulkita. Kaaos on ”rakenteen” puuttumista ja ”todennäköisyyksien satunnaisuutta” ja yhteiskunta puolestaan pakoa tästä läsnäoloon tunkeutuvasta, pelkoa aiheuttavasta olemisesta (emt., 222-223). On huomattava, että kuvatessaan olemista eettisesti perustattoman moraalin ainoana perustana (emt., 228-229) Bauman ei tulkitse olemisen kontingenttia tilaa negatiivisesti vaan näkee sen ennemminkin uusien mahdollisuuksien avaajana.

Levinasin ”on”-olemisen käsitteen avulla on mielestäni mahdollista hahmotella aidosti erityisyydeksi ymmärrettyyn yksilöllisyyteen

perustuvaa käsitystä elämänpolitiikasta. Tällöin ei ole niinkään kysymys oman elämän hallinnasta, säätelystä tai arvostettujen asioiden ja niiden tavoittelun yksilöllisyyden painottamisesta vaan toimintahorisontissa tapahtumassa olevan muutoksen avaamasta kanavasta, jonka kautta ihmiset yhteiskunnassa eläessään suunnistavat. ”On”-olemisen murrettua modernin subjektin olemisen totaliteetin subjekti on epävarma paitsi toimintansa tavoitteista ja suunnasta myös itsestään, omasta itseystään. Koska ”on”-oleminen ei ilmaise itseään minulle millään tavalla vaan hyökkää minun olemiseeni vieraana, kauhua aiheuttavana voimana, minä tunnen tarvetta paeta ”on”-olemistä ja siten myös omaa olemistani. Levinasin mukaan tarve paeta olemisesta onkin inhimillisen olemassaolon perustava piirre. Mikäli kuitenkin onnistuisin pakenemaan olemisen painavuutta, tarkoittaisi tämä samalla oman, ”on”-olemisesta erottuvan olemiseni loppumista. Onkin tärkeää huomata, että Levinasille minä en paetessani kadota mahdollisuuksiani vaan oman minäni, subjektiuteni.

## Pakenemisesta

Varhaisessa esseessään *De l'évasion* Levinas havainnollistaa olevan yritystä paeta olemisen painoa *tarpeen, levottomuuden, mielihyvän, häpeän* ja *inhon* käsitteiden avulla. Tässä esseessä tulee erityisesti tarpeen (*besoin*) käsitteen kohdalla selvästi esille Levinasin esitystavan luonne. Hän ei näet juurikaan ota käyttöön uusia käsitteitä vaan käyttää jo tuttuja käsitteitä antaen niille kokonaan uuden merkityksen ja korostaen sitten konstruoimaansa kaksimerkityksisyyttä (Llewelyn 1995, 12). Tavanomaisessa merkityksessään tarve aiheutuu koetusta puutteesta ja tarpeen voi tyydyttää täyttämällä kyseisen puutteen. Ensijaisesti Levinasin huomio kiinnittyy kuitenkin tarpeeseen, joka ei ole tyydytettävissä.<sup>9</sup> Tarve paeta olemisesta johtuu olevan jatkuvasti tuntemasta painosta, kärsimystä

aiheuttavasta täyteen tunteesta ja olevan jatkuvasta läsnäolosta itselleen (DE, 93-94). Olevan kyvyttömyys paeta itsestään ei viittaa ontologiseen kuolemattomuuteen eikä se myöskään ole kannanotto suhteessa sielun ikuiseen elämään (Llewelyn 1995, 14). Ennen kaikkea tämän argumentin tarkoituksena on luonnehtia olevan ja olemisen keskinäistä suhdetta: olevan olemassaolossa on aina läsnä ”on”-olemisen aiheuttama paino. Siten minun väistämättä duaalinen olemiseni ottaa *dramaattisen muodon*.

Olemassaolo on absoluutti, joka ilmenee viittaamatta mihinkään muuhun. Se on identiteetti. Mutta tässä itseensäviittaavuudessa ihminen erottaa eräänlaisen duaalisuuden. Hänen oma identiteetinsä kadottaa loogisen tai tautologisen muodon; se ottaa, kuten tulemme osoittamaan, dramaattisen muodon. Minän identiteetissä olevan identiteetti paljastaa kahlehditun luonteensa, sillä se ilmenee kärsimyksenä ja houkuttelee pakoon. Pako on tarve poistua itsestään, toisin sanoen *katkaista kaikkein radikaalein, kaikkein väijämättömin kahle, se tosiasia että minä on itsensä*.<sup>10</sup>

Paitsi omaan olemassaolooni, olen kuitenkin välttämättä sidottu myös jatkuvaan tarpeeseen paeta sitä. Levinas kuvaa oman olemassaolon pakenemisen tarvetta dynaamiseksi. Oleva tuntee levottomuutta (*malaise*) – en voi olla viittaamatta Georg Simmelin (1950) käsitykseen modernista suurkaupunkilaisesta levottomana ja neuvottomana neurootikkona – ja tekee jatkuvia yrityksiä paeta olemassaoloaan (DE, 77-78). Pakoyrityksille on luonteenomaista, että ennemmin kuin pakoa johonkin, ne ovat pakoa *jostakin* ja levottomuutta voikin kuvata teleologisuudeksi ilman telosta (Llewelyn 1995, 16). Samoin kuin levottomuus myös mielihyvä (*plaisir*) on liikettä ilman tarkkaa päämäärää. Mielihyvässä oleva havaitsee häivähdyksenomaisesti mahdollisuuden paeta olemassaolonsa painoa ja sen aiheuttamaa levottomuutta. Mielihyvä on kuitenkin petollinen, se rikkoo antamansa

lupauksen. Olevalla ei sittenkään ole voimaa murtaa tietään ulos olemassaolostaan ja siten mielihyvä osoittautuu epäonnistuvaksi pakoyritykseksi (DE, 82-84). Tilalle tulee häpeä, jonka tunnetta Levinas kuvaa alastomuudella. Alastomuudessa ei ole kysymys konkreettisesti ilman vaatteita olemisesta vaan oleva on häpeissään siksi, että havaittuaan aina uudelleen mielihyvän petollisuuden hän myös tulee aina uudelleen tietoiseksi olemassaolon pakenemisen mahdottomuudesta. Häpeän voi siis katsoa olevan seurausta olevan tulemisesta tietoisemmaksi omasta olemassaolostaan: ”Häpeä paljastaa sen, että oleva *paljastaa* itsensä”.<sup>11</sup>

Minut on reväisty olemiseen ilman, että kukaan olisi kysynyt haluanko minä sinne tai kertonut mihin minä olen menossa. Tähän ahdistuneeseen tietoisuuteen Levinas viittaa käsitteellä inho (*nausée*). Vielä selkeämmin kuin häpeä inho korostaa sitä, ettei olevan kokemus kyvyttömyydestään päästä irti olemisen tiukasta kehästä ole mitenkään tekemisissä sosiaalisuuden tai yhteiskunnan jäsenyyden kanssa. Päinvastoin, intersubjektiivisuus saattaisi jopa tarjota väliaikaisen pakomahdollisuuden (Llewelyn 1995, 19). *De l'évasionissa* Levinas tarkastelee olevaa siellä-olevana mutta ei vielä kanssa-olevana, monadina, jolla ei ole ikkunaa mihinkään itsensä ulkopuoliseen (DE, 92). Siten inho kuvastaa olevan voimattomuutta suhteessa olemiseen, kyvyttömyyttä irrottautua sen aiheuttamasta painosta, josta jatkuvat, aina epäonnistuvat pakoyritykset koko ajan muistuttavat (DE, 90).

Olevan omassa olemassaolossaan tuntema olemisen paino johtaa Levinasin kahden perustavan kysymyksen äärelle (Manning 1993, 36). Ensinnäkin, mikä on olevan ja olemisen suhde? Pyrittäessä vastaamaan tähän kysymykseen on tärkeällä sijalla olevan ymmärrystä edeltävä *oleminen yleensä, il y a*. Ja toiseksi, onko nähtävissä mitään tapaa paeta olemista? Jos olevan itseys muodostuu vain hyväksyttäessä ”on”-olemisen aiheuttama paino, voisi päätellä ettei tällaisia tapoja ole. Levinas kuitenkin korostaa, että niiden etsiminen



on välttämätöntä ja puhuu olemisen sellaisenaan hyväksyvistä asenteista barbarismina (DE, 98). Pierre Hayat'n (1995, 21, 26) mukaan Levinas etsii *De l'évasionissa* nimenomaan ajatusta sellaisesta subjektista, joka pyrkii koko ajan pakenemaan itsestään vain huomatakseen, ettei vapautuminen ole mahdollista. Koska subjektia ja hänen identiteettiään ei määrittele ensisijaisesti oma olemassaolo vaan *oleminen yleensä*, sitoo subjektia kaksinkertainen mahdottomuus: toisaalta mahdottomuus paeta olemisesta ja toisaalta mahdottomuus hyväksyä pakenemisen mahdottomuutta (DE, 90). Levinas mainitsee idealismin traditiona, joka kuvittelee voivansa vapautua tästä sidoksesta. Idealismin ongelma on kuitenkin se, että tavoitellessaan tuonpuoleista se unohtaa ottaa olemisen vakavasti (DE, 98). Tarkastellessaan olevan ja ”on”-olemisen suhdetta Levinas kysyykin, mitä se merkitsee, että olemisessä on olevia ja että ovat, Llewelynin (1995, 27) kielikuvaa käyttäkseni, ”kasvavat” olemisesta ”jalat maahan juurtuneina”.

## Ruumiillistuminen

Levinasin tavoitteena on löytää olemiseen itseensä juurrutettu reitti ulos olemisesta, olemisen tuolle puolen. *De l'évasionissa* hän puhuu ”tapahtumasta, joka juuri olemassaolon täyttymyksessä murtaa olemassaolon”.<sup>12</sup> Paradoksaalisen muotoilun takaa löytyy Levinasin modernin yksilöllistymisajatuksen kanssa rinnakkainen oletus siitä, että välttämättömään ulospääsyyn olemisesta liittyy olennaisesti minun yksilöllisen olemassaoloni erottuminen ”on”-olemisestä. Oleminen on Levinasille yksilöllinen kokemus, mutta toisin kuin valistuksen traditionaalisista sidoksista vapautunut ja itseään ilman yhteisön tai olemisen kohinaa ja värähtelyä hallitseva järkevä yksilö, oleva ei hänen mukaansa voi täysin erillistyä tai irrottaa itseään *olemisesta yleensä*. Levinas ei myöskään ymmärrä olevaa heideggerilaisittain

maailmassa-olevaksi (vrt. Manning 1993, 45), vaan koska olevan oleminen on välttämättä duaalista, oleva on ikäänkuin suhteessa maailmaan välimatkan päästä (DEE, 72; EE, 46).

Levinas kuvaa olevan tulemistä esiin ”on”-olemisesta käsitteellä hypostaasi (*hypostasis*). Käsite viittaa olevien siirtymiseen verbin asemasta olion asemaan, olevien aseman muuttumiseen olemisesta *joksikin* (EI, 50-51; EÄ, 55). Hypostaasissa oleminen asettuu (*se pose*) ja ratkaisee näin verbimuotoisen olemisen paradoksin. Erottuessaan verbimuotoisesta olemisesta oleva ryhtyy muodostamaan tilaa yksilölliselle olemassaololleen. Tästä asettumisesta, oman paikkansa muodostamisesta (*se constitue*) tai täyttymisestä (*s’accomplit*) Levinas puhuu olevan työnä. Hypostaasin kautta tapahtuva tietoisien persoonallisuuden syntyminen sisältää sitoutumisen jatkuvaan, muiden olion aseman omaavien kanssa tehtävään työhön.

Nyt-hetki, ennen yhteyttä edeltäviin tai seuraaviin hetkiin, kätkee työn, jolla olemassaolo hankitaan. Jokainen hetki on alku, syntyä. Pysyteltäessä tiukasti ilmiötasolla, hylättäessä transsendentti suhde (...) jää jäljelle, että hetki itsessään on suhde, valloitus, ilman että tämä suhde viittaa minkäänlaiseen tulevaisuuteen tai menneisyyteen, olevaan, mihinkään menneisyyteen tai tulevaisuuteen sijoitettuun tapahtumaan. Alkuna ja syntymänä hetki on suhde *sui generis*, suhde olemisen kanssa, olemisen salaisuuksiin vihkiminen.

Suhteen paradoksaalinen luonne on silmiinpistävä. Mikä alkaa olla, ei ole olemassa ennen kuin on alkanut ja kuitenkin se on mitä ei ole olemassa, jonka täytyy alkamisellaan syntyä itsessään, tulla itseensä, lähtemättä mistään. On syytä korostaa, että alku, joka perustaa hetken, on paradoksi. Alku ei lähde liikkeelle alkamista edeltävästä hetkestä: sen lähtökohta sisältyy sen paluupaikkaan, kuten takaisin kimpoavassa liikkeessä.<sup>13</sup>

Levinas puhuu ”dedusoimisesta” kuvatessaan substantiivimuotoisen

minän ilmaantumista ”on”-olemisesta. Minä en irtaudu tai erillisty olemisesta vaan minun, kuten jokaisen subjektin yksilölliseen olemassaoloon, vapauteen suhteessa *olemiseen yleensä* sisältyy paino, vakaavuus ja vastuu. Minä tunnenkin vapauteni taakkana: ”Nykyisyyden vapaus ei ole armon keveyttä vaan painavuutta ja vastuuta”.<sup>14</sup> Levinasin terminologia muistuttaa tässä yhteydessä Simone Weilin (1957) analyysia painovoimasta ja armosta. Levinas tarkastelee Weilin filosofiaa esimerkiksi artikkelissa *Simone Weil contre la Bible* (DL, 189-200; DF, 133-141) ja huomaa, että myös Weil katsoo subjektin kokevan olemisen painavuuden ja tavoittelevan siitä vapautumista. Hän ei kuitenkaan yhdy Weilin käsitykseen siitä, että painavuudesta vapautuminen, armon saavuttaminen tyhjyyden kautta olisi mahdollista. Päinvastoin, olemisen painavuus on Levinasin mukaan inhimillisen olemisen perustava piirre.<sup>15</sup>

*De l’existence à l’existantissa* Levinas puhuu subjektin veltoudesta tai saamattomuudesta (*indolence*) ja väsymisestä (*fatigue*) työhön samassa merkityksessä kuin hän *De l’évasionissa* puhui olevan tarpeesta paeta olemista (Llewelyn 1995, 39). Saamattomuus on mielentila, jonka olemisen paino subjektissa aiheuttaa. Levinas viittaa tällä käsitteellä subjektin implisiittiseen haluttomuuteen jatkaa työtä eli haluun välttää vastuuta. Väsymystä voi puolestaan pitää enemmänkin toimintatapana kuin subjektin olemista määrittelevänä piirteenä. Se viittaa hetkelliseen kyllästymiseen, eräänlaiseen aikalisään ennen kuin oman tilan muodostaminen taas jatkuu (DEE, 39; EE, 29). Kuten Llewelyn (1995, 39-40) huomauttaa, väsymys kuitenkin viittaa myös subjektin väsymiseen omaan olemassaoloonsa. Myös Cohen (1987, 5) pitää väsymystä subjektille olemuksellisesti kuuluvana ja kuvaa hypostaasia eli nyt-hetkeä subjektin eksistentiaalisiksi valloitukseksi. Jatkuvista yrityksistä paeta anonyymia olemista seuraa väsymys, kun subjekti huomaa olevansa ruumiillisuutensa alas painama, loputtomasti sidottu itseensä.

Olevan ja olemisen välisen suhteen absoluuttisuus, nyt-hetkessä, muodostuu yhtäaikaan olevan herruudesta olemiseen nähden ja olemisen painosta olevassa.<sup>16</sup>

Levinas määrittelee olevan olemisesta ilmaantumisen nyt-hetken (*instant*) eli hypostaasin nykyisyydeksi: ”Nykyisyys on *olevan* alku”.<sup>17</sup> Siten nykyisyys on välttämättä hetkellisyuden värittämä. Kuitenkaan nykyisyyden pääasiallinen merkitys ei muodostu sen asettamisesta suhteeseen sitä joko edeltäviin tai seuraaviin hetkiin. Nykyisyyden merkitys on ennen kaikkea siinä, että se on ensimmäinen hetki, jolloin oleva on olemassa substantiivina, subjektina ja erotuu siten verbimuotoisesta olemisesta.

Subjektin tosi olennaisuus perustuu sen substantiivimuotoisuuteen: seikkaan, ettei olemista yleensä ole vain anonyymisti vaan että on substantiivien herkkiä olevia. Nyt-hetki rikkoo olemisen yleensä anonyymiuden. Se on tapahtuma, jonka kautta olemisen leikkissä, joka leikkii leikkijöissä, ilmestyy äkkiä leikkijöitä – olevia, joiden ominaisuutena on oleminen: poikkeuksellisen ominaisuutena, mutta ominaisuutena. Toisin sanoen, nykyisyys on juuri se seikka että on oleva. Nykyisyys tuo olemiseen, paremmuuteen, substantiivin heruuden ja viriiliyden.<sup>18</sup>

Levinasin käsityksessä nykyisyydestä nyt-hetkenä on keskeistä, että olemisesta ilmaantuva subjekti edeltää maailmaa ja sosiaalista suhdetta. Hän siis erottaa selkein sanoin Heideggerin analyysistä, jossa *Dasein* on aina paitsi maailmassa oleva, myös kanssa-oleva, ja nykyisyyden tulkitaan olevan aina yhteydessä tulevaisuuteen (Manning 1993, 64-65). Levinas ei kuvaa nykyisyyttä viittaamalla subjektin tietoisuuteen tai ymmärrykseen maailmasta, vaan hän puhuu nykyisyydestä viitaten olemisen painavuuteen, mikä *De l'évasionin* analyysin mukaan aiheutti olevan tarpeen paeta tai saamattomuus-

den. Maailmaa ja sosiaalista suhdetta edeltävä subjekti ei siten voi irtautua itsestään ja nykyisyydestään. Samalla kun subjekti tullessaan ulos *olemisesta yleensä* saa nykyisyyden ja yksilöllisen olemassaolonsa, on hänet myös lukittu nykyisyyteen (DEE, 135-136; EE, 79). Levinasin mukaan nykyisyys itse asiassa on tämän ulospäin suuntautuvan liikkeen mahdottomuudessa, subjektin äärimmäisen passiivisessa roolissa. ”On syytä korostaa, että alku, joka perustaa hetken, on paradoksi. Alku ei lähde liikkeelle hetkestä, joka edeltää alkamista: sen lähtökohta sisältyy sen paluupaikkaan, kuten takaisin kimpoavassa liikkeessä”.

Levinasin *De l'existence à l'existantissa* esittämä ajatus hetkellisestä nykyisyydestä säilyy läpi hänen koko ajattelunsa ja värittää hänen käsitystään subjektista. Sillä tulee olemaan tärkeä rooli ennen kaikkea siinä, että se kuvaa subjektin äärimmäisen passiivista roolia suhteessa toiseuteen. Puhuminen nykyisyydestä aikana on kuitenkin siinä mielessä harhaanjohtavaa, että ilman Toista ja sosiaalista suhdetta olevalla ei ole aikaa. Aika muodostuu nykyisyyden ja uuden hetken suhteesta, ja olevan tarve paeta *olemista yleensä* tarkentuukin Levinasin ajan analyysissä tarpeeksi paeta nykyisyyttä eli ajan tarpeeksi (Cohen 1987, 6). Koska aikaa ei muodosta erillinen ja yksinäinen subjekti vaan subjektin ja Toisen suhde, voi erillisyyden murtaa vain Toinen tuomalla subjektille uuden hetken, ajan täydessä merkityksessään (TA, 17; TO, 39).

## Viitteet

- <sup>1</sup> On parle d'habitude du mot être comme si c'était un substantif, bien qu'il soit verbe par excellence. En français, on dit *l'être*, ou *un être*. Avec Heidegger, dans le mot être s'est réveillée sa "verbalité", ce qui en lui est événement, le "se passer" de l'être. Comme si les choses et tout ce qui est "menaient un train d'être", "faisaient un métier d'être". C'est à cette sonorité verbale que Heidegger nous a habitués. C'est inoubliable, bien que banal aujourd'hui, cette rééducation de notre oreille! La philosophie aurait ainsi été – même quand elle ne s'en rendait pas compte – une tentative de répondre à la question de la signification de l'être, comme verbe. (EI, 34; EÄ, 46-47.)
- <sup>2</sup> Ce qui marquera dès lors la modernité, c'est de pousser l'identification et l'appropriation de l'être *par* le savoir, jusqu'à l'identification de l'être *et* du savoir. Le passage du *cogito* au *sum* va jusque là: l'activité libre du savoir, étrangère à toute finalité extérieure, se retrouvera, elle aussi, du côté du connu. Elle – l'activité libre du savoir – constituera aussi l'intrigue de l'être en tant qu'être qui est le connu du savoir. La *Sagesse de la philosophie première* se réduit à la *conscience de soi*. (EPP, 43; LR, 77-78.)
- <sup>3</sup> "qu'est-ce?" ja "comment *est* ce qui est, que signifie qu'il est?"
- <sup>4</sup> Käytän Ranskan kielen ilman olla-verbiä (*être*) muodostuvasta konstruktiosta *il y a* muotoa "on". Samaa muotoa on noudatettu Levinasin ainoassa suomennetussa teoksessa *Etiikka ja äärettömyys*.
- <sup>5</sup> Imaginons le retour au néant de tous les êtres: choses et personnes. Il est impossible de placer ce retour au néant en dehors de tout événement. Mais ce néant lui-même? Quelque chose se passe, fût-ce la nuit et le silence du néant. L'indétermination de ce "quelque chose se passe", n'est pas l'indétermination du sujet, ne se réfère pas à un substantif. Elle désigne comme le pronom de la troisième personne dans la forme impersonnelle du verbe, non point un auteur mal connu de l'action, mais le caractère de cette action elle-même qui, en quelque matière, n'a pas d'auteur, qui est anonyme. Cette "consumation" impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l'être, celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons par le

terme d'*il y a*. *L'il y a*, dans son refus de prendre une forme personnelle, est l' "être en general".

Nous n'en empruntons pas la notion à un "étant" quelconque – choses extérieures ou monde intérieur. *L'il y a* transcende en effet l'intériorité comme l'extériorité dont il ne rend même pas possible la distinction. Le courant anonyme de l'être envahit submerge tout sujet, personne ou chose. La distinction sujet-objet à travers laquelle nous abordons les existants n'est pas le point de départ d'une méditation qui aborde l'être en general. (DEE, 93-94; EE, 57-58.)

<sup>6</sup> *Sein und Zeit* on vaikuttanut vahvasti Levinasin ajatteluun, mutta Heideggerin myöhäistuotantoa hän ei enää pitänyt yhtä vakuuttavana. Suhtautumiseen lienee vaikuttanut paitsi Heideggerin ajatusten muuttuminen Levinasia vähemmän miellyttävään suuntaan myös se, että Heidegger toimi aktiivisesti kansallissocialismin puolesta ollessaan Freiburgin yliopiston rehtorina vuonna 1933. Esimerkiksi Hannah Arendtin käsityksestä poiketen Levinas ei näe Heideggerin poliittista sitoutumista episodina vaan kuten Critchley (1992, 223) toteaa, Levinasille Heideggerin ja kansallissocialismin suhde "on ikuisesti".

<sup>7</sup> Levinas ei tosin puhu virtaan astumisesta, vaan ranskan kieleen vaikiintuneen käännökseen mukaan kylpemisestä: "Non pas au mythe du fleuve où on ne peut pas se baigner deux fois, mais à sa version du Cratyle, d'un fleuve où on ne se baigne même pas une seule fois (...)"

<sup>8</sup> "Présence de l'absence, *l'il y a* est au-dessus de la contradiction; il embrasse et domine sa contradictoire. Dans ce sens, l'être n'a pas de portes de sortie." (DEE, 105; EE, 64).

<sup>9</sup> Levinas palaa usein tähän problematiikkaan, esimerkiksi artikkelissa *La trace de l'autre*, jossa hän erottaa toisistaan tarpeen ja halun (*désir*). Levinas määrittelee halun sellaiselle kuuluvaksi tarpeeksi, jolla ei enää ole tarpeita. Halu kohdistuu Toiseen ja on tunnistettavissa Toisen tarvitsemisena (EDE, 193; TJ, 107). *De l'existence à l'existantissa* hän puolestaan puhuu "olemisen ekonomiassa" vallitsevasta halun ja tyydytyksen vastaavuussuhteesta (DEE, 65-67; EE, 43-44). Teema tulee vielä myöhemmin esille tässäkin työssä.

<sup>10</sup> L'existence est un absolu qui s'affirme sans se référer à rien d'autre. C'est l'identité. Mais dans cette référence à soi-même l'homme distingue une espèce de dualité. Son identité avec soi-même perd le

caractère d'une forme logique ou tautologique; elle revêt, comme nous allons le montrer, une forme dramatique. Dans l'identité du moi, l'identité de l'être révèle sa nature d'enchaînement car elle apparaît sous forme de souffrance et elle invite à l'évasion. Aussi l'évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire *de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même.* (DE, 73.)

<sup>11</sup> "Ce que la honte découvre c'est l'être qui se *découvre*" (DE, 87).

<sup>12</sup> "... d'un événement qui dans l'accomplissement même de l'existence brise cette existence" (DE, 99).

<sup>13</sup> L'instant, avant d'être en relation avec les instants qui le précèdent ou le suivent, recèle un acte par lequel s'acquiert l'existence. Chaque instant est un commencement, une naissance. En nous en tenant au plan strictement phénoménal, en laissant de côté la relation transcendante (...) il reste toujours que l'instant par lui-même est une relation, une conquête, sans que cette relation se réfère à un avenir ou à un passé quelconque, à un être, à un événement placé dans ce passé ou dans cet avenir. En tant que commencement et naissance, l'instant est une relation *sui generis*, une relation avec l'être, une initiation à l'être.

Relation dont le caractère paradoxal saute aux yeux. Ce qui commence à être n'existe pas avant d'avoir commencé et c'est cependant ce qui n'existe pas qui doit par son commencement naître à soi-même, venir à soi, sans partir de nulle part. Paradoxe même du commencement qui constitue l'instant. Il convient d'y insister. Le commencement ne part pas de l'instant qui précède le commencement: son point de départ est contenu dans le point d'arrivée comme un choc en retour. (DEE, 130-131; EE, 76.)

<sup>14</sup> "La liberté du présent n'est pas légère comme la grâce, mais une pesanteur et une responsabilité" (DEE, 150; EE, 87).

<sup>15</sup> Ehkä Levinas saattaisi jopa katsoa Weilin omassa elämässään osoittaneen painavuudesta vapautumisen mahdolliseksi: kuolihan Weil 34-vuotiaana nälkään ja aliravitsemukseen noudatettuaan ehkä liian kirjaimellisesti "ei-kylläiseksi saattamisen" filosofiaansa (Eräsaari 1994, 147-148).

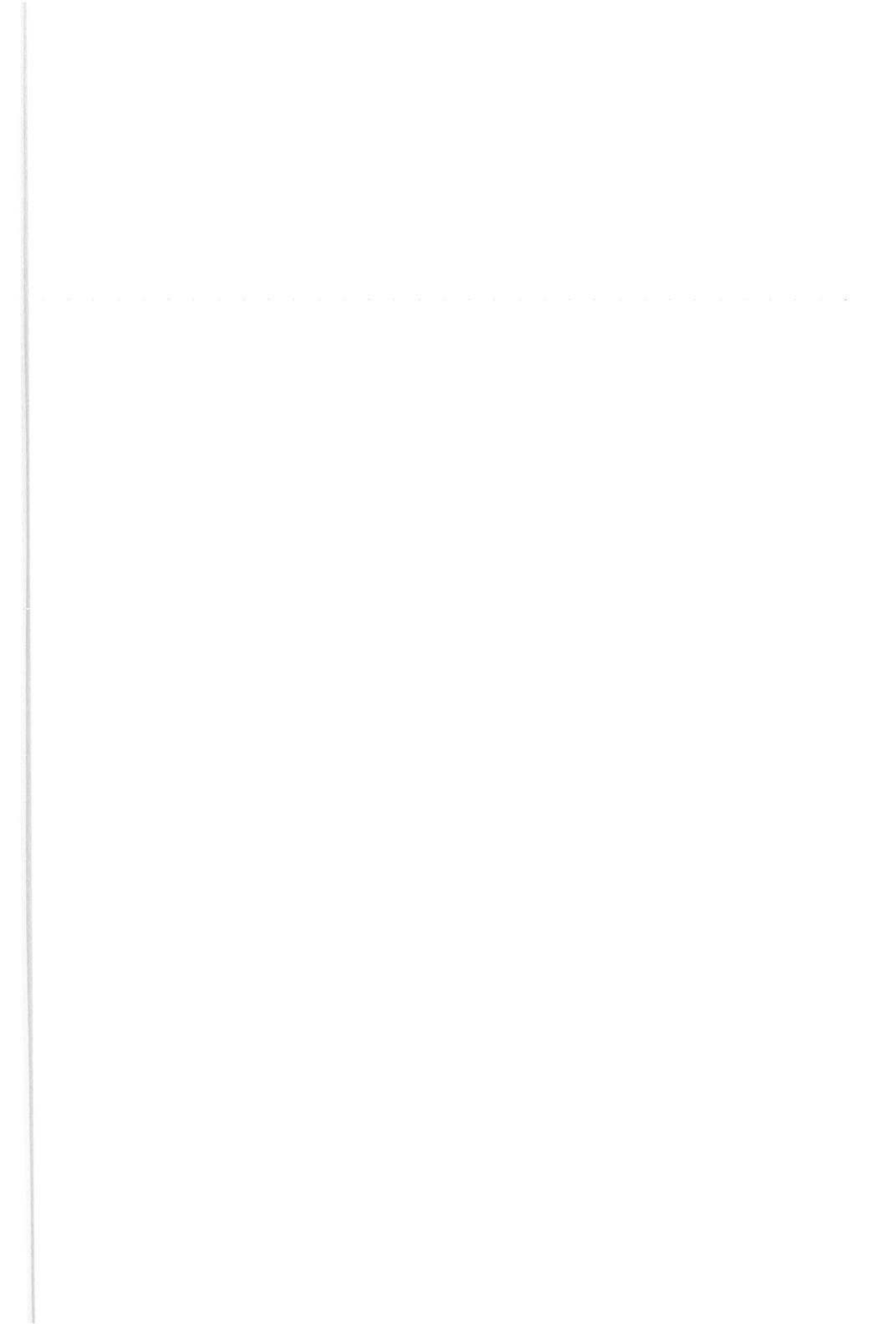
<sup>16</sup> "L'absolu de la relation entre l'existant et l'existence, dans l'instant, est à la fois fait de la maîtrise de l'existant sur l'existence, mais aussi



du poids de l'existence sur l'existant" (DEE, 132; EE, 77).

