

Emmanuel Levinasin etiikan historiallisuus

Turun yliopisto
Kulttuurihistoria
Pro gradu -tutkielma
Timo Harju
Marraskuu 2009

TURUN YLIOPISTO

Humanistinen tiedekunta

HARJU, TIMO: Emmanuel Levinasin etiikan historiallisuus

Pro gradu -tutkielma, 187s.

Kulttuurihistoria

Joulukuu 2009

Juutalaisen filosofin Emmanuel Levinasin (1906-1995) ajattelusta käydyn keskustelun valossa ei ole itsestään selvää, että hänen etiikkansa on historiallista. Tutkielmassa etiikan historiallisuus perustellaan ja ymmärretään kolmesta näkökulmasta: ensiksi etiikan elämehistoriallisena tulkintana, seuraavaksi etiikkaan sisältyvänä historianfilosofiana ja lopuksi lukion historian oppikirjojen eettisyyden tarkasteluna. Työn dispositio on sen keskeisimpiä tuloksia. Elämehistoriasta liikkeelle lähtevä tulkinta paljastaa, että sekä Levinasin omat kokemukset holokaustista että juutalaisen muistamisen pitkä perinne motivoivat häntä käymään ylihistoriallista historianfilosofista keskustelua. Edelleen hänen ajattelunsa vaatii tämän keskustelun tulosten soveltamista käytännön elämään ja tutkimukseen, myös historiankirjoitukseen.

Keskeisin lähde Levinasin tuotannossa on *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Myös teokset *Totality and Infinity* ja, juutalaisuuden osalta, *Difficult Freedom* ovat useiden tulkintojen pohjalla. Levinasin ajatteluun keskittyvässä kotimaisessa tutkimuskirjallisuudessa tärkeä keskustelukumppani on Jukka Hankamäki ja ulkomaisessa mm. Aadrian Peperzak ja Rudi Visker. Historianteoreettista keskustelua käydään ennen kaikkea Kari Immosen, Jorma Kalelan ja Edith Wyschogrodin kanssa. Tutkielman päättävän tapaustutkimuksen aineistopohjan muodostavat kahdeksan tutkielman kirjoitushetkellä opetuskäytössä olevaa lukion historian oppikirjaa.

Tutkielma keskittyy Levinasin filosofiaan kuuluvaan ylihistoriallisuuden ja historiallisuuden jännitteeseen. Ylihistoriallisuus tulkitaan myös inhimilliseksi toiseudeksi ja historiallisuus kulttuuriseksi toiseudeksi. Levinasin mukaan kumpiakin tarvitaan eettisen historiankirjoituksen onnistumiseksi, mutta kulttuurinen toiseus uhkaa usein tukahduttaa inhimillisen toiseuden. Tapaustutkimuksessa päädytään siihen, että lukion historian oppikirjoissa kulttuurinen toiseus ja sille läheinen historian läsnäolo todella uhkaavat peittää alleen menneisyyden ihmisten kuolevaisuuden ja korvaamattomuuden. Menneisyyden ihmisten poissaolon vahvempi huomioiminen historian läsnäolon rinnalla voisi helpottaa etiikan käsittelyn ongelmia, jotka ovat selvästi havaittavissa niin opetussuunnitelman perusteissa kuin oppikirjoissakin. Tutkielmassa myös nostetaan oppikirjoista esimerkkejä, joissa on toimittu onnistuneesti juuri näin. Sama suositus esitetään myös kulttuurihistorian tutkimukselle ja historianteoreettiselle keskustelulle, jossa historian läsnäolon pohdinta ylikorostuu.

Asiasanat: didaktiikka, fenomenologia, historianfilosofia, juutalaisvainot, toiseus

Sisällysluettelo

1. Johdanto	1
2. Etiikka ja elämänhistoria	11
2.1. Holokaustin kieli.....	11
2.2. Keskitysleirin oleminen ja aika.....	22
2.3. Kontekstuaalisuus ja haavoittuva absoluuttisuus.....	32
2.4. Anakronistinen juutalaisuus.....	47
2.5. Ääretön vastuu menneestä.....	60
3. Etiikka ja historianfilosofia	71
3.1. Levinas ja historianfilosofian kolme tasoa.....	71
3.2. Toiseus fenomenologian ja dialogisuuden välissä.....	76
3.3. Sanominen ja sanottu.....	90
3.4. Kuoleman sosiaalisuus.....	106
3.5. Yhteisö lahjana.....	120
4. Etiikka ja historianopetus	134
4.1. Kuuluuko etiikka historianopetukseen?.....	134
4.2. Kenet pitää muistaa?.....	142
4.3. Miten ihminen historian oppikirjoissa muistetaan?.....	155
5. Lopuksi.....	165
Lähteet.....	169
Liitteet	184

1. Johdanto

Opintojeni aikana olen niin kirjallisuudessa kuin keskusteluissakin kohdannut ajatuksen, että menneisyyden ihmisille täytyy tehdä oikeutta. Vaikka ajatusta toistellaan, ei yleensä selitetä, mitä se tarkoittaa. Epäilen, että ajatuksessa on jotain, mikä pakenee kulttuurihistoriaa ja sen teoriasta käytyä keskustelua. Kun oikeuden tekemiseen paneudutaan tarkemmin, keskitytään silloinkin kysymykseen, miten oikeutta tulisi tehdä. Vastaamatta jää, miksi sitä tulisi tehdä. Kuitenkin myös jälkimmäinen kysymys on tärkeä, koska se voisi auttaa ymmärtämään tarkemmin ensimmäiseen kysymykseen annettuja vastauksia. Liettuassa syntyneen ranskalaisen filosofin Emmanuel Levinasin (1906-1995) ajattelu ja elämä antavat yhden mahdollisuuden käsittää, mitä oikeuden tekeminen menneisyyden ihmisille voisi kokonaisvaltaisesti tarkoittaa. Tutkielmani on alusta loppuun tämän mahdollisuuden tutkimista.

Esimerkin tavasta, jolla oikeuden tekeminen usein ymmärretään, antaa Jorma Kalelan kirja *Historiantutkimus ja historia*, jossa eritellään käytännön tutkimustyön näkökulmasta historioitsijan suhdetta toisaalta menneisyyteen ja toisaalta omaan yleisöönsä. Kalela kantaa huolta historian muuttumisesta pelkäksi menneiden asioiden ja tapahtumien muistomerkkikokoelmaksi, jossa mikään muistomerkki ei olisi toista tärkeämpi. Historioitsijan velvollisuudeksi määrittyy historian ilmiöiden välisistä suhteista esitettyjen tulkintojen arvioiminen.¹ Historioitsija nostaa tietyt asiat muistamisen arvoiseksi ja samalla määrittää, mitä saa unohtaa. Eettisesti hyväksyttävän tutkimuksen kannalta on ratkaisevinta korostaa kysymyksenasettelua kautta tutkimuksen, koska kysymyksenasettelu määrittää, mikä valikoituu muistettavaksi. Kysymyksenasettelussa on myös mahdollista tuoda näkyville tutkijan yhteiskunnalliset ja moraaliset sitoumukset, jolloin lukija saa mahdollisuuden arvioida niitä eivätkä ne myöskään pääse tutkijan itse tiedostamatta vaikuttamaan tutkimukseen. Näin Kalela keskittyy kysymykseen, miten menneisyydelle pitäisi tehdä oikeutta. Hän kyllä pohtii myös miksi-kysymystä, mutta hänen antamansa vastaukset liittyvät järjestään

¹ Kalela 2000, 27-28. Kalelan kirja pyrkii osoittamaan, että ollakseen tieteellistä historiantutkimuksen on arvioitava uudelleen suhteensa historian läsnäoloon kulttuurissa: tutkimus ei pysty ohittamaan kulttuurissa vaikuttavia historian tulkintoja, kuten vanhentuneessa, objektiivisuuteen pyrkivässä tutkimuksessa oli uskoteltu. Argumentille on tärkeää, että suurin osa näistä tulkinnoista on muiden kuin historian ammattilaisten esittämiä. Historioitsijan velvollisuus on ottaa kantaa omaan kulttuuriinsa. Ks. esim. Kalela 2000, 25, 33-37.

nykyaikaan: historioitsija on vastuussa lukijoilleen, omassa kulttuurissaan ja omasta kulttuuristaan. Menneisyydellä on toki paikkansa tässä eettisessä kuviossa, sillä historioitsijalla on kaksi keskenään jännitteistä velvollisuutta: velvollisuus tehdä oikeutta nykyisyydelle ja velvollisuus tehdä oikeutta menneisyydelle. Menneisyydellä ei kuitenkaan ole Kalelan ajattelussa itseisarvoa. Itse asiassa Kalelalle väite menneisyyden tutkimisesta sen itsensä vuoksi antaa historiantutkijalle tekosyyntä olla ottamatta kantaa oman tutkimuksensa yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin ehtoihin. Ammattitaitoinen ja eettinen historiantutkija sen sijaan antaa menneisyyden asettaa rajat yhteiskunnalliselle argumentilleen. Menneisyydestä voi esittää monia perusteltuja tulkintoja, mutta epätosia tulkintoja ei saa esittää. Menneisyydestä on kerrottava totuus. Nyky-yhteisölle suunnatun yhteiskunnallisen kannanoton on sen sijaan kestävä moraalista arviointia, joka käydään nyky-yhteisön ehdoilla ja termeillä. Tutkijan kaksi velvollisuutta siis eroavat olennaisesti toisistaan.² Levinasin intuitio on toinen. Hänelle jokainen menneisyyden ihminen on itsessään tärkeä ihmisyytensä vuoksi.

Kulttuurihistorian professorin Kari Immosen ajattelu on hieman lähempänä Levinasia hänen korostaessaan menneisyyden ja nykyisyyden dialogisuutta yhtenä keskeisenä kulttuurihistoriaa määrittävänä käsitteenä.³ Dialogissa menneisyydelle on annettava myös itseisarvo. Luultavasti hän tarkoittaa tällä, että ei ainoastaan menneisyydelle vaan myös menneisyyden ihmisille on annettava sama oikeus subjektiviteettiin kuin nykyään eläville. Immonen pitää jokaisen ihmisen oikeutta elämään ja omiin valintoihin ylihistoriallisina arvoina.⁴ Toisin kuin Kalelalla, velvollisuus kertoa totuus ei siis nouse pelkästään nykyhetkestä, historioitsijan työn väistämättömästä yhteiskunnallisuudesta. Kuitenkin myös Immonen painottaa vahvasti meidän nykyisyyttämme ja tulevaisuuttamme.⁵ Ymmärtämällä ihmiselämän historiallisuuden ymmärrämme, kuinka menneisyys jatkuvasti vaikuttaa kaikkeen ajatteluun, tunteisiimme ja tekemisiimme. Historiantutkimusta tarvitaan, jotta tiedostaisimme, keitä joka tapauksessa olemme. Se on välttämätön osa kriittistä

² Kalela 2000 passim., ks. erit. 29-32, 54-63.

³ Muut käsitteet ovat historiallisuus, moniaikaisuus, kulttuurisuus, syvärakenteellisuus, totalisuus ja aktiivisuus.

⁴ Immonen 1996, 64-65; Immonen 2001, 24.

⁵ Marjo Kaartinen ja Anu Korhonen puolestaan korostavat, ettei tutkijoilla ole velvollisuuksia menneisyydelle vaan ainoastaan nykyisyydelle. Samaan hengenvetoon he kuitenkin mielenkiintoisesti selittävät tämän nousevan siitä, että menneisyyden kuolleille ihmisille on samantekevää, mitä heistä sanomme, koska he ovat kuolleet. Kaartinen, Korhonen 2005, 208-209. Kaartinen ja Korhonen eivät kehittele ajatusta pidemmälle suoraan, mutta käsittääkseni sen taustalla on, ettei velvollisuutta nykyisyyttä kohtaan voi erottaa menneisyyden ihmisten poissaolosta. Levinas yrittää antaa yhden mahdollisen vastauksen siihen, miksi menneisyyden ihmisten poissaolo on näin tärkeää.

yhteiskunnallista keskustelua. Siinä määrin kuin tiedostamme väistämättömän kuulumisemme historiaan voimme tulla vapaiksi keskustelemaan tämän väistämättömyyden toivottavasta suunnasta.⁶

Immoselle historiaan kuulumisen tiedostamisen tehtävä on niin laaja, että siinä tarvitaan kaikkia inhimillisen ymmärryksen keinoja, niin taidetta kuin tiedettäkin. Kalela puolestaan on kiinnostunut historiatieteen määrittelystä suhteessa muihin historiankirjoituksen tapoihin. Hänen mukaansa juuri tiedettä tarvitaan menneisyyden läsnäolosta esitettyjen tulkintojen pätevyuden arviointiin. Molemmat kuitenkin jakavat ajatuksen, jonka mukaan historiatiede vartioi keskustelun yhteisiä pelisääntöjä, jottei historiaa käytettäisi ihmisten maailmankuvan manipulointiin.⁷ Raja Levinasin käsitykset taiteen ja tieteen mahdollisesti eroavista rooleista käsittelyn ulkopuolelle. Immosen ja Kalelan vertailu tässä kohdin on silti olennainen, koska se paljastaa, että edellinen liikkuu jälkimmäistä perustavammalla, kaikelle kulttuuriselle toiminnalle yhteisellä alueella. Levinas haastaa kulttuurihistorian ennen kaikkea tällä tasolla. Ja aivan kuten Immosen myös Levinasin ajattelulla on seurauksensa käytännön historiankirjoitukselle.

Levinasin oppilas Edith Wyschogrod tiivistää Levinasin keskeisen näkökulman sanoessaan, että historioitsijaa, ainakin hyvää historioitsijaa, ajaa kaksitahoinen intohimo: toisaalta intohimo menneisyyttä ja toisaalta kuolleita ihmisiä kohtaan. Hyvä historioitsija ei halua tehdä oikeutta vain menneisyydelle vaan myös, ja ensisijaisesti, kuolleille ihmisille.⁸ Tämä kulttuurin ja ihmisen erottelu on työni kannalta keskeinen. Kalela, ja vähäisemmässä määrin Immonen, jättävät sen tekemättä ja siksi heidän käsityksensä siitä, miksi meidän pitäisi välittää menneisyyden ihmisistä, painuu näkymättömiin. Samalla katoaa ainakin osittain näkyvistä myös se, miksi meillä on velvollisuus kertoa menneisyydestä totuus.⁹ Levinasin ajattelu ei anna helppoja ja selviä vastauksia näihin kysymyksiin, mutta ainakin se osoittaa kysymisen tarpeellisuuden.

⁶ Immonen 2001, 20-25.

⁷ Immonen antaa paljon konkreettisia esimerkkejä tästä tehtävästä. Ks. esim. Immonen 1996, 163-185.

⁸ Wyschogrod 1998, ii.

⁹ Näin käy mielestäni myös Kaartiselle ja Korhoselle heidän tiivistäessään historian tutkimuksen ja -teorian piirissä käydyn eettisen keskustelun seuraavasti: ”Pakkomiellellä nähdä menneisyys moninaisena ja ristiriitaisena on taustanaan pyrkimys tehdä oikeutta menneisyydelle ja erityisesti sen erilaisille moninaisuuksille. Haluamme antaa äänen niillekin, jotka omana aikanaan saivat ehkä vain kuiskata. Moraalisena ohjenuorana avoimuus erilaisille tulkinnoille on historiassa välttämätöntä.” Kaartinen, Korhonen 2005, 205-206. Tiivistys soi monilta osin yhteen tässä tutkimuksessani esittämäni käsityksen kanssa, koska siinä todella korostetaan moninaisuutta, äänen antamista ihmisille ja jopa tiettyä pakkomielleisyyttä. Levinasia ja Wyschogrodia seuraten pidän tärkeänä selvän eron tekemistä menneisyyden ja menneisyyden ihmisten välille, tämän erottelun perusteiden pohdintaa ja etiikan alkuperän näkemistä nimenomaan suhteessa jälkimmäisiin. Tietoisesti en tässä työssä kirjoita velvollisuudesta menneisyyttä vaan menneisyyden ihmisiä kohtaan.

Levinas erottaa toistuvasti toisistaan historian ja ainutlaatuisista ihmiskasvoista kumpuavan etiikan. Hän kirjoittaa:

The Other, revealing itself by its face, is the first intelligible, before cultures and their allusions and allusions. This is to affirm the independence of ethics in relation to history. Showing that the first significance arises in morality, in the quasi-abstract epiphany of the face, which is stripped of every quality – absolute – absolving itself from cultures, means tracing a limit to the comprehension of the real by history and rediscovering Platonism.¹⁰

Levinasin kieltä on suhteellisen helppo tulkita virheellisesti siten, että hänen mukaansa toinen ihminen kohdattaisiin täysin kulttuurista ja historiasta erillään. Väitän kuitenkin, että historian sivuuttamisen sijaan Levinas kyseenalaistaa historian tavalla, joka osoittaa sen tarvitsevan ylihistoriallista etiikkaa.¹¹ Siksi tämän työn keskeinen tutkimuskysymys on, miten Levinasin ylihistoriallinen etiikka on historiallista.

Jotta ymmärtäisin, mitä tutkimuskysymykseni ylihistoriallisen etiikan historiallisuudesta tarkoittaa, olisi minun kuitenkin ensin ymmärrettävä, millainen historiankäsitelmä Levinasin ajatukseen sisältyy. Yritys eritellä merkityksiä, jotka sana ”historia” Levinasin filosofiassa saa, läpäisee työtäni. Tutkimuskysymykseni on myös liian laava kysyttäväksi sellaisenaan. Kysynkin siihen sisältyvät tarkemmat kysymykset: Miten Levinasin etiikka kumpuaa hänen elämänhistoriastaan? Miten hän osallistui sillä oman aikansa kulttuuriseen keskusteluun? Entä millainen historianfilosofia Levinasin etiikkaan sisältyy? Miten hän keskustelelee sen kautta muiden filosofien kanssa? Ja voiko hänen historianfilosofiansa toimia ikään kuin metodologiana, jonka kautta lähestyä Levinasin elämänhistorialle kokonaan vieraita aikoja?

Heli Rantalan ajatuksia seuraillessa pidän selvänä, että lähteensä ääntä kunnioittavassa filosofisen tekstin tulkinnassa pitäisi ottaa huomioon sekä tekstin kuuluminen menneisyyteen että sen pyrkimys yleiseen pätevyyteen. Rantalan käsitys perustuu siihen, että filosofinen teksti tahtoo puhua lukijalle, haastaa tämän ajattelemaan. Menneisyyden filosofista tekstiä on käsiteltävä tavalla, joka antaa sille mahdollisuuden puhutella nykyaikaa. Tämä mahdollisuus tukahtuu sekä luennassa,

¹⁰ Levinas 1990, 295. Rajaon Levinasin Platon-tulkinnan tämän tutkimuksen ulkopuolelle.

¹¹ Sama ajatus löytyy muunmuassa Robert Bernasconilta. Bernasconi 1986, 188-194. Ajatukselle paljon tukea kautta koko Levinasin tuotannon. Hän ilmaisee kantansa varsin selvästi esimerkiksi *Totaliteetin ja äärettömyyden* johdannossa. Levinas 1969, 23.

jossa teksti ymmärretään ainoastaan osana menneisyyden keskustelua, että historiattomassa luennassa, jossa tekstin käsitteitä ei lainkaan pyritä kääntämään nykykielelle, koska ei ylipäänsä kuulla menneisyyden kieltä, joka pitäisi kääntää.¹² Tutkimuksen luova haaste on löytää lukutapa näiden ääripäiden väliltä. Levinasin kohdalla kysymys filosofisen ja historiallisen tulkinnan suhteesta on ennen kaikkea kysymys siitä, kuinka tulkinnassa tulisi huomioida holokausti. Levinas oli juutalainen ja eli Euroopan 1900-luvun. Hän vietti lähes koko toisen maailmansodan vankileirillä, sillä aikaa kun koko hänen Liettuaan jäänyt perheensä murhattiin. On selvää, että holokausti ei hallinnut ainoastaan hänen henkilökohtaista elämäänsä vaan myös sitä juutalaista yhteisöä, johon hän kuului. Levinasin ystävän Maurice Blanchotin mukaan Levinasin toinen pääteos *Toisin kuin oleminen* on selvästi sekä pelkästään filosofinen teos että kirja holokaustista. Levinas yritti kirjoittaa niiden muistossa, jotka ovat sanoneet krematorioiden lähelle haudatuissa lapuissa: ”Älkää unohtako.” Saman aikaisesti hän kuitenkin filosofisissa teksteissään vaikenii holokaustista lähes täysin.¹³

Ymmärtääkseni tutkimukseni kohteina olevaa ajattelijaa ja hänen ajatteluaan en niinkään etsi keskitietä historiallisen ja historiattoman lukutavan välillä vaan luen Levinasin teoksia ensin holokaustin kontekstissa ja sitten irrallaan siitä. Tutkimuksen työnimenä on ollut: ”Auta Levinas pakoon vankileiriltä”. Ensimmäisessä käsittelyluvussa kontekstualisoin Levinasin ajattelua holokaustin haavoittamaan juutalaisuuteen. Levinasin omien vankileirikokemusten lisäksi tutkin, miten ne saivat hänet artikuloimaan uudelleen juutalaiseen uskuntoon kuuluvaa muistamisen perinnettä. Näin myös Levinasin oma uskonnollisuus tulee tärkeäksi. Toisessa käsittelyluvussa alkaa pakomatka. Pakomaastona on filosofian ajaton todellisuus. Historiantutkimuksellisen otteen sijaan pyrin saamaan Levinasin etiikkaan sisältyvän historianfilosofian esille vertailemalla sitä muiden ajattelijoiden, ennen muuta Martin Heideggerin, Martin Buberin, Paul Ricoeurin, Hans-Geor Gadamerin ja Hannah Arendtin ajatuksiin. Keskeinen tema näissä keskusteluissa on kuolemalle annettu merkitys, sillä kuten Ricoeur sanoo, historiassa on kyse kuolleista ihmisistä.¹⁴ Toisaalta toisessa käsittelyluvussa on kyse Levinasin kontekstualisoimisesta filosofian historiaan. Tämän vuoksi kysyn, miten Levinas kuuluu toisaalta Heideggerin edustamaan fenomenologian perinteeseen, toisaalta dialogisen filosofian perinteeseen. Keskustelukumppanien valintaan on vaikuttanut sekä heidän yleinen tunnettuutensa,

¹² Rantala 2003, 235-238, 246.

¹³ Blanchot 1986, 50.

¹⁴ Ricoeur 2004, 365.

mikä käsittääkseni kertoo heidän ajattelunsa kestävydestä, että heidän kuulumisensa Levinasin kanssa samaan perinteeseen. Kolmannessa käsittelyluvussa yritän viedä pakomatkan päätökseen lukemalla tämän hetken lukion oppikirjoja, jotka käsittelevät Levinasin omalle historialle ajallisesti tai paikallisesti etäistä menneisyyttä. Pakomatka siis tuo Levinasin takaisin historiaan mutta eri kohtaan. Kolmas käsittelyluku on paolle tärkeä, koska Levinasin filosofia pyrkii olemaan alkupiste: aukeama ihmisen elämään tai eettisesti kestävä tapa siirtyä tuosta elämästä yleisempään filosofiaan, politiikkaan, kulttuuriin. Sitä on koeteltava käytännön kysymyksissä, jotta se saisi vaatimansa mahdollisuuden vaikuttaa.

Levinas on ennen kaikkea toiseuden filosofi. Toiseudesta puhutaan varsin paljon myös kulttuurihistoriasta käytävän keskustelun yhteydessä. Sana on ollut ja on muodissa niin kulttuurin- ja taiteentutkimuksessakin. Osittain varmasti juuri suosionsa vuoksi se on kuitenkin myös sekava ja vaikea käsite. Julkisessa keskustelussa toiseus liitetään seksuaalisiin vähemmistöihin, luontoon, maahanmuuttajiin ja niin edelleen. Toiseus saattaa tarkoittaa niin vähemmistökulttuurin toiseutta kuin kulttuurille vierasta eläimen tai metsän toiseuttakin. Toiseudella voidaan viitata yhtä hyvin perustavaan tietämättömyytemme vieraiden kulttuurien edessä kuin toiseuttamiseen eli leimaavaan vallankäyttöönkin. Levinasin ajattelu tarjoaa erään intohimoisen, koskettavan, vavahduttavankin tavan ymmärtää toiseus. Se antaa myös mahdollisuuden eritellä niitä mahdollisuuksia ja ongelmia, joita erilaiset toiseudesta puhumisen tavat synnyttävät.

Levinasin oma lähtökohta on selvä: ”The absolutely other is the Other”¹⁵. Todella toinen on toinen ihminen. Levinasilla on kaksi toiseutta tarkoittavaa termiä: *l'autre* ja *autrui*. *L'autre* voi viitata sekä toiseen ihmiseen että toiseuteen yleisemmin, kuten puun, tietokoneen tai tuulen toiseuteen. Se voi merkitä toiseutta kategoriana. Tulkintani kannalta on olennaisinta, että se voi tarkoittaa kulttuurista toiseutta. *Autrui* on rajatumpi ja tarkoittaa toista ihmistä. Kulttuurinen toiseus saa merkityksensä persoonalliselta toiselta. Näin näyttäytyy tutkimukseni keskeinen erottelu kulttuurisen eli historiallisen ja persoonallisen eli ylihistoriallisen toiseuden välillä. Usein nimeän persoonallisen toiseuden myös inhimilliseksi toiseudeksi tuodakseni esille persoonallisen toisen kohtaamiseen sisältyvän yleisinhimillisyyden.

Autrui on ranskassa poikkeuksellinen sana, koska sillä ei ole sukua eikä yksikköä ja monikkoa. Nämä erottelut eivät käänny sen paremmin englanniksi kuin

¹⁵ Levinas 1969, 39. Tämä usein siteerattu kohta kuuluu alkukielellä ”L'absolument Autre, c'est Autrui.”

suomeksikaan, kielille joilla luen Levinasia. Pönni kääntää erottelun vuoksi sanan *autrui toiseksi* kursiivilla. Englannin kielisissä sitaateissa esiintyvä *Other* sanan alkukirjaimen kapitalisointi on merkki tästä erottelusta, vaikka tällöin hukataankin Levinasin oma tapa kapitalisoida painotussyistä toisinaan molempia toiseutta kuvaavia termejä.¹⁶ Tässä työssä puhun yleisesti vain toisesta, mutta tarpeen vaatiessa tarkennan sen joko kulttuuriseksi toiseudeksi tai persoonalliseksi toiseksi. On hyvä huomata, että vaikka termi inhimillinen toiseus viittaa jälkimmäiseen, se ei kategoriana ole sen tarkka vastine.

Paitsi toiseuden filosofi Levinas on myös eetikko. Hänen tunnetuin teesinsä lienee, että etiikka on ensimmäistä filosofiaa.¹⁷ Kulttuurihistorianteorian eettisissä pohdinnoissa tunnutaan sen sijaan usein lähtevän liikkeelle ontologiasta, ei suoraan etiikasta. Tarkoitan tällä sitä, kuinka esimerkiksi Immonen ajattelee historiantutkimuksen yhteiskunnallisuuden olemisemme historiallisuuden ja kulttuurisuuden pohjalta. Levinas ei tarjoa tutkimukselle eettistä perustaa ontologisen perustan paikalle. Silloin etiikka ei eroaisi ontologiasta. Historiantutkimus saa pitää perustansa, mutta Levinas antaa kylläkin mahdollisuuden suhteellistaa se. Ihminen saattaa hyvinkin olla täysin historiallinen, mutta sitä ennen ja siitä huolimatta hän on myös muuta. Etiikka ensimmäisenä filosofiana tarjoaa tavan ajatella sitä, että emme voi tarkastella puhtaan objektiivisesti suhdettamme menneisyyden ihmisiin, vaan meidän on elettävä se tässä ja nyt. Se tarjoaa myös käsitteellisiä työkaluja menneiden ihmisten välisten suhteiden ja heidän ja tutkijan välisten suhteiden suhteen ymmärtämiseksi.

Tutkimukseni lähtökohta pitää sisällään poleemisen odotuksen, jonka mukaan kulttuurihistorian teoriassa ja käytännön tutkimuksessa keskitytään kulttuuriseen toiseuteen niin, että (yleis)inhimillinen toiseus samalla unohtetaan. Wyschogrodin mukaan vaarana on, että kulttuurisen erilaisuuden korostaminen tekee toisista ihmisistä kulutettavia kuvia.¹⁸ Levinasin ajattelu näyttäytyy tämän vääristymän korjauskeinona tai ainakin sen tiedostamisena. Mielestäni lähtökohta on jossain määrin perusteltu niin Levinasin ajattelun kuin kulttuurihistoriankin kannalta. Poleemisuutta ei kuitenkaan pidä liioitella, varsinkaan kun kulttuurihistoriankaan tutkimus ei ole täysin yhtenäistä. Turun yliopiston kulttuurihistorian oppiaineen tutkijoidenkin toimesta on pidetty esillä myös toisesta ihmisestä kirjoittamisen ongelmia.¹⁹ Inhimillisen ja kulttuurisen toiseuden

¹⁶ Pönni 1996, 28-29; Critchley 2002, 16.

¹⁷ Ks. esim. essee *Ethics as first philosophy*. Levinas 1989, 75-87.

¹⁸ Wyschogrod 1998, 89.

¹⁹ Esimerkiksi Kaartinen ja Korhonen tuovat esille, että toiseus (tämän tutkielman käsitteillä kyse on

erottelua tulisikin pitää myös tapana ajatella selvemmin sitä, mitä tutkimuksessa (niin teoreettisessa kuin käytännöllisessäkin) joka tapauksessa jo tehdään.

Jako kulttuuriseen ja inhimilliseen toiseuteen ei ole Levinasin ajattelun tulkittamisessa mikään itsestäänselvyys. Tutkimuskirjallisuudessa keskitytään usein lähes pelkästään persoonalliseen toiseuteen ja jätetään kulttuurinen toiseus vähälle huomiolle. Tällainen menettely on täysin perusteltua, sillä Levinasin moneen suuntaan aukeava ajattelu tarjoaa esimerkiksi poliittista filosofiaa ja elämänfilosofiaa, joiden kohdalla kulttuurisen ja inhimillisen rajankäynti ei ole keskeistä. Toisaalta kulttuurin ohittava tulkinta on selvästi vaarassa johtaa joihinkin virheellisiin käsityksiin Levinasin ajattelusta. Tämä näkyy erityisesti osassa lukemaani suomalaista tutkimuskirjallisuutta. Osittain tämä voi johtua siitäkin, että Suomessa on tulkittu Levinasia muunmuassa uskonnon-, elämän- ja poliittisena filosofiana, mutta hänen historianfilosofiansa on jäänyt vähemmälle huomiolle.

Toivon, että työlläni olisi Levinas-tutkimuksen ja kulttuurihistorian tutkimuksen lisäksi annettavaa myös yleisemmille pohdinoille etiikan universaaliudesta ja kulttuurisidonnaisuudesta. Yleisesti tunnutaan hyväksyvän, että kysymykset hyvästä ja pahasta eivät voi olla sen paremmin täysin kulttuurisia kuin kulttuurin ylittäviäkään. Ensimmäisessä tapauksessa kaikki kriittinen keskustelu moraalikysymyksistä eri kulttuureista tulevien ihmisten välillä muuttuu mahdottomaksi. Jälkimmäisessä tapauksessa vieraudelle ja kulttuurisen toiseuden kunnioittamiselle ei anneta mitään arvoa. Kulttuurisidonnaisuuden ja universaaliuden samanaikainen huomioiminen mielekkäällä tavalla on käsittääkseni kulttuurien kohtaamisen polttavin ongelma. Levinas tarjoaa tähän keskusteluun tukun hedelmällisiä avauksia, vaikka tuokin samalla mukanaan myös paljon ongelmia.

Kirjoitan tämän työn, koska olen jo vuosia ollut hyvin vaikuttunut Levinasin filosofiasta ja tutkielma tarjosi mahdollisuuden syventyä siihen vihdoinkin paremmin. Levinasin filosofian tyypillinen eri yhteyksissä toistuva rakenne on yleisen kontekstin kyseenalaistuminen ainutkertaisen eettisen kohtaamisen voimasta. Tällä tavoin hän kyseenalaistaa myös oman ajattelunsa, minkä huomaaminen on ratkaisevaa hänen ymmärtämisensä kannalta. Olen kokenut, että hyvyys juuri tämän vuoksi pystyy puhumaan hänen ajattelunsa lävitse. En tarkoita mitään abstraktia hyvyyttä, vaan toisia,

kulttuurisesta toiseudesta) pitää sisällään toiseuden essentialisoimisen vaaran. Näin luomamme kuva toisesta peittää toisen, jos kohta siinä on myös avain oikeaa toista kohtaan tunnetulle uteliaisuudelle. Kaartinen, Korhonen 2005, 215-212. Ks. myös Leskelä-Kärki 2001, 117-120. Kulttuurin ylikorostamisen ongelmista käydystä keskustelusta ks. Kaartinen, Korhonen 2005, 119-121.

todellisia ihmisiä. Olen kokenut, että nuo toiset ihmiset ovat ihmisiä elämässäni. Levinasin filosofian lävitse he järkyttävät ja järisyttävät minun maailmaani. Kirjoitan työtäni siis hyvin henkilökohtaisista ja omaan elämäkatsomukseeni liittyvistä syistä, vaikka en keskitykään Levinasin elämänfilosofiseen puoleen. Kenties kirjoitan, koska olen liian vaikuttunut Levinasista. Tarkoitin tällä sitä, että alan helposti vain toistaa hänen sanojaan, mikä haittaa niiden valtavan kiinnostavien asioiden ja ihmisten kohtaamisessa, joita elämä on täynnä. Tämähän on Levinasinkin keskeisiä opetuksia. Mikäli en ymmärrä filosofiaa omin sanoin, en pysty ajattelemaan sen merkitystä. Historian ja Levinasin filosofian yhteyteen keskittyminen on minulle varmasti myös tapa lähestyä omaa elämääni ikään kuin kiertotietä. Tämä etäisyys helpottaa omien tulkintojen tekemistä.

Tukeudun tulkinnassani pitkälti niihin Levinasin teoksiin, joita yleisestikin pidetään hänen tärkeimpinään. Tämä tarkoittaa kehityskaarta varhaisista 1940-luvun lopun *Olemisesta oleviin* ja *Aika ja toinen* teoksista ensimmäiseen pääteokseen *Totaliteettiin ja äärettömyyteen* vuodelta 1961, siitä eteenpäin toiseen pääteokseen *Toisin kuin olemiseen* vuodelta 1974 ja lopulta 1980-luvun haastatteluihin ja *Jumalasta joka tulee ajatteluun* esseekokoelmaan. Erityisesti painotan tulkinnassani *Toisin kuin olemista*. Levinasin uskonnollisen ajattelun avaamisessa tärkein lähteeni on esseekokoelma *Vaikea vapaus*. Tarvittaessa tukeudun myös muihin kirjoihin hänen laajassa tuotannossaan. Jossakin määrin pyrin tuomaan esille teoksissa esitettyjen väitteiden välisiä eroja, joissa on nähdäkseni kuitenkin kyse vain painopisteiden muutoksista. Levinasin koko tuotantoa ohjaa sama perusintuitio. Silti muutosten perusteiden kysyminen auttaa paremmin ymmärtämään, mitä Levinas oikeastaan haluaa sanoa.

En lue Levinasia alkukielellä eli ranskaksi vaan englanniksi. Pyrin kuitenkin ehkäisemään tästä mahdollisesti seuraavia väärinymmärryksiä tukeutumalla selvityksiin, joissa kääntäjät selittävät ratkaisujaan, sekä laajapohjaiseen ja moniääniseen tutkimuskirjallisuuteen, jota on saatavilla erittäin runsaasti, enemmän kuin olen ehtinyt lukea. Suurin osa käyttämästäni tutkimuskirjallisuudesta on englanninkielistä. Tasokas *Cambridge Companion to Levinas* on lähes kaikkien artikkeleidensa tärkeä johdatus Levinasin tulkintaan. Mainitsemisen arvoisina oppaina toimivat myös monografioineen Aadrian Peperzak ja Edith Wyschogrod. Historiallisuuden ongelmien avaamisessa keskeiseksi on osoittautunut Rudi Viskerin teos *The Inhuman Condition: Thinking difference after Levinas and Heidegger*. Viskerin

hyvin perustellut tulkinnat ovat auttaneet minua perustelemaan oman eriävän mielipiteeni. Suomalaisista tutkijoista tärkein keskustelukumppani on Jukka Hankamäki. Hänen toisinaan oivaltavat tulkintansa ovat samalla keskeinen kritiikin kohteeni, koska niissä näyttäytyy, millaisiin vääristymiin historiaan liittyvien kysymysten sivuuttaminen Levinasin tulkinnassa voi johtaa.