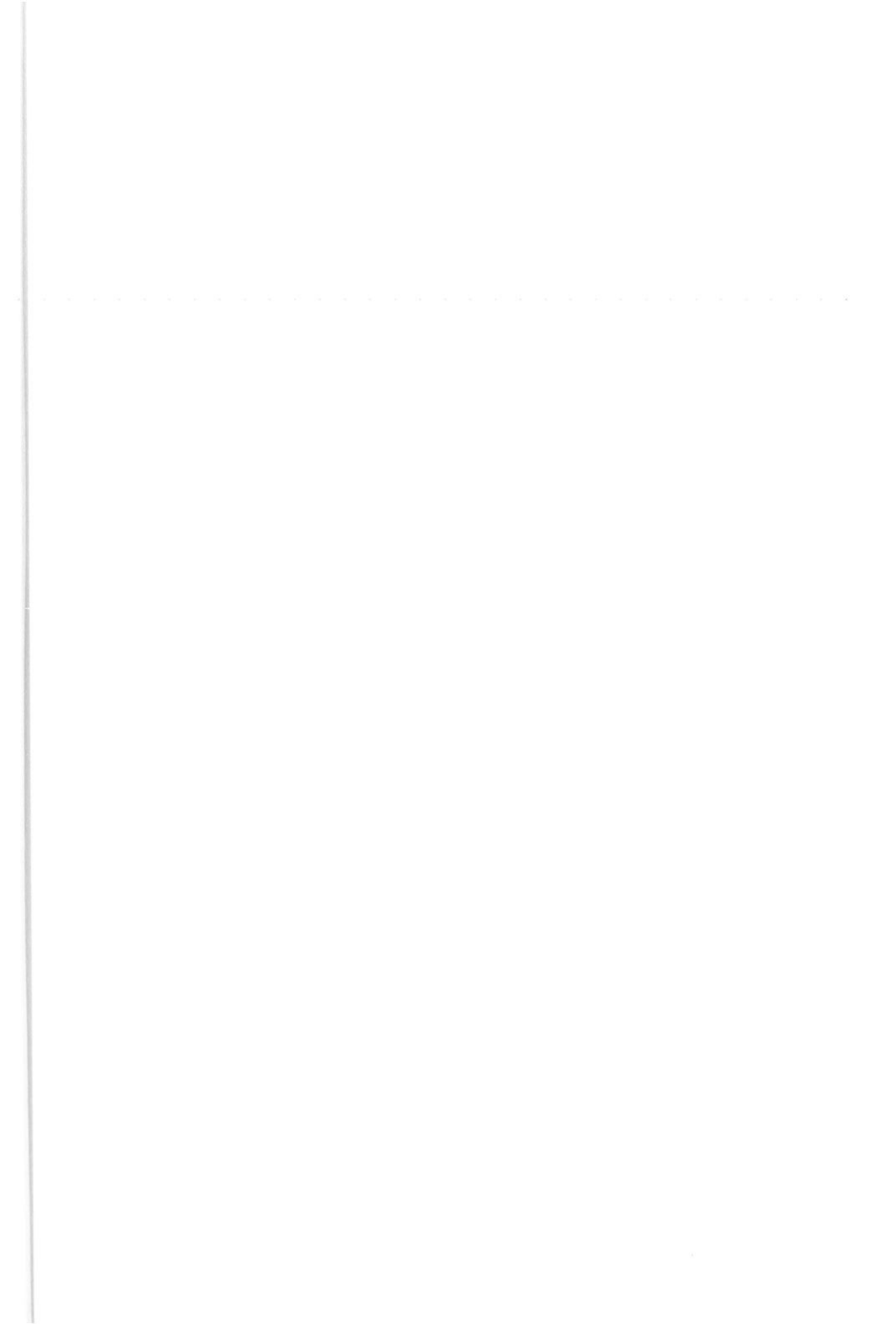
<sup>17</sup> "Le présent, c'est le commencement *d'un être*" (DEE, 169; EE, 98).

<sup>18</sup> La vraie substantialité du sujet consiste en sa *substantivité*: dans le fait qu'il n'y a pas seulement anonymement de l'être en général, mais qu'il y a des êtres susceptibles de noms. L'instant rompt l'anonymat de l'être en général. Il est l'événement par lequel, dans le jeu de l'être qui se joue dans joueurs, surgissent des joueurs, dans l'existence – des existants ayant l'être à titre d'attribut; d'attribut exceptionnel, certes, mais d'attribut. Autrement dit, le présent est la fait même qu'il y a un existant. Le présent introduit dans l'existence, la précellence, la maîtrise et la virilité même du substantif. (DEE, 169-169; EE, 98.)



## Kolmas luku

# NYKYISYYDESTÄ TULEVAISUUTEEN



**E**dellisessä luvussa tarkastelin Levinasin käsitystä subjektista ottaen esiin hänen ajatuksensa konkreettisen, ruumiillisen minän ilmaantumisesta persoonattomasta ”on”-olemisesta. Levinas ei kuitenkaan tyydy olemiselle annettuihin ontologiseen ja ”on”-merkitykseen, olemisen duaalisuuteen. *Ethique et infinissä* hän kertoo yrityksestään ratkaista välttämätöntä poispääsyä ”on”-olemisesta seuraavasti:

Ensimmäinen ajatukseni oli, että kenties ”oleva”, se ”jokin”, jota sormella voidaan osoittaa, hallitsee ”on”-olemista, sitä mikä olemisessa kauhistuttaa. Puhuin siis olevasta tai määrätystä eksistiovasta eräänlaisena selkeyden aamunkoittona keskellä ”on”-olemisen kauhua, auringonnousun hetkenä, jolloin asiat ilmenevät omana itsenään eivätkä enää ole ”on”-olemisen varassa vaan hallitsevat sitä. Eikö sanota, että pöytä on tai että asiat ovat? Oleminen siis kiinnitetään eksistiovaan, ja näin minä jo hallitseekin eksistioivat, jotka ovat sen hallussa. Puhuin siis eksistiovien ”hypostaasista”, toisin sanoen, siirtymisestä *olemisesta joksikin*, verbistä asiaksi. Ajattelin, että oleminen, joka asettuu, on ”pelastettu”. Tosiasiassa tämä ajatus oli vasta ensimmäinen etappi. Sillä olemassaoleva minä on ylikuormittunut kaikista hallitsemistaan eksistioivista. Eksistenssin ylikuormittuminen oli se muoto, jonka Heideggerin kuuluisa ”huoli” minulla sai.

Tämä johti aivan toisenlaiseen tapaan käsitellä asiaa: ”on”-olemisen poistuminen ei olekaan asettumista vaan asemastaan luopumista. On toimitettava viraltapano samassa mielessä kuin puhutaan kuninkaiden viraltapanosta. Suvereenin viraltapanon saa aikaan *minä*, joka on sosiaalinen suhde Toisen kanssa, intressitön (*dés-inter-essée*) suhde. Jaan sanan kolmeen osaan korostaakseni ulospääsyä olemisesta, jota se tarkoittaa.<sup>1</sup>

Levinasin subjektikäsitelyssä on keskeistä hänen olemiselle antamansa kolmas merkitys eli kohtaaminen persoonallisen toisen kanssa, sosiaalinen suhde. Levinasin mukaan suhde Toiseen on minän ajallisuuden ja identiteetin, mahdollisen itseudeksi tulemisen lähtökohta ja ”on”-olemisen kauhun rajoittaja. Pian *De l'existence à l'existantin* jälkeen ilmestyneessä *Le temps et l'autressa* hän siirtyykin tarkastelemaan subjektin ja Toisen suhdetta keskittyen erityisesti aikaan tuon suhteen elementtinä. Levinasin ajan analyysissä on keskeistä, että aikaa tulee tulkita subjektin ja Toisen välisen suhteen kautta. Koska aika ei ole vain subjektin rakenneosana, löytää subjekti ajan vasta tullessaan tekemisiin Toisen oman, subjektin ajallisuuteen syntetisoimattomissa olevan ajallisuuden kanssa.

## Kohti maailmaa

Ajan käsittäminen vain nykyisyytenä eli minän alkuperäisenä ruumiillistumisena on Levinasin mukaan riittämätöntä, koska subjekti ei suuntaudu pelkästään oman olemassaolonsa täyttämiseen. Levinasille subjekti ei ole Simmelin (1959a, 245) kaikesta aiemmasta ja myöhemmästä vapaa, historian ja jatkuvassa nykyisyydessä elävä seikkailija tai casanova vaan hänelle nykyisyys on odottamisen hetki, hetki jolloin subjekti ja Toinen odottavat kuulevansa tai näkevänsä toinen toisensa (Llewelyn 1995, 51-52). Siten nykyisyys on subjek-

tille välitila tai kynnyks ”on”-olemisen yöllisen unen ja Toisen kohtaamisen aiheuttaman heräämisen välimaastossa. Levinas näkee subjektin alkuperäisen tilan vilpittömyyden ohjaamana suuntautumisena kohti maailmaa: subjekti suhtautuu maailmaan vilpittömästi ja antaa maailman ruokkia itseään (DEE, 69-70; EE, 45). Maailmaa kohti suuntautumisen ensisijainen motiivi on subjektin pyrkimys vapauttaa itsensä oman olemassaolonsa painosta olemalla maailmassa ja häivyttämällä rajaa substantiivimuotoisen, mutta monadisen minän ja Toista kohti suuntautuvan itseyden välillä (TA, 44; TO, 62). Simmelinkin – esimerkiksi Max Weberin, Durkheimin ja Karl Marxin tavoin – jopa modernin symboliksi oletama indifferenssin kasvu ihmisten suhteessa toisiinsa, maailmaan ja itseensä (Lohmann 1987, 83-84) ei siis Levinasin mukaan ole purettavissa nykyisyyteen sidotusta subjektista käsin, vaan vilpittömyys ohjaa subjektia ei-indifferenttiin (*non-in-différence*) suhteeseen Toisen kanssa, suhteeseen joka ei-välinpitämättömydestään huolimatta säilyy intressittömänä (EI, 56; EÄ, 58).

Levinasin käsitykseen sekä ihmisten ja maailmassa olevien esineiden suhteesta että ihmisten keskinäisestä suhteesta, sosiaalisesta suhteesta, vaikuttaa olennaisesti hänen analyysinsä vilpittömydestä ja maailmaa kohti suuntautuneisuudesta. Subjekti löytää itsensä aina jo suhteessa toiseen ja tämä havaitaan konkreettisesti elämän materiaalisuuden kokemuksessa, siinä että elämä on täynnä tyydyttämistä kaipaavia tarpeita. Kun muodostan paikkaani *olemisesta yleensä* erottuvana, eivät esineet ole minulle vain heideggerilaisittain tarvikkeita (*Zeug*), joiden keskellä minä maailmassa olen ja jotka ovat käyttökelpoisia minun pyrkiessäni nousemaan negatiivisesti värityksestä, epäautenttisesta olemisesta (DEE, 65; EE, 43). Ennemminkin esineet ovat minulle huonekaluja (*meuble*), joiden avulla muodostan ja kalustan olemiseen juuri sitä tilaa, jossa olen kotonani (*chez soi*) (Lingis 1993, xxviii). Levinas mainitsee suojan, vaatteet ja ruuan. Kaikilla näillä on merkitystä paitsi minun hengissä säily-

miseni kannalta, myös siltä kannalta että ne ovat minun yksilöllisen olemassaoloni osia. Esimerkiksi ruoka on monella tavoin keskeisellä sijalla jokapäiväisessä elämässä. Kuitenkin sen erityinen merkitys tulee siitä, että se kuvaa maailmassa olemiselle ja olemisen ekonomialle tyypillistä halun ja tyydytyksen välistä vastaavuussuhdetta.

Tarkastelkaamme lähemmin esimerkkiä ruuasta. Se on merkittävä siksi, että se on tärkeässä asemassa jokapäiväisen elämän kannalta, mutta erityisesti siksi, että se kuvaa maailmassa elämiselle tyypillistä halun ja tyydytyksen suhdetta. Tälle suhteelle on tyypillistä halun ja tyydytyksen välinen täydellinen vastaavuus. Halu tietää täysin mitä tahtoo ja ruoka mahdollistaa aikeen täydellisen toteuttamisen (...) Tämä rakenne, missä kohde on täysin yhtäpitävä halun kanssa, luonnehtii maailmassa-olemisemme kokonaisuutta. Missään, edes ilmiöissä, toiminnan kohde ei viittaa olemassaolemisen huoleen. Se muodostaa olemassaolemisemme. Hengittämme hengittääksemme, syömme ja juomme syödäksemme ja juodaksemme, menemme suojaan suojautuaksemme, opiskelemme tyydyttääksemme uteliaisuuttamme, olemme kävelyllä kävelläksemme. Kaikki tämä ei ole elämistä *varten*. Se on elämistä. Elämä on vilpittömyyttä.<sup>2</sup>

Levinas tarkoittaa olemisen ekonomialla toistuvaa, aina uusien tarpeiden tyydyttämistä tai loppuun kuluttamista. Hänen näkemyksensä etiikasta optiikkana sivuaakin Marxin ajattelua siinä, että etiikan perustana on talous (Llewelyn 1995, 65). Levinasin mukaan Marxin filosofian suuri voima on juuri sen kyvyssä välttää ”tekopyhää saarnaamista” kiinnittämällä huomionsa ihmisten intentioiden vilpittömyyteen, ”nälän ja janon hyvään tahtoon”. Maailmassa-olemisen tulkitseminen heideggerilaisittain epäautenttisuudeksi johtaa puolestaan nälän ja janon vilpittömyyden huomiotta jättämiseen (DEE, 69; EE, 45) – Levinasin mukaan *Dasein* ei ole koskaan nälkäinen (TEI, 108;



TI, 134). On toki huomattava, että Levinasin käsitys taloudesta perustuu erilaiselle ja Marxin käsitystä kompleksisemmalle käsitykselle materialismista, esimerkiksi mainittu hyvä tahto eroaa Levinasilla huomattavasta käsitteen traditionaalisesta merkityksestä. Hyvää tahtoa luonnehtii ennen kaikkea äärimmäinen passiivisuus ja se onkin hyvyyden synonyymi. Hyvä tahto tai hyvyys on sellaisen kannan omaksumista olemisessa, että Toinen on tärkeämpi kuin minä (TEI, 225; TI, 247).

Kuinka subjektin ensimmäisen tietoisuuden hetken tulkitseminen vilpittömyydeksi sitten vaikuttaa sosiaalisen suhteen luonteeseen? Levinasin mukaan sosiaalinen suhde ei ole tietoisuuden välittämää kanssa-olemista tai kuten hän myös kuvaa, olemista vieretysten Toisen kanssa. Hän korostaa ymmärtävänsä tiedon immanentiksi siinä mielessä, että vaikka subjekti voikin kertoa olemassaolostaan, hän ei voi koskaan jakaa tai välittää olemassaoloaan muille (EI, 57-58; EÄ, 58-59). Kysymys ei ole tietämiseen tai ilmaisun välineisiin liittyvistä rajoituksista, jotka poistuvat tiedon lisääntymisen ja välineiden kehittymisen myötä. Subjekti on monadi, vailla ikkunoita ja ovia mihinkään itsensä ulkopuoliseen *olemassaolonsa perusteella*, itse olemisen tapahtumalle ominaisen yksityisyyden ja eristäytyneisyyden vuoksi (TA, 21; TO, 42). Sosiaalisessa suhteessa Toista ei kuitenkaan tematisoida tai tarkastella kuten tiedon kohteena olevaa objektia. Häntä ei myöskään kohdata toisena subjektina, jolle pyrittäisiin ensisijaisesti kommunikoidaan tietoa. Levinasin mukaan Toinen kohdataan sosiaalisessa suhteessa *puhtaana toiseutena*, ei erilaisena vaan toiseuden itsensä edustajana. Toinen ei ole vain toinen minuus vaan hän on mitä minä en ole (DEE, 163; EE, 95; TA, 75; TO, 83).

Akuuteimmin Toisen toiseus näyttäytyy eroottisessa suhteessa, jossa on kyse rakastajan ja rakastetun sellaisesta läheisyydestä, jota ei määritä tieto vaan aistinautinto, hekuma (*volupté*). Levinasin mukaan rakkaus ei ole yhdeksi tulemistä vaan rakkauden tunteen voimakkuus johtuu siitä, että vaikka rakastavaiset kuinka voimak-

kaasti haluaisivat olla yksi, he aina pysyvät toisilleen toisina, erillisinä subjekteina (DEE, 145; EE, 85). Hän vertaa rakkautta syömiseen ja korostaa, että toisin kuin syömiselle, rakkaudelle on luonteenomaista tyydyttämättömissä oleva nälkä (DEE, 66; EE, 43). Mikä rakkaudesta sitten tekee ainutlaatuisen ja radikaalin on se, että rakkaudessa Toinen tarjoaa minulle mahdollisuuden paeta omaa monadista olemassaoloani. Näin *De l'évasionin* problematiikka esittäytyy jälleen hie- man muuttuneessa, mutta pohjimmiltaan samassa muodossa: kes- keistä on subjektin tarve paeta vastuuta, jonka *oleminen yleensä* tuo hänen erilliseen olemassaoloonsa (Manning 1993, 53). Subjekti kuitenkin pysyy erillisenä niin kauan kuin hänen käytössään on vain nykyisyys. Todelliseen sosiaalisuuteen eli Toisen kohtaamiseen puhtaana toiseutena tarvitaan myös kaksi muuta aikadimensiota, tulevaisuus ja menneisyys.

## Kuolema ja rakkaus

Levinasin lähinnä *Le temps et l'autressa* (1933) käymä keskustelu tulevasta ajasta alkaa eksplisiittisellä kritiikillä Heideggerin tulevan ajan tulkintaa kohtaan. Heideggerin ajan analyysissä on keskeisellä sijalla kuolema. Tajutessaan oman kuolemansa väistämättömyyden maailmassa oleva tulee tietoiseksi omasta identiteetistään erillisenä ja uniikkina yksilönä. Kuolema osoittaa maailmassa olevan mahdolli- suudet tekemällä ne hänen *omiksi* mahdollisuuksikseen ja osoittaa samalla maailmassa olevan ajallisen luonteen kuolemaa kohti kulke- vana (Manning 1993, 68-69). Levinas näkee kuoleman roolin aivan erilaisena kuin Heidegger. Levinasin mielestä tietoisuus kuoleman väistämättömyydestä ei merkitse mitään verrattuna siihen, ettemme tiedä mikä kuolema on ja mitä siitä seuraa. Hän puhuukin kuolemas- ta mysteerinä ja painottaa siihen liittyvää epävarmuutta ja tietämät- tömyyttä.

Kuoleman tuntemattomuus, joka ei antaudu suoraan kuten ei-mikään vaan joka on verrattavissa kokemukseen ei-minkään mahdottomuudesta ei tarkoita, että kuolema on alue josta kukaan ei ole palannut ja joka niin ollen pysyy tuntemattomana; kuoleman tuntemattomuus tarkoittaa, että itse suhde kuolemaan ei voi tulla valoon, että subjekti on yhteydessä siihen, mikä ei tule hänestä. Voimme sanoa, että hän on suhteessa mysteeriiin.

Kuoleman tapa ilmaantua kärsimyksenä, kaiken valon ulkopuolella on yksi subjektin passiivisuuden kokemus (...) Analyysin ei pidä lähteä kuoleman ei-mistään, josta emme varmasti tiedä mitään, vaan tilanteesta jossa ilmenee jotakin täysin tuntematonta. Ehdoton tuntemattomuus tarkoittaa vierautta kaikelle valolle, tehden kaikista valoon tulemisen mahdollisuuksista mahdottomia (...).<sup>3</sup>

Kuolema ei voi koskaan tulla olemaan minun. Sillä on oma todellisuutensa, josta minä olen ehdottoman tietämätön. Levinasin mukaan subjekti ei suuntaudu kuolemaa kohti vaan äärimmäisen passiivisella tavalla asettuu sitä vastaan: ehdottomassa tuntemattomuudessaan kuolema ei osoita subjektille mahdollisuuksia vaan tekee kaikki mahdollisuudet mahdottomiksi (TA, 57-58; TO, 70-71). ”Mahdottomuuden mahdollisuuden” ja ”mahdollisuuden mahdottomuuden” erottelu onkin Levinasille ratkaisevan tärkeä (Sivenius 1990, 128). Käsittämistä ja haltuun ottamista pakenevana lopullisena tosiasiana, faktisiteettina, kuolemaa ei voi palauttaa subjektin kykyihin ja mahdollisuuksiin ylittää faktisiteettia minkään projektin avulla (vrt. Österberg 1988, 11-12). Ilmaistessaan, että on olemassa myös jotain muuta kuin minä itse, jotakin toista, kuolema jäytää modernin nykyisyydessä elävän subjektin herruutta, viriiliyttä ja potenssia. Kun kuoleman avaamassa äärettömässä tulevaisuudessa kaikki mahdollisuudet käyvät mahdottomiksi, huomaa casanova menettäneensä kykynsä, muuttuneensa passiiviseksi ja impotentiksi (Critchley 1997, 74-75).

Kuolemassa minä siis joudun vastatusten täydellisen toiseuden

kanssa. Kuoleman analyysissään Levinas erottaakin kaksi inhimilliselle olemassaololle leimallista piirrettä. Ensinnäkin olemassaolon pluraalisuus: tajutessaan kuoleman ja sen toiseuden subjekti tulee tietoiseksi oman olemassaolonsa sisältämästä vieraasta elementistä eikä ole enää oman olemassaolonsa tai itsensä herra. Näin kuolema ei vahvista subjektin erillisyyttä vaan rikkoo sen (TA, 62-63; TO, 74). Ja toiseksi, kuoleman toiseus ilmaisee subjektille nykyisyyden ylittävän tulevan ajan (TA, 64; TO, 76-77). Tällä kuoleman ilmaisevalta tulevalla ajalla ei kuitenkaan ole mitään yhteyttä subjektin nykyisyyteen. Käsittämättömydessään, mahdottomuudessaan ja arvoitellisuudessaan kuolema avaa minulle äärettömän tulevaisuuden, joka ei kuitenkaan ole minun tulevaisuuteni eikä siis tuo minulle kaipaamaani aikaa (TA, 68; TO, 79). Levinasin mukaan ajan olemusta ei ilmaisekaan kuolema vaan rakkaus, persoonallisen Toisen kohtaaminen kasvokkain, jolloin Toinen avaa subjektille tulevan ajan, joka on yhteydessä subjektin nykyisyyteen. Toisen kasvot eivät ole vain kuoleman naamio.

Tilanne, jossa tapahtuma tulee subjektiin, joka ei hyväksy sitä, joka ei voi sille mitään ja joka kuitenkin on tietyllä tavalla vastatusten tämän tapahtuman kanssa on suhde Toiseen, kasvokkain Toisen kanssa, kasvojen kohtaaminen, joka samalla sekä ilmaisee että kätkee Toisen. Se toinen joka on ”hyväksytty” on Toinen (...) Suhde tulevaisuuteen, tulevaisuuden läsnäolo nykyisyydessä näyttää myös käyvän toteen oltaessa kasvokkain Toisen kanssa. Tilanne, jossa ollaan kasvokkain olisi ajan täyttyminen; nykyisyyden tunkeutuminen tulevaisuuteen ei ole vain subjektin asia, vaan intersubjektiivinen suhde.<sup>4</sup>

*Le temps et l'autressa* Levinas näkee rakkauden, *eroksen* subjektin ja Toisen kaikkein alkuperäisimpänä suhteena. Se on kohtaaminen, jossa Toisen toiseus tulee esille kaikkein selvimmin, ja eroksen

tärkeys tulee esille siinä, että se auttaa ymmärtämään transsendenssin mahdollisimman radikaalilla tavalla. Robert Manning (1993, 74) puhuukin eroottisesta suhteesta toisen ihmisen ehdottoman toiseuden kohtaamisen prototyypinä. Levinasin mukaan rakkaussuhde eroaa olennaisesti sellaisista suhteista, joissa on kysymys tiedosta, vallasta tai omistamisesta (TA, 81; TO, 88). Hän painottaa tiedon olevan paitsi immanenttia myös yhtäläistä, ajatuksen vastaavuutta kohteensa kanssa. Eräs Levinasin tärkeimmistä viittauskohdista länsimaisen filosofian historiassa on Descartesin (1994, 100-116) ajatus *cogiton* kapasiteetin ylittävästä äärettömän ideasta. Ajattellessani äärettömän ideaa minä Levinasin mukaan ajattelen enemmän kuin ajattelen, ja siten ääretön osoittaa minulle sellaisen ulkoisuuden, joka ei määriy yleisyyden ja universaaliuden vaan ehdottoman toiseuden kautta. Rakkaudessa havaittavaa ääretöntä toiseutta ei voikaan käsittää ”käsittämisen” (*comprendre*) tai ”tarttumisen” (*prendre*) merkityksessä, koska tiedon välityksellä subjekti ei pääse yhteyteen todella toisen kanssa (EI, 61-62; EÄ, 60-61). Erokassa onkin Levinasin mukaan kysymys hyväilynä ilmenevästä, ei-tietämiseksi ymmärretystä aistinautinnosta.

Hyväily on eräs subjektin olemisen tapa, jossa subjekti toista koskettaessaan menee tuon kosketuksen tuolle puolen. Aistimuksenä kosketus kuuluu valon maailmaan. Mutta sitä, mitä hyväilläään, ei varsinaisesti kosketeta. Hyväily ei etsi kosketukseen antautuneen käden pehmeyttä tai lämpöä. Hyväilyn olemus on etsimisessä, siinä, ettei se tiedä mitä etsii. ”Ei-tietäminen”, perustavanlaatuisen epäjärjestys on siinä olennaista. Se on kuin ehdottomasti ennalta suunnittelematonta leikkiä jonkin sellaisen kanssa, joka kätkeytyy. Siinä ei leikitä sen kanssa, joka voi tulla omaksemme tai meiksi vaan jonkin muun, aina toisen, aina saavuttamattoman, aina tulossa olevan kanssa. Ja hyväily on tuon puhtaan, sisällyksettömän tulevan odottamista.<sup>5</sup>

Levinas korostaa, että eroottisen suhteen ei-tietämistä tai tietämättömyyttä ei tule ymmärtää tiedon puutteeksi. Rakkaus ei ole rakkaudesta siksi, että se olisi tiedon epätäydellisyyttä. Hänen käsityksensä mukaan tieto on aina tietävän subjektin tietoisuutta itsestään ja siten toiseuden tukahduttamista, yhdenmukaistamista ja palauttamista ennalta olevaan kokonaisuuteen. Ehkä on kuitenkin mahdollista hieman *leikkiä* ajatuksella tietämättömyyden tiedosta tai Toisesta tiedosta, joka ei perustu tietämättömyyteen vain tiedon ja sitoumusten välisten yhteyksien epäselvyytenä vaan ennemminkin verbali-soimattomasta sosiaalisesta ymmärryksestä aiheutuvaan päättelämättömyyteen (Wynne 1993; Eräsaari & Jokinen 1997, 58-60). Painottamalla tietämättömyyden tiedon ja haltuun ottavan tiedon vastakkaisuutta sekä korostamalla sosiaalisuudelle, läheisyydelle ja aistinautinnolle ominaista päättelämättömyyttä ja epäjärjestystä voi tietoa ehkä ajatella myös eroottisessa suhteessa havaittavana, erilaisuuden ja erityisyyden kunnioittamiseen perustuvana Toisena tietona tai Toisena rationaalisuutena – rakkaussuhteen arvohan on Levinasin mukaan juuri erilaisuuden kunnioittamisessa, sen täydellisessä vastakohtaisuudessa haltuun ottavalle tiedolle (EI, 68-69; EÄ, 63). Levinas moittii ajatusta rakkaudesta kahden olevaisen yhteensulautumisena virheelliseksi romanttiseksi ideaksi, ja siten esimerkiksi Aristofaneen Platonin *Pidoissa* (Platon 1979a, 189c-193e) kertoma myytti kahden toisistaan erotetun puoliskon yhdistymisestä rakkaudessa ei hänen mukaansa tavoita sitä, mikä eroksessa on oleellisinta. Tietämättömydeksi tai Toiseksi tiedoksi ymmärretty aistillisen hyväilyn kautta suhde Toiseen avaa subjektille tulevaisuuden mysteerin ja osoittaa hänelle ajan, joka on enemmän kuin subjektin oma nykyisyys tai kuoleman osoittama outo tulevaisuus. Levinasin mukaan aikaa täydessä merkityksessään ei voikaan tajuta subjektin termein, vaan ilman Toista subjekti on lukittu nykyisyyteensä. Ajan voi ymmärtää vain sosiaalisen suhteen tuotteena.