Työni on keskeiseltä sisällöltään filosofisten käsitteiden ymmärtämistä. Siksi käsitteiden määrittely ei kuulu varsinaisesti johdantoon. Paikallaan lienee kuitenkin vielä avata, mitä tarkoitan etiikalla ja mitä moraalilla. Yleisen tavan mukaisesti käsitän moraalin konkreettiseksi käyttäytymissäännöstöksi. Moraali on kulttuurista ja historiallista. Etiikka puolestaan liikkuu moraalialueella perustavammalla, ainakin jollakin tavalla ylihistoriallisella eli (yleis)inhimillisellä tasolla. Etiikka on moraalialueella ohjaava tapa ajatella ja kokea. Jaottelu vastaa karkeasti Levinasin tapaa käyttää näitä termejä²⁰ Usein etiikalla saatetaan tarkoittaa myös moraalin analysointia, mutta Levinasin ajattelun kohdalla tämä määritelmä ei tunnu osuvalta. Olennaista on myös huomata, että termejä ei voi erotella ehdottomasti toisistaan. Etiikalla on moraalialueella seurauksia ja moraali kantaa mukanaan etiikkaa. Mikä etiikan ja moraalin suhde Levinasilla tarkemmin on, on yksi tapa muotoilla tämän tutkielman tutkimuskysymys.

Levinasin tavasta käyttää sanaa etiikka on väärinymmärrysten välttämiseksi hyvä muistaa, että etiikassa ei ole kyse lainsäädännön tasosta, siitä miten meidän tulisi toimia. Pikemminkin etiikka vastaa kysymykseen, miksi meillä ylipäänsä on velvollisuus toimia oikein. Jacques Derridan usein siteeratun määritelmän mukaan Levinas kirjoittaa etiikan etiikkaa.²¹ Mutta kuten tulemme huomaamaan, myös etiikan etiikalla on moraalialueella seurauksia ja juuri polun raivaaminen etiikasta moraalialueeseen on Levinasin keskeisiä päämääriä. Kysymys oikeuden tekemisen perimmäisestä syystä on tärkeä myös käytännön historiankirjoituksen kannalta.

²⁰ Levinasin näille termeille antama merkitys vaihtelee jonkin verran hänen tuotantonsa eri vaiheissa. Aina hän ei myöskään tunnu pitävän erottelun tekemistä tarpeellisena. Lisäksi Levinas voi muiden tekstejä kommentoidessaan käyttää termejä muiden niille antamissa merkityksissä.

²¹ Derrida 1978, 111.

2. Etiikka ja elämänhistoria

2.1. Holokaustin kieli

Unkarilainen Imre Kertész (s. 1929) joutui vuonna 1944 Auschwitz-Birkenaun leirille. Hänet lajiteltiin kaasukammioiden sijaan työleirille ja hän selvisi hengissä. Vuonna 2002 Kertész palkittiin kirjallisuuden Nobelin palkinnolla. Pohtiessaan kielen ja holokaustin suhdetta Kertészin lähtökohta on, että Auschwitzin myötä juutalainen on menettänyt kielensä. Jo ennen tuhoamisleirejä hänen mahdollisuutensa omaan kieleen pyyhki pois 1900-luvun diktatuureissa syntynyt totalitaarinen kieli. Kertész kuvaa lapsena kokemaansa, fasismiin matkalla ollutta unkarilaista yhteiskuntaa ja sen itsensä kieltämiseen kannustavaa arvojärjestelmää seuraavasti:

Totalitaarinen kieli [...] tunkeutui väkivallan ja pelottelun tarkasti annostellun dynamiikan avulla vastustamattomasi ihmisyyksilön tajuntaan, sulkien hänet itsensä hitaasti sieltä ulos, oman sisäisen elämänsä ulkopuolelle. Ihminen samaistuu asteittain hänelle määrättyyn tai pakotettuun rooliin, riippumatta siitä, sopiiko se hänen persoonallisuuteensa. Tämän roolin, funktion, täydellinen hyväksyntä tarjoaa hänelle ainoan mahdollisuuden säilyä hengissä. Mutta samalla se johtaa persoonan täydelliseen mitätöimiseen, ja jos yksilö todella onnistuu jäämään henkiin, häneltä kuluu varmasti pitkä aika, kunnes hän – jos koskaan – kykenee valloittamaan takaisin itselleen henkilökohtaisen ja ainoan uskottavan kielen, jolla hän voi kertoa tragediansa; ja voi olla, että silloin hän havahtuu siihen, että tragediasta ei voi kertoa.²²

Totalitaarinen kieli sekä ennakoi kaasukammioita että jäi voimaan niiden jälkeen, vei loppuun Auschwitzissa loppuun viedyn hylkäämisen.²³ Totalitaarisen kielen voimaanjäämisellä Kertész viittaa osittain Unkarin kommunistiseen diktatuuriin, jossa

²² Kertész 2003, 10.

²³ Loppuun viedyn loppuun vieminen on tarkoituksellisen paradoksaalinen ilmaus, jonka Levinaskin olisi uskoakseni voinut kirjoittaa. Paradoksit ovat Levinasille tärkeitä, koska ne osoittavat kielen riittämättömyyden. Tämä saa Levinasin filosofiassa keskeisen sisällöllisen merkityksen, johon Kertészin kielianalyysi toimii avaimena. Omaksun paradoksaalista kieltä kirjoitukseeni jonkin verran.

eli ja kirjoitti. Ensisijaisesti hän kuitenkin tarkoittanee, että totalitaarista kieltä ei voi enää kumota muilla kielillä, koska holokausti todella toteutettiin. Totalitaarinen kieli on ikään kuin viruksena jo tarttunut muihin kieliin. Millään kielellä ei nimittäin pystytä puhumaan holokaustista sen uhrien kokemuksesta lähtien ja siksi uhrit ovat jääneet yksin: ”Onhan jo itse sana ’holokausti’ lähes sakraalinen peitenimi jokapäiväiselle massamurhaamisen, kaasulla tappamisen ja takaraivoon ampumisen rutiinille.”²⁴ Holokaustin selviytyjä voi ainoastaan joko sopeutua holokaustipuheen konventioihin, jotka vain näennäisesti viittaavat tapahtuneeseen, tai sitten havahtua eristyneisyyteensä ja tehdä itsemurhan, kuten useat holokaustista todistaneet kirjailijat ja lukemattomat tuntemattomat selviytyjät tekivät. Avoimeksi jää puhuivatko he tällöin holokaustin kieltä, joka oli niin armoton, että murskasi heidät.²⁵

Kertész puhuu esille lohduttoman tilanteen: Holokaustin jälkeen velvollisuutemme olisi lievittää uhrien tappavaa yksinäisyyttä antamalla heille (niin kuolleille kuin yhä elävillekin) jonkinlainen mahdollisuus kertoa tapahtuneesta. Ei ole kuitenkaan olemassa kieltä, jolla tapahtuneesta voisi puhua. Ei ole subjektiutta, jonka myötä tapahtunut voisi olla olemassa. Siksi siitä ei voi parantua. Ainoaksi mahdollisuudeksi jää olla hiljaa siten, että itse hiljaisuus viittaisi teollisesti toteutettuihin murhiin. Juuri tällaista puhuvaa hiljaisuutta tulkitsen Levinasin etsivän.

Levinasin myöhemmän pääteoksen *Toisin kuin olemisen* siteeratuin kohta lienee sen omistuskirjoitus:

To the memory of those who were closest among the six milloin assassinated by the National Socialists, and of the millions on millions of all confessions and all nations, victims of the same hatred of the other man, the same antisemitism.²⁶

Omistuskirjoituksen toisessa osassa Levinas nimeää (ja useimmilta lukijoilta kätkee) tapettujen perheenjäsentensä nimet hepreaksi. Varsinaisessa tekstissä Levinas ei viittaa holokaustiin suoraan kertaakaan.²⁷ Juuri tätä pidetään yleisesti ratkaisevana avaimena

²⁴ Kertész 2003, 12.

²⁵ Kertész 2003, 9-12. Holokaustikirjailija Kertészin puheen taustalla ja on jatkuvasti kysymys, onko mahdollista kirjoittaa holokaustista ja olla tekemättä itsemurhaa. Kysymys on hänelle polttava. Hän uskoo itse kestäneensä ilman itsemurhaa, koska eli Unkarin kommunistisessa yhteiskunnassa, joka oli totalitaarisuudessaan holokaustin jatkoaikaa. Yhteiskunta ei yrittänytkaan tarjota hänelle vanhaa kieltä, joka olisi vain voinut osoittaa tuhoutuneeksi ja elinkelvottomaksi. Siksi Kertész jaksoi jatkaa taistelua oman sisäisen todellisuutensa puolesta. Ibid., 15, 25, 40-41.

²⁶ Levinas 1981.

²⁷ Levinas vielä ikään kuin vahvistaa tämän lauseessa, jossa tulee lähimmäksi suoraan viittaamista: ”There is no need to refer to an event in which the non-site, becoming a site, would have exceptionally entered into the spaces of history.” Levinas 1981, 184.

kirjan sisältöön.²⁸ Levinas ei kirjoittanut kuolleista vaan kuolleille, ei toisista vaan toisille. Tällä hiljaisuudella hänen voi tulkita paljastaneen jotain olennaista mahdollisuudesta kunnioittaa uhreja minkään kielen sisällä.

Aivan Levinasin filosofian ytimessä on siis kysymys, kuinka puhua historiasta. Holokausti on olennaisesti historiallinen ongelma. On sanottu, että jos jotain 1900-luvun teollisista massamurhista vertaa muuhun historiaan tai edes toisiin teollisiin massamurhiin, tehdään siitä osa tavallista historiaa, joka on luvallista unohtaa. Jos siitä taas tehdään oma kategoriansa, ei sitä enää pysty ajattelemaan.²⁹ Holokaustia ei saisi asettaa historian aikajanelle, mutta silti velvollisuutemme on yrittää jotenkin kielellistää uhrien kohtalo emmekä tällöin voi väistää, että teollisen massamurhan ilmiö todella tuli historiaan uutena asiana tietyllä hetkellä. Historioitsijan ongelmana on myös, millaiselle yhteisölle hän kirjoittaa. Jos hän kirjoittaa yhteisölle, joka perustuu yhteiseen maahan, voi hänen työtään liian helposti käyttää suvaitsemattomien, pyhään alkuperään perustuvien mytologioiden rakentamiseen. Jos hän taas ottaa kertomuksensa lähtökohdaksi pelkästään holokaustin, ei hänelle jää muuta kuin kuolleiden hiljaisuus.³⁰ Näiden paradoksien puristus tekee ymmärrettäväksi Kertészin väitteen, että Auschwitzin jälkeen ei ole tapahtunut mitään, mikä olisi peruuttanut sen. Kyse ei ollut poikkeuksesta historiassa, jonka jälkeen kaikki jatkuu kuten ennenkin, vaan Auschwitzissa eurooppalainen sivistysusko ja moraali, Kertészin termein sanottuna vanha kieli, saapuivat pääteasemalleen ja muuttuivat elinkelvottomaksi. Yhteinen moraalijärjestys tuhoutui peruuttamattomasti. Jos tämä unohdetaan, kadotetaan yhteys uhreihin ja sattuman julmuuteen. Holokaustista puhuminen uhkaa jatkuvasti sortua holokaustitirkistelyksi, kauhussa rypemiseksi, joka peittää kuolleiden persoonallisen ainutlaatuisuuden. Kuolleille voi tehdä oikeutta ainoastaan myöntämällä holokaustin historiallisuuden olevan siinä, että se edelleen tapahtuu kielessämme ja kulttuurissamme. Oikeuden tekeminen kuolleille on Kertészin mukaan samalla oman pelastuksemme mahdollisuus, sillä koko länsimainen kulttuuri on holokaustin selviäjä, eivät ainoastaan juutalaiset. Länsimaisen kulttuurin tilanne on analoginen yksittäisten ihmisten tilanteelle: vanhaan kieleen eli yhteiseen moraaliiin takertuminen on itsepetosta

²⁸ Levinas puhuu holokaustista yleensäkin hyvin vähän suoraan, mutta *Toisin kuin olemisen* ehdoton vaikeneminen on kirjakohtainen ratkaisu. Myös muita ratkaisuja olla hiljaa on mahdollista kuvitella. Kertész esimerkiksi puhuu armottomasta lineaarisuudesta: Holokaustista voi hänen mukaansa kirjoittaa vain mustia lukemattoman moniosaisia kioskiromaaneja, jotka jatkuvat tähän päivään saakka. Näin kirjoittaminen, kykenemättömyys hypätä kauhun yli, todistaisi uhreista, joilta totalitarismissa oli riistetty oma aika. Kertész 2003, 37, 40.

²⁹ Chanter 2001, 190-191.

³⁰ Wyschogrod 1998, 240-243.

ja johtaa itsetuhoon; ainoa mahdollisuus on siinä, että ottaa lähtökohdaksi eettisen nollapisteen, holokaustin. On puhuttava holokaustin jälkeistä kieltä, äärimmäisen diasporan kieltä, jota puhuvat elävät ihmiset, joilla ei enää ole paikkaa jossa elää. Näille ihmisille Levinaskin kirjoitti, ei pelkästään kuolleille. Uskon hänen jakaneen Kertészin ajatuksen, että holokausti jatkuu kulttuurissamme joka tapauksessa, mutta on meidän vallassamme jatkuuko se tuhoavassa vai hedelmällisessä muodossa.³¹

Auschwitzin varsinainen ongelma ei ole, miten se pitäisi muistaa, vaan että se tapahtui.³² Kuinka siitä pitäisi puhua, ei olekaan pelkästään tiettyä taiteen tai filosofian tai historiantutkimuksen kohdetta koskeva metodologinen ongelma vaan kaikkea luovuutta ehdollistava eettinen ongelma. Näin voi tulkita myös Levinasin filosofian tunnuksiksi muotoutuneen väitteen etiikasta ensimmäisenä filosofiana.

Kertészin analyysissä hahmottuu neljä erilaista kieltä: totalitaaristen yhteiskuntien yksilöllisyyttä tuhoava kieli, eurooppalaisen sivistyksen vanhentunut ja voimaton kieli, holokaustin kuolemakieli sekä holokaustin jälkeinen kieli. Ajattelen, että näitä kaikkia kieliä on mielekästä etsiä Levinasin ajattelusta. Ne vaikuttivat siinä kulttuurisessa keskustelussa, johon hän osallistui, vaikkei hän elänytkään sen paremmin fasismiin matkalla olevassa kuin kommunistisessakaan Unkarissa. Etsin seuraavissa kappaleissa Levinasin elämäkerrasta vihjeitä siihen, miten nämä kielet esiintyivät juuri hänen elämässään, miten ne painoutuivat ja mitä merkityksiä ne saivat. Tarkoitukseni on käyttää Levinasin elämäkertaa vasarana ja nikkaroida sisäänkäyntejä hänen filosofiaansa.

Ensin on kuitenkin pohdittava, miten Levinasin elämäkertaa tulisi lukea, jotta nikkarointi olisi mielekästä. Suhteellisen selvää on, että tässä luvussa minun tulisi tulkita Levinasin ajattelua osallistumisena oman aikansa kulttuuriseen keskusteluun sen sijaan, että lukisin sitä filosofian historian sisäisenä keskusteluna. Suhteellisen epäselvää on, miten tämän eron voi tehdä. Onhan selvää, että myös filosofia on sekä osa tietyn ajan kulttuuria että Levinasin ajattelun lähde. Karkeasti voi sanoa, että etsin Levinasin ajattelun aiheita hänen elämästään, kun taas seuraavassa luvussa kontekstualisoin ajattelua toisten filosofien ajatuksiin ja kysymyksiin, jotka eivät välttämättä olleet Levinasille itselleen keskeisiä. Aatehistorian mieltä hahmotellutta Markku Hyrkkästä seurailen pidän myös selvänä, että ei ole mielekästä etsiä suoria vaikutusyhteyksiä Levinasin elämän ja hänen ajattelunsa välille. Levinas ei suinkaan

³¹ Kertész 2003, 12-22; Wyschogrod 1998, 14, 18.

³² Kertész 2003, 41.

ollut ulkoisia impulsseja filosofiaksi yhteen laskeva laskukone vaan oman ajattelunsa alku. Hänellä oli oma sisäinen todellisuutensa, jonka kätkeytyvyys ja arvaamattomuus minun tulisi ottaa huomioon. Hyrkkänen ehdottaa, että ajattelun vaikutteiden sijaan olisi mielekkäämpää puhua ajattelijan vaikuttumisista.³³ Asian voinee sanoa niin, että yritän jäsenellä Levinasin elämää Levinasilla enkä toisinpäin. Asetan elämäkerran ajattelun kontekstiksi etsimällä siitä kysymyksiä, joihin hän tuntuu yrittävän vastata.³⁴ Vanhassa ihmistieteiden ja luonnontieteiden erosta kumpuavassa metodikeskustelussa yritän seisoa enimmäkseen sillä kannalla, että tehtäväni on ymmärtää Levinasin ajattelun ainutkertaisuutta, ei selittää sitä syy-seuraus-suhteen avulla.³⁵

Mitä Levinas itse halusi kertoa elämänsäkaarestaan? Juutalaisuutta käsittelevän *Vaikea vapaus* -teoksen lopussa on lyhyt essee *Signature*³⁶. Se on Levinasin allekirjoitus, joka alkaa hieman alle sivun pituisella omaelämäkerralla ja loppuu hänen filosofiansa kehityksen ja tärkeimpien piirteiden tiivistykseen. Elämäkertausuuden alussa on lista Levinasin intellektuaalisista vaikuttumisista. Mitä hän luki, kuka häntä opetti ja missä hän itse myöhemmin opetti. Tämä lista jatkuu sotavuosien ylitse aivan kuin niitä ei olisi ollut olemassa. Vain epäsuora maininta ystävyysuuden uusimisesta Jean Wahlin kanssa sotavankeuden jälkeen viittaa niihin. Kuitenkin juuri sotavuosien ja kaiken niihin liittyvän rivien väleihin jättäminen antaa niille voiman ikään kuin uhata koko tekstiä. Luettelon lopuksi Levinas sanoo: ”This disparate inventory is a biography. It is dominated by the presentiment and the memory of the Nazi horror.”³⁷ Omaelämäkerta päättyy tähän.

Levinas mainitsee natsikauhun vasta lopuksi siinäkin mielessä, että kirjan ensimmäisessä, 1963 julkaistussa versiossa, holokaustia käsittelevää riviä ei vielä ollut, vaan Levinas lisäsi sen vuoden 1976 versioon.³⁸ Osittain poissaolo aiemmassa (pitkästi

³³ Hyrkkänen 2002, 150-154.

³⁴ Ibid., 155-157, 174,175. Tietysti näiden kontekstien valintaan vaikuttaa minun käsitykseni Levinasin ajattelusta. Keskeinen kysymyshän on, miksi jotkut asiat tulisi nostaa elämäkerrasta esiin ja joitakin toisia ei. Tätä tarkoitan sillä, että ruodin Levinasin elämäkertaa Levinasilla enkä toisin päin. Vaikka minun piti tässä käsittelyluvussa lähteä liikkeelle elämäkerrasta ja lähestyä siitä ajattelua huomaan, että lähestynkin ajattelusta elämäkertaa. Hermeneuttinen kehä pyörii jo ennen kuin alan sitä pyörittää ja ilmeisesti sen alku kätkeytyy minulta vääjäämättömästi.

³⁵ Ajatus, että selittämisen voisi täysin sulkea pois historian tutkimuksesta, kuulostaa silti liian yksinkertaiselta, oikeastaan mahdottomalta. En osaa (enkä siksi yritä) tarkasti määritellä ymmärtämisen ja selittämisen suhdetta tutkimuksessani. Myöskään en lähde pilkkomaan ymmärrystä erilaisiin ymmärryksen kohteiden mukaan määräytyviin ymmärtämisiiin. Tällaista pilkkomista voisi olla esimerkiksi filosofian historian ja välittömän historiallisen kokemuksen suhteen luokittelu. Tavoista, joilla ymmärtämisen ja selittämisen sisäisiä ja keskenäisiä suhteita on jäseneltä, ks. Juntunen & Mehtonen 1977, 97-130. Minulle riittää yritys ymmärtää kuulostellen ja samalla vähän selitellen.

³⁶ Levinas 1990, 289-295.

³⁷ Levinas 1990, 291.

³⁸ Kigel 2006, xv.

50-luvulla kirjoitetuista esseistä koostuvassa) versiossa selittynee sillä, että silloin holokaustista ei yleensäkään puhuttu. Ihmiset eivät halunneet vielä kuulla holokaustista, koska eivät halunneet kohdata kipeitä vastuun kysymyksiä. Eichman-oikeudenkäynti 1961-62 oli ensimmäinen kerta, kun suuri kansainvälinen huomio keskitettiin selviäjien tarinoihin. Sen jälkeen kesti kuitenkin vielä 20 vuotta ennen kuin *Video archive for Holocaust Testimonies* aloitti Yallessa ja holokaustin muistaminen sai uudet mittasuhteet.³⁹ Voidaan ajatella, että Levinas ei rohjennut rikkoa hiljaisuutta. Hän muotoili filosofiaansa sodan jälkeen yliopistomaailman ulkopuolella, öisin, ylikireän itsekritiikin armoilla. Kuitenkin hän halusi tulla kuulluksi filosofina. Hänen poikansa kertoo, että soitto yliopistolta oli hänelle kuin huumetta.⁴⁰ On ymmärrettävää, jos Levinas pelkäsi viestinsä tulevan ohitetuksi Auschwitzin filosofiana. Uskoakseni tämä ei kuitenkaan ollut vaikenemisen keskeinen tai ainakaan tulkinnallisesti olennaisin syy. Michael Kigelin mukaan natsikauhun maininta vasta muun elämäkerran jälkeen merkitsee, että Levinas tekee selvän eron elämänsä muiden tapahtumien ja holokaustin välille. Esseen aluksi läpikäytyt vaikuttumiset ovat tärkeitä, jotta lukijat osaisivat kontekstualisoida hänen ajattelunsa sekä filosofisen että juutalaisen ajattelun historiaan ja siten ymmärtää sitä. Holokausti ei sen sijaan ole ajattelun sisällöllinen vaikutte, ei edes suurin vaikutte. Se dominoi elämäkerta. Se tulvii Levinasin ajattelun mahdollisille aiheille asettamien filosofisten rajojen yli. Kiegelin mukaan näillä kahdella holokaustimaininnalla Levinas antaa ohjeen lukea elämäkertaansa kahdella tasolla.⁴¹ Sovellan kaksinkertaisen lukemisen ohjetta siten, että toisaalta etsin elämänhistoriasta käsittelylle ja kielelle antautuvia aiheita, toisaalta yritän syventää ymmärrystä siitä mistä voi puhua vain olemalla tietyllä tavalla hiljaa. Levinas ei pyri ainoastan puhumaan oikein vaan myös vaikenemaan oikein. Käsittääkseni hänelle voi tehdä oikeutta vain pitämällä yllä eroa hänen teostensa sisällön ja muodon välillä.⁴²

Levinas syntyi Kaunasissa, Liettuassa, 1906. Hänen isänsä piti kirjakauppaa. Levinasilla ja hänen sisaruksillaan oli yksityinen heprean opettaja. Levinas alkoi lukea sekä Raamattua että venäläisiä klassikkoja kuusivuotiaana. Levinas sanoikin useasti, että venäläinen kirjallisuus oli hänelle johdatusta filosofiaan. Yleisen juutalaisia kohtaan tunnetun epäluulon vuoksi Levinasin perhe siirrettiin sodan alkaessa raja-alueelta

³⁹ Bernstein 2004, 165-166

⁴⁰ Malka 2006, 148, 256-258.

⁴¹ Kigel 2006, xvi-xvii.

⁴² Tämän tutkielman rajoissa on valitettavasti mahdotonta syventyä tarkemmin Levinasin käsityksiin estetiikasta, vaikka tämä voisi valaista myös kysymystä sisällön ja muodon erottelusta Levinasin muussa filosofiassa. Levinasin estetiikanteoriasta ks. Sivenius 1998, passim.

Ukrainaan, mistä se palasi kuusi vuotta myöhemmin itsenäistyneeseen Liettuaan. Elämäkerturi Salomon Malka sanoo, että Levinasin koulutusta leimasi kiireellisyyden ja kiihkeyden tuntu, jota vallankumouksen kokeminen 12-vuotiaana Ukrainassa vain vahvisti.⁴³ Palattuaan Neuvosto-Venäjältä nuori Levinas koki, että historia jatkui siellä ilman häntä ikään kuin messiaanisenä aikana. Levinasin mielestä 1900-luvun järkyttävimpiä asioita oli, että marxismin omistautuminen toiselle ihmiselle muuttui totalitarismiksi.⁴⁴ Vanha kieli saapui pääteasemalleen.

Vastustamattomasti murtuvassa historiassa elämistä tasapainotti Levinasin lapsuudesta saakka perinnetietoinen juutalaisuus. Kaunasin vanhassa kaupungissa kukoisti juutalaisuuden ristiriitainen kirjo: siellä oli toisaalta valistusta ihailevia haskalah-juutalaisia ja toisaalta ortodokseja, toisaalta kiihkeitä siionisteja ja toisaalta bundisteja eli ei-siionistisia sosialisteja. Tärkeintä Levinasin kannalta kuitenkin oli, että Liettua oli mitnaggedim-juutalaisuuden perinteistä aluetta. Mitnaggedimit painottivat voimakkaasti pyhien tekstien rationaalista tulkintaa ja intellektuaalista kuria. He suhtautuivat hyvin negatiivisesti mystisten kokemusten tavoitteluun, mikä oli pitkälti seurausta 1700-luvulla käydystä kiihkeästä riidasta ekstaattista Jumalan kohtaamista tavoitteleiden hasidistien ja perinteistä rationalismia painottaneiden juutalaisten välillä.⁴⁵ Levinas omaksui ympäristöstään ehdottoman kirjojen kunnioituksen, joka päti niin uskonnollisiin kirjoihin kuin Dostojevskin tai Tolstoin romaaneihinkin. Myöhemmin tästä kunnioituksesta tuli hänen uskonnollisuutensa kulmakivi. Rationaalisen juutalaisuuden auktoriteetteja olivat Vilna Gaon (1720-1797), rabbi Volozilainen (1759-1821), rabbi Salath (1786-1866) ja, joskaan ei enää Liettuan mitnaggedimeille⁴⁶, Levinas itse, 60-luvulta eteenpäin.⁴⁷ Levinasille juutalaisuus merkitsi kuuliaisuutta Raamatulle, ei yhteyttä Jumalaan. Mielestäni voi kysyä, halusiko Levinas välttää juutalaiseksi filosofiksi leimautumista myös siksi, että pelkäsi lukijoiden ymmärtävän hänen juutalaisuutensa mystiikkana, koska eivät tunteneet rationaalisen juutalaisuuden perinnettä, johon hän kuului.⁴⁸

Levinasin ajattelu ammentaa sekä juutalaisuudesta että filosofiasta. Vuonna 1923

⁴³ Malka 2006, 6-10.

⁴⁴ Levinas 2001, 27-28, 88.

⁴⁵ Hasidistien ja mitnaggedimien suhteesta ks. Armstrong 2001, 99-103, 110-111.

⁴⁶ Heidät oli tietysti tapettu muiden mukana.

⁴⁷ Levinas itse olisi ehdottomasti kiistänyt tällaisen vertauksen. Perinteisten ankarien oppineisuuskriteerien mukaan hän ei ollutkaan uskonnollinen auktoriteetti. Hän puhui itsestään aina sunnuntai-talmudistina. Silti Levinasin Talmud-kommentaarit ja käsitykset juutalaisuudesta olivat erityisesti Ranskassa niin vaikutusvaltaisia, että on puhuttu hänen synnyttämästään juutalaisesta renessanssista. Ks. esim. Levinas 2001, 82-83.

⁴⁸ Malka 2006, 10-19; Levinas 2001, 24, 84-85, 93.

tuolloin 17-vuotias Levinas muutti perheensä luota Strasbourgiin opiskelemaan filosofiaa. Siellä hän tutustui ennen kaikkea Bergsonin ajatteluun. Vielä tärkeämpää oli, että Levinas ystävystyi Maurice Blanchotin kanssa. Merkittävin ystävyys seurauksena oli, että Blanchotin avulla Levinasin vaimo ja tytär onnistuivat sodan aikana välttämään keskitysleirille joutumisen. Ystävyys johti myös molemminpuolisiin intellektuaalisiin vaikuttumisiin. Blanchot sai Levinasin lukemaan Proustia. He lukivat toistensa töitä ja kierrättivät keskenään ideoita.⁴⁹ Tärkeä intellektuaalinen vaikuttaja oli myös Franz Rosenzweig, jota Levinas ei tosin koskaan tavannut mutta luki sitäkin innokkaammin koko 30-luvun ajan. Rosenzweigilta Levinas sai uskoa dialogisuuden mahdollisuuteen toisaalta kristinuskon ja juutalaisuuden, toisaalta uskonnon ja filosofian välillä. Rosenzweigilta Levinas löysi sellaisen tavan kritisoida Hegelin filosofiaa, joka ei (toisin kuin Kierkegaardin ajattelu) asettanut totaliteetin mielivallan tilalle subjektin mielivaltaa. Tämä ratkaisu oli uskonnollisuuden lävistämä elämä.⁵⁰ Rosenzweigin vaikutus saattaa painua helposti taka-alalle sen vuoksi, että filosofiassaan Levinas ei juurikaan viittaa hänen kirjoituksiinsa.⁵¹

Tärkeimmät, tai ainakin tutkimuskirjallisuudessa huomioidut filosofiset vaikutteensa Levinas kuitenkin sai Freiburgin yliopistossa 1928-29. Hän tiivisti ne itse sanomalla: ”I came to see Husserl and what I saw was Heidegger.”⁵² Levinas vieraili Husserlin kotona, opetti ranskaa hänen vaimolleen, ranskansi *Karteesiolaiset mietelmät* ja käsittelee väitöskirjassaan intuition teoriaa Husserlin fenomenologiassa. Levinas olikin (mahdollisesti Paul Ricoeurin ohella) tärkein ihminen fenomenologian välittämisessä Ranskaan.⁵³ Heideggerin Levinas tunsi lähinnä vain luentosaleista, jonne joutui usein menemään jo tuntia aiemmin saadakseen paikan, koska tämän luennot olivat niin suosittuja. Husserlin filosofiassa Levinasia innosti konkreettisuus. Hän näki kokonaisen fenomenologisen liikkeen, joka kurinalaisesti (epäilemättä siis Levinasin uskonnolliseen taustaan vetoavasti) palasi asioihin itseensä. Husserl jäi kuitenkin intellektuellismin vangiksi. Vasta Heidegger lunasti fenomenologian lupauksen, käänsi huomion elämään, jota ei ainoastaan ajateltu, vaan todella elettiin. Levinasin tuotannossa on sama lähtökohta.⁵⁴

⁴⁹ Malka 2006, 26-32.

⁵⁰ Levinas 1990, 185-186; Levinas 2001, 94-95.

⁵¹ *Totaliteetin ja äärettömyyden* esipuheessa hän sanoo, että Rosenzweig on työssä läsnä liian usein siteerattavaksi. Levinas 1968, 28.

⁵² Levinas 2001, 156.

⁵³ Malka 2006, 37-39.

⁵⁴ Levinas 2004, 57-64; Critchley 2002, 8-10.

1930-luvun alussa Levinas kirjoitti innoissaan kirjaa Heideggerista. Vuonna 1933 Heidegger otti vastaan Freiburgin yliopiston rehtorin viran ja tuki rehtoraattipuheessaan kansallissosialismia ja uutta hallintoa. Järkyttynyt Levinas jätti kirjan kirjoittamisen kesken.⁵⁵ Sen jälkeen hän käytti seuraavat 60 vuotta tapauksen synnyttämän filosofisen kodittomuutensa käsittelemiseen. Hän aloittaa niin 1947 ilmestyneen, ensimmäisen omaa käsitteistöään sisältävän kirjansa kuin viimeiset filosofian luentonsa vuodelta 1976 samoin: ilmaisemalla velkansa Heideggerille ja heti perään ilmoittamalla, että haluaa lähteä täysin toiseen suuntaan kuin tämä.⁵⁶ En ole uskoakseni lukenut yhtään Levinasin haastattelua, jossa hän ei Heideggerista puhuessaan mainitsisi sekä loistavaa ajattelua että anteeksiantamatonta poliittista toimintaa. Eräässä haastattelussa hän sanoo, että jos olisi tavannut Heideggerin sodan jälkeen, ei olisi suostunut puristamaan tämän kättä.⁵⁷ Malka kuvaa Levinasin asennetta Heideggeria kohtaan sekoitukseksi ihailua ja kuvotusta.⁵⁸ Tämä voi tuntua oudolta, erityisesti kun ottaa huomioon, että vuonna 1933 holokaustista oli olemassa vasta joukko antisemitistisiä propagandapuheita, ei muuta. Levinas kuitenkin otti valehtelun ja toden puhumisen aina hyvin vakavasti.⁵⁹ Hän ei voinut suhtautua Heideggerin rehtoraattipuheen natsielementteihin rehtorin aseman edellyttäminä myönnytyksinä. Ja kuten Simon Critchley korostaa, on muistettava, kuinka äärimmäisen vaikuttanut nuori Levinas oli Heideggerin ajattelusta.⁶⁰ Heideggerin olisi pitänyt jo vuonna 1933 ymmärtää paremmin juuri sen vuoksi, että oli Heidegger. Anteeksiantamatonta oli, että Heidegger ei ollut tehnyt mahdottomaksi ajattelunsa yhteyttä kansallissosialismiin. Levinasin oman ajattelun yhdeksi tehtäväksi muodostui Heideggerin filosofian ja poliittisen toiminnan suhteen ajattelemisen, haavan pitäminen auki.⁶¹

Vanha kieli, joka oli holokaustin jälkeen jätettävä, merkitsikin Levinasille olennaisesti juuri Heideggerin filosofiaa. On kuitenkin muistettava, että Levinas etsi holokaustin jälkeistä suhdetta myös Husserliin, Bergsoniin, Rosenzweigiin ja muihin vaikuttumisiinsa. Samoin oli löydettävä suhde rationaaliseen juutalaisuuteen. Niin

⁵⁵ Critchley 2002, 8.

⁵⁶ Levinas 2000, 121-126. *Olemisesta oleviin* teoksen alussa Levinas kirjoittaa: ”If at the beginning our reflections are in large measure inspired by the philosophy of Martin Heidegger, where we find the concept of ontology and of the relationship which man sustains with Being, they are also governed by the profound need to leave the climate of that philosophy.” Levinas 1988, 19.

⁵⁷ Malka 2006, 162.

⁵⁸ Malka 2006, 163.

⁵⁹ Hän ei esimerkiksi suostunut valehtelemaan omasta juutalaisuudestaan vankileirillä, vaikka uskoi sen olevan hengenvaarallista. Malka 2006, 262.

⁶⁰ Critchley 2002, 8.

⁶¹ Malka 167, 168.

filosofian historiasta kuin Talmudista oli löydettävä siellä mahdollisuutena piilevä holokaustin jälkeinen kieli. Voi myös sanoa, että kirjoittaessaan kommentaareja ajankohtaisiin poliittisiin tapahtumiin Levinas oli kiinnostunut siitä, missä määrin politiikka toisti vanhaa kieltä ja missä määrin siinä näkyi mahdollisuus parempaan. Vanha kieli ei ollut kyennyt estämään holokaustia ja siksi se oli ainakin epäsuorasti johtanut siihen. Vanhan ja totalitaarisen kielen erottelu on silti tärkeä, koska vasta totalitaarisen kielen kokeminen sai Levinasin ymmärtämään vanhan kielen siten kuin hän sen ymmärsi.