Levinasin mukaan subjekti tuntee halua läheisyyteen Toisen kans-

sa. Juuri voimakas yhdistymisen halu ja tämän yhdistymisen mahdottomuus tuovat Toisen toiseuden ja olemassaolon pluraalisuuden nimenomaan rakkaudessa erityisen akuutisti esille (TA, 78-79; TO, 86). Levinas havainnollistaa olemassaolon pluraalisuutta viittaamalla sukupuolieroon: feminiininen edustaa maskuliinisudelle toiseutta (TA, 77; TO, 85). On huomattava, että sukupuoliero ei tarkoita feminiinisen ja maskuliinisen vastakkaisuutta toisilleen. Maskuliinisuuuua ei voi palauttaa ei-feminiiniseen eikä feminiinistä ei-maskuliiniseen vaan sukupuoli on käsitettävä filosofiseksi, inhimillisen tietämisen mahdollisuutta havainnollistavaksi eroksi (Llewelyn 1995, 96-99).

## Feminiinisestä, maskuliinisesta ja toise(ude)sta

Todennäköisimmin varsinkin Ranskan ulkopuolella asuvat kuulivat aikoinaan Emmanuel Levinasista ensimmäisen kerran lukiessaan Simone de Beauvoirin teosta *Le deuxième sexe* (1949), jossa Beauvoir arvostelee Levinasia siitä, että Levinasin näkökulma ohittaa subjektin ja objektin vastavuoroisuuden. Beauvoirin mukaan Levinas ei pyrkimyksistään huolimatta ole objektiivinen, vaan pitäessään naista mysteerinä miehelle Levinas olettaa maskuliinisen ensisijaisuuden suhteessa feminiiniseen. Beauvoir kirjoittaa,

oletan, että Levinas ei unohda, että myös nainen on tietoisuus itselleen. Mutta on silmiinpistävää, että Levinas omaksuu varta vasten miehen näkökulman eikä kiinnitä huomiota subjektin ja objektin vastavuoroisuuteen. Kun hän kirjoittaa, että nainen on mysteeri, hän sanoo rivien välissä, että nainen on mysteeri miehelle. Hänen kuvauksensa, joka pyrkii olemaan objektiivinen, on itse asiassa maskuliinisen etuoikeuden vahvistus.<sup>6</sup>

Kritikissään Beauvoir ei kuitenkaan ota huomioon muutamaa Le-

vinasin filosofiaan olennaisesti kuuluvaa seikkaa. Ensinnäkin, Beauvoir ohittaa sen Levinasille hyvin keskeisen ja usein esille tulevan näkemyksen, että jokainen ihminen on Toinen ja että feminiininen on ainoastaan yksi esimerkki toiseudesta. Levinas toteaa, ettei halua feminiinisen käsitettä käyttäessään kiinnittää niinkään huomiotaan tuntemattomuuteen vaan feminiinisen olemisen tapaan, joka muodostuu kätkeytymisestä tiedon valon ulottumattomiin (TA, 79; TO, 87). Toiseksi, arvostellessaan Levinasia subjektin ja objektin vastaavuoroisuuden ohittamisesta Beauvoir ei tavoita – tai ei hyväksy – Levinasin käsitystä siitä, kuinka subjektin ja objektin suhdetta tulisi tarkastella. Keskeinen osa Levinasin länsimaisen filosofian traditiolle asettamaa haastetta piilee näet juuri siinä, että hän tematisoi uudelleen länsimaisen filosofian keskeisen kysymyksen subjektin ja objektin suhteesta. Levinasin käsityksen mukaan kysymystä toisen ihmisen olemassaolosta ei voi palauttaa kysymykseen subjektin ulkopuolisista entiteeteistä, koska toinen ihminen on subjektille aina enemmän kuin kaikki muut entiteetit. Levinasille subjektin ja Toisen suhde ei olekaan subjektin ja objektin välinen kognitiivinen suhde vaan suhde joka edeltää tietoisuutta, ja tämän suhteen ehkä perustavin piirre on nimenomaan suhteen ei-vastavuoroinen luonne (ks. esim. TA, 75; TO, 83-84). Ja kolmanneksi, Levinas on myöhemmin feminiinisen ja maskuliinisen suhdetta pohtiessaan esittänyt, että kenties maskuliinisuus ei olekaan palautettavissa mieheen ja feminiinisyys naiseen.

Kaikki nämä viittaukset maskuliinisen ja feminiinisen välisiin ontologisiin eroihin näyttäisivät kenties vähemmän arkaaisilta jos sen sijaan, että ihmisyys jaetaan kahteen lajiin (tai kahteen sukuun), ne tarkoittaisivat, että osallisuus maskuliiniseen ja feminiiniseen olisi kaikkien ihmisten luonteenomainen piirre.<sup>7</sup>

Jacques Derrida, toinen Levinasin kuuluisista arvostelijoista on puolestaan kiinnittänyt huomionsa Levinasin käyttämään maskuliinis-



sävyteiseen kieleen ja todennut, että nainen ei olisi voinut kirjoittaa *Totalté et infiniä*, koska siinä subjekti on koko ajan mies (Derrida 1978, 153). Myöhemmässä Levinasin filosofiaa käsittelevässä artikkelissaan Derrida on joutunut muuttamaan kantaansa siten, että ei enää kritisoi Levinasia lähtökohtaisesta feminiinisen alistamisesta maskuliiniselle. Sen sijaan hän kohdistaa kritiikkinsä sukupuolieron toisijaisuuteen suhteessa eroihin yleensä. Derridan mukaan toiseus ilmenee Levinasilla välttämättä maskuliinisen värittämänä, ja siten häner näkemyksensä johtaa maskuliinisen ylivaltaan (Derrida 1991, 11-48).

On kuitenkin selvää, että Derrida liioittelee sanoessaan sukupuolieronolevan Levinasilla aina toisijainen. Varsinkin Levinasin varhaisissa teoksissa sukupuoliero – jopa ottaen huomioon sen esimerkkiluonteisuuden – on korostein suhteessa ihmisten välisiin eroihin yleensä. Myötemmissäkään töissään Levinas ei vertaile erilaisia eroja keskenään turkoituksenaan erotella niitä ensisijaisiin ja toisijaisiin. Jopa Luce Irigaray, huolimatta siitä, että arvostelee Levinasia kovin sanoin eettisen subjektuuden varaamisesta maskuliiniselle ja vaatii äärettömän juurruttamista (naisen) ruumiiseen (Irigaray 1996, 208, 227) arvostaa nimeromaan Levinasin pyrkimystä ajatella eroja Toisen toiseuden kautta ja siten yhtäläisyyteen palautumattomina (Chanter 1995, 221). Manning (1993, 222) havainnollistaa Levinasin kantaa seuraavasti: voidaan ajatella, että miespuoliselle filosofille muut miehet edustavat äärettömää toiseutta ja naiset vielä hieman äärettömämpää toiseutta, aivankuin numeroita kymmenestä äärettömään on ääretön määrä ja numeroista viisi äärettömään vielä hieman äärettömämpi määrä. Samoin voidaan varmastikin ajatella, että naispuoliselle filosofi-yhteiskuntaeoreetikolle toiseuksien äärettömyyksen suhde on päinvastainen. On toki huomattava, että näin ajateltaessa maskuliininen paikan tuu yhä mieheen ja feminiininen naiseen. Argumentti kuvaa kuitenkin osuvasti toiseuksien suhdetta toisiinsa: toisista tiedämme enemmän kuin toisista, mutta ketään emme tunne kokonaan.

Pitää varmasti paikkansa, että sikäli kuin Levinas on vähääkään onnistunut yrityksessään painottaa omassa filosofiassaan radikaalia toiseutta, ei hänen filosofiaansa voi pitää pelkkänä ”traditionaalisen miehisenä puuhasteluna” (Sivenius 1990, 119; ks. myös Chanter 1988, 32-56). Levinas kuitenkin käyttää useissa yhteyksissä korostetun maskuliinissävytteistä kieltä, ja vaikka Critchleyn (1992, 227) tavoin katsoisikin esimerkiksi Levinasin *Autrement qu’être*ssä käyttämän patriarkaalisen ja uskonnollissävytteisen kielen olevan seurausta kolmannen persoonan, yhteiskunnan ja oikeudenmukaisuuden problematiikan liittämistä kysymykseen jumalasta, yhteisestä isästä, ei Levinasin kieli varmaankaan jää kaikissa yhteyksissä ilman ei-toivottuja(ko?) merkityksiä.

## Ollako ja eikö olla

Minä kohtaan rakkaudessa Toisen, joka ei koskaan luovu toiseudesta. Se mitä hän on, ei ole koskaan tyhjennettävissä siihen mitä hän rakkaudessa itsestään kertoo. Levinas puhuu Toisen subjektille avaamasta absoluuttisesta tulevaisuudesta hedelmällisyytenä (*fécondité*) ja polveutumisenä (*filiation*). Hän viittaa näillä käsitteillä siihen, että eroottisessa suhteessa subjekti ja Toinen eivät yhdisty vaan suhteesta syntyy lapsi, eli suhde tuottaa jotain uutta. Levinas viittaa isyyteen subjektin suhteena muukalaiseen, joka on samanaikaisesti sekä Toinen että subjekti itse.

Isyys on suhde vieraaseen, joka, vaikka onkin Toinen, on minä. Minän suhde minun itseni kanssa, joka kuitenkin on minulle vieras. Poika ei todellakaan ole yksinkertaisesti teokseni, kuten runo tai valmistettu esine, eikä hän myöskään ole omaisuuttani. Sen enempiä vallan kuin omistamisenkaan kategoriat eivät kykene ilmaisemaan suhdetta lapseen. Ei syyn käsite eikä omaisuuden käsi-

te mahdollista hedelmällisyyden ymmärtämistä. Minä en omista lastani, vaan jollain tavoin minä olen oma lapseni (...) Verbiin ”olla olemassa” sisältyy moninaisuutta ja transsendenssia, joka puuttuu jopa uskaliaimmistakin eksistentiaalisista analyyseista (...) Isyys ei ole pelkkää isän uudistumista pojassa ja hänen sekoittumistaan tämän kanssa. Se on myös isän ulkopuolisuutta poikaansa nähden. Se on moninaista olemassaoloa.<sup>8</sup>

*Totalité et infinissä* Levinas puolestaan esittää eroottisuuden ja isyyden konkretisoituvan koko ihmiskunnan yhdessä muodostamassa yhteisyydessä, ”perheen ihmeessä” (TEI, 283; TI, 306). Levinas korostaa, että ei halua rajoittaa hedelmällisyyttä ja polveutumista biologiseen polveutumiseen vaan sanoo biologisen polveutumisen olevan vain polveutumisen perusmalli, joka voidaan laajentaa koskemaan yleensäkin ihmisten välisiä suhteita, esimerkiksi opettajan ja oppilaan suhdetta tai perhesuhteita vailla biologista perustaa (EI, 74; EÄ, 66). Levinas puhuuakin polveutumisesta ja sukulaisuudesta monoteismina, tarkoittaen termillä ajatusta koko ihmiskunnan yhteisyydestä tai veljeydestä, joka muodostuu suhteessa yhteiseen isään.

Isyys siis osoittaa omalta osaltaan subjektin olemassaolon moninaisuuden tai pluraalisuuden. Kuten Edith Wyschogrod (1974, 123) toteaa, koska hedelmällisyyttä ei ole sosiaalisen suhteen ulkopuolella, on hedelmällisyys perustallisesti anti-monistista ja takaa siten toiseuden säilymisen. Kysymys ”ollako vai eikö olla?” ei Levinasin mukaan puredukaan siihen mikä ihmisen olemassaolossa on merkityksellisintä siksi, että ihminen sekä on että ei ole. Isä on ja ei ole oma poikansa ja vastaavasti poika, Hamlet esimerkiksi, sekä on että ei ole oma isänsä (Llewelyn 1995, 70). Kuten Simmelillä (1986, 41) muoti, subjekti onkin Levinasilla aina olemisen ja ei-olemisen kynnyksellä ja sellaisena kontingentti, jatkuvassa tulemisen tilassa.

*Le temps et l'autren* keskeiset teemat eroottinen suhde, polveutuminen ja hedelmällisyys ovat herättäneet monadisen minän väli-

tilanomaisesta nykyisyydestä, husserlilaisen luonnollisen asenteen ”dogmaattisesta unesta” (Llewelyn 1995, 56). Levinas johtaa eroottisen suhteen ja hedelmällisyyden nykyisyyteen tuomasta mahdollisuuden tunnusta myös erään perustavimmista oletuksistaan, ajan äärettömyyden (TEI, 257-261; TI, 281-285). Kuten seuraavassa luvussa tulee esille, hänen käsityksensä mukaan näkyvän historian takana olevat totuus, hyvyys ja etiikka ovat mahdottomia ilman ajan äärettömyyttä. Ihmiset eivät ole minkään yksittäisen moraalikäsitteen sitomia, vaan heillä on äärettömän ajan mahdollistama käsitys oikeasta ja hyvästä. Miksi näitä käsityksiä ei sitten voida eksplikoida, tulee selvemmin esille kun kiinnitetään huomio subjektin ja Toisen intressittömään suhteeseen, menneisyyteen ja vastuuseen.

## Viitteet

<sup>1</sup> Ma première idée était que peut-être l' "étant", le "quelque chose" qu'on peut désigner du doigt, correspond à une maîtrise de l' "il y a" qui effraie dans l'être. Je parlais donc de l'étant ou de l'existant déterminé, comme d'une aube de clarté dans l'horreur de l' "il y a", d'un moment où le soleil se lève, où les choses apparaissent pour elles-mêmes, où elles ne sont pas portées par l' "il y a", mais le dominant. Ne dit-on pas que la table est, que les choses sont? On rattache alors l'être à l'existant, et déjà le moi y domine les existants qu'il possède. Je parlais ainsi de l'"hypostase" des existants, c'est-à-dire du passage allant de l'*être* à un *quelque chose*, de l'état de verbe à l'état de chose. L'être qui se pose, pensais-je, est "sauvé". En fait, cette idée n'était qu'une première étape. Car le moi qui existe est encombré de tous ces existants qu'il domine. L'encombrement de l'existence était la forme que prenait pour moi le fameux "Souci" heideggerien.

D'où un tout autre mouvement: pour sortir de l' "il y a", il faut non pas se poser, mais se déposer; faire un acte de déposition, au sens où l'on parle de rois déposés. Cette déposition de la souveraineté par le *moi*, c'est la relation sociale avec autrui, la relation dés-inter-essée. Je l'écris en trois mots pour souligner la sortie de l'être qu'elle signifie. (EI, 50-51; EÄ, 55.)

<sup>2</sup> Insistons plus longuement sur cet exemple de nourriture. Il est privilégié par la place qu'il occupe dans la vie quotidienne, mais surtout par la relation entre le désir et sa satisfaction qu'il représente et qui constitue le type même de la vie dans le monde. Cette relation se caractérise par la correspondance complète entre le désir et sa satisfaction. Le désir sait parfaitement ce qu'il désire. Et aliment permet la réalisation totale de son intention (...) Cette structure où objet concorde exactement avec le désir, caractérise l'ensemble de notre être-dans-le-monde. Partout, l'objet de l'acte ne renvoie pas, du moins dans le phénomène, au souci d'exister. C'est lui-même qui fait notre existence. Nous respirons pour respirer, mangeons et buvons pour manger et pour boire, nous nous abritons pour nous abriter,

nous étudions pour satisfaire à notre curiosité, nous nous promènerons pour nous promener. Tout cela n'est pas *pour* vivre. Tout cela est vivre. Vivre est un sincérité. (DEE, 65, 67; EE, 43-44.)

- <sup>3</sup> L'inconnu de la mort qui ne se donne pas d'emblée comme néant, mais qui est corrélatif d'une expérience de l'impossibilité du néant signifie non pas que la mort est une région dont personne n'est revenu et qui par conséquent demeure, en fait, inconnue; l'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère.

Cette façon pour la mort de s'annoncer dans la souffrance, en dehors de toute lumière, est une expérience de la passivité du sujet (...) Ce n'est pas du néant de la mort dont précisément nous ne savons rien que l'analyse doit partir, mais d'une situation où quelque chose d'absolument inconnaissable apparaît; absolument inconnaissable, c'est-à-dire étranger à toute lumière, rendant impossible toute assomption de possibilité (...). (TA, 56-58; TO, 69-71.)

- <sup>4</sup> Cette situation où l'événement arrive à un sujet qui ne l'assume pas, qui ne peut rien pouvoir à son égard, mais où cependant il est en face de lui d'une certaine façon, c'est la relation avec autrui, le face-à-face avec autrui, la rencontre d'un visage qui, à la fois, donne et dérobe autrui. L'autre "assumé" - c'est autrui (...) La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble encore s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. La situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps; l'empiétement du présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective. (TA, 67-69; TO, 78-79.)

- <sup>5</sup> La caresse est un mode d'être du sujet, où le sujet dans le contact d'un autre va au delà de ce contact. Le contact en tant que sensation fait partie du monde de la lumière. Mais ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. Ce n'est pas le velouté ou la tiédeur de cette main donnée dans le contact que cherche la caresse. Cette recherche de la caresse en constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce "ne pas savoir", ce désordonné fondamental en est l'essentiel. Elle est comme un jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan, non pas avec ce qui peut devenir nôtre et nous, mais avec quelque chose

d'autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir. La caresse est l'attente de cet avenir pur, sans contenu. (TA, 82; TO, 89.)

<sup>6</sup> Je suppose que M. Lévinas n'oublie pas que la femme est aussi pour soi conscience. Mais il est frappant qu'il adopte délibérément un point de vue d'homme sans signaler la réciprocité du sujet et de l'objet. Quand il écrit que la femme est mystère, il sous-entend qu'elle est mystère pour l'homme. Si bien que cette description qui se veut objective est en fait une affirmation du privilège masculin. (Beauvoir 1993, 15-16.)

<sup>7</sup> ... d'autre part, toutes ces allusions aux différences ontologiques entre le masculin et le féminin paraîtront-elles moins archaïques, si, au lieu de diviser l'humanité en deux espèces (ou en deux genres), elles voulaient signifier que la participation au masculin et au féminin était le propre de tout être humain. (EI, 71; EÄ, 64.) On toki huomattava, että ennen vuotta 1949 ilmestyneissä teoksissaan Levinas ei sanottavasti korosta käsitystään ihmisyyden jakautumattomuudesta feminiinisen ja maskuliinisen ”lajiin”, eikä Beauvoiria siten voi *tämän* seikan suhteen kritisoida.

<sup>8</sup> La paternité est la relation avec un étranger qui, tout en étant autrui, est moi; la relation du moi avec un moi-même, qui est cependant étranger à moi. Le fils en effet n'est pas simplement mon œuvre, comme un poème ou comme un objet fabriqué; il n'est pas non plus mon propriété. Ni les catégories du pouvoir, ni celles de l'avoir ne peuvent indiquer la relation avec l'enfant. Ni la notion de cause, ni la notion de propriété ne permettent de saisir le fait de la fécondité. Je n'*ai* pas mon enfant; je *suis* en quelque manière mon enfant (...) Il y a une multiplicité et une transcendance dans ce verbe exister, une transcendance qui manque même aux analyses existentialistes les plus hardies (...) La paternité n'est pas simplement un renouvellement du père dans le fils et sa confusion avec lui, elle est aussi l'extériorité du père par rapport au fils, un exister pluraliste. (TA, 85-87; TO, 91-92.)





*Vai haluat sinä tietää, miksi minä vihaan sinua tänään. Sinun on ilmeisesti vaikeampi sitä ymmärtää kuin minun sitä selittää; sillä sinä olet luullakseni paras mahdollinen esimerkki naisten läpitunkemattomasta paksunahkaisuudesta.*

*Olimme viettäneet yhdessä pitkän päivän, joka oli minusta tuntunut lyhyeltä. Olimme pyhästi luvanneet toisillemme, että kaikki ajatuksemme olisivat yhteisiä ja että meidän kaksi sie-luamme vastedes olisivat vain yksi: – unelma, jossa ei lopulta-kaan ole mitään omintakeista, ellei sitten se, että vaikka kaikki ovat siitä uneksineet, kukaan ei ole pystynyt sitä toteuttamaan.*

*Kun illalla olit hiukan väsynyt, halusit istuutua uuden kahvilan edustalle; uusi bulevardi, jonka kulmauksessa se oli, oli vielä täynnään kamaa. Kuitenkin kahvila näytteli jo ylvästellen keskeneräistä komeuttaan; se kimalteli. Vieläpä kaasupalokin levitti sinne ensiesiintymisensä koko loiston ja valaisi kaikin voimin sokaisevan valkeita seiniä; häikäiseviä peilipintoja; kahvojen ja uudintankojen kultausta; valjaskoiria jotka vetivät pulloposkisia hovipoikia; naisia jotka nauroivat kädellään istuvalle haukalle; metsänneitoja ja jumalattaria jotka kantoi-vat päänsä päällä hedelmiä, piirakoita, riistaa; Hebejä ja Ganymedeksiä jotka viittasivat kädellään makeata juomaa si-sältävään pieneen saviruokkuun ja kaksiväriseen hieroglyfeillä kirjailtuun obeliskiin; koko historia ja koko jumalaistarusto mässäilyn palveluksessa.*

*Suoraan eteemme kadulle oli nauliutunut seisomaan noin nelikymmenvuotias kelpo mies jolla oli väsyneet kasvot ja harmahtava parta. Hän piti kädestä pientä poikaa ja kannatteli toisella käsivarrellaan pientä olentoa, joka oli liian heikko kävelemään. Mies hoiti palvelustytön virkaa ja oli tuonut lapsensa ulos haukkaamaan raitista ilmaa. Kaikki repaleissa. Nuo kolmet kasvot olivat tavattoman vakavat, ja nuo kuusi silmää tarkastelivat uutta kahvilaa kiinteästi ja yhtä ihailleen, joskin iän mukaan aina eri ilmein.*

*Isän kasvot sanoivat: Kuinka kaunis se onkaan! kuinka kaunis! voisi luulla, että köyhän maailman kaikki kulta on siirtynyt noille seinille. – Pienen pojan silmät sanoivat: Kuinka kaunis se onkaan! kuinka kaunis! mutta se on talo, johon voivat mennä sisälle ainoastaan ihmiset, jotka eivät ole sellaisia kuin me. – Pienokaisen silmät taas olivat liian lumoutuneet ilmaistakseen muuta kuin typertynyttä ja syvää iloa.*

*Laulunikkarit sanovat, että nautinto tekee ihmisen mielen hyväksi ja pehmentää sydämen. Laulu oli tuona iltana oikeassa minun suhteeni. Minua ei ainoastaan hellyttänyt tämä pelkkiä silmiä oleva perhe, vaan tunsin hiukan häpeäväni lasejamme ja karahvejamme, jotka olivat suuremmat kuin janomme. Käänsin katseeni sinun silmiisi, rakas, lukeakseni niistä oman ajatukseni; minä upposin kauniisiin ja oudon lempeihin silmiisi, vihreisiin silmiin, joissa asuu oikku ja joihin Kuu on puhaltanut henkäyksensä, kun sanoit minulle: - Minusta ovat sietämättömiä nuo ihmiset, joiden silmät ovat selällään kuin ajoportit! Etkö voisi pyytää kahvilan isäntää häätämään heidät loitommaksi.*

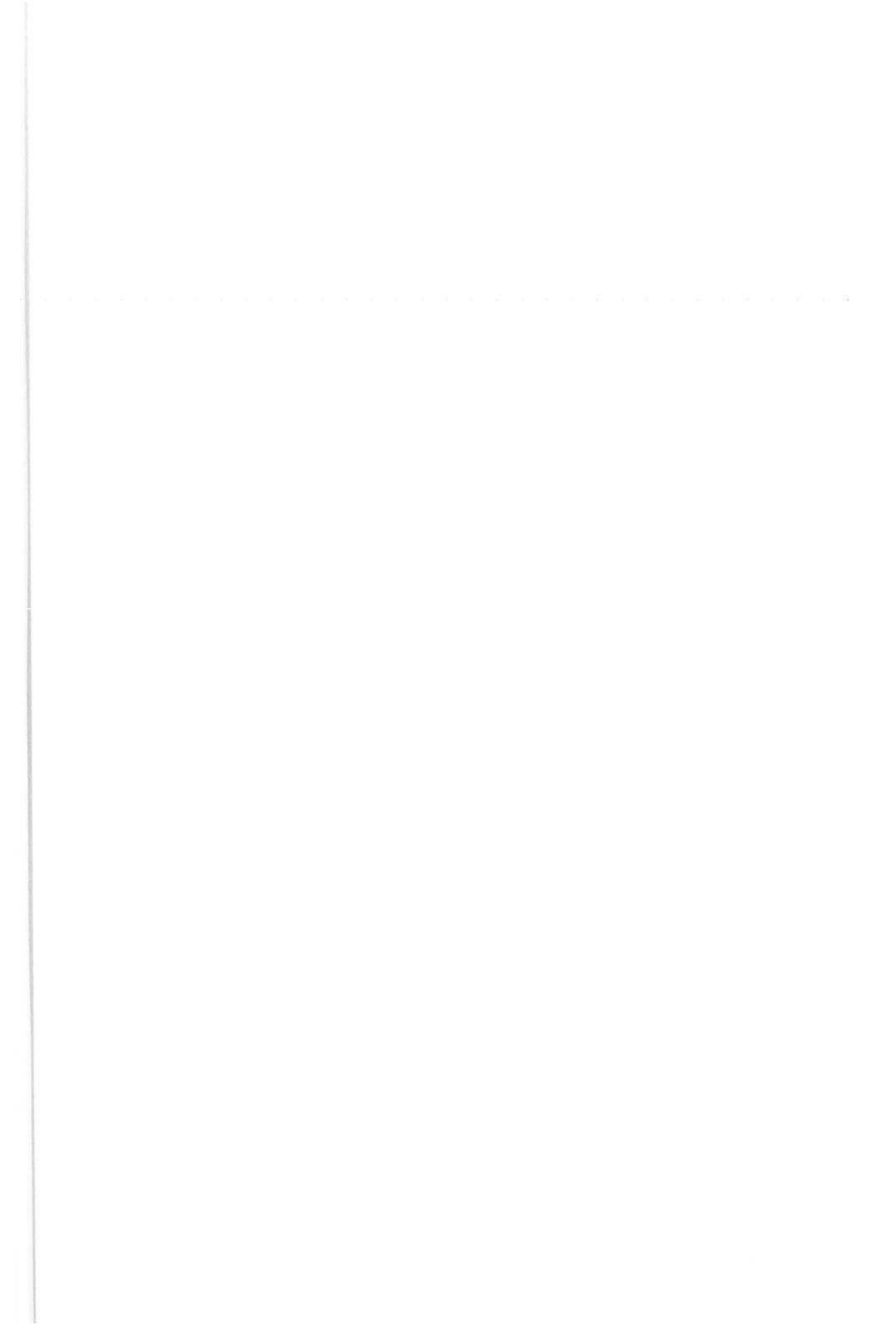
*Niin vaikeata on ymmärtää toisiaan, rakas enkeli, ja niin mahdotonta on välittää keskenään ajatuksia edes niiden ihmisten, jotka rakastavat toisiaan!*

Baudelaire (1982), *Köyhien silmät*

## Neljäs luku

---

# EETTINEN SUBJEKTI



Levinasin sodan aikana ja sen jälkeen kirjoittamat teokset *De l'existence à l'existant* ja *Le temps et l'autre* eivät juurikaan herättäneet huomiota, saati kriittistä keskustelua. Vasta *Totalité et infinin* (1961) ilmestyttyä Levinasin filosofia alkoi vähitellen tulla laajemman lukijakunnan tietoisuuteen. Ensimmäisessä, samoin kuin toisessa pääteoksessaan *Autrement qu'être ou au-delà de l'essentialité* (1974) Levinas erottautuu aikaisempaakin jyrkemmin epistemologisista ja ontologisista lähestymistavoista. Vaikka epistemologia ja ontologia olisivat kuinka kriittisiä, dialektisia tai hermeneuttisia tahansa, ne ovat välttämättä sidoksissa tietoon ja ymmärtämiseen ja siten palauttavat toiseuden aina nykyisyyteen, käsittämisen kohteeksi. Ehdoton toiseus on löydettävissä vain Toisen kasvoissa kohdattavan hyvän eettisen tunnustamisen kautta.

Kasvokkain-kohtaaminen on Levinasin eettisen ajattelun lähtökohta. *Totalité et infinissä* hän ei enää kuvaa subjektin ilmaantumista persoonattomasta ”on”-olemisesta vaan tarkastelun kohteena on toisistaan radikaalisti erillisten olevien keskinäisen yhteyden mahdollisuus. Levinas huomauttaa, ettei käytä mielellään sanaa rakkaus, koska se on kulunut merkityksettömäksi eikä ole siten paras mahdollinen kuvattaessa subjektin ja Toisen suhdetta. Rakkauden sosiaalisuuden perimmäisenä muotona korvaa eettinen, subjektin ja Toisen välinen haluun perustuva, intressitön suhde. Näin rakkauden ja eettisyyden erottaminen liittyy erotteluihin tarpeen ja halun sekä

symmetrian ja epäsymmetrian välillä, ja juuri eettinen suhde tarjoaa Levinasin mukaan keinon hallita sitä, mikä olemisessa kauhistuttaa. Toisen kasvojen kohtaaminen herättää subjektin vastuuseen Toisen puolesta, toisen-puolesta-olemiseen ja pysäyttää ”on”-olemisen anonyymin ja merkityksettömän kohinan (EI, 50-51; EÄ, 55). Sosiaalisuuden kaikkein alkuperäisin muoto on ihmisten välinen ei-tietoon perustuva kasvokkain-kohtaaminen, joka osoittaa minälle Toisen ihmisen äärettömän toiseuden ja ”panee viralta” modernin nykyisyyteen sidotun ja monadisen subjektin.