Levinas toimi sodassa Ranskan armeijassa tulkkina ja jäi saksalaisten vangiksi. Ranskan asepuvun vuoksi hän ei kuitenkaan joutunut koskaan tuhoamisleirille vaan vietti viisi vuotta sotavankileirillä, oli yksi miljoonastakuudestasadastuhannesta ranskalaisesta sotavangista, jotka tukivat työllään kolmatta valtakuntaa. Palaan vankileirille vielä useaan kertaan tutkimuksen kuluessa, joten nyt sanon siitä vain kaksi ajatusta. Ensiksikin elämä vankileirillä oli raskasta ja nälkäistä, joten Levinas joutui kokemaan, mitä on ruumiillinen kärsimys. Tämä epäilemättä vaikutti hänen filosofiansa fyysisyyteen samoin kuin se, ettei hänellä ollut määräysvaltaa omaan ruumiiseensa. Toisaalta Levinas tiesi, että hänen asiansa olivat paremmin kuin useimmilla muilla juutalaisilla. Leirillä kulki huhuja krematorioista, mutta vangit eivät tajunneet murhaamisen mittasuhteita. Levinas sai kirjeitse tietää, että hänen äitinsä oli viety. Hän joutui elämään monta vuotta pelon kanssa. Vasta kun Levinas oli päässyt vapaaksi, hänelle selvisi hololokaustin valtavuus sekä se, että hänen äitinsä lisäksi myös hänen muu perheensä oli tapettu.⁶² Kenties tätä kokemusta vasten Levinasin filosofiassa niin keskeinen hätä lähimmäisten puolesta tulee oikein ymmärretyksi.

Vapauduttuaan Levinas pääsi jälleen yhteen vaimonsa Raissan ja tyttärensä Simonen kanssa. Simonen mukaan kotona ei koskaan puhuttu holokaustista tai Raissan ja Levinasin kuolleista vanhemmista ja sisaruksista. Menetyks oli liian läsnä puhuttavaksi.⁶³ Sodan jälkeisissä uskonnollisissa kirjoituksissaan Levinas mainitsee holokaustin⁶⁴ juutalaisuuden välttämättömänä lähtökohtana, mutta ei käsittele aihetta

⁶² Malka 2006, 65-73, 262; Levinas 2001, 90-91.

⁶³ Malka 2006, 236.

⁶⁴ Holokausti tulee kreikasta ja tarkoittaa alunperin kokonaan polttamista tai polttouhria. Hekreasta tuleva *shoah* puolestaan tarkoittaa yksinkertaisesti tuhoa. Ensimmäistä termiä on toisinaan pidetty sopimattomana sen uskonnollisesti ongelmallisten konnotaatioiden vuoksi. Ongelmallisena on nähty, että siinä juutalaisten kohtalo voi näyttäytyä uskonnollisena uhraamisena korkeammille voimille eikä vapaiden ja vastuullisten ihmisten toimintana. Kuparinen 2002, luentosarja tekijän muistiinpanojen mukaan. Käytän termiä näistä ongelmista huolimatta, ennen kaikkea koska se on yleisesti vakiintunut. Kuten tutkielman kuluessa käy selville, Levinas myös pyrki antamaan tapahtuneelle uskonnollisen ja

suoraan.⁶⁵ 60- ja 70-luvulta löytyy kuitenkin jo muutamia esseitä, joissa hän tekee tämän. 80-luvulla holokausti löytää tiensä myös joihinkin filosofisiin teksteihin. Rohjetessaan puhua holokaustista Levinasille oli tärkeää yrittää puhua tavoilla, jotka eivät peittäneet uhrien epätoivoa.⁶⁶ Levinas ei taistellut puheenvuoroa itselleen vaan uhreille – siitä huolimatta että uhrien suusta tuli pelkkää kuolemaa. Levinasin filosofia huojuu tappavan holokaustin kielen ja elämää jatkavan holokaustin jälkeisen kielen välillä. On tärkeää ymmärtää, että kumpikaan näistä kielistä ei Levinasin ajattelussa missään vaiheessa pystynyt sanomaan viimeistä sanaa.

1946 Levinas aloitti Pariisissa toimivan juutalaisen opettajankoulutuslaitoksen *École normale israelite orientalen* rehtorina. Hän opetti koulussa filosofian historiaa, keskiaikaisen Raamattu-komentaattori Rashin tulkittamista sekä (aivan samalla periaatteella kuin uskonnollisten kirjojen kohdalla) kirjallisuuden klassikoiden kuten Proustin ja Dostojevskin tulkittamista. Levinas kertoi myöhemmin kokeneensa Enion johtamisen historialliseen kutsumukseen vastaamisena, juutalaisen yhteisöllisyyden rakentamisena Auschwitzin jälkeen. Enio oli myös se yhteisö, johon hän itse ensisijaisesti kuului. Hänen poikansa esittää, että Enio tavallaan jatkoi sitä pienen ja suljetun itäeurooppalaisen juutalaisyhteisön elämää, joka oli jäänyt kesken.⁶⁷ Mielestäni on kuitenkin syytä huomata, että yhteisöllisyys oli opettajien ja oppilaiden välistä yhteisöllisyyttä, joka perustui ankaralle tekstien tulkinnalle. Levinasin kielikäsitteille olennainen opettajan ja oppilaan välinen epäsymmetrinen suhde lienee mahdollista ajatella myös kuvaukseksi yhteisöllisyydestä, johon hän Eniossa osallistui. Hän osallistui myös toisen maailmansodan jälkeiseen pariisilaisten filosofien yhteisöllisyyteen, mutta siellä hän oli aina marginaalissa, pikemminkin kuuntelija kuin keskustelija. Ennen kaikkea Levinas luki. Hänen yliopistouransa alkoi vasta *Totaliteetin ja äärettömyyden* julkaisun myötä 1961 ja kesti vuoteen 1976, jolloin hän jäi eläkkeelle Sorbonnen yliopiston filosofian professuurista. Levinasilla oli myös uskonnollisen ajattelijan ura, jonka kuluessa hän ohjasi säännöllisesti Talmud-seminaareja ja julkaisi useita kirjoja. Uskonnollisena ajattelijana Levinas oli tunnetumpi kuin filosofina aina 80-luvulle saakka.⁶⁸

filosofisen merkityksen, jonka mukaan juutalaisten kohtalo tuli muuttua kaikkia ihmisiä koskettavaksi, tulevaisuuden toivoa kantavaksi ajatteluksi ja keskusteluksi. Tämän voi tietyn varauksin ilmaista myös siten, että tapahtunut oli jälkeinpäin muutettava annetuksi uhriksi. Levinas itse käyttää harvoissa holokaustimaininnoissaan yleensä termiä shoah, mutta muutaman kerran myös holokaustia.

⁶⁵ Ks. esim. Levinas 1990, 103,122,129.

⁶⁶ Ks. myös Malka 2006, 230-231.

⁶⁷ Malka 2006 84-91, 266.

⁶⁸ Malka 2006, 148-154; Critchley 2002 1-3.

Kenties on vielä olennaista mainita, että Malka korostaa usean Levinasin ja hänen vaimonsa tunteneen ihmisen suulla aviopuolisoiden keskinäistä hellyyttä. Raissan lapsuudenkoti oli Emmanuelin lapsuudenkodin naapurissa ja he ehtivät olla naimisissa yli kuusikymmentä vuotta, kunnes Raissa kuoli hieman ennen Emmanuelia.⁶⁹ Kertész sanoo, että sisäinen todellisuus pelasti hänet historialta. Sisäisen todellisuuden piti hengissä kuitenkin vain rakkaus.⁷⁰ Kenties Levinasin elämässä ja filosofiassa kävi samoin.

2.2. Keskitysleirin oleminen ja aika

Osittain jo vankileirillä kirjoittamassaan kirjassa *De l'existence à l'existant* eli *Olemisesta oleviin*,⁷¹ Levinas esittelee käsitteen *il y a*⁷², olemisen erotettuna olevista. *Il y a* on se, mikä jää jäljelle, jos kuvittelemme, että kaikki olevat katoaisivat. ”On” on pelkkä olemisen anonyymi kohina. Tällainen oleminen merkitsee Levinasille alkuperäistä kauhua. *Il y a* on olemisen verbaalisuutta, joka edeltää kaikkia substantiiveja. *Il y a* on kuin yön kauhua. Pimeydessä eivät vaani päivän uhkat, jotka pimeys kätkeä, vaan kauheaa on juuri sen persoonattomuus. Joutuessamme sille alttiiksi meillä ei ole mitään sijaintia, emme voi ottaa suhdetta objekteihin. Emme voi suojautua. Emme voi mitenkään väistää olemista, emme edes kuolemalla, koska tämäkin edellyttäisi yksilöllisyyttä, jonka *il y a* lakkauttaa.⁷³

Il y a avaa Levinasin Heideggerin ajattelun vastaisen projektin. Hänen

⁶⁹ Malka 2006, 57-58.

⁷⁰ Kertész 2003, 27.

⁷¹ Kirja on käännetty englanniksi nimellä *Existence and Existents*, mutta Adrian Peperzakin mukaan oikeampi käännös olisi *From Existence to Existents*, suomeksi siis *Olemisesta oleviin*. Seuraan Peperzakin käytäntöä. Nimeä voinee pitää poleemisena irtiottona Heideggerin filosofiasta, jonka Levinas hahmottaa liikkeenä olevista olemiseen. Olemisen ja ajan alussa Heidegger etsii tietä olemisen kysymiseen olevien kautta. Olemisen ei voi olla kysymisen kohde, koska se vastaa kysymykseen miten, ei kysymykseen mitä. Olemista ei kuitenkaan voi kysyä paljaaltaan vaan sitä on kysyttävä olevan eli kysymisen kohteen kautta. Miten Jaakko on Jaakko, miten kaulaliina on kaulaliina? Heidegger 2000, 24-27.

⁷² Ranskan asian tai esineen olemista ilmaiseva konstruktio *il y a* rakentuu ilman verbiä olla, samoin kuin saksan *es gibt* tai ruotsin *det finns*. Siinä missä saksan *gibt* tulee verbistä antaa, mitä Heidegger on käyttänyt hyväkseen ymmärtäessään olemisen anteliaisuutena, ranskan *a* on omistamista merkitsevän verbin muoto. *Il y a*:n oleminen onkin pakottavaa ja ylivoimaista. Vaikka *il* sinänsä on persoonapronomini ”hän”, on konstruktio persoonaton, mikä on Levinasille erityisen tärkeää. *Il y a* kuten *il pleut, det regnar*; sataa. Pönni 1996, 29.

⁷³ Levinas 1988, 57-61.

pyrkimyksensä on osoittaa tie ulos olemisen kauhusta. Siinä missä Heidegger olemista kysyessään (Levinasin mukaan) asettaa olemisen ensisijaiseksi oleviin nähden, Levinas yrittää tehdä päinvastoin. Hänen mukaansa pahuus merkitsee Heideggerille ensisijaisesti olemisen puutetta. Hän itse taas yrittää osoittaa, että pelko olemista kohtaan on perustavampaa kuin kuoleman pelko, pelko olemisen puolesta.⁷⁴ Miksi Levinas suhtautuu olemiseen näin negatiivisesti? Vastaus on mielestäni ilmeinen. Kirjan alussa Levinas sanoo, että palasiksi särkynyt maailma (eli vuoden 1947 maailma, holokaustin jälkeinen maailma) ei enää tarjoa ihmisille kiinnekohtia.⁷⁵ Siksi he eivät pysty elämään omaa elämänsä vaan ovat jatkuvasti jäämässä anonyymien olemisen nielemiksi. Olemisen itsessään ei suinkaan ole hyvää ja anteliasta vaan kauheaa. Toisaalla Levinas sanoo katkerasti, että anteliaisuus, joka sisältyy saksan kielen persoonatonta olemista kuvaavaan *es gibt* -termiin, ei paljastanut itsestään mitään vuosina 1939-1945.⁷⁶

Malka yhdistää *il y a:n* vankileiriin, jossa sitä käsittelevä teos suurimmaksi osaksi oli kirjoitettu. Vapauden menetys ja raskas, päivästä päivään samanlaisena toistuva työ turruttivat vangit lopulta puhtaaseen olemiseen vailla mahdollisuuksia yksilöllisyyteen. Perinteisen länsimaisen ajattelun rationaaliselle subjektille ei ollut paljon tilaa.⁷⁷ Vangeilla oli kaulassaan puulaatta, jossa luki heidän vankinumeronsa. Sotavankileirilläkin juutalaiset pantiin omaan parakkiinsa. Yhdessä muiden juutalaisten kanssa Levinas hakkasi puita yksitoista tuntia päivässä, joka päivä. Työ oli raskasta mutta, toisin kuin monilla muilla totalitaristisen Euroopan leireillä, ei tappavan raskasta. Vangit pidettiin työkunnossa.⁷⁸ Malkan tulkinta

tuntuu yksipuoliselta sen vuoksi, että hän jättää vähälle huomiolle vankien mahdollisuuden lukea kirjoja (Levinasin kohdalla tämä tarkoitti ainakin Hegeliä, Proustia, Diderot'ta ja Rousseaut). He myös keskustelivat niistä työtä tehdessään. Eräässä haastattelussa Levinas korostaa tätä kirjojen mahdollistaman eristäytyneen maailman kauneutta.⁷⁹

Il y a:n kannalta ratkaisevinta kenties olikin, että vartijat kohtelivat juutalaisia ali-ihmisinä. Levinas kirjoitti myöhemmin katkerasti, että leirillä asunut koira oli Natsi-

⁷⁴ Levinas 1988, 19,20, 63.

⁷⁵ Levinas 1988, 21.

⁷⁶ Levinas 1990, 292.

⁷⁷ Malka 2004, 90. Wyschogrodin mukaan samansukuinen tilanne vailla rationaalista subjektia vallitsee nykyisessä virtuaalikulttuurissa, jossa on vain objekteja. Tämä väkivaltainen tilanne on kuitenkin eettisen toiseuden mahdollisuus, koska toinen ei enää voi olla toinen minä. Wyschogrod 1998, 126-127.

⁷⁸ Malka 2004, 68-69.

⁷⁹ Levinas 2001, 41,42.

Saksan viimeinen kantilainen, ainoa saksalainen, joka kohteli heitä ihmisinä.⁸⁰ Juutalaisia ei ollut vangittu ainoastaan leirille kuten muut; hitlerismin rotuoppi oli vanginnut heidät rotuun. Jälkimmäinen vangitseminen oli ensimmäistä paljon pahempi, koska sodan aikaisessa Euroopassa ei näyttänyt olevan mitään mahdollisuuksia paeta sitä. Levinasin pojan mukaan Levinas oli koko vankiaikansa vakuuttunut, että minä päivänä tahansa leirin juutalaiset tapettaisiin. Toivoa ei ollut.⁸¹ Levinas kertoo, että epäluulo olemista kohtaan oli alkanut itää jo ennen sotaa tuhon ennakkoaavistuksessa, jonka Hitlerin valtaannousu hänessä oli herättänyt.⁸² Tommi Walleniuksen mukaan juutalaisesta näkökulmasta hitlerismin rotukorostus uhkasi ihmisyyttä kahdella tasolla: pyyhkimällä yli sekä ihmisyyden yleispätevyyden että yksilön ainutlaatuisuuden.⁸³ Totalitaristisessa kielessä oli pitkälti kyse juuri tästä. Leireillä juutalaisia ei esimerkiksi puhuteltu erisnimillä vaan sukupuolisidonnaisesti Saaroina ja Jaakobeina.⁸⁴ Koska juutalaiset oli vangittu rotuun, oleminen nieli heidät.

Juha Romppanen tuo Levinasin poliittista filosofiaa käsittelevässä pro gradussaan esille toisenlaisen *il y a:n* tulkinnan. Hänen mukaansa Levinas väittää, että kansallissosialismissa oli kyse kollektiivisesta ja pakanallisesta suhteesta *il y a:han*. Siinä kansalaiset palvoivat heille identiteetin antavaa valtiota anteliaana ja neutraalina luontona.⁸⁵ Mielestäni Romppanen samaistaa *il y a:n* liian suoraviivaisesti Levinasin tunnustuksellisesta ajattelusta löytyvään pakanallisuuden ja natsismin kritiikkiin sekä ohittaa käsitteeseen kuuluvan kauhun. Wyschogrod sen sijaan paljastaa natsismiin liittyvän merkityksen onnistuneemmin vertaillaan Kantin ylevän käsitettä ja *il y a:ta*. Ne molemmat ovat muodottomia ja kauhua herättäviä. Ylevä voi inspiroida ja siten pelastaa merkityksettömyydeltä. Ylevä kuitenkin pitää sisällään houkutusta sortua fasismiin romantisointiin ja estetisointiin. Levinas uudelleenmuotoilee ylevän jälkiheideggerilaisella kielellä *il y a:ksi* ratkaistakseen tämän ongelman. Oleminen ilman olevia paljastaa polttavan tarpeen löytää taas olevat ja siten jo osoittaa kohti etiikkaa, pois fasismista.⁸⁶

Myöhemmässä filosofiassaan Levinas kehitti tätä etiikkaan osoittavaa suuntaa ja

⁸⁰ Levinas 1990 153.

⁸¹ Levinas 1990, 153; Malka 2004, 262.

⁸² Levinas 2001, 39. Levinas jatkaa, että ”it is very difficult to communicate this, this kind of uninterrupted despair which was the Hitlerian period in Europe, rising out of the depths of this Germany which was so fundamental, this Germany of Leibniz, Kant, Goethe, and Hegel.” Ibid.

⁸³ Wallenius 2004, 33.

⁸⁴ Wyschogrod 1998, 13.

⁸⁵ Romppanen 1996, 14-17, 21-22.