*Autrement qu’êtressä* Levinas puolestaan tarkastelee subjektia eettisyyden eli ”toisin kuin olemisen” horisontista käsin. Hän puhuu rakkaudesta jälleen *Le temps et l’autren* merkityksessä eli kuvatesaan ääretöntä toiseutta ja tarkasteleekin rakkautta tässä mielessä eettisyyttä vastaavana. Levinasin mukaan etiikan merkitys on Toisen subjektille kasvokkain-kohtaamisessa asettamassa ainutlaatuisessa vastuun vaatimuksessa. Näin eettisen subjektin subjektiviteettia ei voida sisällyttää universaalikategorioihin vaan eettinen subjekti määrittyy paitsi ruumiillisena ja sitä kautta erillisenä ja erityisenä, myös alistumisena, vastaamisena ja vastaanottavaisuutena Toiselle aina siihen saakka, kunnes subjekti on tullut ainutkertaiseksi itseudeksi asetuttuaan Toisen asemaan (AE, 105; OB, 84). Toivottaessaan Toisen tervetulleeksi omaan olemiseensa eettinen subjekti on aina jo pluraalinen.

## Totaliteetti ja kasvot

*Totalité et infinissä* Levinas esittää jyrkimmän kritiikkinsä länsimaisen filosofian traditiota kohtaan, mukaan luettuna kyseisen tradition modernit, subjektin lähtökohdaksi olettavat sovellukset. Hänen tulkintansa mukaan länsimainen filosofia on aina Parmenideesta Heideggeriin ollut ontologiaa ja painottanut autonomiaa suhteessa

heteronomiaan, totuutta suhteessa oikeudenmukaisuuteen ja totaliteettia suhteessa olevaan (esim. TEI, 3-22; TI, 33-52). Vapauden, totuuden ja totaliteetin korostamisesta on seurannut olemisen ymmärtäminen ykseytenä ja näin on syntynyt suljettu sisäisyyden (*intériorité*) kehä, joka on jättänyt ulkopuolelleen autenttisen toiseuden, ulkoisuuden (*extériorité*). Vaikka Levinasin filosofian lähtökohta siis onkin Heideggerin fundamentaaliontologian käsitys subjektista inhimillisenä ajallisena eksistenssinä, ei Heidegger Levinasin mukaan yrityksestään huolimatta onnistu siinä mitä kutsuu ontologian ”destruktioksi” (*Destruktion*) (ks. Heidegger 1993, §4 ja §6). Pyrkinessään ylittämään länsimaisen metafysiikan Heidegger itse asiassa toteuttaa oman muunnelmansa totaliteetin filosofiasta (Sivenius 1990, 101-102). Levinasin ja Heideggerin suhde ei tietenkään ole ongelmaton,<sup>1</sup> mutta tulkittiinpa se sitten enemmän (Wild 1968; Lingis 1981; Cohen 1985) tai vähemmän (Sivenius 1990; Llewelyn 1991; Manning 1993) vastakkaiseksi on selvää, että Levinas haluaa irrottautua Heideggerin fundamentaaliontologiasta asettamalla etiikan ensimmäiseksi filosofiaksi, ”optiikaksi” tai näkemistavaksi (TEI, xii; TI, 23), joka muodostuu kasvokkain-suhteessa persoonallisen Toisen kanssa ja jonka kautta ontologia näyttäytyy.

Levinas käyttää totaliteetin käsitettä hyvin laajassa merkityksessä. Hän viittaa sillä itsetietoisuuteen, historiaan, systeemiin tai yleensäkin tiettyyn immanenttiin järjestykseen, jonka avulla olevien moninaisuus yhdistetään. On tärkeää huomata, ettei Levinas näe totaliteettia ja ääretöntä toisilleen vastakkaisina vaan on ennen kaikkea kiinnostunut totaliteetin ja äärettömän suhteesta. Hänen tavoitteenaan on saavuttaa ykseyteen fuusioitumaton moninaisuus, jossa subjekti olisi mukana totaliteetissa mutta samalla radikaalisti erottautunut siitä (Sivenius 1990, 108). Mikäli ääretön oletettaisiin yksinkertaisesti totaliteetin vastakohtaksi, mahdollistettaisiin samalla totaliteetin ja äärettömän yhdistäminen Hegelin teesi-antiteesi-synteesi-logiikan mukaisesti (TEI, 23-24; TI, 53). Hegel, joka tarkastelee

ensimmäisenä modernisuutta kokonaisuudessaan filosofisena ongelmana (Kotkavirta 1993), edustaakin Levinasille ontologisen ajattelun huipentumaa. Artikkelissaan *Éthique comme philosophie première* (1982) hän kirjoittaa,

Hegelistä lähtien kaikki finaalisuus, joka nähtävästi ei vielä kuulu tiedon intressittömyyteen, on ollut alisteista tiedon vapaudelle, jossa *oleminen on siitä lähtien ymmärretty tämän saman olemisen aktiivisena myöntämisenä, olemisen voimana ja ponnistuksena*. Moderni ihminen pitää itsepintaisesti kiinni suvereenisuudestaan ja on huolissaan vain *suvereenisuutensa vallan varmistamisesta*. Kaikki mikä on mahdollista on sallittua. Kokemus Luonnosta ja Yhteiskunnasta pääsee vähitellen – tai on juuri pääsemäisillään – voitolle kaikesta ulkoisuudesta. Modernin länsimaisen vapauden ihme ei häiritse yhtäkään muistia tai tunnonvaivaa ja avautuu ”säteilevänä tulevaisuutena”, jossa kaikki on korjattavissa. Vain kuoleman edessä vapaus on aseeton. Kuoleman asettamaa estettä ei voi hyväksyä. Se on pohjimmiltaan käsittämätön, väistämätön, korjaamattoman alue. Lopullisuuden tunnustaminen tosin määrää ontologian uuteen kokeeseen, mutta lopullisuus ja kuolema eivät kyseenalaista olemisen hyvää omaatuntoa, missä tiedon vapaus on. Ne vain vaikeuttavat tiedon vapauden vallan asemaa.<sup>2</sup>

Levinas puhuu totaliteetista kokemuksena, joka johtaa taaksepäin samalla totaliteetin murtavaan että sen edellytyksenä toimivaan tilanteeseen (TEI, xiii; TI, 24), kokemukseen Toisen kasvoissa havaittavasta ulkoisuudesta. Toisin sanoen, hänen mukaansa kokemus totaliteetin ja historian tuolla puolen olevasta heijastuu totaliteetissa ja historiassa, kokemuksessa niistä (TEI, xi; TI, 23). Ajatuksella viime kädessä kuoleman ilmaisemasta olemisen pluraalisuudesta, tietävän subjektin ja totaliteetin tuolla puolen olevasta äärettömästä, Levinas haluaa ennen muuta rikkoa modernillekin filosofialle tyypilli-



sen monistisen ontologian. Näin hän pyrkii oikeuttamaan Hegelin filosofiaan kohdistamansa kritiikin myös suhteessa käsityksiin, jotka kyseenalaistavat Hegelin filosofian totalisoivan luonteen. Vaikka hyväksyttäisiinkin näkemys toiseuden tunnustamisesta absoluuttisen kannan toteutumisen edellytyksenä (vrt. Ikäheimo & Martikainen 1997), Hegelin mukaan kahden osapuolen välinen suhde vaikuttaa välttämättä suhteen molempiin osapuoliin ja näin hän siis kiistäisi Levinasin oletuksen toiseuden säilymisestä äärettömänä ja absoluuttisena myös totaliteetissa (Williams 1992, 300). Ontologialle luonteenomainen kaiken kattava näkeminen tekeekin Levinasin mukaan vääryyttä sosiaalisuuden totaliteettiin palauttamattomissa olevalle moraaliselle merkitykselle.

Redusoitumaton ja perimmäinen kokemus suhteesta näyttää minusta todellakin olevan toisaalla: ei synteessä, vaan ihmisten välisessä kohtaamisessa kasvojen, sosiaalisuudessa ja sen moraalisessa merkityksessä. Mutta on ymmärrettävä, että moraalisuus ei tule esiin minään toissijaisena, totaliteetin ja sen vaarojen abstraktin pohdinnan päällä olevana kerrostumana. Moraalisuudella on totaliteetista riippumaton ja alustava merkitys. Ensimmäinen filosofia on etiikka.<sup>3</sup>

Keskeistä etiikan asettamisessa ensimmäiseksi filosofiaksi on mahdollisuus hajottaa Sama itseensä viittaavana kehänä. Levinas viittaa käsitteellä Sama (*le Même*) paitsi minään, tietävään subjektiin ja itsetietoisuuteen, myös totaliteettiin (TEL, 13; TI, 43) ja näin myös Platonin Sofisti-dialogissa käyttämään käsitteeseen *tauton*, identtinen (Platon 1982, 254e). On tärkeää huomata, että Sama ei viittaa vain tiedostavaan minään (*res cogitans*) vaan myös tietoisuuden objekteihin (*res extensa*). Siten Sama on aina jo suhteessa toiseuteen, mutta tässä suhteessa minä kadottaa Saman ja Toisen välimatkan, redusoii Toisen Samaan (Critchley 1992, 4-5). Saman muodostaman

totaliteetin rikkoo Levinasin mukaan tietävän subjektin kognitiivisia kykyjä ja siten käsittämistä ja syntetisointia pakeneva ääretön toiseus (*altérité*). Toiseus havaitaan hetkellä, jolloin *olemisesta yleensä* ilmaantuneet toisistaan erilliset olevat tulevat yhteyteen toistensa kanssa, hetkellä jolloin subjekti kohtaa Toisen kasvot (*le visage d'autrui*).

Levinas kuvaa eettisyyttä tavaksi olla Toisen läheisyydessä, suhteessa jossa osapuolet eivät ole yhdistyneinä tiedon ja ymmärryksen synteetin tai subjektin ja objektin välisen suhteen kautta vaan jossa osapuolia yhdistää tietämiseen palauttamattomissa oleva äärettömän juoni (*intrigue*) (EDE, 225; CPP, 116). *Totalité et infinissä* hän puolestaan kirjoittaa, että ”eettisyydeksi kutsutaan Toisen läsnäolon aiheuttamaa minän spontaanisuuden kyseenalaistamista”.<sup>4</sup> Levinas yhtyykin Sartren (1972, 256) huomioon siitä, että toinen ihminen on maailmassa puhdas aukko (EDE, 198; TJ, 114). Suhde Toiseen on suhde täydellisesti poissaolevaan. Levinas tosin toteaa, että Sartre lopettaa analyysinsä liian lyhyeen. Sartren kannasta poiketen Levinasin mielestä ainoa vapauden mahdollistava kanssakäymisen muoto ei ole käsittämisen kautta tapahtuva Toisen tappaminen. Päinvastoin, Levinasia kiinnostaa Toisen ei-tappaminen ja Toisen olemisen merkitys subjektin vapauden kannalta (Sivenius 1990, 131). Levinasin mukaan Toisen kasvojen abstraktisuus ei kiinnity maailman horisontteihin vaan järjyttää immanenssia (EDE, 197; TJ, 113), ja subjekti kokee Toisen kasvot voimana, joka hajoittaa maailmassa vallitsevan järjestyksen (Wyschogrod 1974, 145-146). Toisen kasvojen merkityksen selvittämiseksi onkin tärkeää ottaa esille Levinasin käsitys menneisyydestä ja sieltä nousevasta Toisen menneisyyden jäljestä.

## Menneisyys

Levinasin tulkinta tulevaisuudesta avasi ajan eteenpäin kohti ääretöntä tulevaisuutta. Hänen tulkintansa menneisyydestä avaa puolestaan ajan taaksepäin kohti ääretöntä, ihmisen muistin ja ymmärryksen tavoittamattomissa olevaa menneisyyttä. Kuten nykyisyyden ja tulevaisuuden kohdalla, myös menneisyydestä puhuessaan Levinas irrottautuu selkeästi Heideggerista. Heideggerin mukaan menneisyyden merkitys on siinä, että *Dasein* näkee menneisyyden itselleen tarjoamat mahdollisuudet ja pyrkii aktualisoimaan niitä. Tärkeintä on siis se, että menneisyys voi tarjota *Daseinille* paremman ymmärryksen *Daseinin* omista tulevaisuuden mahdollisuuksista (Manning 1993, 80-81). Sitä vastoin, tulkittuna Levinasin tavoin sosiaalisen suhteen kautta, menneisyys ilmenee subjektille Toisen menneisyytenä ja sulkee näin pois subjektin omat mahdollisuudet. Levinasin ajakäsityksessä on keskeistä, että vaikka subjekti ja Toinen kohtaavatkin toisensa kasvokkain nykyisyyden nyt-hetkessä, he eivät kuitenkaan kohtaa toisiaan *samaan aikaan* (Cohen 1987, 12). Toinen ei esitä itseään jäännöksettä subjektille vaan Toisella on oma ikivanha menneisyytensä, joka pysyy aina vieraana nykyisyydelle (AE, 113; OB, 89). Levinas viittaa tähän Toisen identiteetin kaksiosaisuuteen käsitteellä *hänéys* (*illéité*). Toinen ei ole vain sinä vaan myös hän, kolmas, jonka menneisyys ei ole identtinen subjektin menneisyyden kanssa. Subjekti ei myöskään voi omalla toiminnallaan ”palauttaa” menneisyyttä nykyisyydeksi (EDE, 214; CPP, 71). Kasvokkain-suhteen läheisyydessä on kysymys ”dia-kroniasta ilman *yhteistä nykyisyyttä*, jossa ero on tavoittamaton menneisyys”.<sup>5</sup>

Levinasin mukaan Toisen menneisyys asettuu subjektin ja tietoisuuden aikaa vastaan. Subjektin tietoisuus yrittää kuitenkin ulottaa menneisyyttä nykyisyyteen ja tehdä näin kaikesta ajasta omaa aikaansa. Tätä tietoisuus tekee kielellisten järjestelmien kautta, ja

Levinas puhuu kyseisestä prosessista ja sen tuloksesta sanottuna (*dit*). Paitsi että aika on sanotussa synkronista ja mieleen palautettavissa olevaa, siinä aika esitetään kaikkine dimensioineen nykyisyytenä, redusoidaan se olemisen rakenteisiin ja ontologiaan (AE, 47-48; OB, 37-38). Mikä sitten rikkoo subjektin nykyisyyden synkronian ja sanotun, on kasvokkain-kohtaamisessa poissaolon läsnäolona havaittava Toisen menneisyyden jälki. Jäljen ilmaantumisen myötä subjekti tulee tietoiseksi olemisesta joka on jo ollut, mutta ei ole koskaan ollut subjektin ajassa. Toisen menneisyys pysyy aina menneisyytenä (EDE, 198-199; TJ, 114-115). Puhuessaan Toisen menneisyyden jäljestä Levinas ei siis viittaa mihinkään inhimilliseen vajavuuteen, esimerkiksi muistikyvyn puutteeseen. Kyseessä on itse ajan luonne peruuttamattomasti ohi kulkevana ja diakronisena (AE, 48-49; OB, 38).

On tärkeää huomata Toisen menneisyyden jäljen merkittävyys Levinasin filosofiassa. Sen kautta käy lopullisesti selväksi, miksi Toista ei voi koskaan palauttaa subjektin tietoisuuteen eli Samaan: Toisen menneisyyden jälki on aina läsnä ja väistämättä subjektin tietoisuuden, muistin ja historian ulkopuolella. Levinasin mukaan ”se, joka kieltää järjestyksen ei ole minä, kuten Kierkegaard ajattelee, se on toinen”,<sup>6</sup> ja Hannu Sivenius (1990, 133) toteaa Toisen näyttävyyden subjektille ”kasvoina”, jotka tekevät vierailun kohtauspaikalle, josta subjekti kuitenkin aina myöhästyy. Viittaamatta konkreettiseen tuonpuoleiseen jälki osoittaa abstraktin ”järjestyksen”, joka ei sovi yhteen sen järjestyksen kanssa, jossa jälki tulee näkyviin (Wyschogrod 1974, 151). Kasvokkain-kohtaamisessa havaittava jälki viittaa tietoisesta olemista ja sanottua edeltävään ”toisin kuin olemiseen”, joka ei ole vain ”olemista toisin” ja jota on aikaisemmin tarkasteltu kaikesta olevasta puhtaana ”on”-olemisena (AE, 3-4; OB, 3-4). Jäljen merkittävyyttä korostaa vielä se, että myös subjektin toisesta tuntema vastuu nousee toisen menneisyyden jättämästä jäljestä. Toinen ei esitä kasvokkain-kohtaamisessa vain toiseuttaan, vaan myös ai-

heuttaa subjektissa vastuun tunteen. Siten vastuu on subjektilla jo sillä perusteella että hän on subjekti, että hän on ”on”-olemisesta erillinen oleva.

Vastuu Toisen puolesta ei ole voinut alkaa minun sitoumuksistani, minun päätöksestäni. Rajoittamaton vastuu, jossa olen tulee vapauteni ulkopuolelta, ”kaikkea-muistoa-edeltävästä” ”kaikkea-täyttymistä-myöhemmästä”, ei-nykyisyydestä, *par excellence* eialkuperäisestä, anarkistisesta, olemisen ulkopuolisesta tai sen tuolla puolen olevasta.<sup>7</sup>

Merkillepantavaa siis on, että Levinasin varhaisissa teoksissaan käyttämä *il y a* esiintyy nyt vastuuna. Levinas ei enää kuvaa subjekteja jotka erottuvat *olemisesta yleensä* vaan puhuu vastuusta, mikä jokaisella subjektilla on jo subjektiutensa ja tietoisuutensa perusteella. Kuten Llewelyn (1995, 64) huomauttaa, kysymys ei kuitenkaan ole siitä, että ”on”-oleminen tai ”toisin kuin oleminen” itsessään *olisi* vastuu, siten että tällä ”olemisella” olisi jokin määritelty olemus. Vastuu nousee *olemisesta yleensä*, lankeaa sieltä subjektin tietoisuuden löydettäväksi ja subjektin olemisen painavuus tavallaan kaksinkertaistuu, kun mukaan tulee vastuun Toisesta aiheuttama taakka.

Sanottua edeltävään olemiseen, ei-olemassaoloon *par excellence* Levinas viittaa käsitteellä sanominen (*dire*). Sanominen merkitsee sitä, että aikaa ei voi kuvata vain subjektin tai olemisen termin. Sanominen edeltää kaikkea hypostasointia, kaikkia olemisen pysäyttämisyrityksiä, ja Levinas puhuukin sanomisen ajasta kumoamattomissa olevana diakroniana (AE, 47-48; OB, 37-38). Aikaa on myös subjektin ulkopuolella, äärettömässä, ja äärettömästä nousevat Toisen menneisyyden jälki ja eettinen vastuu.

Levinas siis kehittää tulkintaansa ajasta kaikissa sen kolmessa dimensiossa – menneisyydessä, nykyisyydessä ja tulevaisuudessa – argumentoiden Heideggerin *Sein und Zeitin* käsitystä vastaan. Hän

ei tulkitse aikaa erillisen subjektin, vaan subjektin ja Toisen välisen suhteen kautta. Mutta mitä aika Levinasin mukaan oikeastaan on? Hedelmällisyyden avaama ääretön tulevaisuus sekä Toisen jäljen osoittama ääretön menneisyys näyttävät, että ajalla on oma olemassaolon ulkopuolinen merkityksensä. Pluraalisena ja diakronisena, kiinnittyessään jokaisen subjektin erilliseen olemassaoloon aikaa ei voi kommunikoida subjektilta toiselle eikä sitä näin ainakaan ensisijaisesti voi synkronoida yhteiseksi minkään ennakoinnin tai muistamisen avulla. Koska jokaisella subjektilla on oma aikansa, ei ajan merkitystä voi palauttaa kokemukseen ja siten se onkin Levinasin mukaan myös inhimillisen ymmärryksen ylittävä mysteeri. Cohenin (1987, 11) mukaan tärkein seikka mitä Levinas ajan filosofiassaan painottaa on se, että aikaa tulee tarkastella ottaen yhtäläisesti huomioon kaikki kolme ajan dimensiota. Näin keskeiseksi ongelmaksi muodostuu, kuinka on mahdollista kuvata sellaista toiseutta, joka pitäisi kaikki ajan dimensiot yhtä aikaa auki ja hajoittaisi näin todellisuuden menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden dimensioihin. Ajan merkityksen voi sanoa olevan sen tarjoamassa mahdollisuudessa yrittää paeta ”on”-olemista subjektin ja Toisen kasvokkain-suhteen kautta. Kysymys ei ole siitä, etteikö tulevaisuuden ja menneisyyden äärettömyydellä olisi subjektille merkitystä. Päinvastoin, niiden merkitys näyttäytyy subjektille eettisyytenä eli äärettömänä vastuuna Toisesta.

## Minä elän ja haluan

Subjektin ja toisen erillisyys toteutuu Levinasin mukaan intentionaalista, syntetisoivaa tietoisuutta edeltävällä ”ajattomalla” tasolla, tasolla jolla subjekti ei ole vielä kohdannut Toista. *Totalité et infinissä* hän ottaa uudelleen esille *De l'existence à l'existantin* analyysin vilpittömyydestä (Bernasconi 1989, 30) ja kuvaa tätä ”jostakin elämi-

sen” (*vivre de...*) tasoa nyt nautintona (*jouissance*) (TEI, 100-103; TI, 127-130). Olemisen ekonomiassa minä suuntaudun kohti maailmaa nauttien ja eläen vaikkapa hyvästä ruuasta, ilmasta, valosta, näkemisestä, työstä, ajatuksista ja unesta eli sellaisista asioista, jotka eivät ainakaan ensisijaisesti ole representaation kohteita vaan ole-massaoloni materiaalisia ehtoja (TEI, 82, TI, 110). Levinasin mukaan elämä on paitsi itse elämän rakastamista, myös kaiken sen rakastamista, mistä elämä ”elää”: aistein havaittavan, materiaallisen maailman (TEI, 84; TI, 112). Critchley (1996, 30) kuvaa Levinasin filosofiaa subjektiivisen elämän materiaaliseksi fenomenologiaksi, jossa tietoisuuden representoivaa minää edeltää nauttimisen tunteva minä. Levinas palauttaa itsetietoisien ja autonomisen subjektin ruumiilliseen, *elävään subjektiin*, subjektiin joka on aina alistettu ole-massaolonsa materiaalisille ehdoille. Näin hänen etiikkansa onkin jo lähtökohdiltaan erilainen kuin esimerkiksi Jürgen Habermasin hahmottelema kommunikatiivisen toiminnan teoria. Habermas ei tunne ”kommunikoivaa ruumista” (Jung 1996, 5) ja elävä ruumis jää, Habermasin (1992, 47) omaa ilmaisua käyttäakseni, piikiksi kommunikatiivisen toiminnan lihassa.

Ensisijaisesti Levinasin fenomenologinen etiikka on kuitenkin fenomenologiaa sellaisesta ilmiöstä, joka ei ole fenomenologisoitavissa. *Autrement qu’êtressä* Levinas puhuu siirtymisestä intentionaalisuudesta aistimiseen (*de l’intentionalité au sentir*). Toisen kasvoja ei kohdata ilmiötasolla vaan kasvojen ilmaantuminen on välttämättä erilaista kuin minkä tahansa muun entiteetin ilmaantuminen. Vaikka Levinasin etiikalla siis ruumiillisen aistimisen merkitystä korostaessaan onkin yhtymäkohtia Maurice Merleau-Pontyn ruumiin-fenomenologiaan, eroavat heidän näkemyksensä toisistaan ennen kaikkea intersubjektiivisen suhteen luonteen osalta. Merleau-Pontyn (1964) mukaan filosofi(kin) toimii aina materiaallisen maailman varjossa ja siksi Husserlin intentionaalinen tietoisuus tulee kiinnittää ruumiiseen. Merleau-Ponty tarkastelee intersubjektiivista suhdetta

kättelynä ja yhteenkietoutumisena, jossa minä ja toinen ovat saman ruumiillisuuden organismeja (emt., 168). Levinas sen sijaan painottaa, että eettisen intersubjektiivisuuden lähtökohta on subjektin ja Toisen välinen ero. Toisen kasvot ovat merkitystä ilman kontekstia, ja koska ne vievät subjektin kaiken käsittämisen tuolle puolen, ”paras tapa kohdata toinen on olla edes huomaamatta hänen silmiensä väriä!”<sup>8</sup> Palauttaessaan subjektin ja toisen suhteen osaksi ”formaalia logiikkaa” ja siten käsittämisen kohteeksi Merleau-Pontyn fenomenologia, aistimisen korostuksesta huolimatta, on Levinasin mukaan yhä ontologiaa (Critchley 1996, 31-32).

Levinas kuvaa eettistä kohtaamista Toiseen suuntautuvana haluna (*désir*), jota ei voi palauttaa tarpeeseen (*besoin*) (EDE, 192-193; TJ, 107) ja jossa halun kohde pysyy absoluuttisena. Levinas viittaa tarpeella olemisen ekonomiassa vallitsevaan tarpeen ja tyydytyksen vastaavuussuhteeseen. Tarpeen aiheuttaa koettu puute, ja se suuntautuu kohti sellaista, mikä on ainakin periaatteessa otettavissa haltuun. Halun käsitteellä Levinas puolestaan pyrkii määrittämään tavan, jolla subjekti – tai Sama – suuntautuu kohti Toista ilman, että pyrkii palauttamaan häntä itseensä. Levinas havainnollistaa ajatustaan tarpeen ja halun erosta vertaamalla tarvetta Ithakaan aina palaavaan Odysseukseen, ja haluamista Aabrahamin nomadiseen vaellukseen kohti tuntematonta maata, kieltäen pojaltaankin palaamisen takaisin lähtöpaikkaan (EDE, 191; TJ, 104). Halussa on kysymys liikkeestä ilman paluuta, Saman metafysisestä, kohti täysin toista suuntautuvasta halusta, joka ei koskaan palaudu takaisin Samaan (TEI, 3; TI, 33).

Levinas käyttää metafysiikan käsitettä lähinnä *Totalité et infinissä* kuvatessaan Heideggerin ontologista tasoa edeltävää tasoa. *Autrement qu'êtressä* käsite ei enää esiinny, vaan siinä Levinas puhuu Toisen ajattelemisen kannalta välttämättömästä ”jonkin” ajattelemisesta, jonkin joka on toisin tai toisella lailla (*autrement*) kuin olemisen tai joka on olemisen tuolla puolen (*au-delà*) (Sivenius 1990, 131).



”Toisin kuin oleminen” ja ”olemisen tuolla puolen” ovat käännoiksi Platonin (1979b, 509b) hyvää olemisen tuolla puolen kuvaavasta ilmaisusta *agathon epekeina tes ousias*. Metafysiikkaa onkin Levinasille pyrkimys kohti jotakin subjektin käsityskyvyn ulkopuolista, kohti toiseutta ja ontologiaa on puolestaan pyrkimys ymmärtää ja kuvata koko todellisuus subjektin termin, palauttaa Toinen Samaan. On kuitenkin muistettava, että Levinasin mukaan ei tule tavoitellakaan olemisen ajattelusta luopumista siten, että vakiinnutettaisiin ei-ontologinen ajattelu järjestyksineen jonnekin muualle (ks. esim. EDE, 197; TJ, 113). Halun ohjaama pyrkimys olemisen tuolle puolen juurrutettava olemiseen, ja metafysiikka johtaakin ”jäämiseen” kierteiseen liikkeeseen olemisen ja ”toisin kuin olemisen” välillä. Siten toiseutta, johon halu suuntautuu, on jo lähtökohtaisesti mahdotonta palauttaa tietoisuudeksi jostakin tai olemisen ymmärtämiseksi.

Toisen Haluaminen on lähtöisin jo täydestä ja itsenäisestä olevasta eikä halua mitään itselleen. Se on sille kuuluvaa tarvetta, jolla ei enää ole tarpeita. Se tunnistaa itsensä toisen tarvitsemisena joka on Toinen, ei viholliseni (kuten Hobbesilla ja Hegelillä), eikä täydentäjäni, kuten vielä Platonin *Valtiossa* (joka muodostuu, koska jotakin puuttuisi jokaisen yksilön subsistenssista). Toisen haluaminen syntyy olevassa, jolta ei puutu mitään, tai tarkemmin sanottuna, se syntyy tuolla puolen kaiken sen mikä häneltä voi puuttua tai mikä hänet voi tyydyttää. Tämä Toisen Haluaminen tai Kaipuu, joka on sosiaalisuuttamme sinänsä, ei ole yksinkertainen suhde olemisen kanssa, jossa, käyttäkäsemme alussa antamaamme muotoilua, toinen muuttuu Samaksi.<sup>9</sup>

Toisen haluaminen ja siihen olennaisesti liittyvä kasvojen kohtaaminen keskeyttää minun elämästä ja maailmasta nauttimiseni ja kyseenalaistaa esittämällään eettisellä vaatimuksella minun olemassaolon oikeuteni. Minä en kohtaa kasvoja tietämisen vaan läheisyyden ta-

solla, ja kasvot tuhoavatkin maailmassa vallitsevan tietoisuuden hallintakyvyille perustuvan järjestyksen osoittamalla, että se mitä halutaan, merkityksellinen, on tietoisuuden tuolla puolen ja loputtomasti tietoisuuden tavoittamattomissa. Kasvojen esittämä eettinen vaatimus haastaa minut sosiaalisuuteen ja eettisyyteen ja myös luopumaan siitä mistä elän.

Halussa Minä suuntautuu kohti Toista vaarantaakseen Minän suverenin itse-identifikaation, jonka tarve on vain nostalgiaa ja jota tietoisuus tarpeesta ennakoii. Liike kohti Toista, sen sijaan että se täydentäisi ja tyydyttäisi minut, vie minut tilanteeseen, joka yhtäältä ei koske minua ja jonka tulisi jättää minut välinpitämättömäksi (...) Mistä on peräisin kokemani järkytys, kun välinpitämättömänä kuljen Toisen katseen alla? Suhde Toiseen asettaa minut kyseenalaiseksi, tyhjentää minut itsestäni ja, löytämällä minusta aina uusia voimavaroja, se ei lakkaa minua tyhjentämästä. En tiennyt olevani näin rikas, mutta minulla ei enää ole oikeutta pitää itselläni mitään.<sup>10</sup>

Esineet eivät jätä jälkiä, tai, Edith Wyschogrodia (1974, 150) mukailen, esineiden historialla ei ole menneisyyttä. Esineet eivät myöskään puhu, vaan ilmenevät subjektille katseen kautta. Toinen ei kuitenkaan tyydy asettumaan subjektin katseen ja ymmärtämisen kohteeksi vaan hän ilmaisee itsensä ja tulee yhteyteen subjektin kanssa puheensa, sanomisensa välityksellä (TEI, 38; TI, 66). Levinasin mukaan kasvokkain-kohtaamisen läheisyys on sanomista, puhdasta kommunikaatiota ilman sanoja tai propositionia (EDE, 228; CPP, 119). Kun sanotun alueelle kuuluu kaikki, mikä voidaan tietää, hallita tai mistä voidaan (ääneen) puhua, sanomisessa on kysymys alkuperäisestä sosiaalisuudesta, kohtaamisesta aistien tasolla, fyysisestä kontaktista ja aistein koettavasta hauraudesta (EDE, 227; CPP, 118). Levinas ei kiellä etteikö Toinen paljastaisi itseään sanotussa ja olemisessa mutta lisää, että koska minä en ole koskaan suhteessa ole-

vaan sinänsä, olen suorimmassa mahdollisessa yhteydessä, sanomisen läheisyydessä Toisen kanssa juuri kasvokkain-kohtaamisessa (TEI, 148-149; TI, 174-173).