⁸⁶ Wyschogrod 1998, 66-68.

samalla erkani johtopäätöksistä, joihin oli päätyntä ensimmäisessä yrityksessään paeta persoonatonta olemista. Ajattelun motivaatio ei silti vaihtunut. Voi myös nähdä kuinka Levinas yhä vahvemmin korosti jo *il y a*:han sisältyvää mahdottomuutta vangita motivaation perustana olevaa kokemusta kieleen. *Olemisesta oleviin* esitti nimensä mukaisesti tilanteen ratkaisuksi jokaisen ihmisen henkilökohtaista suhdetta olemiseen, olemisen hallintaa työllä ja tietoisuudella. Ensimmäisessä pääteoksessaan *Totaliteetissa ja äärettömydessä* Levinas ei sen sijaan enää asettanut vastakkain anonyymia olemista ja ihmistä, vaan minun olemiseni ja toisen ihmisen olemisen. Minun olemiseni on lähtökohtaisesti haltuunottavaa ja totalisoivaa, mutta pelkkä toisen ihmisen olemassaolo saa aikaan, etten koskaan voi totalisoida todellisuutta täysin: ”It is not I who resist the system as Kierkegaard thought; it is the other.”⁸⁷ *Totaliteetissa ja äärettömydessä* minun olemiseni ei enää näyttäydä ratkaisuna olemisen ongelmaan, koska totalisoivana se on aina yksin ja siten myös persoonatonta. Persoonallisen olemisen mahdollistaa vain kahden ihmisen välinen suhde, toisen kohtaaminen kasvotusten.

Levinasin Heidegger-kritiikin lähtökohdaksi nousi teesi, että kysyessään olemista, sanoessaan, että olevien ymmärtämiseksi on ensin oltava käsitys olemisesta, Heidegger asetti ihmisen suhteen omaan olemiseensa ihmisten välisen suhteen edelle. Täälläolohan ei ole esillä, vaan se on oleva jonka olemisessa on kyseessä aina sen oma oleminen.⁸⁸ Ihmisen ihmisyyys on olemisen ymmärtämisessä. Levinasin mukaan Heidegger löi lukkoon filosofian olemuksen dominoivana tietämisenä ja siten epäonnistui intellektuaalisuuden kritiikissään. Olemisesta tuli valoa, jossa toisesta ihmisestä erottuu silhuetti mutta ei kasvoja. Näin Heidegger asetti totuuden oikeuden edelle.⁸⁹

Hankamäki arvioi, että Levinasin kritiikki kohdistuu yksipuolisesti *Olemiseen ja aikaan*. Hän nostaa esille, että Heidegger siirtyy myöhäisemmässä filosofiassaan fundamentaaliontologiasta ajatteluun, jossa painopiste ei enää ole minän vaan elinympäristön puolella.⁹⁰ Levinasin kohdalla arvio ontuu. Erityisesti uskonnollisessa ajattelussaan Levinas kohdistaa kritiikkinsä juuri elinympäristön merkitykseen Heideggerin ajattelussa. Hänen mielestään heideggerilaiseen teknologiakritiikkiin kuuluvassa luonnon ihailussa ja ihmettelystä on kyse pakanuudesta. Se on pyhien lehtojen filosofiaa, jossa ihmiselämän merkitys sidotaan ensisijaisesti paikkaan. Samalla ihmiset jaetaan paikan kanssa-asujiin ja muukalaisiin sekä asetetaan jotkin

⁸⁷ Levinas 1969, 40.

⁸⁸ Heidegger 2001, 38, 66-67.

⁸⁹ Levinas 1969, 44-47, 298-299.

⁹⁰ Hankamäki 2003, 85-86.

paikat muita pyhemmiksi.⁹¹ Ymmärtääkseni tämä on Levinasin mielestä vaarallista ainakin kolmesta syystä: Keskustelu omien ja muukalaisten välillä on vaikeaa. Arkipäiväinen toisten ihmisten kohtaaminen ja palveleminen peittyy mystisen olemisen paimentamisen alle. Kolmanneksi elinympäristön korostus mahdollistaa väkivaltaisen nationalismin. Uskoakseni Adrian Peperzak on oikeassa sanoessaan, että Levinasin arviot ovat pitkälti Heideggerin kansallissosialismin kirvoittamia. Hän näkee Heideggerin filosofian kotikontuudessa portin natsismin väkivaltaiseen maan ja veren yhteyden ihannointiin.⁹²

Levinasin tekemä arvio tuntuu ainakin Heideggerin poliittisesta osallistumisesta vetäytyvän, perinteistä rauhallista maalaiselämää arvostavan myöhäisfilosofian kannalta epäoikeudenmukaiselta. Levinasia voi kuitenkin ymmärtää hänen elämänhistoriastaan käsin. Hän siirtyi lapsuudestaan lähtien paikasta ja maasta toiseen. Ilo ja turva, joita hän elämästä löysi, ei luultavasti liittynyt lainkaan luontoon tai kotiseutuun vaan siihen, että uusissa kaupungeissa oli mahdollista tavata ihmisiä ja keskustella heidän kanssaan, että keskustelemisen kannalta ei lopulta ollut mitään väliä sillä, puhuttiinko hepreaa vai venäjää vai ranskaa vai saksaa. Ainoa pysyvä, Levinasia lapsuudesta saakka seurannut perinne olikin kriittistä keskustelua ja jatkuvaa tekstien kommentointia painottanut rationaalinen juutalaisuus. Tätä uskontoa oli olennaisesti muovannut juutalaisten diaspora, joka siten vaikutti Levinasiin hänen henkilökohtaisen diasporansa lisäksi. Levinasin mukaan juutalaisuus oli nimenomaan uskontoa ilman kotiseutua.⁹³ Historia, johon Heidegger kuului, ei juuri olisi voinut olla erilaisempi! Maaseudulta kotoisin olevalle Heideggerille teollisen vallankumouksen vastustamattoman, kontrolloimattoman ja ihmisiä juuriltaan repivän voiman todistaminen oli luultavasti elämän ahdistavin ja ratkaisevin kokemus.⁹⁴ Mielestäni on perusteltua sanoa, että kumpikaan ajattelihoito ei omasta elämänhistoriastaan käsin nähnyt toisen kokemuksen avaamia eettisesti arvokkaita asioita. Levinasin etiikan ongelma on, että se ei tavoita

⁹¹ Levinas 1990, 231-232. Kuvaavaa näiden kahden ajattelijan erilaisuudelle on, että siinä missä Heideggeria kauhistutti kuussa maapallosta otetun kuvan näkeminen, Levinas juhli Gagarinin avaruuslentoa, koska siinä näyttäytyi teknologian mahdollisuus vapauttaa ihminen kuuliaisuudesta maalle. Heidegger 1997, 188; Levinas 1990, 233.

⁹² Peperzak 1997, 217. Wyschogrod esittää, että holokaustin jälkeen vain haudat juurtuvat maahan. Tiedämme missä haudat ovat, mutta emme tiedä missä itse olemme. Elävän veren ja maan suhde on katkennut. Wyschogrod 1998, 220.

⁹³ Levinas 1990, 232-234. Levinasin mukaan juutalaisuus on uskontoa ilman kotiseutua myös luvatussa maassa. Hänen mielestään juutalaisten suhde luvattuun maahan ei voi koskaan olla todella juureva. Luvatussa maan viljelijät eivät ole maata varten vaan maa on sitä varten, että ihmiset voivat ruokkia toisensa. Osittain tähän Levinas ilmeisesti perusti uskonsa juutalaisvaltion pasifistisuuteen, joka sai hänet varsin naivin siionistisesti kommentoimaan Lähi-idän tapahtumia.

⁹⁴ Guignon 2006, 26-28; ks. myös Sheehan 2006 79-86.

kyllin vakuuttavalla tavalla sen paremmin luonnon kuin perinteisten elämäntapojenkaan aidosti tärkeää merkitystä ihmisille.⁹⁵

Mikä on Levinasin Heidegger-kritiikin ydin? Viimeisessä haastattelussaan Levinas sanoo, että Heideggerin ongelma on sitoutuminen kuuliaisuuteen olemista kohtaan. Siinä Levinas näkee hänen filosofiansa ja poliittisen toimintansa yhtymäkohdan.⁹⁶ Ei ole yhdentekevää, että Heidegger sanoo nimenomaan, että oleminen tarvitsee ihmistä – sen sijaan että ilmaisisi asian toisinpäin.⁹⁷ Levinas ei tarkoita, että esimerkiksi kuuluminen historiaan olisi välttämättä negatiivista. Ongelmallista on kuulumisen muuttuminen kuuliaisuudeksi. Kuuliaisuus uhkaa niellä ontologian, mikä selittää Heideggerin huonoa poliittista arviointikykyä. John Llewelynin mukaan Levinasin ontologiapolemiikki onkin itseasiassa yritys pelastaa ontologia, tarkemmin sanottuna ontologian rationaalisuus.⁹⁸

Tämä kritikki on puolestaan altis kritiikille. Levinasin tulkintahistorialle tärkeässä *Väkivalta ja metafysiikka* -esseessään Derrida sanoo, että oleminen ei Heideggerin ajattelussa voi olla ensisijaista oleviin nähden sen paremmin ajallisesti, merkityksellisesti kuin mitenkään muutenkaan, koska olemista ei yksinkertaisesti ole ilman olevia.⁹⁹ Tere Vadén puolestaan korostaa Heideggerin ajattelun eettisyyttä hahmotellessaan, että tämän suhde perinteeseen on poliittinen. Perinteeseen kuuluminen voi yhtä hyvin tukea kuin tukahduttaaakin ihmisen elämää ja ajattelua. Heidegger pyrkii filosofian historiaa tulkitsemalla nostamaan esiin sellaisia kokemuksia, joiden avulla olisi mahdollista löytää positiivinen suhde perinteeseen. Hyvä elämä, Heideggerin kielellä varsinaistuminen, ei toki ole yksittäisen ihmisen päätös vaan koko perinteen ottama suunta. Vadénin tulkinnan mukaan perinteen suunnalla on merkitystä kuitenkin nimenomaan ihmisten vuoksi.¹⁰⁰ Näin ajateltuna Heideggerin suhteessa olemiseen olisi keskeistä nimenomaan olemisen ja olevan erottelun mahdollistama olevien uudenlainen arvostus, ei mikään mystinen olemisen palvonta.

Levinasin olemisen filosofia tuleekin oikealla lailla ymmärretyksi vasta kun huomataan, että Levinas ja Heidegger puhuvat eri asiasta, kysyvät koko ajan eri kysymyksiä. Heidegger tuntuu kysyvän olemisen merkitystä ihmisille. Hän kysyy, miksi

⁹⁵ Kykenemättömyys arvostaa luontoa sen itsensä vuoksi on myös Levinasin etiikan heikkous ympäristönsuojelun näkökulmasta. Tosin on lisättävä, että siinä on koko ajan vahvasti läsnä velvollisuus tehdä oikeutta tuleville sukupolville, myös suojella luontoa heitä varten.

⁹⁶ Levinas 2001, 186.

⁹⁷ Heidegger 1997, 190,191.

⁹⁸ Llewelyn 2002, 132.

⁹⁹ Derrida 1978, 136-140.

¹⁰⁰ Vadén 2006, 395-397.

on jotain sen sijaan, ettei olisi mitään. Levinas kysyy, onko minulla oikeutta olla, enkö olemalla riistä paikan toiselta. Levinas kohdistaa kritiikkinsä nimenomaan Heideggerin kysymykseen. Heideggerin kysymys ei anna toiselle ihmiselle mahdollisuutta järkyttää minua. Hänen filosofiastaan löytyy yksittäisiä ihmisiä, ihmisiä yleensä, ihmisiä yhdessä, mutta ei järkyttävää toista.¹⁰¹ Toisessa ihmisessä Heidegger on kiinnostunut perinteestä, johon tämä kuuluu. Hän on myös kiinnostunut siitä, onko perinne tämän toisen ihmisen kannalta positiivinen vai negatiivinen. Tuosta toisesta ihmisestä hän ei kuitenkaan ole kiinnostunut. Hän on siis kiinnostunut ihmisistä vain välillisesti. Critchley tiivistää asian siten, että Levinas asettaa etiikan ensimmäiseksi, Heidegger toiseksi.¹⁰² Jälkimmäiselle toinen ihminen on vain osa olemisen kysymistä, mistä on lyhyt askel välinpitämättömyyteen toista kohtaan ja tästä taas lyhyt askel totalitarismin hyväksymiseen. Nuo lyhyet askeleet eivät väistämättä seuraa Heideggerin ajattelusta, mutta toisaalta niille ei ole estettä. Kenties Levinas ajatteli, että jos Heidegger kohtaisi rotuunsa vangitun, kaikesta kulttuurisesta merkityksestä riisutun juutalaisen keskitysleirivangin, hän ei yksinkertaisesti näkisi tätä.¹⁰³ Monet kristinuskon ja saksalaisen kulttuurin kasvattamat keskitysleirityöntekijät ainakaan eivät nähneet.¹⁰⁴

Levinasin käsitystä olemisesta ei voine ymmärtää, jos ei ymmärrä hänen käsitystään ajasta. Aikaa ei puolestaan voi ymmärtää irrallaan ihmisen ruumiillisuudesta. Varhaistuotannossaan Levinas ajattelee ihmisen ruumiillisuutta kirjoittamalla fenomenologisia analyysejä mm. näännyttävästä työstä, laiskuudesta, nälästä ja unettomuudesta.¹⁰⁵ Myöhäistuotannossa, erityisesti tärkeässä *Useless suffering* -esseessä näiden analyyysien perusintuitio tiivistyy yleisemmäksi käsitykseksi kärsimyksestä ja kivusta.¹⁰⁶ Levinasin idea on, että ruumiillisuudessaan ihminen on aina

¹⁰¹ Tässä arvioissani nojaan Peperzakiin, koska en ole lukenut kattavasti Heideggerin ajattelua. Peperzak 1997, 209.

¹⁰² Critchley 2002, 13.

¹⁰³ On varsin avoin kysymys, kuinka vahva Heideggerin ajattelun ja poliittisen toiminnan välinen suhde Levinasin teosten mukaan lopulta on. Critchleyn (2002, 12) mukaan kyse on ennen kaikkea sokeasta pisteestä. Hän tulkitsee Levinasin väittävän, että ajattelustaan käsin Heidegger ei pystynyt näkemään natsismin väkivaltaisuutta toista ihmistä kohtaan. Peperzakin (1997, 205) tulkinta on jyrkempi. Hänen mukaansa Levinasin väite on, että Heideggerin filosofia on aktiivisen myötämielistä natsismille. Asiaa on vaikea arvioida, koska Levinas ei sano asiaa teoksissaan suoraan. Haastattelussa hän puolestaan johdonmukaisen ristiriitaisesti sekä ylistää Heideggerin ajattelua että ei suostu puhumaan siitä irrallaan tämän poliittisesta toiminnasta. Silti sokean pisteen kanta on minusta uskottavampi – joskin on sanottava, että Peperzak painottaa melko vahvasti Levinasin tunnustuksellisia tekstejä, joissa kuva Heideggerista on tiukan filosofista ajattelua synkempi.

¹⁰⁴ Hannah Arendt kertoo saksalaisesta upseerista, joka protestoi voimakkaasti hänen tapettavikseen lähetettyjen saksanjuutalaisten kohtaloa, koska nämä jakoivat hänen kanssaan saksalaisen sivistyksen. Neuvostoliiton eläinjuutalaisia hän oli sen sijaan hyvinkin valmis murhaamaan. Arendt 2005, 32-33.

¹⁰⁵ Levinas 1988a, passim.

¹⁰⁶ Levinas 1998a, 91-101.

kiinni hetkessä, vailla mahdollisuutta irrottautua siitä. Tältä pohjalta hän esittää poleemisesti, että on yksinkertaisesti väärin suositella huolta oman olemisen varsinaisuudesta ihmisille, jotka ovat kipeitä, nälissään ja kylmissään.¹⁰⁷ Theodore De Boer tulkitsee ennen kaikkea Heideggeria vastaan suunnattua väitettä siten, että varsinaisuudesta huolehtiminen on elämän ajallisesta kokonaisuudesta huolehtimista. Tämä on totaliteetin filosofioille tyypillistä etiikkaa, joka kuitenkin unohtaa sen, että apua tarvitseva ihminen tarvitsee sitä juuri nyt.¹⁰⁸

Ruumiillisuus ei ole pelkästään ahdistavaa vaan myös nautinnollista. Levinasin mukaan elämän konkreettisuus ohitetaan, jos ei huomata, että ihminen elää koko ajan jostakin: ilmasta, vedestä, työstä, naurusta. Hän jakaa Heideggerin käsityksen, että ihminen käyttää esinettä ennen kuin tarkastelee sitä teoreettisesti. Hän kuitenkin lisää, että ihminen tarttuu esineeseen ennen kuin käyttää sitä. Maailman nauttiminen ja tarvitseminen on perustavampaa kuin sen huolehtiva viljeleminen, työkalujen käyttäminen ja talojen rakentaminen, jotka Heidegger asettaa eletyn elämän perustaksi. Ihminen ei ensisijaisesti syö saadakseen energiaa johonkin muuhun; ihminen syö syödäkseen.¹⁰⁹ Levinas kuuluu vakaasti filosofian historian juonteeseen, jossa toisia ajattelijoina kritisoidaan ”lihan ja veren” sivuuttamisesta, pyritään edeltäjiä syvemmälle konkreettisuuteen. Levinasin tekee tämän lyhyesti ja ytimekkäästi: ”*Dasein* in Heidegger is never hungry.” Heti seuraavassa lauseessa hän myös perustelee käsityksensä, jonka mukaan täälläolo ei myöskään voi olla eettinen: ”Food can be interpreted as an implement only in a world of exploitation.”¹¹⁰ Vain subjekti, joka on ensisijaisesti nautinnolle ja kivulle altis, voi olla eettinen.¹¹¹

On tärkeää huomata ruumiillisuuden molemmat puolet. Kärsimystä ei voi eikä saa selittää pois, sitä ei saa väheksyä. Näin on silloinkin, kun lapsi on vain kaatunut ja satuttanut polvensa. Tällainen ehdottomuus (tai ehkä paremmin sanottuna suhteettomuus) kärsimyksestä puhuttaessa lienee holokaustin jälkeistä kieltä, puhumista, jota niin monet kuolemat sanattomasti painavat. Ankaruuden kääntöpuolella on kuitenkin nauttimisen korostaminen. Fyysisyys on ihanaa. Seksi on ihanaa, syöminen on ihanaa, uiminen on ihanaa. Levinasin tuotantoa läpäisee tietoisuus nauttimisen sosiaalisesta merkityksestä: ihmiset voivat hyvällä ja ruokkia toisiaan, tai vaikkapa lämmittää saunan. Toisin sanottuna ihmiset voivat antaa. Levinas ei ollut ainoastaan

¹⁰⁷ Levinas 1987a, 58-62.

¹⁰⁸ De Boer 1986, 87.

¹⁰⁹ Levinas 1969, 110-115.

¹¹⁰ Levinas 1969, 134.

¹¹¹ Ks. esim, Critchley 2002, 20-21.

keskitysleirillä vaan sai myös kokea paljon rakkautta. Olennaista on, että hän ei muodosta näiden ruumiillisuuden kahden puolen välille dialektiikkaa, joka sovittaisi ne yhteen. Ruumiillinen oleminen on holokaustin särkemää.

Ruumiillisuudesta seuraa käsitys ajasta sarjana hetkiä. Tämä on Levinasin ajattelulle keskeistä.¹¹² Hän on kiinnostunut aloittamisen mahdollisuudesta, siitä miten anonymista olemisesta syntyy ihminen, josta puhumme käyttäessämme ensimmäistä persoonapronominia.¹¹³ Aloittamiseen tarvitaan aina uusi hetki. Ihminen on kuitenkin vangittu ruumiillisuuteensa, yksin.¹¹⁴ Minä en voi itse synnyttää tulevaisuutta vaan aloittamiseen tarvitaan toinen ihminen. Aika on kahden ihmisen, oikeammin sanottuna minun ja toisen ihmisen välinen suhde. Aika on diakroniaa.¹¹⁵ Mitä Levinas tarkoittaa diakronialla? Jukka Hankamäen mukaan kyse on siitä, että minä ja toinen kuulumme eri aikoihin. Jos aikaa kohdellaan yhteisenä, tukahdutetaan sosiaalisuuden pluraalisuus, se että jokainen elää elämäänsä.¹¹⁶ Tällaisessa diakronisuuden muotoilussa kuitenkin peittyä, ettei yksittäisellä ihmisellä ole aikaa.¹¹⁷ Ehdotankin diakronian muotoiluksi, että aika ei ole minun hallussani. En voi ottaa haltuun sen paremmin omaa kuin toisenkaan aikaa, koska me molemmat vanhenemme, olemme aina jo ajan armoilla. Toisaalta ruumiillinen mahdottomuus ottaa aikaa haltuun on ihanaa: Levinas analysoi aikaa suhteena toiseen myös eroottisen hyväilyn kautta.¹¹⁸ Molemmissa ruumiillisuuden merkityksissä aika on ulospääsy yksinäisyydestä, *Toisin kuin olemisesta* lähtien itse olemisesta.

Näiden kenties abstrakteilta vaikuttavien pohdintojen taustalla on käsittääkseni fatalismin ongelma, kysymys siitä kuinka voin olla yksilöllinen oloissa, joissa se näyttää mahdottomalta. Oli paljon ihmisiä, jotka säilyttivät inhimillisyytensä myös tuhoamisleireillä. Levinas ajatteli, että tämä oli mahdollista, koska he kohtasivat vankitovereiltaan tulevan kutsun elämään, ajallisuuteen.¹¹⁹

Levinasista sarjakuva-albumin tehnyt Lissu Lehtimaja tiivistää tämän aikakäsityksen mainiolla tavalla kahteen ruutuun. Siinä Levinas ensin osoittaa ulos

¹¹² Ks. esim. Boothroyd 1988, 24.

¹¹³ Levinas 1988, 18.

¹¹⁴ Levinasille yksinäisyys eipohjimmiltaan olekaan ahdistusta oman ainutlaatuisen kuoleman edessä vaan kivun yksinäisyyttä. Levinas 1987a, 55-69.

¹¹⁵ Levinas 1987, 77-79. Levinas myös toistaa käsityksensä ajasta suhteena toiseen Ajan ja toisen uudelleenjulkaisuun vuonna 1979 kirjoitetussa esipuheessa. Levinas 1987, 30.

¹¹⁶ Hankamäki näkee yhteisen ajan ylivallan esimerkiksi nykyisessä kännykkäkulttuurissa, jossa jokaisen tulisi olla jatkuvasti tavoitettavissa. Hankamäki 2003, 129-132.

¹¹⁷ Levinas 1987, 30, 39.

¹¹⁸ Ks. Levinas 1969, 256-266.

¹¹⁹ Kaikki tämä on idullaan jo *Olemisista oleviin* -teoksessa. Ks. Levinas 1988, 84-86, 91-92.

kuvasta lukijaan ja sanoo: ”Ajan merkitys on siinä, että juuri sinä olet juuri siinä juuri nyt!” Seuraavassa ruudussa hän sanoo: ”Enkä minä voi tietää, oletko siinä enää kohta!”¹²⁰ Yksittäisellä ihmisellä ei ole omaa menneeseen ja tulevaisuuteen venyvää aikaa, koska toista on autettava nyt.

Useless suffering -esseessä Levinas kytkeekin ruumiin ja ajan suoraan holokaustiin. Hämmäntävän tiheässä fenomenologisessa analyysissä hän esittää kärsimyksen kykenemättömyytenä hallita kokemusta. (Kärsimys on sekä ”unassumable” että ”unassumability”) Kärsimyksen aistiminen ei ole havaitsemista vaan vastaanottamista, passiivisuutta, haavoittuvuutta. Joka on täysin hyödytöntä. Kärsimyksen absurdi tarkoituksettomuus on pahan alkuperäinen muoto. Suhteessa toiseen kuitenkin paljastuu, että tarkoituksettomuudesta nousevassa avuttomuudessaan toisen kärsimys on avunpyyntö. Toisen kärsimys on aina väärin, mutta minun kärsimykseni voi sittenkin saada merkityksen kärsimyksenä toisen kärsimyksen puolesta. Hätä toisen puolesta voi voittaa hädän itsessä. Tämä on inhimillisyyden ihme. Holokaustissa kärsimyksen tarkoituksettomuus paljastui täysin. Toisin kuin historian muissa kansanmurhissa uhreja ei surmattu minkään päämäärän (vallan, vaurauden, jne.) vuoksi. Heidät tuhottiin silkan tuhoamisen vuoksi.¹²¹ Koska kuolevat joutuivat kohtaamaan maailman, jossa mitään moraalialia ei enää ollut, heidät hylättiin kärsimykseensä hyödyttömyyteen vielä totaalidemmin kuin uhri aina on totaalisesti hylätty.¹²² Paradoksaalinen ilmaus kertoo siitä, että tässä hylkäämisessä heidät suljettiin peruuttamattomasti myös vanhan sivistyksen ja moraalin kielen ulkopuolelle. Siksi Levinas yrittää pelastaa heidät kirjoittamalla filosofiaa, teostensa kielellä. Tässä kielessä uhrien kohtaloa ei saa sivuuttaa. Kieli on tuomittu paradokseihin, koska ei saa tulla

¹²⁰ Lehtimaja 2008, 26.

¹²¹ Levinas 1998a, 91-101. Väitettä tuhoamisesta tuhoamisen vuoksi voi pitää kyseenalaisena siinä mielessä, että useat kansallissosialistit olivat sisäistäneet ahkerasti propagandassa käytetyn myytin, jonka mukaan ensimmäinen maailmansota hävittiin sen vuoksi, että juutalaiset saivat kotirintaman murtumaan, puukottivat Saksan voittoisaa armeijaa selkään. Niinpä juutalaisten murhaaminen saattoi näyttäytyä saksalaisille yhtenä sodan rintamana, varsinkin kun propagandassa jatkuvasti painotettiin juutalaisten roolia sekä amerikkalaisten että neuvostoliittolaisten joukkojen taustalla. Juutalaiset olivat amerikkalaisten rahoittajia, venäläiset olivat juutalaisia. Kuparinen 2002, luentosarja tekijän muistiinpanojen mukaan. Toki Levinas yrittää tässä käydä keskustelua muulla kuin holokaustin toteuttajien psykologian tasolla. Mielestäni Levinas ei kuitenkaan holokaustista puhuessaan kokonaan välttä banaalia ja loukkaavaa massamurhien vertailua, vaikka onkin vaarasta tietoinen ja yrittää filosofiansa yleispätevyydellä ja lukuisilla täydentävillä maininnoilla kunnioittaa kaikkia uhreja. Itse asiassa esseeseen alaviite (Levinas 1998a, 241, viite 6) on kuvaava: Levinas puhuu päätekstissä koko ajan Auschwitzista ja toteaa viitteestä, että tarkoittaa nimellä myös muita kansanmurhia. Toki tämä pitäisi nähdä siinä valossa, että Levinasille jokainen ihminen on juutalainen ja jokainen murhaaja antisemitisti. Ongelma kuitenkin syntyy tämän uskonnollisen käsityksen tunkeutumisesta filosofiseen tekstiin ilman selitystä, melkein kuin huomaamatta.

¹²² Levinas 1996a, 119.

ehjäksi. Tietä kohti toista ei saa kirjoittaa loppuun saakka, koska tämä olisi valheellista.

Heti sodan jälkeen Levinas puhui ensisijaisesti minun kärsimyksestäni ja minun vankeudestani, josta vain toinen voi minut pelastaa. *Toisin kuin olemisessa* kyse oli kuitenkin viimein selkeästi siitä, että minä voin pelastaa toisen. Samalla kielen mahdollisuudet oikeuden tekemisen väylänä tulivat entistä polttavammaksi kysymykseksi. Aika suhteena toiseen taas näyttäytyi mahdottomuutena vangita toista aikaan. Lopulta oli tärkeintä, että toisen kärsimyksen hetkellisyyttä ei voi ottaa haltuun sen paremmin muistilla kuin historiankirjoituksellakaan ja tämä mahdottomuus vaikuttaa minussa kuin verenkierto.¹²³ Levinasin ajattelun päätepiesteestä näyttää siltä, että itse asiassa keskitysleirit paljastivat minun omaan fyysisyyteeni vangitun ajallisuuden muuttumisen vastuulliseksi, sosiaaliseksi ajallisuudeksi. Olemisesta paljastui, että se saattoi olla vastuullista ainoastaan holokaustin varjossa työstetyn aikakäsityksen yhteydessä. Ilman tätä ymmärrystä elämän kokonaisuudesta tai perinteestä huolehtiminen on Levinasin mukaan vaarallista.¹²⁴

2.3. Kontekstuaalisuus ja haavoittuva absoluuttisuus

Levinas kritisoi opettajaansa Husserlia tämän intellektuaalisuudesta. Koko 30-luvun ajan hän perusteli kritiikkinsä Heideggerin esille tuomalla ihmiselämän konkreettisella historiallisuudella.¹²⁵ Myöhemmin historiaan kuuluminen (ei ainoastaan Heideggerin vaan myös muiden filosofien) ei kuitenkaan enää riittänyt Levinasille vaan hän kääntyi kritisoimaan myös sitä. Miksi? Tämä on työlleni keskeinen kysymys. Tässä alaluvussa yritän vastata Levinasille keskeisten kasvojen ja toiseuden käsitteiden kautta. Seuraavassa alaluvussa lähestyn kysymystä toisesta suunnasta, selvittämällä hänen juutalaisuuteensa sisältynyttä historiankäsitystä.

¹²³ Ks. esim. Levinas 1981, 46-48.

¹²⁴ Levinas jatkoi loppuun saakka ajattelunsa määrittelemistä suhteessa Heideggerin ajatteluun. Vuosien 1975-1976 luennoissaan Jumalasta ja ontoteologiasta hän nostaa esille Heideggerin ajatuksen, jonka mukaan olemisen ja olevan eron unohtaminen ajattelussa johti olemisen käsittämiseen olevien perustana ja siten vain olevana eli Jumalana. Hän hyväksyy tämän lähtökohdan, mutta esittää että ontoteologian loppu ei merkitse ainoastaan mahdollisuutta ajatella olemista uudella tavalla vaan myös mahdollisuutta ajatella Jumalaa irrallaan olemisesta. Tämän Levinas itse yrittää tehdä. Hän ei siis hyökkää Heideggeria vastaan vaan osoittaa kaksi mahdollista tapaa edetä samasta lähtökohdasta. Levinas 2000, 121-126. Yleisesti ottaenkin vanhan Levinasin suhde Heideggerin ajatteluun tuntuu aiempaa hieman positiivisemmalla. Kenties ajallinen etäisyys 30-lukuun ja sotaan mahdollisti tämän.

¹²⁵ Peperzak 1997, 39-76.

Vuoden 1934 essee *Some thoughts on the Philosophy of Hitlerism*¹²⁶ valaisee Levinasin historiakritiikin varhaisia lähtökohtia. Siinä hän esittää, että filosofiassa vallinnut tapa väistää ihmisen kuulumisen historiaan ja omaan ruumiiseensa johtaa siihen, että filosofian julistama ja ihmisten sisäistämä vapaus jää pelkäksi illuusioksi. Itse asiassa se estää ihmisten vilpittömyyden eli sitoutumisen totuuteen, seisomisen sanojensa takana. Levinas ajatteli, että filosofian epäonnistuminen synnytti ihmisissä aitouden kaipuun, johon hitlerismi vastasi. Niinpä sellaisen filosofian, joka pystyisi torjumaan hitlerismin, täytyisi ottaa huomioon ihmisen kuulumisen historiaan. Tästä lähtökohdasta on luontevaa ajatella Heideggeria Levinasin auttajana, ei vastustajana.

Mielestäni kasvojen ja toisen toisiinsa kietoutuvien käsitteiden voikin tulkita yrittävän vastata kysymykseen, kuinka on ajateltavissa historian ylittäminen kieltämättä siihen kuulumista. Kysymyksen taustalla on sellaisen subjektin käsitteen etsiminen, jonka pohjalta olisi mahdollista torjua totalitarismin inhimillistä moninaisuutta tuhoava voima. Tähän tarvitaan historiaan kuulumista, mutta se yksin ei riitä, sillä historiaan kuulumisen saattaa muuttua kuuliaisuudeksi historialle. Natsismin suosio oli kasvanut 30-luvulla vyörynomaisesti: ihmiset olivat liittyneet taitavasti propagoidun liikkeen tukijoiksi kuuluakseen historian suunnan määräävään voimaan. Ilmeisesti Heideggerkin oli ajatellut, että Hitlerin tukijoiksi kerääntyminen mahdollistaisi saksalaisille mielekkäitä yhteisiä huolia, joiden avulla oli mahdollista voittaa nihilismi ja suojella maaseudun perinteistä elämäntapaa globaalilta teknologialta. Hänen poliittisen toimintansa taustalla oli siis historiallisuuden ajatus. Oli tuettava natseja, koska yksittäinen ihminen ei voinut muuttaa historiaa johon kuului.¹²⁷

Levinasin ehdotus ongelman ratkaisemiseksi on periaatteessa yksinkertainen. Kohdatessaan toisen ihmisen kasvoista kasvoihin ihminen on vastuussa sanoistaan ja teoistaan. Vastuu on persoonallista, joten siinä persoonaton historia saa henkilökohtaisen merkityksen. Silloin historiaa ja kulttuuria voi kritisoida. Mikäli historia on julma toista ihmistä kohtaan, on sitä uhmattava. Niinpä kohtaamisesta käsin

¹²⁶ Levinas 2004, 13-21.

¹²⁷ Dreyfus 2006, 368; Sheehan 2006, 86. Heideggerin filosofian ja poliittisen osallistumisen suhteen muutoksista 20-luvulta 40-luvulle ks. Guignon 2006, 26-35. Myös Zimmerman esittää kiinnostavan näkökulman Heideggerin poliittiseen toimintaan verratessaan Heideggerin ajattelua buddhalaisuuteen. Heideggerille ja zen-mestareille on yhteistä, että varsinaistunut tai valaistunut ihminen on kaikkien dualismien, myös hyvän ja pahan tuolla puolen. Monissa uskonnoissa mystikkojen sanomana on ollut: ”Rakasta Jumalaa ja tee mitä tahdot.” Valaistumisen ylivertauisuutta moraalisiin nähtävyyksiin perustellaan ihmiskeskeisyyden sammumisen myötä syntyvällä myötätunnolla. Vaarana kuitenkin on, että ihminen ylittää moraaliset rajat ainoastaan kuvitellessaan olevansa valaistunut. Siinä missä Heidegger tuki natseja, useat johtavat japanilaiset zen-mestarit tukivat japanin toimia toisessa maailmansodassa. Zimmerman 2006, 311.

on mahdollista tuomita historia väistämättä siihen kuulumista:

If [history] claims to integrate myself and the other within an impersonal spirit this alleged integration is cruelty and injustice, that is, ignores the Other. History as a relationship between men ignores a position of the I before the other in which the other remains transcendent with respect to me. Though of myself I am not exterior to history, I do find in the Other a point that is absolute with regard to history – not by amalgamating with the other, but in speaking with him. History is worked over by the ruptures of history, in which a judgement is borne upon it. When man truly approaches the Other he is uprooted from history.¹²⁸

Mikä on se historia, josta ihminen irtoaa lähestyessään toista kasvoista kasvoihin? Tiivistäen voi vastata, että tässä yhteydessä sana historia pitää sisällään neljäs saksalaista¹²⁹ H:ta: Hegelin, Husserlin, Heideggerin ja Holokaustin. Levinasin tapa puhua historiasta totaliteettina ja systeeminä tulee ymmärrettäväksi, kun sen ajattelee kritiikkinä Hegelin teleologiselle historianfilosofialle.¹³⁰ Totaliteetissa ihmisen teot saavat merkityksensä vasta seurauksiensa kautta, jälkeinpäin. Näin ajateltaessa ohitetaan se, että toinen tarvitsee minua aina juuri nyt.¹³¹ Yllä olevassa sitaatissa persoonan henki, joka sisällyttää minut ja toisen liikkeeseensä, lienee selvä viittaus Hegeliin. Husserlin filosofia taas sitoo ihmisen historiaan epäsuorasti. Koska hän ei ota huomioon ihmisen elämän konkreettisuutta, jää filosofia ja sen pohjalta ymmärretty ihmiselämä historialle alistaiseksi. Levinas toistaa yhä uudestaan ihmisen identiteetin aukotonta maailmallisuutta ja historiallisuutta. *Totaliteetissa ja äärettömyydessä* kasvoja ja toiseutta käsittelevää osaa edeltää suunnilleen yhtä pitkä osa, joka keskittyy maailmasta nauttimiseen, asumiseen ja työhön. *Toisin kuin olemisessa* painotetaan, että kieli on jo aiemmin sanottua, kulttuurista riippuvaisia tapoja hahmottaa maailma.¹³² Jokaisen yksittäisen ihmisen aukoton historiallisuus mahdollistaa, että suhteessa toiseen ihmiseen

¹²⁸ Levinas 1969, 52.