Kasvokkain-kohtaamisessa Toinen ensinnäkin kertoo itsestään sellaista mitä subjekti ei tiennyt aikaisemmin (TEI, 146; TI, 171). Kasvoissa tietoisuuden aktin kohde ylittää tietoisuuden rajat eikä toisen puheessa siten ole kysymys sokraattisesta mieleen palauttamisesta vaan opettamisesta, jossa Toinen avaa subjektille suhteen transsendenssiin. Levinas havainnollistaa opettamistapahtumaa spatiaalisen metaforan avulla kuvaten Toisen äänen kuuluvan subjektin yläpuolelta, hänen transsendentista positiostaan (TEI, 178; TI, 203). Toiseksi, Toisen kohtaaminen kasvokkain avaa subjektille suhteen äärettömään. Alphonso Lingis (1981, xvii) viittaa Toisen subjektiin tuomaan ajatukseen kapasiteetin ylittymisestä ja sen mukanaan tuomasta äärettömän ideasta. Kuten Levinas kirjoittaa, ”siis Toisen vastaanottaminen minän kapasiteetin ylittävällä tavalla merkitsee tarkkaan ottaen idean omaamista äärettömästä”.<sup>11</sup> Ja kolmanneksi, ilmaistessaan itsensä kasvoina Toinen kertoo subjektille oikeutensa olla olemassa ja vaatii subjektiä ottamaan huomioon tämän oikeuden (TEI, 173; TI, 199).

Toinen vaikuttaa minuun mestaruutena ja hallintana (*maîtrise*), herruutena (*seigneurie*) ja korkeutena (*hauteur*) sekä samalla aidoimpana ja alkuperäisimpänä todellisuutena (Sivenius 1990, 131). Toinen asettaa minulle vaatimuksia, joilla on eettinen merkitys ja mieli ja joiden huomioimisen kautta voin vasta tulla itseydeksi, persoonaksi ja mahdollisesti jopa viihtyä omassa itsessäni. Saatettuna alttiiksi toisen ihmisen toiseudelle subjektin egoistinen kapasiteetti kyseenalaistuu. Toisen subjektille ulkoisesta, korkeammasta positiostaan esittämä käsky tekee vastuun, olemisen Toista varten *ennen* kuin on olemassa joko itseään varten tai Toisen kanssa erottamattomaksi osaksi subjektiä (EI, 103; EÄ, 79). Ja Levinasin mukaan se subjekti, jonka Toinen eettisesti kyseenalaistaa, ei ole tietävä subjekti vaan

nauttiva, aistiva, elävä, olemassaolonsa materiaalisille ehdoille alistettu subjekti.

Etiikassa ei siten ole kysymys formaalien ohjauseiden seuraamisesta tai goffmanilaisesta etiketistä, joka ohjaa kasvotusten kohtaavien subjektien moraalista toimintaa ja käyttäytymistä. Erving Goffmanin modernin elämän teatterissa subjektiä kiinnostaa ennen muuta moraaliselta *näyttäminen*, moraalisen käyttäytymisen muodon painottaminen sisällön kustannuksella (Smart 1996, 70-72), kun taas Levinasin mukaan subjekti aistii ennen muuta Toisen kasvojen merkityksellisen sisällön. Etiikka *eletään* ruumiillisena ja aistittavana velvollisuutena toista kohtaan ja juuri sen perusteella, että subjekti on aistiva, toisin sanoen haavoittuva, passiivinen, kivulle ja eroottisuuden liikkeelle altis, on hän myös eettisyyteen sovelias (Critchley 1996, 30). Etiikka toteutuu Levinasille ihon tasolla, ihon ei-verbaalisena kielenä, ja siksi ”eettinen tietoisuus ei ole kokemusta arvoista, vaan pääsy ulkoiseen olevaan, ja juuri ulkoinen oleva on Toinen”.<sup>12</sup>

## Subjekti on subjekti olen minä

Levinasin etiikka perustuu ajatukselle subjektin ja Toisen alkuperäisestä epäsymmetriasta. Subjekti syntyy maailmassa paikkaan, jossa vastuun vaatimukseen ei vastaa kukaan muu kuin hän. Kasvokkainkohtaamisessa Toinen kyseenalaistaa vapauteni ja kutsuu minut vastuuseen (TEI, 174; TI, 200). Hänen ensimmäinen sanomisensa minulle on eettinen käsky ”älä tapa”. On huomattava, että ”älä tapa” on nimenomaan *eettinen* käsky. Kasvojen merkitystä ei voida välittää sanottuna, vaan kasvojen merkitys on siinä, että kasvot sanomisellaan kieltävät minua tappamasta. ”Älä tapa” ei siis ole ontologinen sanottu-muotoinen käsky, eikä se siten tee mahdolliseksi riistää henkeä toiselta ihmiseltä. Tällä käskyllä Toinen on kuitenkin ilmaissut oikeutensa olla olemassa jo ennen kuin subjektilla on ollut mahdol-

lisuutta kysyä Toisen olemassaolon merkitystä (TEI, 173; TI, 199). Minä olen vastuussa Toisesta ja Toisen puolesta huolimatta siitä, onko Toisella samanlaista vastuuta minusta vai ei. Sen lisäksi, että minulla on aina yksi vastuu enemmän kuin kaikilla muilla, minä olen vastuussa myös kaikkien muiden vastuullisuudesta (EI, 105; EÄ, 80). Kuten Dostojevski (1969, 338, 192) toteaa *Karamazovin veljeksissä* Aljoša Karamazovin suulla kertomuksessa luostarinvanhin Zosiman elämästä, ”(k)ukin meistä on syyllinen kaikkien edessä ja minä enemmän kuin kukaan muu” (vrt. EI, 105, 108; EÄ, 80, 82). Levinasin mukaan minä en myöskään voi luovuttaa omaa vastuullisuuttani kenellekään muulle, mutta minä voin kylläkin ottaa kantaakseni toisten ihmisten vastuut.

Olla Minä merkitsee näin ollen sitä, ettei voi vältellä vastuuta. Olemisen lisäys, liiottelu, jota kutsutaan minänä olemiseksi, ipseyden ulkonemaksi olemisessa, toteutuu vastuun paisumisena. Se, että toinen asettaa minut kyseenalaiseksi, tekee minusta solidaarisen toiselle ainutlaatuisella ja vertaansa vailla olevalla tavalla – ei solidaarisen siinä mielessä kuin aines on solidaarinen joukolle, johon se kuuluu, tai elin on osa sitä elimistöä, jossa sillä on tehtävä. Solidaarisuus on tässä vastuuta, ikään kuin koko luomakunnan rakenne lepäisi harteillani. Minän ainutlaatuisuus on siinä, että kukaan ei voi vastata minun sijastani. Vastuu, joka tyhjentää minän imperialismistaan ja egoismistaan (oli se sitten vaikka pelastuksen egoismia) ei muuta minää universaalien järjestyksen momentiksi. Vastuu vahvistaa minää sen ipseydessä, sen tehtävässä kannattaa maailmankaikkeutta.<sup>13</sup>

Lingis (1993, xxii-xxiii) erottaa Levinasin käsityksessä vastuusta kaksi piirrettä. Ensinnäkin, subjekti tuntee vastuunsa persoonattomana, mutta on siitä huolimatta vastuussa Toisesta ja Toiselle. Vastuussa onkin kysymys kaksinkertaisesta korvautumisesta. Paitsi että sub-

jekti alkaa tarkastella omia tekojaan ja laiminlyöntejään Toisen perspektiivistä, hän myös huomaa itsensä vastuullisena sekä Toisen kärsimyksistä että Toisen tekemistä virheistä jopa silloin, kun nämä virheet suuntautuvat subjektia itseään vastaan. Ja toiseksi, äärettömyys on vastuun olennainen piirre. Mitä enemmän subjekti olettaa itsensä vastuulliseksi, sitä suurempaan vastuuseen hän huomaa tulleensa sidotuksi. Levinas painottaa vastuun äärettömyyttä ja jatkuvaa kasvamista varmasti siksi, että pyrkii perustelemaan juutalaisesta traditiosta nousevat ideat länsimaisen filosofian kielellä (Chalier 1993). Taustalla on kuitenkin tärkeää nähdä toinenkin motiivi. Levinas korostaa ajatusta vastuun kasvamisesta siksi, että siten voidaan estää ei-vastavuoroisuuden muuttuminen vastavuoroiseksi, vastapalvelusta odottavaksi ja voittoja ja tappioita laskevaksi orientaatioksi, jolloin vastuu olisi jo alistettu ajattelulle (vrt. EDE, 191; EI, 104-105). Äärettömyys ja vertailemattomuus ovat ei-vastavuoroisuuden edellytyksiä.

Levinasin mukaan subjekti (*sujet*) on siis subjekti juuri alamaisuuden ja alistaisuuden (*subjétion*) mielessä, ja alistainen subjekti on aistiva subjekti. Aistiminen on subjektin alistumista Toiselle omassa haavoittuvuudessaan ja passiivisuudessaan (AE, 18; OB, 15) siten, että subjektia voi lopulta kuvata Toisen panttivankina (AE, 145; OB, 112). Critchleyn (1996, 30) mukaan Levinasin ydinajatuksset *Autrement qu'êtressä* ovat ensinnäkin se, että hän löytää subjektiivisuuden aistimisesta ja toiseksi se, että hän kuvaa aistimista Toisen läheisyytenä, läheisyytenä jonka perusta löytyy korvautumisesta (*substitution*) (AE, 23; OB, 19). Levinas kirjoittaa,

mikään teema – mikään nykyhetki – ei pysty todistamaan äärettömästä, vaan sen tekee subjekti. Subjektissa toinen on samassa, samuutena, joka on toista varten. Läheisyyteen sisältyvä ero tulee osaksi subjektia sitä mukaa kuin läheisyys tulee lähemmäksi, ja juuri tuon ”osallisuuden” vuoksi se esittää itsensä kunniakkaasti ja haastaa minua yhä enemmän. Subjektissa sama, samuudessaan,

riippuu yhä enemmän toisesta, aina panttivankina korvautumiseen saakka. Sovitus tapahtuu loppujen lopuksi samaan aikaan sen poikkeuksellisen ja dia-kronisen kääntymisen kanssa, jossa sama muuttuu toiseksi inspiraatioissa ja psyydessä.<sup>14</sup>

Korvautumisessa on kysymys toisen paikalle asettumisesta siten, että kukaan ei voi korvata minua minun asettumisessani toisen asemaan (AE, 147; OB, 116). Asettuessaan Toisen asemaan subjekti huomaa oman tietoisuutensa murhaavana ja väkivaltaisena, jolloin Toinen näyttyy haavoittuvana, subjektin aktuaalisen tai potentiaalisen väkivallan sekä vastuuttomuuden ja epäoikeudenmukaisuuden kohteena. Levinas puhuu tietoisuuden uudelleenheräämisestä, siitä että eettisen käskyn kuullessaan subjektin egoistinen tahto korvautuu hyvällä tahdolla, vastuuna Toisen puolesta.

Valppaus – herääminen heräämisessä – tarkoittaa identiteetistä luopumista. Ei sen sammuttamista, vaan sen korvautumista lähimmäisellä. Järjestystä tai epäjärjestystä, jossa järki ei enää ole tietoa eikä toimintaa, vaan jossa Toinen on heilauttanut järjen pois asemastaan – pois Samasta ja olevasta – ja se on eettisessä suhteessa toiseen, lähimmäisen läheisyydessä.<sup>15</sup>

On huomattava, ettei egoistisen tahdon korvautuminen hyvällä tahdolla ole välttämätöntä. Levinas muistuttaa etiikan erityisluonteesta toteamalla välttämättömyyden olevan epistemologinen ja ontologinen kategoria, ja sanoo subjektin olevan *valittu* vastuuseen ja Toisen panttivangiksi (AE, 19; OB, 15). Subjektin tahdosta riippumaton valitseminen tapahtuu sillä hetkellä, kun subjekti kohtaa Toisen kasvot. Catherine Chalierin (1993, 63) mukaan valitseminen on eräs juutalaisen tradition keskeisimmistä ideoista, ja tämä käsite on avainasemassa Levinasin muotoillessa uudelleen käsitystä vastuusta ennen kaikkea siksi, että valitseminen korostaa vastuun subjektin tah-

dosta riippumatonta ja passiivista luonnetta (emt., 66-67).<sup>16</sup>

Levinas korostaa, että subjektin erillisuus ja suhde Toisen kanssa tapahtuu (*se produit*) samanaikaisesti (TEI, 276; TI, 299). Subjektin ja Toisen välinen suhde tarjoaakin yksilölliselle subjektille mahdollisuuden itsensä ja oman onnellisuutensa tunnistamiseen ottamalla Toisen vastaan, toivottamalla hänet tervetulleeksi ”kotiinsa”, osaksi omaa itseyttään (AE, 141-142; OB, 111). Valitsemisessa ei ole kysymys siitä, että subjektin omassa olemassaolossaan huomaama vieras oleminen tuottaisi *itsensä* hyvytenä niin, että tuo oleminen itse muuttuisi hyvydeksi. Itse asiassa Levinasin tarvitsee olettaa varmaksi vain se, että subjektille jää tietyssä mielessä avoimeksi toivottaako hän Toisen tervetulleeksi vai ei (Llewelyn 1995, 68-69). On tärkeää huomata, että hyvä tahto eroaa Levinasilla ratkaisevasti siitä, mitä tahdolla tavallisessa merkityksessään ymmärretään ja mitä hän kutsuu egoistiseksi tahdoksi nimenomaan siinä, että hyvä tahto on ehdottoman passiivinen. Levinas puhuukin eettisestä suhteesta äidin suhteena syntymättömään lapseensa, suhteena jossa minun ruumiini altistuu toisen vaatimukselle ilman omaa aktiivisuuttani (AE, 95-96; OB, 75-76). Minä, joka olen valittu vastuuseen Toisesta olen valittu subjektiksi Toiselle, ja minusta huolimatta tapahtuva altistuminen (*exposition*) riisuu minut sekä identtisydestäni että identiteetistäni (AE, 67; OB, 52). Hyvä tahto tai hyvyys onkin Levinasin mukaan sitä, että subjekti hyväksyy oman olemassaolonsa sisältämän vieraan elementin, toivottaa Toisen tervetulleeksi ja asettaa hänet etusijalle vastustamalla kuolemaa ja tappamista ottaen vastaan vastuun Toisesta.

Olla minä eikä vain järjen ruumiillistuma on täsmälleen sitä että kykenen näkemään loukatun, tai kasvot. Vastuuni syveneminen minua koskevassa tuomitsemisessa ei kuulu yleistettäviin käskyihin: universaalien lakien oikeudenmukaisuuden tuolla puolen minä astuu tuomiolle olemalla hyvä. Hyvyys on asettumista olemisessa siten, että Toinen on tärkeämpi kuin minä itse.<sup>17</sup>



Mutta kuka sitten on Levinasin subjekti? Edellytys eettiselle suhteelle on subjektin erillisuus Toisesta, ja erillinen subjekti on juuri ruumiillisena olentona. Mikään yleinen ja abstrakti minus ei voi ottaa ajassa ja tilassa minun ruumiini täyttämää paikkaa. Itse asiassa Levinasin eettisyyden etiikassa onkin kysymys siirtymisestä tietoisesta, ontologisesta minästä ruumiilliseen, eettiseen itseYTEEN. Levinas palauttaa modernin abstraktin ja universaalit minän minään itseeni, itseYTEENI, jonka löydän vastatessani Toisesta, antaessani itseni hänelle (Critchley 1996, 32). Minänä subjekti on yhteismitallinen toisten kanssa, mutta itseYTEENÄ, sijoituttuaan Toisen asemaan ja toivotettuaan hänet tervetulleeksi omaan olemiseensa subjekti on ”toisin kuin moderni”, korvaamaton ja ainutlaatuinen. Subjekti, minä, olen lihaa ja verta oleva olento, joka tunnen nälkää, syön ja nautin syömisestä. Levinasin mukaan oleminen Toista varten on mahdollista vain silloin, kun annan pois leivän jota syön. Mutta ennen kuin annan leipäni Toiselle, on minun välttämätöntä nauttia leivästä itse siksi, että vain subjekti joka syö voi olla toista varten, antaa toiselle leipänsä mukana sekä sydämensä että itsensä (AE, 91, 93; OB, 74).

Kuka on subjekti? Subjekti on se, joka hyväilee Toista pyrkimättä tarttumaan ja käsittämään, ja joka tervehtii Toista sanomalla ”tässä olen!” (*me voici!*) (AE, 190, OB, 149). Hänet on valittu vastuuseensa Toisesta, vastuuseen jota hän ei voi paeta, ja subjekti asettuikin subjektiksi Toiselle, hänen asemaansa, hänen panttivangikseen (AE, 164; OB, 127-28). Siten etiikka on kokonaan *minun* asiani, ei kenenkään persoonattoman tai yleisen minän, joka pyrkii toteuttamaan elämässään ja toiminnassaan erilaisia mahdollisia imperatiiveja. Etiikka on minun kokemukseni vastuun vaatimuksesta, vaatimuksesta, jota en voi koskaan täyttää, mutta jota en voi myöskään kieltää. *Minä* olen Toisen panttivanki, *minut* on valittu vastuuseen hänestä ja hänen puolestaan.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Levinasin on esimerkiksi väitetty ymmärtävän Heideggerin filosofiaa (tahallaan) väärin tai hänen on väitetty olevan allerginen Heideggerin ajattelulle. Esimerkiksi David Boothroyd (1988, 18) toteaa Levinasin rakentavan Heideggerin filosofiasta olkiukon, jonka ensin nimeää ontologiaksi ja jonka sitten tyytyväisenä kumoo. Allergisuusväitteelle näyttäisi olevan perusteita siinä mielessä, että Levinas ei koskaan antanut Heideggerille anteeksi tämän kansallissosialismille myönteämielistä poliittista kantaa. Levinasin mukaan Heideggerin *Sein und Zeit* on kuitenkin merkittävimpiä kirjoja filosofian historiassa. *Sein und Zeit* osoitti fenomenologialle uuden suunnan (EI, 33-41; EÄ, 46-51) ja se on verrattavissa Platonin *Faidrokseen*, Kantin *Kritik der reinen Vernunftiin*, Hegelin teokseen *Phänomenologie des Geistes* ja Bergsonin teokseen *Essai sur les données immédiates de la conscience*.
- <sup>2</sup> A la liberté du savoir se subordonne, depuis Hegel, toute finalité encore apparemment étrangère au désintéressement de la connaissance; et l'être, dans cette liberté, est dès lors entendu lui-même comme affirmation active de cet être même, comme la force et l'effort d'être. L'homme moderne persiste dans son être en souverain préoccupé uniquement d'assurer les pouvoirs de sa souveraineté. Tout ce qui est possible est permis. L'expérience de la Nature et de la Société aurait progressivement raison - ou serait sur le point d'avoir raison - de toute extériorité. Merveille de la liberté occidentale moderne que ne gêne aucune mémoire ni remords et qui s'ouvre sur un "radieux avenir" où tout est réparable. Devant la mort seule, elle est désarmée. L'obstacle de la mort sera inassumable, foncièrement incompréhensible, inexorable. Sphère de l'irréparable. La reconnaissance de la finitude déterminera certes une nouvelle interrogation de l'ontologie. Mais la finitude et la mort n'auront pas mis en question la bonne conscience d'être où se tient la liberté du savoir dont la finitude et la mort auront seulement mis en échec les pouvoirs. (EPP, 43; LR, 77-78.)
- <sup>3</sup> L'expérience irréductible et ultime de la relation me paraît en effet être ailleurs: non pas dans la synthèse, mais dans le face à face des

humains, dans la socialité, en sa signification morale. Mais il faut comprendre que la moralité ne vient pas comme une couche secondaire, au-dessus d'une réflexion abstraite sur la totalité et ses dangers; la moralité a une portée indépendante et préliminaire. La philosophie première est une éthique. (EI, 81; EÄ, 69.)

- <sup>4</sup> "On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique" (TEI, 13; TI, 43).
- <sup>5</sup> "... de la dia-chronie sans *présent commun* où la différence est passé non rattrapable" (AE, 113; OB, 89).
- <sup>6</sup> "Ce n'est pas moi qui me refuse au système, comme le pensait Kierkegaard, c'est l'Autre" (TEI, 10; TI, 40).
- <sup>7</sup> La responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un "antérieur-à-tout-souvenir" d'un "ultérieur-à-tout-accomplissement" du non-présent, par excellence du non-originel, de l'an-archique, d'un en deçà ou d'un au delà de l'essence. (AE, 12; OB, 10.) Termi *essence*, joka esiintyy lähinnä teoksessa *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ei tarkoita Levinasilla sanan tavanomaisessa merkityksessä (perus)olemusta. Hän viittaa sillä olemiseen, joka eroaa olevasta, kuten esimerkiksi saksan Sein eroaa Seiendesista. Levinas korostaa haluavansa pidättäytyä termin ja sen johdannaisten traditionaalisesta käytöstä (AE, ix; OB, xli).
- <sup>8</sup> "La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux!" (EI, 89; EÄ, 73).
- <sup>9</sup> ...le Désir de l'Autre qui procède d'un être déjà comblé et indépendant et qui ne désire pas pour soi. Besoin de celui qui n'a plus de besoins – il se reconnaît dans le besoin d'un Autre qu'est Autrui, qui n'est ni mon ennemi (comme il l'est chez Hobbes et Hegel), ni mon complément, comme il l'est encore dans la République de Platon qui se constitue parce que quelque chose manquerait à la subsistance de chaque individu. Le désir d'Autrui naît dans un être à qui rien ne manque ou plus exactement, il naît par-delà tout ce qui peut lui manquer ou le satisfaire. Ce Désir d'Autrui, que est notre socialité même, n'est pas une simple relation avec l'être où selon nos formules du départ, l'Autre se convertit en Même. (EDE, 193; TJ, 107.)
- <sup>10</sup> Dans le Désir, le Moi se porte vers Autrui de manière à compromettre

la souveraine identification du Moi avec soi-même dont le besoin n'est que la nostalgie et que la conscience du besoin anticipe. Le mouvement vers autrui, au lieu de me compléter et de me contenter, m'implique dans une conjoncture qui par un côté ne me concernait pas et devait me laisser indifférent (...) D'où me vient ce choc quand je passe indifférent sous le regard d'Autrui? La relation avec Autrui me met en question, me vide de moi-même et ne cesse de me vider, en me découvrant ainsi des ressources toujours nouvelles. Je ne me savais pas si riche, mais je n'ai plus le droit de rien garder. (EDE, 193; TJ, 107.)

<sup>11</sup> "C'est donc recevoir d'Autrui au delà de la capacité du Moi; ce qui signifie exactement: avoir l'idée de l'infini" (TEI, 22; TI, 51).

<sup>12</sup> "La conscience morale n'est pas une expérience de valeurs, mais un accès à l'être extérieur; l'être extérieur par excellence, c'est Autrui" (DL, 409; DF, 293).

<sup>13</sup> Être Moi signifie dès lors ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité. Ce surcroît d'être, cette exagération qu'on appelle être moi, cette saillie de l'ipséité dans l'être, s'accomplit comme une turgescence de la responsabilité. La mise en question de Moi par l'Autre me rend solidaire d'Autrui d'une façon incomparable et unique. Non pas solidaire comme la matière est solidaire du bloc dont elle fait partie ou comme l'est un organe de l'organisme où il a sa fonction – la solidarité, ici, est responsabilité comme si tout l'édifice de la création reposait sur mes épaules. L'unicité du Moi c'est le fait que personne ne peut répondre à ma place. La responsabilité qui vide le moi de son impérialisme et de son égoïsme – fût-il égoïsme du salut – ne le transforme pas en moment de l'ordre universel. Elle le confirme dans son ipséité, dans sa fonction de support de l'univers. (EDE, 196; TJ, 111.)

<sup>14</sup> De l'infini dont aucun thème – aucun présent – n'est capable, témoigne donc le sujet où l'autre est dans le même, en tant que le même est pour l'autre, où la différence de la proximité s'absorbe à mesure que la proximité se fait plus proche, et, de par cette "absorption" même, s'accuse glorieusement et m'accuse toujours davantage; où le même dans son port de même, est de plus en plus tenu à l'égard de l'autre, tenu jusqu'à la substitution comme otage, expiation qui coïncide en fin de compte avec l'extra-ordinaire et dia-

chronique renversement du même en l'autre, dans l'inspiration et le psychisme. (AE, 186-187; OB, 146.)

<sup>15</sup> La vigilance – réveil dans l'éveil – signifie la dé-fection de l'identité, ce qui n'est pas son extinction mais sa substitution au prochain – ordre ou désordre où la raison n'est plus ni connaissance ni action mais où désarçonnée par Autrui de son état – désarçonnée du Même et de l'être – elle est en relation éthique avec autrui, proximité du prochain. (DVI, 60.)

<sup>16</sup> Näin Levinasin käsitys vastuusta poikkeaa keskeisiltä osiltaan esimerkiksi Hans Jonasin (1984), myös Heideggerin oppilaan, yrityksestä ajatella teknologisen, post-kantilaisen ajan etiikkaa vastuun etiikkana.

<sup>17</sup> Etre moi et non pas seulement incarnation d'une raison, c'est précisément être capable de voir l'offensé ou le visage. L'approfondissement de ma responsabilité dans le jugement qui se porte sur moi, n'appartient pas à l'ordre de l'universalisation: par-delà la justice des lois universelles, le moi entre sous le jugement par le fait d'être bon. La bonté consiste à se poser dans l'être de telle façon que Autrui y compte plus que moi-même. (TEI, 225; TI, 247.)



Viides luku

---

## ETIIKKA JA POLITIIKKA





**S**ubjekti, minä, sekä olen että en ole oma (vielä syntymätön) poikani. Minun jakamaton olemiseni on jaettu minun ja Toisen välille, ja minä kannan hartioillani koko maailmankaikkeutta. Mutta minullakin on oikeuteni, joita edes Toisen erityisasema ei saa loukata.

On äärimmäisen tärkeää tietää, onko yhteiskunta termin yleisessä merkityksessä seurausta periaatteen ”ihminen on ihmiselle susi” rajoittamisesta vai onko se seurausta periaatteen ”ihminen on ihmistä *varten*” rajoittamisesta (...) Jos olen yksin toisen kanssa, olen hänelle velkaa kaiken. Mutta on myös kolmas (...) Niinpä täytyy punnita, ajatella, arvioida – vertailemalla vertailematonta. Ihmisten välinen suhde, jonka muodostan Toisen kanssa, minun on muodostettava myös muiden ihmisten kanssa. Toisen etuoikeutta on siis pakko rajoittaa – ja tämä on oikeuden lähtökohta. Oikeuden harjoittajina instituutiot ovat väistämättömiä. Oikeuden perustana on ihmisten välinen suhde, jonka pohjalta oikeutta tulee valvoa.<sup>1</sup>

Levinasin mukaan etiikka on subjektin ja Toisen kasvokkain-kohtamisen hetki, kohtaaminen, jossa subjekti tulee suhteeseen sekä Toisen että Toisen kasvoissa kohdattavan *häneyden* kanssa. Häneys kuvaa subjektin ei-tematisoitavissa olevaa, arvoituksellista suhdetta äärettömään ja transsendenssiin, ikivanhasta menneisyydestä nousevaa jälkeä, jota ei voi koskaan ulottaa nykyisyyteen. Kasvokkain-

kohtaaminen, joka on Levinasille paitsi eettisyys ja hyvyys, myös sosiaalisuus, oikeudenmukaisuus ja totuus, kuitenkin mahdollistaa tai oikeammin tekee välttämättömäksi sellaisen yhteiskunnan ja yhteiskuntateorian ajattelemisen, jossa transsendenssia ei palauteta olemiseen ja joka, modernin subjektikäsitteen kyseenalaistaessaan, on sekin ”toisin kuin moderni”. *Autrement qu’être*ssä ja suppeasti myös *Totalité et infinissä* Levinas hahmottelee sekä yleisyyden että erityisyyden huomioivaa sosiaalisuutta. Hänen mukaansa oikeudenmukaisuuden lähtökohta ei ole objektiivisuus, vapaus tai universaalisuus vaan intersubjektiiivisesta suhteesta itsestään nousevat vaatimukset ja siinä havaittavat erot. Ontoteologian jumalan kuoleman jälkeen ihminen näyttäytyy subjektina ja vastuullisena Toiselle, ja vastuun arvoituksesta, häneystä, nousee – joskin myöhästyneenä – myös kysymys (AE, 200; OB, 156). Sanottu on välttämättä sanomisen pettämistä, mutta petosta voidaan siirtää kyseenalaistamalla sanottu, tehdyt päätökset ja sitoumukset aina uudelleen. Eettinen vastuu sijoittuu aina jo poliittiseen kontekstiin.

## Totuus, hyvyys, oikeudenmukaisuus

Metafysiikka on Levinasille ontologian kritiikkiä ja sen eräs keskeinen päämäärä on kyseenalaistaa ontologiassa vallitseva käsitys vapaudesta subjektin olemassaolon muotona: subjekti on sidottu vastuuseen Toisesta jo olemassaolonsa perusteella. Levinasin mukaan metafysiikan ontologian kritiikki tulee juurruttaa olemiseen, mutta kritiikki ei kuitenkaan voi nousta ontologian itsensä piiristä, koska silloin kritiikki kuuluisi jo lähtökohdiltaan Samaan. Kritiikin tulee nousta ontologialle ulkoisesta toiseudesta, joka kohdataan eettisesti, oltaessa kasvokkain Toisen kanssa. Levinas ei ymmärrä kasvoja pelkästään konkreettiseksi, jokapäiväisessä elämässä kohdattavaksi asiakasi, muttei myöskään puhtaasti transsendentiksi, olemisen tuolla puo-

len ”olevaksi”, etiikan ja olemisen ekonomian edellytykseksi. Kasvot esittäytyvät sekä empiirisellä että transsendentaalisella tasolla eikä Levinas pyri valitsemaan näistä tasoista jompaa kumpaa (Bernasconi 1989, 23, 31). Kasvoja voidaan lähestyä vain olemisen ekonomian, yhteiskunnan sisällä (TEI, 147; TI, 172) ja olemiseen sidotussa, transsendentin toiseuden avaavassa kasvokkain-kohtaamisessa Toinen rikkoo Saman muodostaman totaliteetin etiikkaan perustuvan kyseenalaistamisen keinoin. Kyseenalaistaminen jäyttää ontologian perusteita, ja siksi metafysiikka ottaa etusijan suhteessa ontologiaan (TEI, 13; TI, 43).

Eettinen suhde tarkoittaa Levinasille totuuden radikaalia uudelleenmäärittelyä. Toisen kasvot kyseenalaistavat käsityksen totuudesta subjektin tietämisenä ja ymmärtämisenä paitsi osoittamalla tietämiseen perustuvan käsityksen riittämättömäksi, myös osoittamalla tällaisen käsityksen vähintäänkin potentiaalisesti väkivaltaisen ja epäoikeudenmukaisen luonteen. Totuus subjektin ymmärtämisenä, havaittujen objektien käsittämisenä ja tarttumisena kietoo tiedon alistamiseen (TEI, 278-279; TI, 302). Levinas puhuu totuudesta olemisen kunnioittamisena, mutta kuten Manning (1993, 119-120) huomauttaa, hän on jyrkästi sellaista olemisen kunnioittamisen tulkintaa vastaan, jossa totuus määritellään olemisen ymmärtämisen hetkeksi, olipa tämä hetki kuinka keskeisellä sijalla tahansa. Totuus olevan kunnioittamisena, ymmärrettynä tietämiseksi tai ”silleen jättämiseksi” ei voi koskaan olla riittävän eettistä, koska tällöin totuus tulee välttämättä määrittelyksi subjektin ja olemisen termein. Levinas viittaakin olevan kunnioittamisella totuuden metafyyssiseen merkitykseen, transsendenssin Toista kohti suuntautuvaan, haluun perustuvaan liikkeeseen eli eettisyyteen itseensä (TEI, 279; TI, 302).

Totuus ei ole subjektin ja Toisen välisessä suhteessa tapahtuvaa ymmärtämistä, mutta se ei ole myöskään olemisen huomiotta jättämistä (TEI, 267; TI, 291). Levinas ei tarkoita totuudella jotakin rationaalisen subjektin löydettävissä olevaa, vaan totuus tuotetaan

subjektin ja Toisen välisessä kasvokkain-kohtaamisessa.

Ihmisten välistä suhdetta kuvaa ”välimatkan kaarevuus”. Se että Toinen sijoittuu korkeammalle kuin minä – merkitsisi pelkkää erehdystä, jos ottaisın hänet vastaan luonnon ”havaitsemisena” (...) Ihminen Toisena tulee meihin ulkopuolelta, erillisinä – tai pyhinä – kasvoina. Hänen ulkoisuutensa - hänen vetoamuksensa minulle on hänen totuutensa. Minun vastaukseni ei tule lisänä kuin sattumalta hänen objektiivisuutensa ”yttimeen”, vaan *tuottaa* hänen totuutensa.<sup>2</sup>

Toisen kasvojen kohtaaminen tuottaa sellaisen käsityksen totuudesta mikä, toisin kuin ontologiassa, ei ole persoonatonta olemisen paljastumista. Sitä ei myöskään tavoiteta Michel Foucault’ n ”kriittisen ontologian” keinoin. Foucault (1988, 2-5) kuvaa totuuden muotoutumista askeettisena käytäntönä eli subjektin pyrkimyksenä muovata itseään tai omaa olemistaan, tavoitella jatkuvasti sellaista olemisen muotoa, jossa olisi vapautunut modernillekin tyypillisistä totuutta tuottavista alistavista mekanismeista. Vapautuminen – aina keskeneräisenä – on Foucault’ n mukaan etiikan edellytys ja se voi *tapahtua* vain subjektin sekä itsestään että totuutta tuottavista käytännöistä saavuttaman tiedon avulla. Levinasille taas totuus ei ole mitään tiedon kautta saavutettavissa olevaa vaan Toisen oma ilmaisu itsestään (TEI, 275; TI, 298-299) ja hänen näkökulmastaan myös Foucault, tarkastellessaan modernia subjektia valta-analyysin kautta, ohittaa etiikan, alistaa sen estetiikalle ja politiikalle (Venn 1997).

Liittäessään totuuden erottamattomasti eettiseen kasvokkain-suhteeseen Levinas yhdistää totuuden paitsi hyvyteen, myös oikeudenmukaisuuteen. Jos korkein totuus löydetään eettisyydestä, johon Levinas viittaa myös hyvytenä ja hyvänä, totuus ei ole erillinen hyvästä vaan samanaikainen sen kanssa. Ja vastaavasti, hän määrittelee totuuden Toisen oikeudenmukaiseksi kohtaamiseksi, jossa ei ole

kysymys ymmärtämisestä tai käsittämisestä vaan Toisen kohtaamisesta ”ilman allergiaa” (TEI, 280; TI, 303). Totuuden sitominen eettisyyteen, hyvyteen ja oikeudenmukaisuuteen johtaakin Levinasin asettamaan uudelleen myös kysymyksen oikeudenmukaisuuden ja hyvän suhteesta. Kumpikaan ei hänen käsityksensä mukaan ole uni-versaali, persoonaton, olemisesta irrotettavissa oleva idea, vaan oikeudenmukaisuus ja hyvä palautuvat molemmat Toisen kasvoista eettisessä kohtaamisessa nousevaan vastuun vaatimukseen. Koska tota-liteetin ylittämisen kannalta välttämätön olemisen tuolle puolen meneminen tuotetaan ”pluraalisessa suhteessa, Toista varten olemisen hyvydessä, oikeudenmukaisuudessa”,<sup>3</sup> palauttavat Toisen kasvoissa havaittavat hyvyys, oikeudenmukaisuus ja totuus yksilölliselle ja subjektiiviselle kokemukselle sille kuuluvan arvon (TEI, 277; TI, 300). Kasvot ovat sekä subjektin eettisen itseyden että totuuden, hyvyden ja oikeudenmukaisuuden ja niitä edustavien arvojen kantaja.

## Toinen ja kolmas

Kuinka alkuperäisessä sosiaalisessa suhteessa muodostuva vastuu sitten voi toimia yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden perusteenä? Levinasin yhteiskuntakritiikki on ennen kaikkea sen uskomuksen kritiikkiä, että vain yhteiskunnallinen rationaliteetti voi tuoda vastauksia yhteiskunnallisiin ongelmiin, ja siten se on ennen kaikkea modernin yhteiskuntakäsityksen kritiikkiä (Hayat 1995, 12-13, 111). Mutta onko mahdollista ajatella sellaista yhteiskunnan tasoista sosiaalisuutta, joka yksilöiden samanlaisuuteen perustuvan yhteiskunnallisen rationaliteetin sijaan perustuisi kasvokkain-suhteessa havaittavalle erilaisuudelle ja tietämättömyydelle? Yhteiskuntaa tarkastellessaan Levinas lähestyy Simmelin (1959b) analyysia toisen ihmisen kohtaamisesta kaikessa sosiaalisessa vuorovaikutuksessa samanaikaisesti sekä yleisenä, yksityisenä että erityisenä tyyppinä. Vastoin Durkheimin

käsitystä yhteiskunnasta yksilöt ”ylittävänä” aktiivisten voimien järjestelmänä Simmelin mukaan yhteiskunta muotoutuu yksilöiden välisissä suhteissa. Hänen fenomenologinen sosiologiansa perustuu minän, sinän ja kolmannen, ”meidän”, vuorovaikutukseen (Frisby 1992, 14-15) ja esittämäänsä kvasi-kantilaiseen kysymykseen ”kuinka yhteiskunta on mahdollinen” Simmel vastaakin, että yhteiskunta ei ainakaan ensisijaisesti ole episteeminen asia. Se ei muodostu tarkkailijoiden tietokategorioissa eikä sen yhtenäisyys edellytä ulkopuolista tarkkailijaa vaan se muodostuu välittömästi havaittavista ja koettavista elementeistä, yksiköistä, jotka subjekti kokee sekä itsenäisinä että tuntemattomuudestaan huolimatta yleistettävissä olevina (Simmel 1959b, 347-348).

Kuinka Levinasin näkökulma sitten eroaa Simmelistä liittyy jo edellä, kolmannessa luvussa kritisoimaani Simmelin käsitykseen nykyisyyteen sidotusta subjektista ja indifferenssistä modernin symbolina. Simmel hahmottaa vuorovaikutuksen osapuolet tietoisina ja sellaisina syntetisointiin pyrkivinä (emt., 338), ja puhuessaan indifferenssiin sopeutumisesta viisautena, positiivisena reaktiona modernille leimalliseen lopullisten päämäärien katoamiseen (Lohmann 1987, 94-95), hän ei Levinasin näkökulmasta ole moderniin nähden riittävästi toisin. Levinasin mukaan modernin keskeinen ongelma ei, kuten Simmelillä, ole positiivisten vapauksien vaan positiivisen etiikan ja positiivisen sosiaalisuuden hahmottaminen. Totaliteetin hajottamisen ja siten oikeudenmukaisuuden edellytys on ei-in-differentti suhde Toiseen ja vain tämän suhteen kautta on mahdollista ajatella ”toisin kuin modernia” sosiaalisuutta positiivisesti, intersubjektiivisestä suhteesta itsestään nousevien vaatimusten pohjalta (EI, 85; EÄ, 71).

Totaliteetin kritiikki on Levinasille myös politiikan kritiikkiä, ja molemmissa pääteoksissaan hän arvostelee totalisoivia järjestelmiä yhdistäen ne sotaan paitsi hobbesilaisena kaikkien sotana kaikkia vastaan, myös sotaan empiirisenä tosiasiana. Poliitiikan jättäminen oman pelivaransa tai toiminnan edellytykseksi ymmärretty ”avoimi-

en mahdollisuuksien pelitilan” (vrt. Noro 1996, 230) varaan aiheuttaa Levinasin mukaan kaikkien erojen ja sosiaalisen elämän alueiden alistamisen politiikalle, ja mikä vielä tärkeämpää, se johtaa myöskin eettisen suhteen erityisyyden katoamiseen ja totaliteetin tyranniaan (TEI, 276; TI, 300). Vastuuksi ymmärretty eettisyys tuleekin asettaa vastakkain yhteiskuntaa vain kokonaisuutena tarkastelevan totalisoivan politiikan kanssa siten, että se jatkuvasti estää kaikki totalisointipyrkimykset (Critchley 1992, 221). Kysymyksessä oikeudenmukaisuuden mahdollisuudesta on tärkeällä sijalla paitsi Toinen, myös kaikki toiset toiset.

Levinas puhuu subjektin vastuusta uskonnollisuutena (AE, 150; OB, 117). Hän kuitenkin erottautuu selvin sanoin positiivisten uskontojen jumalakäsityksistä. Ei ole olemassa ihmisten välisistä suhteista irrotettua suhdetta jumalaan vaan jumalan käsky on Toisen kasvojen käsky vastuuseen. ”Hän”, joka kasvokkain-kohtaamisessa ”tulee velvoittamaan” (*Il aura obligé*) (Derrida 1991, 11), ei siis ole ontoteologian jumala, joka on tavannut siirtää transsendenssin olemisesta erilliseksi, kullissien takaiseksi maailmaksi (AE, 6; OB, 5). Levinas yhtyy Nietzschen ajatukseen ontoteologian jumalan kuolemasta ja korostaa, että vasta jumalan kuoleman jälkeen Toisen kasvoissa havaittavasta äärettömyyden ideasta on mahdollista löytää transsendenssin kadoksissa ollut suunta, merkitys ja mieli (*sens*), Toisen ihmisen transsendenssi. Levinas esittää Toista-varten-olevan subjektin Toisen kasvoissa kohtaaman ”toisin kuin olemisen” arvoituksellisen referentin termillä häneys.

Tämän tavan luopua olemisen vaihtoehtoista me ymmärrämme kolmannen persoonan persoonapronominilla, sanalla *Hän*. Arvoitus tulee meihin Häneydestä.<sup>4</sup>

Häneys viittaa minun ei tematisoitavissa olevaan suhteeseeni äärettömään olemiseen, uskonnollisuuteen, jolla ei tarkoiteta mitään posi-

tiivista teologiaa (AE, 188; OB, 147). Levinas puhuu häneydestä myös jumalana, mutta käyttää termiä häneys juuri tarkoituksenaan välttää ontoteologian ”Jumalan” käsitteelle antamia merkityksiä, ennen kaikkea käsitystä jumalasta olevana (Critchley 1992, 114). Jumala, tai hän, ei ole erillinen ihmisten välisistä suhteista, mutta ei myöskään identtinen oman ilmenemismuotonsa eli intersubjektiivisen suhteen kanssa. Häneys ilmenee totaliteetin järjestyksen kyseenalaistavana jälkeenä, poissaolon läsnäolona ja Toisen erityisyyden lähteenä. Minän (*moi*) suuntautuessa kohti sinää (*toi*), tasa-arvoista kumppaniaan, kohtaa minä kasvoissa häneiden jäljen arvoituksen ja sekä eettinen velvoite että Toisen erityisyys tulevat minälle sen juonen kautta, joka liittää minän sinän kautta häneen (EDE, 215-216; CPP, 72-73). Hän tulee velvoittamaan, ja antaessaan siten merkityksen ”toisin kuin olemiselle”, hän myös ”tuo” eettiselle suhteelle sen eettisyyden. Critchleyä (1992, 114-115) mukaillen, Levinasin etiikka perustuukin Hänen työllistämiseensä. Etiikka on uskonnollisuutta, ei teologiaa.

Kasvokkain-kohtaamisessa poissaolon läsnäolona ilmenevä häneiden jälki osoittaa, että subjektin ja Toisen välinen eettinen suhde sijoittuu aina jo poliittiseen kontekstiin. Rakentaessaan *Totalité et infinissä* siltaa etiikasta politiikkaan Levinas korostaa, että eettinen suhde ei ole rakastavaisten välinen yksityinen, muun maailman unohettava tai sivuun siirtävä suhde, vaan kaikki mikä pätee eettisessä kasvokkain-suhteessa, pätee myös suhteessa muihin ihmisiin (TEI, 187-188; TI, 212-213). Levinasin mukaan ”kolmas katsoo minua Toisen silmissä”,<sup>5</sup> ja juuri kolmas, tai oikeammin kolmannen jälki osoittaa eettisen suhteen kuuluvan julkisen alueelle. Kolmas paljastaa, että kysymys oikeudenmukaisuudesta avautuu juuri minun eettisessä vastuussani Toisesta ja Toisen puolesta.

Kolmas on toinen kuin lähimmäinen, mutta myös toinen lähimmäinen ja myös toisen lähimmäinen, eikä vain hänen kaltaisensa. Mitä toinen ja kolmas sitten ovat toisilleen? Mitä he ovat tehneet toisil-



leen? Kumpi käy toisen edellä? Toinen on suhteessa kolmanteen – josta minä en voi täysin vastata, vaikka vastaisinkin – ennen mitään kysymystä – aivan yksin lähimmäisestääni (...) Kolmas tuo mukanaan ristiriidan sanomisessa, jonka merkitys toisen edessä meni siihen saakka yhteen suuntaan. Se on itsessään vastuun raja ja kysymyksen synty: miten minun tulee suhtautua oikeudenmukaisuuteen?<sup>6</sup>

Levinas kohdistaa minän ja sinän väliseen suhteeseen perustuvia ”läheisyysyhteiskuntia” vastaan esittämänsä kritiikin ennen muuta Martin Buberiin. Hän arvostelee Buberia paitsi siitä, että olettaessaan minä–sinä–suhteen symmetrisyyden Buber hävittää toisen osapuolen toiseuden, myös siitä, että Buberin mukaan yhteiskunta voi perustua minä–sinä–suhteelle, jolloin politiikka jää huomiotta ja vaivutaan hiljaisuuteen tai ”enkelien hengellisyyteen” (TEI, 187-8, 40-41; TI, 213, 68-9; ks. myös LR, 59-74). Artikkelissa *Le Moi et la Totalité* Levinas syyllisyyden, syyttömyyden ja anteeksiannon fenomenologiaa kehitellessään toteaa, että läheisyysyhteisiin perustuvassa yhteiskunnassa on mahdollista rajoittaa loukatulta osapuolelta tulevaan anteeksiantoon. Tällaisessa yhteiskunnassa kysymys oikeudenmukaisuudesta ei kuitenkaan voi koskaan tulla ajankohtaiseksi. Kolmas on oikeudenmukaisuuden kannalta välttämätön ja siksi kahden välinen suhde ei olekaan yhteiskunnan ja oikeudenmukaisuuden alku vaan päinvastoin, sen loppu (MT, 360; CPP, 32). Buberista poiketen Levinas korostaakin käsitystään yhteiskunnasta monimutkaisena ihmisten, keskinäisten suhteiden ja vaikutusten verkostona, jossa yksilön tekojen vaikutukset ulottuvat paljon sen ulkopuolelle mihin hän on tarkoittanut niiden ulottuvan. Ihmiset eivät ole vastuussa vain aikomuksistaan vaan myös tekojensa seurauksista (MT, 366; CPP, 38) ja siksi läheisyysyhteiskunnassa pätevä kahdenvälinen anteeksianto ei ole riittävä. Kukaan ei voi vapautua tekojensa seurauksista vain pyytämällä anteeksi Toiselta (MT, 358-359; CPP, 30-31).

Levinas korostaa, ettei ”siirtymä” Toisesta kolmanteen ole kronologinen. Ei ole olemassa yhteiskunnan ulkopuolista ei-poliittista aluetta, vaan etiikka on aina poliittista ja kasvokkain-suhde Toisen kanssa on samalla ja *samanaikaisesti* suhde kaikkiin maailman ihmisiin. Katsoessaan subjektia Toisen kasvoissa kolmas kantaa mukanaan koko ihmiskuntaa ja sen ihmisyyttä. Näin eettinen vastuu Toisesta sisältää kysymyksen oikeudenmukaisuudesta ja tasa-arvosta laajemminkin. Eettinen suhde Toiseen on epäsymmetrinen ja perustuu subjektin äärettömälle vastuulle köyhästä ja puutteenalaisesta lähimmäisestään, ilman että Toiselta voidaan odottaa vastaavaa vastuuta subjektista, mutta kolmannen läsnä ollessa toinen esittää itsensä tasa-arvoisena subjektin kanssa, yhtenä monista.

*Sinä* asettuu niiden eteen, joihin viitataan sanalla *me*. Olla *me* ei ole toistensa ”tönimistä” tai yhteisen tehtävän ympärillä tapahtuvaa toistensa lähestymistä. Kasvojen läsnäolo – toisen äärettömyys – on puute, kolmannen läsnäolo (eli, koko ihmiskunnan, joka katsoo meitä).<sup>7</sup>

Levinasin käsitys oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta perustuikin ajatukselle kaksoisrakenteesta. Yhteiskunnassa poliittisella tasolla vallitsevan subjektin ja toisen välisen symmetrian ja samanaikaisuuden perustana on eettisen, subjektin ja Toisen välisen suhteen epäsymmetria ja ei-samanaikaisuus, ja nämä muodostavat dialektisessa suhteessa toisiinsa ihmisten keskinäisen veljeyden (*la fraternité humaine*) (Critchley 1992, 227). Levinas puhuu tästä tasa-arvon ja epä-tasa-arvon, symmetrisen ja epäsymmetrisen, eettisen ja poliittisen samanaikaisuudesta myös monoteismina, tarkoittaen monoteismilla ajatusta ”ihmissuvusta, joka on peräisin Toisen ympäristöstä kasvoissa, korkeuden ulottuvuudessa, vastuussa itsestä ja Toisesta”.<sup>8</sup>

Levinas liittää kysymyksen kolmannesta ja oikeudenmukaisuuden problematiikasta kiinteästi kysymykseen jumalasta, hänestä.

Oikeudenmukaisuus tuotetaan epäsymmetrisessä kasvokkain-koh-  
taamisessa, mutta se voi toteutua vain ihmisten välisessä symmet-  
risessä suhteessa, jossa subjekti tuntee itsensä yhdeksi monien jou-  
kossa (TEI, 56; TI, 84). Siirtymä kolmanteen, oikeudenmukaisuu-  
teen ja ihmiskuntaan kokonaisuudessaan on myös siirtymä ihmisten  
keskinäiseen veljeyteen. Veljeys ei kuitenkaan muodostu veljien kes-  
kinäisen yhteyden perusteella vaan suhteessa kaikille yhteiseen isään  
(Llewelyn 1995, 137). Levinasin mukaan on ”Jumalan kiitos, olen  
toisille Toinen”,<sup>9</sup> ja jumala, jonka ainoa ilmenemismuoto on Toisen  
kasvoissa havaittava häneiden jälki, tekeekin tasa-arvoisuuden ja  
oikeudenmukaisuuden mahdolliseksi tarjotessaan yhteisön muodos-  
taman totaliteetin ulkopuolisen kiintopisteen. Levinasin (kieltämättä  
ärsyttävän) patriarkaalisen ja ontoteologisen kielen, joka ei suomen  
kieleen edes täysin välity, merkitystä ei pidä vähätellä mutta ei myös-  
kään liiotella. Jumalan merkitys on siinä, että ”ollessaan” yhteisössä  
järjestyksen hajoittavana poissaolon läsnäolona hän tekee totalitee-  
tin ja ontologian kyseenalaistavan lähestymistavan mahdolliseksi.

## Oikeutettu yhteiskunta

Levinasin näkemys yhteisöllisyydestä, toteutui se sitten yhteisön tai  
yhteiskunnan tasolla, perustuu siis arvoitukseen, ”kollektiivisuuteen  
joka ei ole yhteisyyttä”<sup>10</sup> ja joka siten muistuttaa Nancyn (1986)  
käsitystä toimettomasta tai joutilaasta yhteisöstä (*la communauté  
désœuvrée*). Nancyn tavoitteena on hahmotella immanentismiin  
palautumaton yhteisö, joka ei muodostu olevien keskinäisen yhtey-  
den perusteella vaan joka pohjautuu transsendenssiin, toiseuteen ja  
jatkuvaan epätäydellisyyteen. Toimeton yhteisö on jaettu yhteisö ja  
Nancy kuvaa sitä ilmaisulla ”Toi (e(s)t) (tout autre que moi)” (emt.,  
74). Jaettu, yhteisyydetön yhteisö on sellainen suhde minun ja sinun  
välillä (*toi et moi*), jossa sinä olet minä (*toi est moi*) mutta jossa on

aina läsnä perustava jako – sinä olet aivan toinen kuin minä (*toi est tout autre que moi*). Critchleyn (1992, 218-219) mukaan Nancy tavoittelee toimettomalla yhteisöllään samaa ajatusta, jota Levinas kuvaa puhuessaan kasvokkain-suhteesta suhteena ilman suhdetta (TEI, 295; TI, 271) eli ajatusta erosta ja erityisyydestä.

Mutta mitä oikeudenmukainen politiikka voi olla yhteiskunnassa, jossa eroja ja erityisyyttä ei palauteta, Nancyn termiä käyttäkseni, immanentismiin ja jossa ihmisten keskinäisessä vuorovaikutuksessa havaittava toiseus näyttäytyy tietoa, yleistettävyyttä ja hallinnoitavuutta pakenevana satunnaisuutena? Levinasin mukaan totaliteetin ja vallitsevan järjestyksen kyseenalaistaminen on välttämätöntä nimenomaan siksi, että eettinen suhde sijoittuu aina jo poliittiseen kontekstiin. Jos muista suhteista erillinen kahden ihmisen välinen suhde olisi mahdollinen, olisi etiikkaa ilman politiikkaa eikä kyseenalaistamista tarvittaisi.

Jos läheisyys määräisi minua vain Toista kohti, ”ei olisi ollut ongelmaa” – termin missään, edes sen kaikkein yleisimmässä merkityksessä. Kysymystä ei olisi syntynyt, eikä tietoisuutta, eikä tietoisuutta itsestä. Vastuu Toisen puolesta on kysymystä edeltävää välittömyyttä: tarkasti ottaen se on lähellä olemista. Kolmannen saapumisen myötä läheisyys häiriintyy ja muuttuu ongelmaksi.<sup>11</sup>

*Autrement qu'êtressä* Levinas kiinnittää huomionsa erityisesti kysymykseen eettisen kielen mahdollisuudesta ja esittää, että sanominen, alttiiksi asettuminen ja vastaaminen on eettisestä suhteesta itsestään nousevan vaatimuksen vuoksi välttämätöntä kääntää sanotuksi, oikeudenmukaisuuden ja symmetrian kieleksi (AE, 199; OB, 157). Etiikan ja politiikan samanaikaisuuden vuoksi minun eettinen sanomiseni Toiselle ei rajoitu meidän yksityiseen kohtaamiseemme, vaan on lähetetty sanomisena myös julkiseen kontekstiin. Esittämiinsä kysymyksiin: ”Miksi tietoa? Miksi ongelmia? Miksi filosofiaa?”<sup>12</sup>

Levinas vastaa, että sanomisen pettäminen sanottuna on välttämättömästä siksi, että sanomista ei voida käsittää kääntämättä sitä sanotuksi. Epätasa-arvoisuus vaatii tasa-arvoisuutta, ja siksi ”on mahdollista näyttää, että Sanotun ja olemisen kysymys on vain, koska Sanominen tai vastuu vaatii oikeudenmukaisuutta”.<sup>13</sup>

Levinas yhdistää kolmannen ja tietoisuuden syntyminen tavalla, joka tuo väistämättä mieleen *De l'existence et l'existantin* analyysin substantiivimuotoisen, konkreettisesti olemassaolevan subjektin hypostaattisesta syntymisestä ”on”-olemisesta. Samalla tavoin kuin *il y a* symbolisoi subjektin sosiaalista alkuperää ja uettomuuden eettistä merkitystä (Hayat 1995, 28), on kolmas mukana subjektin olemisessa subjektin tietoisuuden ensimmäisestä hetkestä alkaen, kutsuen subjektia vastuuseen katsoessaan häntä Toisen silmissä. Oikeudenmukaisuuden edellytys onkin subjektin äärettömän vastuun rajoittaminen. Kun vastuuta vaatii toisen lisäksi myös kolmas, on minun vastuuni edellytyksenä yhteiskunta, instituutiot tai järjestelmä, jossa kilpailevia vaatimuksia voidaan arvottaa kielen keinoin (Llewelyn 1995, 140). Eettisen sanomisen yksisuuntaisuus (*un sens unique*), jossa subjekti on Toisesta riippuvainen aina korvautumiseen saakka, on käännettävä poliittisen sanotun kaksisuuntaisuudeksi (AE, 200; OB, 157).

Levinasin ajattelua kohtaan esitetty kritiikki kohdistuu usein juuri mahdollisuuteen siirtyä eettisestä yksisuuntaisuudesta poliittiseen kaksisuuntaisuuteen. Jos subjekti on äärettömästi vastuussa Toisesta, kuinka subjekti voi koskaan arvostella tai kyseenalaistaa hänen tekojaan? Esimerkiksi George Salemohamedin (1992, 197) mukaan Levinas ymmärtää politiikan välttämättä Saman hallitsemisena ja subjektin ja toisen neutraalina yhdessä olemisena. Salemohamed vertaa Levinasin käsitystä oikeudenmukaisuudesta John Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaan sillä erotuksella, että toisin kuin Rawlsin teoriassa, Levinasin mukaan jokaisen tulee pitää toisen etuja monin verroin omiaan tärkeämpinä (emt., 201). Siten Levinasin oikeudenmu-

kainen yhteiskunta ei Salemohamedin mukaan voi koskaan toteutua muualla kuin Israelissa, juutalaisten omassa valtiossa, jossa Toinen on valinnut subjektin henkilökohtaiseen vastuuseen ja jossa etiikka ei ole politiikkaa vaan uskonnollisuutta (emt., 204). Stephen Smith (1986, 65) puolestaan esittää, että Levinasin käsitys on pätevä vain sillä ehdolla, että Kainin kysymys ”olenko minä veljeni vartija?” on väärä: minut on valittu, minä olen veljeni vartija, eikä Kainin tulisi kysymystään edes esittää. Levinas voi vastata esitettyyn kritiikkiin tietenkin eettisen tason vastauksella siten, että subjektilla ei todellakaan ole mitään oikeutta tuomita Toista. Subjekti valitaan vastuuseen Toisesta ja se, miten Toinen puolestaan on vastuussa subjektista on kokonaan hänen asiansa (EI, 105; EÄ, 80). Mutta vaikka subjektilla ei eettisesti olekaan oikeutta vaatia Toista olemaan oikeudenmukainen, poliittisella tasolla subjekti on oikeutettu arvostelemaan ja kyseenalaistamaan toisen toiminnan: subjektin ”lähimmät” ja hänen ”kansansa” ovat jo toisia, joille tulee vaatia oikeutta (EI, 106; EÄ, 81). Kuten Fabio Ciaramelli (1991, 91) korostaa, eettinen puhe onkin aidosti paradoksi: sillä on universaali ja absoluuttinen merkitys silloin ja vain silloin, kun se on juurrutettu minun oman henkilökohtaisen vastuuni yksilöllisyyteen.

Kolmannen ja oikeudenmukaisuuden tuomassa järjestyksessä subjekti ja Toinen ovat samanaikaisia samassa synkronisessa järjestyksessä. Siirtyminen etiikasta politiikkaan ja sanomisesta sanottuun ei kuitenkaan ole vain palaamista sanottuun ja sanomisen peittämiseen. Poliittisella tasolla ei, Jean-François Lyotardin (1983) termein ilmaistuna, ole kysymys vain kiistasta (*litige*), joka voidaan riitauttaa oikeudellisesti ja siten myös ratkaista vaan ennemminkin riidasta (*différend*), jossa osapuolten lähtökohdat ovat peruuttamattomasti yhteismitattomat. Riitaa ei voi ratkaista, mutta se voidaan kylläkin tunnistaa ja tunnustaa (Kotkavirta 1994, 192-193). Levinas kuvaa oikeudenmukaisuutta läheisyyden epäsymmetrian jatkuvasti käynnissä olevaksi korjaamiseksi (AE, 201; OB, 158) ja toteaa, että jos eet-

tinen vastuu on velvollisuuksien ylijäämää oikeuksiin nähden, niin oikeudenmukaisuuden tuomassa järjestyksessä oikeudet ylittävät velvollisuudet (AE, 203; OB, 159).

Levinasin ajattelussa tuleekin erottaa kaksi sanottua (Critchley 1992, 229). Ei-oikeutettu sanottu tarkoittaa paluuta ontologian puhtaaseen sanottuun, totaliteettiin, väkivaltaan ja epäoikeudenmukaisuuteen, kun taas oikeutetussa sanotussa on kysymys Toisen kasvoissa kohdattavien hyvän ja oikean toimesta tapahtuvasta vallitsevan järjestyksen kyseenalaistamisesta. Vaikka sanomisen perusta ei Levinasin mukaan koskaan tulekaan varsinaisesti sanotuksi (AE, 73; OB, 57), on sanomisen ”toisin kuin oleminen” mahdollista tuoda oleminen ymmärtämisen ja sanotun piiriin oikeutettuna siten, että sanottu sanotaan tai perutaan (*dédire*) aina uudelleen. Levinasin mukaan eettisen sanomisen, nykyisyyteen palautumattomissa olevan menneisyyden jälki painaa ja velvoittaa paitsi eettisen subjektin itseyyttä, myös yhteiskuntaa ja sen instituutioita.

Oikeudenmukaisuus on mahdoton ilman, että hän, joka sen ilmaisee, on itse läheisyydessä. Hänen tehtävänsä ei rajoitu ”tuomitsemisen tehtävään”, erityistapausten alistamiseen yleiselle säännölle. Tuomari ei ole konfliktissa ulkopuolinen vaan laki on läheisyyden piirissä. Oikeudenmukaisuus, yhteiskunta, Valtio ja sen instituutiot, vaihto ja työ ymmärrettyinä läheisyydestä alkaen – tämä tarkoittaa, ettei mikään välty kontrollilta, jonka muodostaa yhden vastuun toisen puolesta. On tärkeää löytää kaikki nämä muodot lähtien läheisyydestä, jossa olemassaolo, totaliteetti, Valtio, politiikka, teknikat, työ ovat lakkaamatta saamaisillaan painopisteensä itseensä, olemaisillaan itse painavia.<sup>14</sup>

Levinas ei tarkoita oikeudenmukaisuudella abstraktia ja universaalialakia, vaan oikeudenmukaisuuden yleistettävyyden perustana on subjektin ja Toisen kasvokkain-kohtaaminen, eettinen sanominen. Oikeu-

denmukaisessa yhteiskunnassa eettisen suhteen epätasa-arvoisuus ja epäsymmetrisyys kyseenalaistaa toistuvasti yhteiskunnan järjestyksen muistuttamalla sitä etiikan ja politiikan vastakkaisuudesta. Epäoikeudenmukaisuudet mahdollistuvat Levinasin mukaan juuri silloin, kun Toisen transsendenssi katoaa ja unohtetaan, että eettisen suhteen tulisi ohjata valtiota ja sen instituutioita. Suhde kaikkiin muihin on oikeutettu vain niin kauan kuin suhteen perustana on huomio Toisen ohittamisen mahdottomuudesta, toisin sanoen, niin kauan kuin sanotussa on jatkuvan kiistämisen ja uudelleen sanomisen seurauksena näkyvissä eettisen sanomisen jälki, niin kauan kuin sanottu on eettisen sanomisen ohjaamaa ja kyseenalaistamaa. Näin siirtymä Toisesta kolmanteen ei ole Levinasilla eettisen sanomisen pettämistä vaan käänne paitsi politiikkaan, sanottuun ja ontologiaan myös filosofiaan ja yhteiskuntateoriaan, käänne joka toteutetaan redusoimatta Toista Samaan, osoittamalla kuinka poliittisen rationaalisuuden universaalisuus ei voi jättää huomiotta eettisen suhteen yksilöllisyyttä.

Oikeudenmukaisuus säilyy oikeudenmukaisuutena vain yhteiskunnassa, jossa läheisten ja kaukaisten välillä ei ole eroa ja jossa lähimmän ohittaminen on mahdotonta. Kaikkien tasa-arvoisuutta pitää yllä minun epätasa-arvoisuuteni, velvollisuuksieni ylijäämä oikeuksiini nähden.<sup>15</sup>

Levinasin käsityksessä ei ole kysymys valitsemisesta totaliteetin, instituutioiden ja politiikan tai etiikan, toisen ja radikaalin erilaisuuden välillä vaan politiikka muodostaa avoimena ja pluraalina eettisten suhteiden verkkona Levinasin etiikan pysyvän horisontin. Jos Levinasilta kysyttäisiin yhteiskuntafilosofian tämän hetken ehkä kuuluisimpien kiistakumppanien liberalistien ja kommunitaristien ”kuumat kysymykset” koskien oikeudenmukaisuuden ja hyvän suhdetta sekä kysymystä siitä, onko moraalilla pohjimmiltaan yhteisöllistä vai yleistettävissä olevaa, hän ei pystyisi antamaan kovinkaan yk-



siselitteistä vastausta. Oikeudenmukaisuutta ei ole ilman hyvää, mutta myöskään hyvää ei ole ilman oikeudenmukaisuutta. Lisäksi etiikan yksilöllisyyden ja oikeudenmukaisuuden universaalisuuden välillä on Levinasin mukaan aito paradoksi, ja siten politiikan ja oikeutetun sanotun ongelma onkin poliittisen elämän muotoileminen tavalla, joka jatkuvasti kyseenalaistaa kaikki totalisointipyrkimykset. Myös ”toisin kuin moderni” subjekti on Don Quijote.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si au contraire elle résulte de la limitation du principe que l'homme est *pour* l'homme (...) Si je suis seul avec l'autre, je lui dois tout; mais il y a le tiers (...) Il faut par conséquent peser, penser, juger, en comparant l'incomparable. La relation interpersonnelle que j'établis avec autrui, je dois l'établir aussi avec les autres hommes; il y a donc nécessité de modérer ce privilège d'autrui; d'où la justice. Celle-ci, exercée par les institutions, qui sont inévitables, doit toujours être contrôlée par la relation interpersonnelle initiale. (EI, 85,94-95; EÄ, 71, 76.)
- <sup>2</sup> La "courbure de l'espace" exprime la relation entre êtres humains. Qu'Autrui se place plus haut que Moi – signifierait une erreur pure et simple, si l'accueil que je lui fais consistait à "percevoir" une nature (...) L'homme en tant qu'Autrui nous arrive du dehors, séparé – ou saint - visage. Son extériorité - c'est-à-dire son appel à moi, est sa vérité. Ma réponse ne s'ajoute pas à un "noyau" de son objectivité comme un accident, mais *produit* seulement sa vérité (...). (TEI, 267; TI, 291.)
- <sup>3</sup> "... dans la relation pluraliste, dans la bonté de l'être pour autrui, dans la justice" (TEI, 278; TI, 301-302).
- <sup>4</sup> ... cette façon de sortir des alternatives de l'être – nous l'entendons sous le pronom personnel de la troisième personne, sous le mot *Il*. L'énigme nous vient de l'illéité. (EDE, 214; CPP, 71.)
- <sup>5</sup> "Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui" (TEI, 188; TI, 213).
- <sup>6</sup> Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable. Que sont-ils donc l'autre et le tiers, l'un-pour-l'autre? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre? Lequel passe avant l'autre? L'autre se tient dans une relation avec le tiers – dont je ne peux répondre entièrement même si je réponds – avant toute question - de mon prochain tout seul. (...) Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique. C'est, de soi, limite de la responsabilité naissance de la question: Qu'ai-je à faire

avec justice? (AE, 200; OB, 157.)

<sup>7</sup> Le *tu* se pose devant un *nous*. Etre *nous*, ce n'est pas se "bousculer" ou se côtoyer autour d'une tâche commune. La présence du visage – l'infini de l'Autre – est dénuement, présence du tiers (c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde) (...). (TEI, 188; TI, 213.)

<sup>8</sup> "... de race humaine qui remonte à l'abord d'autrui dans le visage, dans une dimension de hauteur, dans la responsabilité pour soi et pour autrui" (TEI, 190; TI, 214).

<sup>9</sup> "'Grâce à Dieu' je suis autrui pour les autres" (AE, 201; OB, 158).

<sup>10</sup> "'C'est une collectivité qui n'est pas une communion" (TA, 89; TO, 94).

<sup>11</sup> Si la proximité ne m'ordonnait qu'autrui tout seul, "il n'y aurait pas eu de problème" – dans aucun sens, même le plus général, du terme. La question ne serait pas née, ni la conscience, ni la conscience de soi. La responsabilité pour l'autre est une immédiateté antérieure à la question: précisément proximité. Elle est troublée et se fait problème dès l'entrée du tiers. (AE, 200; OB, 157.)

<sup>12</sup> "Pourquoi savoir? Pourquoi problème? Pourquoi philosophie?" (AE, 199; OB, 157).

<sup>13</sup> "Il sera possible de montrer qu'il n'est question de Dit et d'être que parce que le Dire ou la responsabilité réclament justice" (AE, 58; OB, 45).

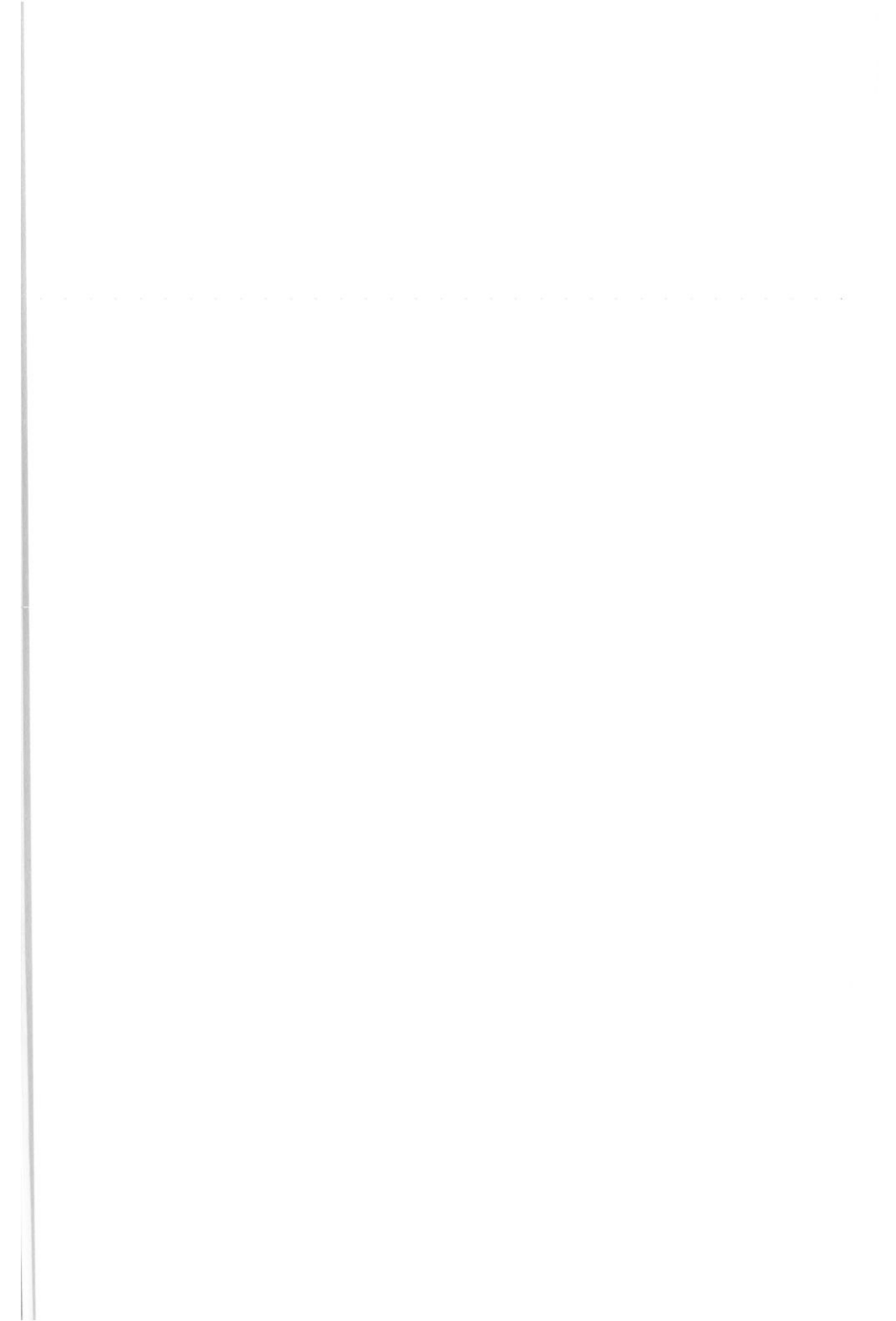
<sup>14</sup> La justice est impossible sans que celui qui la rend se trouve lui-même dans la proximité. Sa fonction ne se limite pas à la "fonction du jugement", à la subsomption de cas particuliers sous la règle générale. Le juge n'est pas extérieur au conflit, mais la loi est au sein de la proximité. La justice, la société, l'Etat et ses institutions – les échanges et le travail compris à partir de la proximité – cela signifie que rien ne se soustrait au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre. Il est important de retrouver toutes ces formes à partir de la proximité où l'être, la totalité, l'Etat, la politique, les techniques, le travail, sont à tout moment sur le point d'avoir leur centre de gravitation en eux-mêmes, de peser pour leur compte. (AE, 202-203; OB, 159.)

<sup>15</sup> ... la justice ne demeure justice que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche; où l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits. (AE, 203; OB, 157.)



## Kuudes luku

# TOISIN KUIN MODERNI?



Oikeudenmukaisuuden mahdollisuutta ja edellytyksiä tarkastellessaan Levinas määrittelee uudelleen filosofian tehtävän yhteiskunnassa. Koska kasvokkain-kohtaaminen on aina poliittisessa kontekstissa, tulee subjektin eettinen vastuu Toisesta saattaa yhteiskunnan tasolla mitattavaan muotoon ja juuri tämä, ei uusien ”kategoristen imperatiivien” muotoileminen, on hänen käsityksensä mukaan filosofian tehtävä. Kuten Sokrateelle, Levinasille filosofia ei ole viisauden rakastamista (*l'amour de la sagesse*) vaan rakastamisen viisautta (*la sagesse de l'amour*) (AE, 203; OB, 161), ja sen keskeisin tehtävä on ajatella yhteiskunnan perustallista ambivalenssia, kyseenalaistaa toistuvasti yhteiskunnan poliittinen taso ja käsitys oikeudenmukaisuudesta eettisestä vastuusta ja sanomisesta käsin (AE, 206; OB, 162). Näin filosofia on keskeisellä sijalla yhteiskunnan kaksoisrakenteessa: vaikka sanomisen kääntäminen sanotuksi onkin välttämättä sanomisen pettämistä, on filosofia ikäänkuin yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden palveluksessa jäädessään sanomisen ja sanotun väliseen jatkuvaan kierteiseen liikkeeseen, toistuvan kyseenalaistamisen kautta tapahtuvaan oikeuttamiseen. Filosofia ja sen sisältämä riski (*le beau risque*) (AE, 24; OB, 20) toisaalta mittaavat viisautta, järkeä ja eettisen suhteen yleistettävyyttä, mutta toisaalta ne osoittavat kuinka oikeudenmukaisuus ja rationaalinen järjestys perustuvat Toisen haluamiseen, rakkauden ja kasvokkain-suhteen läheisyyteen. Filosofian kieli siis sekä oikeuttaa yhteiskun-

nan rationaalisen järjestyksen että kyseenalaistaa tämän järjestyksen rationaalisuutta edeltävän eettisen vastuun, ”Toista varten oleminen” kautta.

Levinasille, kuten esimerkiksi Philippe Lacoue-Labarthe (1990, 4), moderni ei siis merkitse sitä, että filosofia tai (yhteiskunta)politiikka olisi tullut valmiiksi. Itse asiassa filosofia syntyy vasta jumalan kuoleman ja oikeudenmukaisuuden ongelman aktualisoitumisen myötä, sen hyvin simmeliläisen ajatuksen myötä, että toiseuden ja satunnaisuuden säilyttämisen edellytyksenä on koko toimintahorisontin kontingenssi. Kun toimintahorisontti on kontingentti, ei-välttämätöntä ja ei-mahdotonta on kaikki se, mikä voisi olla myös toisin, mikä ei ole kiinnitetty mihinkään, josta voisimme varmasti sanoa ”niin on” (Noro 1996, 230). Levinasin voikin Simmelin tavoin katsoa kuuluvan siihen traditioon, jossa modernia ei nähdä vain nykyajan uutena suhteena antiikkiin vaan jossa se tulkitaan yleensäkin historian ja tradition hajoamiseksi (vrt. Lohmann 1987, 85). Vasta moderni tekee ihmisten keskinäisen erilaisuuden huomioimisen ja siten myös eettisyyden mahdolliseksi. Baudelairin (1989, 38) kuuluisaa lausahdusta modernista ohimenevänä, hetkellisenä ja satunnaisena, jonka toinen puoli on ikuinen ja muuttumaton, mukailen voikin sanoa Levinasin haluavan hajottaa tietävän subjektin vain itseensä viittaavana kehänä osoittamalla, että oleminen on perustavalla tavalla satunnaista, että (nyt)hetkellisessä kasvokkain-kohtaamisessa subjekti havaitsee ikuisen ja äärettömän toiseuden, että järjestykseen sisältyy ei-järjestys ja että modernin eli yksilöllistyneen, differentioituneen ja kontingentin yhteiskunnan etiikka voi olla vain olemiseen perustuvaa, samanlaisesti sekä yleistä että erityistä etiikkaa.

Levinas on moderni, mutta hän on myös ja ehkä vielä enemmän ”toisin kuin moderni”. Hänen mukaansa modernin pitää kylläkin olla, Marshall Bermanin (1982, 23) sanoin, valmis kääntymään itseensä, kyseenalaistamaan kaiken mitä on sanonut, muuttumaan joukoksi toistensa kanssa enemmän tai vähemmän harmonisia ääniä ja



venymään yli oman kapasiteettinsa loputtoman laajaksi liikkuma-alaksi tarttuakseen ja käsittääkseen maailmaa, jossa kaikki on raskaana vastakohtastaan ja jossa kaikki pysyvä haihtuu pois. ”Toisin kuin modernin” kontingenssi ei kuitenkaan perustu siihen, että nykyhetki ymmärrettäisiin vain irrotettuna menneisyydestä eikä sen perustella voisi sanoa mitään myöskään tulevaisuudesta (vrt. Kotkavirta & Sironen 1986, 9). Levinas katsoo, että erityisyyden ja siten etiikan ja oikeudenmukaisen politiikan edellytys on menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden ulottuvuudet samanaikaisesti avoimina pitävän toiseuden kunnioittaminen. ”Toisin kuin modernissa” nykyisyydessä ovat samanaikaisesti läsnä sekä menneisyys että tulevaisuus tai toisin sanoen, niin eri eettiset kerrostumat kuin omakohtaisesti reflektoivat elementitkin ja Levinasin etiikan pohjalta hahmoteltua kontingenssia voikin nykyisyyden *ensimmäisen* kontingenssin sijasta kuvata kontingenssin ajallisuuteen viittaavana *toisena* kontingenssina (vrt. Eräsaari & Jokinen 1997, 25). Ajan äärettömyys ei palaudu nykyisyyden estetiikkaan.

Mutta kuinka ”toisin kuin moderni” sitten suhteutuu keskusteluun elämänpolitiikasta? Yleisimmin Levinas mainitaan elämänpolitiikasta puhuttaessa Baumanin postmodernin etiikan yhteydessä. Bauman (1993) arvostelee Levinasin filosofian inspiroimana modernia yhteiskuntaa ja sen äärimmäistä uskoa rationaalisuuteen. Hän ymmärtää postmodernin itsestään tietoiseksi tullee moderniksi ja esittää, että postmodernin myötä sekä etiikkaa että ihmistä ja hänen moraalisuuttaan on mahdollista tarkastella hobbesilaisesta lähestymistavasta olennaisesti poikkeavalla tavalla. Baumanin mukaan postmoderni maailmankatsomus mahdollistaa sellaisen käsityksen etiikasta, joka pystyy ylittämään puhtaasti modernin kysymyksiin keskittyneen liberalismi–kommunitarismi-keskustelun ja näkemään ihmisen autonomisena yksilönä, ottaen huomioon ihmisen pohjimmiltaan ambivalentin luonteen. Universaalisuuden ja partikulaarisuuden välinen kiista on hänen mukaansa osoitus ihmisen olemisen perimmäi-

sestä dualismista, joka ilmenee jatkuvana ja ratkaisemattomana systeemisyiden ja kontingenssin muodostamana ambivalenssina (Bauman 1995). Baumanin, kuten Levinasinkin, lukeminen onkin lukemista ”kahdella kädellä”: toisaalta systeemisyiden tai totaliteetin, toisaalta kontingenssin tai äärettömän. Siten etiikka ei, kuten filosofia yleensäkin, voi olla puhtaasti universaalial ja yleistettävää ja juuri siksi postmoderni etiikka on Baumanin käsityksen mukaan Emmanuel Levinasin eettisyyden etiikkaa.

Minulle Levinasin etiikassa on kuitenkin tärkeintä ihmisten välisen suhteen ensisijaisuus ja se, että tässä suhteessa havaittava *il y an* jälki osoittaa minulle sekä toisen ihmisen erityisyyden että oman tietämättömyyteni tuon erityisyyden luonteesta. Huolimatta siitä, mitä olen edellä sanonut jumalasta ja yhteisestä isästä ulkopuolisena kiintopisteenä ja siten oikeudenmukaisuuden edellytyksenä, minun täytyy ainakin tällä hetkellä Critchleyn (1997, 82) tavoin myöntää – vaikken olekaan yrittänyt kuunnella yhtä kauan kuin hän – olevani kuuro kasvokkain-suhteessa aistittavalle hyvän tai jumalan äänelle. Vastaamisen toiselle, se, että otan hänet ja hänen tuntemattomuutensa vastaan omaan olemiseeni muuttaa ja haastaa minun käsitykseni itsestäni. Subjekti on pluraalisena samanaikaisesti sekä yhteiskunnassa että sen ulkopuolella eikä Levinasin etiikan, tai ehkä mieluummin levinasilaisen asenteen, pohjalta hahmoteltava elämänpolitiikka siten voi perustua vain giddensiläisen traditioista vapautuneen subjektin refleksiiviseen, mutta yhä immanentiksi jäävään projektiin. Erityiset ja ei-tietävät subjektit ovat modernin nykyisyyden kynnyksellä samanaikaisesti modernin tuolla puolen ja siten maailmassa avautuvat mahdollisuudet saattavat olla paitsi ”todellisia” mahdollisuuksia, myös mahdottomia mahdollisuuksia tai jopa sellaisia mahdollisuuksia, joista olemme tietämättömiä. ”Toisin kuin modernin” kannalta kysymys saattaakin siis olla siitä, että jokainen näkökulma tai puheenvuoro on hyväksyttävä niin sanotusti ”perimmäiseksi” – ei yhtä hyväksi, oikeaksi tai todeksi vaan ennemminkin yhtä välttämättömäksi kuulla ja kuunnella.

Ajattelenkin olemiseen perustuvaa elämänpolitiikkaa paitsi subjektin vilpittömyytenä, myös positiiviseksi koettuna epävarmuutena ja toimintahorisontin kontingenssiin väistämättä liittyvänä monimutkaisuuden sietämisenä. Ennemmin kuin ratkaisu hyvinvointia koskeviin kysymyksiin elämänpolitiikka on mielestäni uusi asenne tai perspektiivi. Ehkä sen avulla on mahdollista ajatella hyvinvointia vakiintuneen lopputuloksen sijasta jatkuvana prosessina (Virkki 1997) tai substantiivin sijasta *verbinä*, hyvinvoinnin tapahtumisena, matkana tai hyvinkäyntinä (Eräsaari 1997), jossa jo valmiiksi tulemisen ajatus itse asiassa palauttaa erityisen subjektin totaliteettiin?

Toisin sanoen, elämänpoliittisesti ajateltuna *hyvinvointi ei* koskaan *ole*. Se on jo lähtökohtaisesti jotakin tulevaa, jotakin, mitä poissaolon läsnäolona voi aina vain tavoitella. Se ei hahmotu abstraktien sopijaosapuolten kompromissina vaan jonakin, joka lähtee ihmisten omasta elämästä, olemisesta ja kokemuksista ja kiinnittyy ruumiilliseen subjektiin, hänen intresseihinsä, haluihinsa ja toiveisiinsa. Ajatteleamalla hyvinvointia *verbinä* tai tapahtumisena ei siis mielestäni voida ratkaista äärellisen hyvinvointivaltion ja sen tehtäväkentältä nousevien äärettömien vaatimusten välistä epäsuhtaa vaan päinvastoin, kysymys on siitä, että tämä paradoksi ja sen ylläpitäminen on itse asiassa hyvinvointivaltion ja sen politiikan eettisyyden ja oikeudenmukaisuuden edellytys. Ollakseen oikeudenmukaista ”toisin kuin moderni” politiikka vaatii erilaisten rationaalisuuksien ja näin myös eriaikaisuuden huomioimista ja näin Levinasin etiikan kontekstissa modernin yhteiskunnan ja sen yhteiskuntapolitiikan keskeiseksi kysymykseksi nouseekin ehkä kysymys siitä, että mitä oikeastaan voimme *tehdä* silloin kun tiedämme ettemme voi tietää, mutta emme silti halua olla tekemättä mitään? Kenties, *olemisen yleensä* vertautuessa Levinasilla myös feminiinisen toiseuteen, olisikin mahdollista hahmottaa subjekti paitsi vastuullisena pojastaan, myös tietämättömänä tyttärestään, ja ehkä rationaalisuuden ja vastuun vastakkain asettamisen sijaan voisikin ajatella erityisyydestä ja tietämättömyydestä

seuraavan ”hyvän” ja ”huonon” rationaalisuuden ja vastuun mahdollisuutta (vrt. Seel 1996)? Mutta näin sanoessani saatan olla jo hyvinkin kaukana siitä, mitä Levinas vastuulla tarkoittaa.

Olen painottanut tutkielmassani erityisesti kahta Levinasin fenomenologisen etiikan keskeistä teemaa. Ensinnäkin olen tarkastellut Levinasin käsitystä subjektista ja pyrkinyt vastaamaan Levinasin filosofian kontekstissa kysymykseen siitä, kuka on *hän*, joka korvaa tai jonka Levinasin mukaan tulisi korvata modernin abstrakti, universaali ja rationaalinen subjekti. Keskeinen johtopäätökseni tämän kysymyksen osalta on, että subjekti määrittyy Levinasilla ensisijaisesti subjektina Toiselle, subjektina ruumiillisesti aistittavan eettisen vastuun ja alistaisuuden merkityksessä. En tiedä, kuinka hyvin olen pystynyt kuvaamaan tai edes ymmärtämään Levinasin ajatusta Toisen kasvoissa kohdattavasta vastuusta fenomenologisoinnissa ”olevana”, silti ruumiillisena kokemuksena. Vaikka kuinka haluaisin käsittää, hän tuntuu aina tarkoittavan ”vielä jotakin muuta”. Subjekti on materiaalinen, hän elää materiaalisessa maailmassa ja materiaalisesta maailmasta siitä nauttien, mutta samalla subjektin olemista määrittää ennen kaikkea ”toisin kuin oleminen”, sen toiseus, painavuus ja siitä nouseva vastuu. Erään avaimen tarjoaa eroottinen suhde, jossa se, että minun nautinnon haluni kohdistuu Toiseen estää minua tappamasta häntä, ja juuri siksi tekee minusta vastuullisen hänestä ja hänen puolestaan. Eroottisessa suhteessa läheisyys on ei-tietämistä, tavoittamattoman tavoittelua ja herkkää hyväilyä – mitä sanat läheisyydessä lopultakaan merkitsevät?

Toinen tutkimustani ohjaava teema on ollut Levinasin käsitys oikeudenmukaisuudesta, sen mahdollisuuksista ja edellytyksistä. Levinasin fenomenologinen etiikka on ensisijaisesti siirtymistä tietoisesta, ontologisesta ja muiden kanssa yhteismitallisesta minästä erityiseen ja korvaamattomaan itseyyteen, jota olen kutsunut eettiseksi subjektiksi. Toinen keskeinen johtopäätökseni on, että vaikka eettisen subjektin olemisen perustavin piirre on vastuu Toisen puolesta,

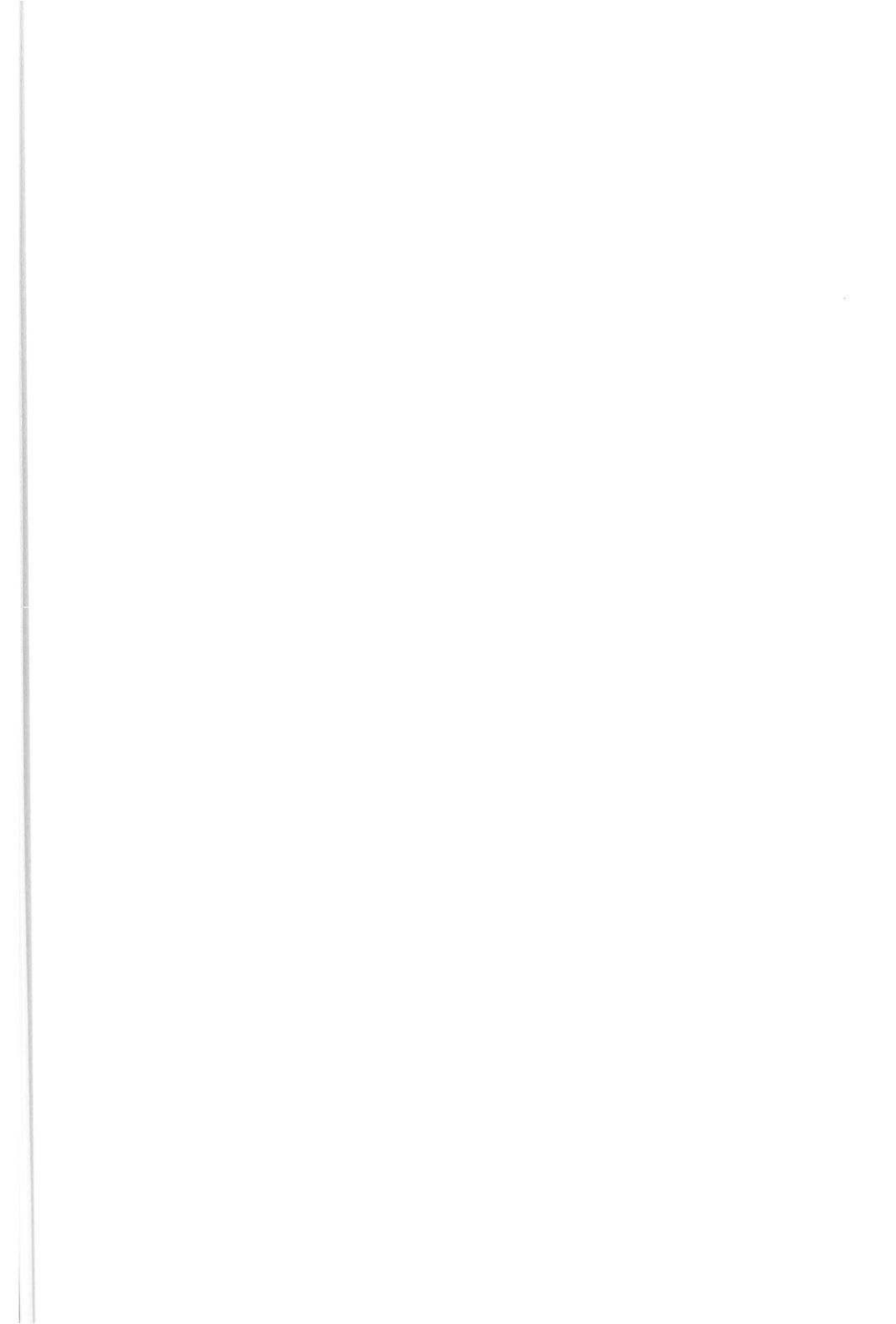
se ei kuitenkaan ole subjektin vastuun *ainoa* piirre. Sekä oikeudenmukaisuus että hyvä palautuvat alkuperäiseen sosiaaliseen suhteeseen, subjektin ja Toisen kohtaamiseen kasvotusten *poliittisessa kontekstissa*, eikä subjekti kohtaa eettisessä suhteessa vain Toista vaan myös kolmannen, tasavertaisen kumppaninsa. Siten oikeudenmukaisuus tarkoittaa eettisen vastuun rajoittamista tai korjaamista, ja sen edellytyksenä on subjektin toimintahorisontin kontingenssi, mahdollisuuksien auki pitäminen, jo sanotun uudelleen sanominen. Ei-tietävä subjekti on epävarma sekä itsestään että muista, mutta tavoitellessaan oikeudenmukaisuutta hänen on kohdattava maailmankuvansa murtuminen avoimin silmin.

Levinasin totalisoivan politiikan kritiikkinä alkava eettisyyden etiikka, joka perustuu ruumiillisen subjektin äärettömään vastuuseen Toisesta, johtaa takaisin politiikkaan, kyseenalaistamiseen ja vaatimukseen oikeudenmukaisuudesta. Toisin kuin Lash (1996, 94, 101) väittää, Levinasin etiikka ei johda läheisyysyhteiskunnan kahdenvälisen suhteiden esteettisyyteen tai ”estetiikan eettisöintiin”, eikä siinä ole kysymys valitsemisesta etiikan ja politiikan välillä. Etiikka on eettistä *politiikan vuoksi*: vastuu Toisesta ja hänen kauttaan kolmannelta, kaikista ihmisistä, merkitsee Levinasille rauhan mahdollisuutta (AE, 200; OB, 157) ja siksi uusi politiikka voi toteutua vain olemisen pluraalisuuden, Toista-varten-olemisen kautta. Kaiken kysymisen, kaikkien ongelmien oikeudenmukaisen ratkaisemisen perustana on minun suhteeni ehdottomaan toiseuteen, ei-tietämiseen perustuva vastuuni Toisesta ja hänen kauttaan kaikista muista.

Levinasin näkemys on tietenkin kaikkea muuta kuin ongelmaton. Olen tarkastellut ja asettanut Levinasin etiikan kautta uudelleen joitakin yhteiskuntateorian ja -filosofian keskeisiä kysymyksiä vain huomatakseni, että ”uudet” kysymykset eivät ole ainakaan ”vanhoja” kysymyksiä yksinkertaisempia. Ehkä ne eivät ole edes uusia. Haasteellisin ja mielestäni myös tärkein Levinasin esittämistä kysymyksistä on länsimaisen filosofian varmasti eniten käsitelty kysy-

mys tiedosta, inhimillisen tietämisen rajoista ja mahdollisuuksista, jota Levinas tarkastelee kysymyksenä subjektin ja Toisen ihmisen suhteesta. Kuinka Toisen ihmisen ehdoton toiseus vaikuttaa käsitykseen tietämisen ja tekemisen suhteesta, toisin sanoen, mikä on ei-tietämiseksi ymmärretyn, toiseuden värittämän ruumiillisen ”kokemuksen” suhde teoriaan, vai onko ”käytännön” ja ”teorian” välillä enää yleensäkin syytä tehdä eroa? Kuinka olemiseen perustuva ei-tietäminen ja ”rakkauden viisaus” konkretisoituvat yhteiskunnan tasolla, mitä tekemistä niillä lopultakaan on yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden, ”heikon” tai prosessiksi ymmärretyn hyvinvointivaltion, elämänpolitiikan tai pienen hyvinvoinnin kanssa? Ehkä jäljittäminen vasta alkaa.

# KIRJALLISUUS





## Emmanuel Levinas

- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nijhoff, The Hague, 1974.
- CPP *Collected Philosophical Papers*. Trans. Alphonso Lingis. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1993.
- DE *De l'évasion* (alkuperäinen 1935). Fata Morgana, Montpellier, 1982.
- DEE *De l'existence à l'existant* (alkuperäinen 1947). Vrin, Paris, 1990.
- DF *Difficult Freedom. Essays on Judaism*. Trans. Sean Hand. Athlone Press, London, 1990.
- DL *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme* (alkuperäinen 1963). Albin Michel, Paris, 1976.
- DVI *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin, Paris, 1982.
- EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (alkuperäinen 1967). Vrin, Paris, 1982.
- EE *Existence and Existents*. Trans. Alphonso Lingis. Nijhoff, The Hague, 1978.
- EI *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Fayard, Paris, 1982.
- EPP *Éthique comme philosophie première*. Teoksessa *Justifications de l'éthique*, Editions de l'Université de Bruxelles, Paris, 1984, 41-51.
- EÄ *Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Käänt. Antti Pönni. Gaudeamus, Tampere, 1996.

- LR *The Levinas Reader*. Ed. Sean Hand. Blackwell, Oxford.
- MT Le Moi et la Totalité. *Revue de Métaphysique et de Morale* 4, 1954, 353-373.
- OB *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. Nijhoff, The Hague, 1981.
- RO La réalité et son ombre. *Les Temps Modernes* 4(38), 1948, 771-89.
- TA *Le temps et l'autre* (alkuperäinen 1947). Fata Morgana, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris, 1979.
- TEI *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* (alkuperäinen 1961). Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988.
- TI *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1969.
- TJ Toisen jälki. Käänt. Outi Pasanen. Teoksessa Emmanuel Levinas, *Etiikka ja äärettömyys*. Gaudeamus, Tampere, 1996, 99-121.
- TO *Time and the Other*. Trans. Richard A. Cohen. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1987.

## Muu kirjallisuus

- Adorno, Theodor (1973). *Negative Dialectics*. Trans. E. B. Ashton. Continuum, New York.
- Ahponen, Pirkkoliisa (1993). Minä psykokulttuurissa, psykokulttuuri elämänpolitiikassa. *Janus* 1 (4), 16-30.
- Allardt, Erik (1996). Hyvinvointitutkimus ja elämänpolitiikka. *Janus* 4 (3), 224-241.
- Aristoteles (1990). *Metafyysiikka VI*. Käänt. Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari, Petri Pohjanlehto. Gaudeamus, Helsinki.
- Baudelaire, Charles (1982). *Pariisin ikävä*. Käänt. Väinö Kirstinä ja Eila Kostamo. Karisto, Hämeenlinna.
- Baudelaire, Charles (1989). Modernin elämän maalari. Käänt. Kimmo Pasanen. Teoksessa Jaakko Lintinen (toim.), *Modernin ulottuvuuksia. Fragmentteja modernista ja postmodernista*. Taide, Helsinki, 24-62.

- Bauman, Zygmunt (1989). *Modernity and the Holocaust*. Polity Press, Cambridge.
- Bauman, Zygmunt (1993). *Postmodern Ethics*. Blackwell, Oxford.
- Bauman, Zygmunt (1995). Searching for a Centre that Holds. In Mike Featherstone, Scott Lash & Roland Robertson (eds.), *Global Modernities*. Sage, London, 140-154.
- Bauman, Zygmunt (1996). *Postmodernin lumo*. Käänt. Jyrki Vainonen, toim. Pirkkoliisa Ahponen & Timo Cantell. Vastapaino, Tampere.
- Beauvoir, Simone de (1993). *Le deuxième sexe I: Les faits et les mythes*. Gallimard, Paris.
- Beck, Ulrich (1995). Poliittikan uudelleen keksiminen: kohti refleksiivisen modernisaation teoriaa. Teoksessa Ulrich Beck & Anthony Giddens & Scott Lash, *Nykyajan jäljillä. Refleksiivinen modernisaatio*. Käänt. Leevi Lehto. Vastapaino, Tampere, 11-82.
- Berman, Marshall (1982). *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*. Verso, London & New York.
- Bernasconi, Robert (1989). Rereading *Totality and Infinity*. In Arleen B. Dallery & Charles Scott (eds.), *The Question of the Other. Essays in Contemporary Continental Philosophy*. State University of New York Press, Albany, 23-34.
- Bernasconi, Robert & Simon Critchley (eds.) (1991). *Re-reading Levinas*. Indiana University Press, Bloomington.
- Blanchot, Maurice (1981). *The Gaze of Orpheus*. Ed. P. Adams Sitney, trans. Lydia Davis. Stanton Hill, New York.
- Boothroyd, David (1988). Responding to Levinas. In Robert Bernasconi & David Wood (eds.), *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*. Routledge, London & New York, 15-31.
- Chalier, Catherine (1993). Emmanuel Levinas: Responsibility and Election. In Phillips A. Griffiths (ed.), *Ethics*. Royal Institute of Philosophy Supplement 35, 63-76.
- Chanter, Tina (1988). Feminism and the Other. In Robert Bernasconi & David Wood (eds.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Routledge, London & New York, 32-56.
- Chanter, Tina (1995). *Ethics of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. Routledge, London & New York.

- Ciaramelli, Fabio (1991). Levinas's Ethical Discourse between Individuation and Universality. In Robert Bernasconi & Simon Critchley (eds.), *Re-reading Levinas*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 83-105.
- Cohen, Richard A. (1985). Translator's Introduction. In Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1-16.
- Cohen, Richard A. (ed.) (1986). *Face to Face with Levinas*. State University of New York Press, Albany.
- Cohen, Richard A. (1987). Translator's Introduction. In Emmanuel Levinas, *Time and the Other*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 1-28.
- Critchley, Simon (1992). *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Blackwell, Oxford & Cambridge.
- Critchley, Simon (1996). Prolegomena to Any Post-Deconstructive Subjectivity. In Simon Critchley & Peter Dews (eds.), *Deconstructive Subjectivities*. State University of New York Press, Albany, 13-45.
- Critchley, Simon (1997). *Very Little...Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*. Routledge, London.
- Derrida, Jacques (1978). Violence and Metaphysics. An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas. In his *Writing and Difference*, trans. Alan Bass. Routledge, London, 79-153.
- Derrida, Jacques (1991). At this very moment in this work here I am. Trans. Rubert Berezdvin. In Robert Bernasconi & Simon Critchley (eds.), *Re-reading Levinas*. Indiana University Press, Bloomington, 13-47.
- Descartes, René (1994). *Teoksia ja kirjeitä*. Käänt. J. A. Hollo. WSOY, Juva.
- Dostojevski, F.M. (1969). *Karamazovin veljekset I*. Käänt. V. K. Trast. Otava, Keuruu.
- Durkheim, Émile (1980). *Uskontoelämän alkeismuodot*. Käänt. Sepo Randell. Tammi, Helsinki.
- Eräsaari, Risto (1994). Tyhjiys. Teoksessa Risto Eräsaari ja Eeva Jokinen (toim.), *Näkymätön käsite*. Jyväskylän yliopiston yhteiskuntapolitiikan laitoksen työpapereita 88, 140-156.
- Eräsaari, Risto (1997). *Mikä ihmeen elämänpolitiikka?* Käsikirjoitus.

- Eräsaari, Risto ja Riikka Jokinen (1997). *Refleksioetiitit ja elämänpolitiikka*. Jyväskylän yliopiston yhteiskuntapolitiikan työpapereita 99.
- Foucault, Michel (1988). The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom. An interview conducted by Raul Fornet-Betancourt et al., trans. J. D. Gauthier. In James Bernauer and David Rasmussen (eds.), *The Final Foucault*. MIT Press, Cambridge & London.
- Foucault, Michel (1995). Rajallinen järjestelmä kohtaa rajattoman vaatimuksen. Käänt. Satu Mäki ja Juha Virkki. Teoksessa Risto Eräsaari ja Keijo Rahkonen (toim.), *Hyvinvointivaltion tragedia*. Gaudeamus, Tampere, 87-106.
- Frisby, David (1992). *Simmel and Since. Essays on Georg Simmel's Social Theory*. Routledge, London and New York.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity*. Polity Press, Cambridge.
- Giddens, Anthony (1995). Elämää jälkitraditionaalisessa yhteiskunnassa. Teoksessa Ulrich Beck & Anthony Giddens & Scott Lash, *Nykyajan jäljillä. Refleksiivinen modernisaatio*. Käänt. Leevi Lehto. Vastapaino, Tampere, 83-152.
- Habermas, Jürgen (1992). *Postmetaphysical Thinking*. Trans. William Mark Hohengarten. MIT Press, Cambridge.
- Hayat, Pierre (1995). *Emmanuel Levinas: Éthique et société*. Éditions Kime, Paris.
- Heidegger, Martin (1993). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Ikäheimo, Heikki & Ossi Martikainen (1997). Hegelin Phänomenologie des Geistes ja sen johdanto. *niin & näin* 2/1997, 6-9.
- Irigaray, Luce (1996). *Sukupuolieron etiikka*. Käänt. Pia Sivenius. Gaudeamus, Tampere.
- Jokinen, Riikka (1995). *Zygmunt Bauman and the Liberalism-Communitarianism debate. Postmodernity's Challenge to Contemporary Moral Philosophy*. Paper presented in International (Summer) School in Social Theory. September 5-8 1995, Helsinki.
- Jonas, Hans (1984). *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. The University of Chicago Press, Chicago & London.

- Jung, Hwa Yol (1996). Phenomenology and Body Politics. *Body & Society* 2 (2), 1-22.
- Karisto, Antti (1996). Pirstoutuvan elämän politiikka. *Janus* 4 (3), 242-259.
- Kotkavirta, Jussi (1993). *Practical Philosophy and Modernity. A Study on the Formation of Hegel's Thought*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 101, University of Jyväskylä.
- Kotkavirta, Jussi (1994). Merkityksen hajoaminen. Teoksessa Sara Heinämaa (toim.), *Merkitys*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 45. Tampereen yliopisto, 191-210.
- Kotkavirta, Jussi & Esa Sironen (toim.) (1986). *Moderni/postmoderni. Lähtökohtia keskusteluun*. Tutkijaliitto, Jyväskylä.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1990). *Heidegger, Art and Politics. The Fiction of the Political*. Trans. Chris Turner. Blackwell, Oxford.
- Lash, Scott (1996). Postmodern Ethics: The Missing Ground. *Theory, Culture & Society* 13 (2), 91-104.
- Lawton, Philip (1975). Levinas' Notion of the "there is". *Tijdschrift voor filosofie* 37(3), 477-489.
- Levinas, Emmanuel & Richard Kearney (1986). Dialogue with Emmanuel Levinas. In Richard A. Cohen (ed.), *Face to Face with Levinas*. State University of New York Press, Albany, 13-34.
- Light, Stephen (1987). *Shuzo Kuki and Jean-Paul Sartre: Influence and Counter-influence in the Early History of Existential Phenomenology*. Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville.
- Lingis, Alphonso (1981). Translators Introduction. In Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Nijhoff, The Hague, xi-xxxix.
- Lingis, Alphonso (1993). Translator's Introduction. In Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Llewelyn, John (1991). *The Middle Voice of Ecological Conscience. A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighbourhood of Levinas, Heidegger and Others*. Macmillan, London.
- Llewelyn, John (1995). *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. Routledge, London & New York.

- Lohmann, Georg (1987). Georg Simmel yhteiskunnallista indifferenssiä purkamassa. Käänt. Arto Noro. *Sociologia* 24 (2), 83-96.
- Liotard, Jean-François (1983). *Le Différend*. Minuit, Paris.
- Manning, Robert John Sheffler (1993). *Interpreting Otherwise than Heidegger. Emmanuel Levinas's Ethics as First Philosophy*. Duquesne University Press, Pittsburgh.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964). The Philosopher and his Shadow. In his *Signs*, trans. Richard McCleary. Northwestern University Press, Evanston, 158-181.
- Nancy, Jean-Luc (1986). *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgois, Paris.
- Nancy, Jean-Luc (1991). Introduction. Teoksessa Eduardo Cadava & Peter Connor & Jean-Luc Nancy (eds.), *Who Comes after the Subject?* Routledge, New York & London, 1-8.
- Nietzsche, Friedrich (1968). *The Will to Power*. Trans. W Kaufmann & R. J. Hollingdale. Vintage, New York.
- Noro, Arto (1996). Georg Simmel – muotojen sosiologiasta moderniteetin diagnoosiin. Teoksessa Jukka Gronow & Arto Noro & Pertti Töttö (toim.), *Sociologian klassikot*. Gaudeamus, Tampere, 213-261.
- Peperzak, Adriaan (1991). Presentation. In Robert Bernasconi & Simon Critchley (eds.), *Re-reading Levinas*. Indiana University Press, Bloomington, 51-66.
- Peperzak, Adriaan, Simon Critchley & Robert Bernasconi (1996). *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- Platon (1979a). Pidot. Käänt. Marianna Tyni. Teoksessa Platon, *Teokset 3*. Otava, Keuruu.
- Platon, (1979b). Valtio. Käänt. Marja Itkonen-Kaila. Teoksessa Platon, *Teokset 4*. Otava, Keuruu.
- Platon (1982). Sofisti. Käänt. Marja Itkonen-Kaila. Teoksessa Platon, *Teokset 5*. Otava, Keuruu.
- Ricœur, Paul (1980). L'originare de la question-en-retour dans le *Krisis* de Husserl. In F. Laruelle (éd.), *Textes pour Emmanuel Levinas*. Éditions Jean-Michel Place, Paris, 167-177.
- Salemohamed, George (1992). Levinas: From Ethics to Political Theology. *Economy and Society* 21 (2), 192-206.

- Sartre, Jean-Paul (1972). *Being and Nothigness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Trans. Hazel E. Barnes. Methuen, London.
- Seel, Martin (1996). Über das Böse in der Moral. *Merkur* 570/571, 772-780.
- Simmel, Georg (1950). The Metropolis and Mental Life. Trans. Kurt H. Wolff. In Kurt H. Wolff (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*. Free Press, New York, 409-424.
- Simmel, Georg (1959a). The Adventure. Trans. David Kettler. In Kurt H. Wolff, *Georg Simmel*. Ohio State Univerity Press, Columbus, 243- 258.
- Simmel, Georg (1959b). How Is Society Possible? Trans. Kurt H. Wolff. In Kurt H. Wolff, *Georg Simmel*. Ohio State Univerity Press, Columbus, 337-356.
- Simmel, Georg (1986). *Muodin filosofia*. Käänt. Antti Alanen. Odesa, Helsinki.
- Sivenius, Hannu (1990). Toiseuden tuuli – Eräitä huomautuksia Emmanuel Levinasin Husserl- ja Heidegger-kritiikistä. Teoksessa Matti Kosonen (toim.), *Phenomenology/Fenomenologia. Proceedings of the Symposium on Phenomenology in Jyväskylä 18.5.1988*. Jyväskylän yliopisto, Filosofian laitos, julkaisu 43, 95-144.
- Smart, Barry (1996). Facing the Body – Goffman, Levinas and the Subject of Ethics. *Body & Society* 2 (2), 67-78.
- Smith, Stephen G. (1986). Reason as One for Another. In Richard A. Cohen (ed.), *Face to Face with Levinas*. State University of New York Press, Albany, 53-72.
- Venn, Couze (1997). Beyond Enlightenment? After the Subject of Foucault, Who Comes? *Theory, Culture & Society*, 14 (3), 1-28.
- Virkki, Juha (1997). Mitä annettavaa kulttuuritutkimuksella olisi sosiaalipolitiikalle? *Janus* 5 (2), 135-148.
- Weil, Simone (1957). *Painovoima ja armo*. Käänt. Maija Lehtonen. Otava, Helsinki.
- Wild, John (1968). Introduction. In Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Duquesne University Press, Pittsburgh, 11-20.
- Williams, Robert R. (1992). *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. State University of New York Press, Albany.



- Wittgenstein, Ludwig (1986). *Kirjoituksia 1929-1938*. Käänt. Heikki Nyman. WSOY, Juva.
- Wynne, Brian (1993). Uncertainty and Environmental Learning. In Tim Jackson (ed.), *Clean Production Strategies*. Lewis Publishers, Boca Raton.
- Wyschogrod, Edith (1974). *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*. Nijhoff, The Hague.
- Österberg, Dag (1988). *Metasociology. An Inquiry into the Origins and Validity of Social Thought*. Norwegian University Press, Oslo.

## SoPhin syksyn '97 uutuuksia

### Kaarlo Laine: Ameba pulpetissa

*Ameba pulpetissa* on sukellus koulun arkikulttuuriin. Kirja luotaa nuorten ja koulun suhdetta tilanteessa, jossa vanhat ajattelumallit ja toimintatavat ovat riittämättömiä jäsentämään yksilöllistyvän nuorisokulttuurin ja tasa-päistävien instituutioiden jännitteitä.

YTL Kaarlo Laine analysoi miten koulun aika- ja tilarakenteet sekä rutiinit puuduttavat oppilaiden ja opettajien työtä ja olemista sekä myös sitä moni-muotoista ja rikasta elämää, joka kätkeytyy koulun virallisen kuoren alle.

Jännitteet, ristiriidat ja häilyvydet eivät ole yksinomaan kielteisiä asi-oita, vaan ne pitävät sisällään mahdollisuuksia uudistaa koulun kulttuuria, jolloin arkipäivä elettyä ja tehtynä yhteisenä oppimiskokemuksena voi rikastaa kaikkien osallisten elämää.

**SoPhi 13, ISBN 951-39-0084-3, 158 sivua, hinta 95,-**

### Kimmo Jokinen: Suomalaisen lukemisen maisemaihanteet

Kirjallisuus on keskeinen osa suomalaista kulttuuria. Kun tavalliset lukijat kertovat suosikkikirjallisuudestaan, kriitikot määrittelevät hyvää kirjallisuutta ja lukijat koulussa ja työpaikoilla pohtivat Rosa Liksomin "outoa" kerto-musta, he samalla määrittelevät itseään, omaa kulttuuriaan ja käsitystään hyvästä elämästä.

Jokinen tarkastelee tutkimuksessaan kolmea kirjallisuuden vastaanottoa koskevaa aineistoa. Ne kertovat meistä ja kulttuurimme maisemaihanteista sekä myös kulttuurissamme tapahtuvista muutoksista ja muutosten syistä.

Kimmo Jokiselta ovat aiemmin ilmestyneet *Ostajat, lukijat, arvioijat, tukijat* (1987), *Uusi Tunteaton* (yhdessä Maaria Lingon kanssa, 1987) ja *Arvostelijat* (1988).

**SoPhi 14, ISBN 951-39-0085-1, 226 sivua, hinta 100,-**

### Jussi Kotkavirta, Eerik Lagerspetz & Arto Laitinen (toim.): Yhteisö

*Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen*

Yhteisö on noussut keskeiseksi käsitteeksi niin yhteiskunta- ja moraali-filosofiassa kuin tieteen- ja taiteenfilosofiassakin.

Suomen Filosofisen Yhdistyksen kanssa yhteistyössä julkaistavassa Yhteisö-kirjassa ovat mukana sekä Suomen tunnetuimmat filosofit että nuoret tutkijat. Tarkasteltavana on yhteisön käsitteen historia Platonista Poppeeriin, mutta kirjan artikkeleissa yhteisöt, yhteisöllisyys ja yhteistoiminta liitetään myös tiedettä ja taidetta, oikeutta ja yritystoimintaa, naisliikettä ja asumista koskeviin filosofisiin pohdintoihin.

**SoPhi 16, ISBN 951-39-0087-8, arviohinta 100,-**

**Jukka Keskitalo & Jussi Kotkavirta (toim.):**

**Järki, usko, eettisyys**

*Järki, usko, eettisyys* on rohkea yritys hahmottaa perimmäisiä kysymyksiä elämän tarkoituksesta ja merkityksellisyydestä kahden 'ajattelutieteen', teologian ja filosofian näkökulmista. Kirja ei pyri asettamaan näitä näkökulmia vastakkain vaan hakemaan yhteisiä kosketuspintoja tarkastelemalla eri kysymyksiä kummastakin – filosofisesta ja teologisesta – näkökulmasta.

Käsiteltäviä kysymyksiä ovat mm. järjen ja uskon käsitteet, valistus ja sen haasteet, moderni ja postmoderni katsomuksellisia ilmiöinä, metafysiikan mahdollisuus ja ajankohtaisuus, nihilismi haasteena nykyajalle, eettisyys tänään sekä hyvän elämän ulottuvuudet.

Kirjoittajat ovat eturivin teologeja ja filosofeja.

**SoPhi 17, ISBN 951-39-0088-6, arviohinta 100,-**

**Sakari Hänninen (toim.): Missä on tässä?**

Tässä artikkelikokoelmassa eri tieteenalojen edustajat pohtivat kuinka paikallista identiteettiä tuotetaan, kuinka siitä kamppaillaan, kuinka sen avulla kilpaillaan ja kuinka sillä politikoidaan. Kirjoittajien erittelyn kohteena on toiminnan eetos, itsehallinnan ja muiden hallinnan suhteen muutos.

**SoPhi 18, ISBN 951-39-0089-4, arviohinta 100,-**

**SoPhin myynti ja tilaukset**

Kampus Kirja, Kauppakatu 9, 40100 Jyväskylä,  
puh 014 - 603 157, fax 014 - 611 143,  
sähköposti [kampuskirja@co.jyu.fi](mailto:kampuskirja@co.jyu.fi)





Emmanuel Levinas (1906–1995) on Liettuassa syntynyt ja Ranskassa akateemisen uransa luonut etiikan filosofi. Hän pitää etiikkaa koko filosofisen ajattelun lähtökohtana ja painottaa järjen sijasta ruumiillisen subjektin suhdetta toiseen ihmiseen ja toiseuteen.

*Tietämättömyden etiikassa* Riikka Jokinen tarkastelee Levinasin käsitystä subjektista ja oikeudenmukaisuudesta sekä oikeudenmukaisuuden mahdollisuutta modernissa, eriytyneessä yhteiskunnassa. Levinas ei kiistä yleisten lakien ja niistä keskustelemisen välttämättömyyttä, mutta hän arvostelee yksilöiden samanlaisuuteen perustuvaa käsitystä oikeudenmukaisuudesta. Hänen mukaansa etiikan ja oikeudenmukaisuuden perusedellytys on ihmisten keskinäisten erojen ja jopa tietämättömyyden kunnioittaminen.

“Asiantunteva ja harvinaisen omakohtainen selvitys Emmanuel Levinasin filosofian pääpiirteistä ja kehityksestä.”

Panu Minkkinen, Helsingin yliopisto



MINNESOTA JOHNSON TECHNOLOGICAL SERVICES

SOBRIETY