¹²⁹ H-kirjainten saksalaisuuden alleviivaaminen on perusteltua, koska Levinas todella oli katkera Saksalle, niin ihmisille jotka olivat toteuttaneet holokaustin kuin saksalaiselle taiteelle ja filosofiallekin, koska nämä eivät olleet estäneet tapahtunutta. Päästessään vankileiriltä Levinas vannoni valan olla koskaan astumatta Saksan maaperälle. Elämänsä loppupuolella hän torjui useita luenointipyynnöitä tämän valan vuoksi ja joutui toisinaan matkustamaan pidempää reittiä, koska ei suostunut kulkemaan junalla Saksan halki. Tämä kaikki ei kuitenkaan estänyt häntä solmimasta useita ystävyysuhteita saksalaisten kanssa. Malka 2004, 215.

¹³⁰ Bernasconi 1986, 192.

¹³¹ Ks. esim. Levinas 1969, 226-232.

¹³² Levinas 1981, 36-37. Olennaista on myös, että Levinasin mukaan kieltä ja olemista ei voi erottaa. Peperzak 1997, 59.

historia voi tulla eettisesti haastetuksi. Heideggerin filosofian ongelma onkin, että siinä kahden ihmisen suhde ymmärretään lähtökohtaisesti ja pelkästään osallistumisena samaan historiaan: yhteisenä maailmasta huolehtimisena ja jaettuina tapoina käsittää se.¹³³ Tällöin toinen ihminen menettää aseman, josta voisi haastaa minut eettisesti.

Levinasia ajaa pakkomielteinen hätä holokaustista. Miksi toisen ihmisen eettistä haastetta ei kuultu, miksi jokaisen ihmiselämän arvoa ei kunnioitettu? Hän näkee yhtenä syyllisenä Heideggerin filosofian, jossa ihmissuhde ymmärrettiin osallisuutena samaan historiaan. Toki ihmisten välinen suhde on myös osallisuutta, koska jokaisen yksittäisen ihmisen elämä on historiallinen. Silti ihmisten suhde on myös kohtaamista kasvoista kasvoihin, historian kritiikkiä. Levinas yrittää sanoa, että filosofiassa (tai sen pohjalta toimivassa historiankirjoituksessa) osallisuusnäkökulma ei saisi kokonaan peittää kohtaamisnäkökulmaa.

On hyvä muistaa, että vaikka holokausti vaikuttikin ratkaisevasti Levinasin tapaan nähdä, lukea ja koskettaa maailmaa ympärillään, pyrki hän kuitenkin ottamaan kantaa tapahtumiin tässä ja nyt. Tämä paljastuu erityisesti lyhyissä esseissä, joilla hän otti kantaa ajankohtaisiin asioihin uutuusrunokokoelmista koulutuspolitiikkaan.¹³⁴ Esseissä hän oli keskustelija: hän reagoi tapahtumiin ja mielipiteisiin, pyrki paljastamaan filosofian niiden taustalla. Maailmanpolitiikassa Levinas oli erityisen kiinnostunut kylmästä sodasta ja Israelin valtioon liittyvistä kysymyksistä. Mielestäni on varsin perusteltua etsiä näiden esseiden huolenaiheita myös Levinasin omasta filosofiasta. Eräs usein toistuva aihe on ihmisten kykenemättömyys puhua vilpittömästi, suoraan ja kantaottavasti. Levinas piti esimerkiksi Hrutshevin yritystä uudistaa Neuvostoliittoa stalinismin kritiikin kautta lähtökohtaisesti mahdottomana, koska kritiikki puhui edelleen samaa ideologista kieltä kuin stalinismikin. Hän ajattelee ideologioiden estävän ihmisiä puhumasta puhumalla heidän lävitseen. Kylmä sota ei Levinasin mielestä johtunutkaan sen paremmin poliitikkojen aiheellisesta kuin aiheettomasta epäluottamuksesta toisiaan kohtaan vaan siitä, että puhuminen oli tullut mahdottomaksi, koska ideologiana, sosiologiana tai psykoanalyysinä (ja niin edelleen) kieli oli alkanut piilottaa sanojen merkityksen puhujilta itseltään.¹³⁵ Erityisesti totalitaristisen kielen myötä oli paljastunut, että vastuu periaatteelle eikä ihmisille saattoi kääntyä uskomattomalla voimalla ihmisiä vastaan. Olennaista Levinasille oli, että tämä ilmiö

¹³³ Näin Levinasin käsityksen tiivistävät muiden muassa Peperzak (1997, 63-64) ja De Boer (1986, 91-92).

¹³⁴ Levinas 1990, passim; Levinas 2004 101-109.

¹³⁵ Levinas 1990, 205-207.

johtui länsimaisen filosofian historiasta, joka keskittyessään sokrattiseen ”tunne itsesi” -periaatteeseen oli unohtanut, että ihmisen on vastattava itsestään toiselle ihmiselle, ei itselleen.¹³⁶

We are powerless to break out of this infinity of falsehood. Political totalitarianism rests on an ontological totalitarianism. Being is all, a Being in which nothing finishes and nothing begins. [...] We can no longer speak, for how can we guarantee the value of a proposition, if not by offering another proposition which, however, no one can answer for?¹³⁷

Levinasin usko filosofian mahdollisuuksiin on suorastaan hätkähdyttävää. Filosofiaa saattoi syyttää maailmanpolittisista ongelmista ja kirjoittamalla sitä toisin oli ongelmia mahdollista korjata. Juuri filosofialla oli mahdollista murtautua ulos ”ontologisesta totalitarismista”. Levinas ei kuulunutkaan niihin ajattelijoihin, jotka ajattelivat ylihistoriallisuuteen kurottavan metafysiikan tulleen modernien kokemusten myötä tiensä päähän. Tuomalla keskiöön toisen ihmisen hän antoi vaihtoehdon useiden 1900-luvun loppupuoliskon filosofien käsitykselle filosofiasta vain kulttuuristen merkitysten selkeyttämisenä ja muotoilemisena. Tämä on käsittääkseni yksi hänen suosionsa syistä. Levinas kirjoittaa: ”Language is perhaps to be defined as the very power to break the continuity of being or of history.”¹³⁸ Hänen vakaumuksensa voi kuulostaa suuruudenhullulta, mutta kenties se oli vain äärimmäistä rakkautta kirjoihin ja kriittiseen keskusteluun, joka nousi hänen juutalaisuudestaan. Vanhan kielen toisin kirjoittaminen holokaustin jälkeiseksi kieleksi olikin Levinasille niin polttavan tärkeää juuri siksi, että kieli ei vuosisadan koettelemusten myötä ollut hän korvissaan menettänyt keskeistä rooliaan maailman pelastamisessa. Levinasin omalaatuisuus ajattelijana liittyyne pitkälti siihen, että hänen kohdallaan yhtyvät äärimäinen luottamus kieleen ja äärimmäisen raju kielen mahdollisuuksien kyseenalaistaminen.

Toinen ei paennut tiedollista haltuunottoa minkään mystisen kokemuksen kaipuun vuoksi vaan koska Levinasille toiseus mahdollisti kriittisen keskustelun, jonka asemasta oman aikansa Euroopassa hän kantoi huolta. Kasvot ohittavat tiedon ainoastaan, koska, kuten Steven G. Smith kirjoittaa, ne eivät ole totuuden kohde vaan sen tuomari.¹³⁹

¹³⁶ Levinas 1969, 43. Levinasin kritiikkiä ei nähdäkseni kumoa se, että ”tunne itsesi” ymmärrettiinkin kreikassa ilmeisesti usein muistutuksena siitä, ettei ihminen ollut jumala. Hybriksen välttäminen ei välttämättä johda kohti toista ja se voi olla käpertymistä tietoon itsestä.

¹³⁷ Levinas 1990, 206-207.

¹³⁸ Levinas 1969, 195.

¹³⁹ Smith 1986, 55.

Miten Levinasin mielestä kasvot ja toinen on määriteltävä, jotta ne onnistuisivat historiakriittisessä tehtävässään? Entä miksi hän puhuu sekä kasvoista että toisesta? Mikä merkitys hänen argumentoinnissaan on toiseudella ja mikä kasvoilla? Yritän tiivistää ensiksi lyhyesti Levinasin käsitteen toiseudesta sellaisena kuin se esiintyy *Totaliteetissa ja äärettömydessä* ja sen jälkeen esittää, mitä kasvojen käsite lisää toiseuteen. Luvun lopuksi kysyn, miten ja miksi käsitteet muuttuvat *Toisin kuin olemiseen* tultaessa.

Oleellista on, että toiseutta ei voi nähdä suhteen ulkopuolelta, kolmannen ihmisen näkökulmasta. Toiseus ei toteudu suhteen kahden osapuolen rajoittumisessa toisiinsa vaan paradoksaalisesti kyseessä on kahden absoluuttisesti erillisen suhde. Absoluuttinen erillisyys tarkoittaa, ettei suhteen osapuolien välillä voi nähdä tasa-arvoisuutta tai vastavuoroisuutta, koska tämä edellyttäisi heidän näkemistään samaan aikaan, yhteisessä kontekstissa. Juuri minun on kohdattava persoonallinen toinen. Toiseudella on siksi aina suunta minästä toiseen. Vain egoistinen minä, jonka koko maailmassa olemisen konkreettisuus on sitä itseään varten, voi olla niin erillinen, että voi kohdata persoonallisen toisen tekemättä heti tuosta kohtaamisesta suhteellista.¹⁴⁰ Kuvatessaan egoistista minää Levinas käyttää usein käsitettä ”sama” tuodakseen esille, että kyseessä on minä, jonka identiteetti perustuu samuudelle. Sama on intentionaalinen käsite. Tieto jostain pitää sisällään tiedon kohteen. Minän eläminen historiallisessa maailmassa on samuutta maailman kanssa. Kuvatessaan samaa Levinas on fenomenologi.¹⁴¹ Koska erillisyys mahdollistaa kohtaamisen, on fenomenologialla positiivinen antinsa, mutta toisaalta nimenomaan fenomenologialle tavoittamaton toinen kyseenalaistaa saman ja rikkoo totaliteetin. Suomen kieli taipuu hyvin kuvaamaan tätä kummallista suhdetta, joka ei ole suhde kahden ihmisen välillä vaan heidän välitön suhteensa ja jossa minän yksipuolisuutensa vuoksi loputon vastuu toisesta on täysin suhteeton.¹⁴²

Koska toista ei voi tavoittaa objektiivisesta näkökulmasta (vaikka juuri toinen mahdollistaa objektiivisuuden) tarvitaan toisenlaista ajattelua, jonka kautta toinen

¹⁴⁰ Levinas 1969, 35-40.

¹⁴¹ Critchley 2002, 15.

¹⁴² Tämä ei silti kerro mitään Levinasin filosofian mahdollisesta totuudellisuudesta. Niin ranskan, englannin kuin suomen kielestäkin löytyy yllinkyllin sekä sitä kannattelevia että vastustavia sanoja ja puhetapoja. Levinas ei pyri paljastamaan mitään kielen omaa puhetta. Kieli ei puhu hänessä; hän puhuu kielessä. Levinasin suhde kieleen on hyvin aktiivinen. Hän kyllä osaa kuunnella kieltä herkästi, mutta tekee niin löytääkseen paradoksaalisia ja hyperbolisia ilmaisuja, yllättääkseen kielen, osoittaakseen sen rajat eli kykenemättömyyden puhua ihmisten puolesta. Luulen että jos Levinas kirjoittaisi runoutta, hän ei suinkaan kirjoittaisi kokeilevia kollaaseja vaan traumatisoitunutta keskeislyriikkaa. Hän yrittäisi tehdä tilaa toiselle ihmiselle runon puhujan muototietoisella korostamisella, ei sen häivyttämisellä.

ylipäänsä voisi vaikuttaa filosofiaan. Descartesin ajatus minästä, joka ajattelee Jumalaa eli ääretöntä, ajattelee enemmän kuin ajattelee, antaa Levinasille mallin toisen ajattelemiseen. Jumala pakenee äärettömyydellään jokaista ajattelijan esittämää määritelmää mutta silti mahdollistaa ne. Jumalan ajattelu on kontekstualisointia uhmaavan absoluuttisen ajattelua.¹⁴³ Levinas ei kuitenkaan jaa Descartesin johtopäätöstä siitä, että näin voitaisiin todistaa Jumalan (sen paremmin kuin toisen ihmisenkään) olemassaolo. Toisen ajattelemisella ja Descartesin ajatuksella on ainoastaan muodollinen samankaltaisuus. Levinas antaa ajatukselle uuden merkityksen vaihtamalla Jumalan paikalle toisen ihmisen. Tämä ei tarkoita, että toinen olisi Jumala, vaan että äärettömän ajattelemisen saa toisenlaisen, sosiaalisen merkityksen. Samalla Levinas kuitenkin tietoisesti siirtää Jumalan ominaisuuksia toiseen ihmiseen, esimerkiksi sen että hän kätkee kasvonsa. Descartes antaa Levinasille mahdollisuuden hyödyntää juutalaista uskonnollisuutta filosofiassaan, etsiä juutalaisuuden kaikille ihmisille merkityksellisiä piirteitä. Äärettömyydestä tulee keskeisimpiä minän ja toisen suhdetta kuvaavia sanoja.¹⁴⁴ Koska todella toinen on nimenomaan toinen ihminen, on toinen eettinen käsite.¹⁴⁵

Eettisesti ratkaisevaa toiseudessa on, että se ei perustu toisen ominaisuuksiin, kuten vaikkapa rotuun tai sukupuolisiin tuntomerkkeihin.¹⁴⁶ Toisen minusta (tai meistä) poikkeavien piirteiden nostaminen esille voi toki avartaa maailmankuvaani, mutta aivan yhtä hyvin se voi johtaa myös ennakkoluulojeni kasvamiseen. Tällainen vastareaktio voi syntyä, vaikka erojen korostaminen olisi kuinka hyvää tarkoittavaa. Wallenius tulkitsee

¹⁴³ Levinas 1969, 48-50.

¹⁴⁴ Critchley 2002 14-15, Putnam 2002, 45.

¹⁴⁵ Levinasia on kritisoitu paljon siitä, että hän varaa persoonallisen toiseuden vain ihmisille ja siten osittain peittää suhteen eläimiin ja luontoon. Ks. esim. Waldenfels 2002, 67-68, 77; Peperzak 1997, 138-143. On kuitenkin muistettava, ettei Levinas tarkkaan ottaen sano, ettei muilla elävillä olentoilla ole kasvoja, vaan että toisin kuin ihmisillä kasvot eivät ole muiden elävien olentojen kohtaamisen ensisijainen merkitys. Ihmisen kasvot antavat kuitenkin mahdollisuuden kohdata jossain määrin kasvokkain myös muita eläviä olentoja. Avonaiseksi jää, mitä ”jossain määrin” tarkoittaa. Levinas myöntää haastattelussa, että asian selventäminen vaatisi tarkempaa filosofista analyysia. Hän ei kuitenkaan itse koskaan ryhtynyt tähän. Levinas 1988, 169-172.

¹⁴⁶ Levinas 1969, 194. Sukupuoliero tarjoaa Levinasille erään tärkeän mahdollisuuden löytää toiseudelle sisällöllinen konkreettisuus. Tätä mahdollisuutta hän tutkii erityisesti *Totaliteetin ja äärettömyyden* viimeisessä osassa rakastelun ja jälkeläisyyden teemojen kautta. Toisaalta Levinas pitää tärkeänä, ettei kysymystä toiseudesta voi palauttaa kysymykseen sukupuolierosta. Levinasin sukupuolieron filosofia on ollut avoin monille, sekä kiittäville että vahvasti kriittisille feministisille tulkinnoille. Naistutkimukselle hän on sivuuttamaton mutta hyvin kiistanalainen filosofi. Kolme sopivan erilaista tulkintaa löytyy *Re-reading Levinas* teoksesta: Irigaray 1991, Chanter 1991, Chalier 1991. Hätkähdyttävää on, ettei tässä muuten korkeatasoisessa keskustelussa huomioida, että Levinasin tapa käsitteittää sukupuolieroa on varsin vapaata heterokeskeisyydestä ja sellaisena seksuaalisia vähemmistöjä arvostavaa. Levinasin ajattelusta homofilosofiana ks. Hankamäki 2003, passim., erit. 111-116. Itse rajaan sukupuolieron ja sukupuolisten metaforien käytön Levinasilla tutkimukseni ulkopuolelle.

Levinasin juutalaisuuden ja toiseuden käsitteen suhdetta siten, että Levinas pyrkii filosofiallaan yleistämään juutalaisten vuosisataisen kokemuksen vihattuna toisena elämisestä kaikkia ihmisiä koskettavaksi.¹⁴⁷ Mielestäni käännoistyön voi lisäksi tulkita yritykseksi muuttaa filosofiassa, poliittisessa keskustelussa ja ihmistieteissä esiintyvä, eroihin perustuva toiseuden käsite positiiviseksi toiseuden käsitteeksi. Juuri tähän Levinas tarvitsee¹⁴⁸ kasvoja. Kasvojen käsitteellä hän etsii sellaista toiseutta, joka ei pystyisi ruokkimaan ennakkoluuloja ja väkivaltaa. ”The relation with the other as face heals allergy.”¹⁴⁹ Eräissä palestiinalaisten ja israelilaisten välistä väkivallan kierrettä käsittelevässä haastattelussa Levinasilta kysyttiin, eikö juuri palestiinalainen ole israelilaisen toinen. Levinas vastasi, että hänen toiseuden käsitteensä on päinvastainen. Toinen on lähimmäinen. Palestiinalainen on israelilaiselle toinen samoin kuin hänen oma sukulaisensa on.¹⁵⁰

Tulkitsen kasvot toiseuden haavoittuvuudeksi. Toiseuden käsite tarvitaan sen kategorisuuden vuoksi; kasvojen käsite tarvitaan, koska se antaa muodollisuudelle sosiaalisen konkreettisuuden.¹⁵¹ Filosofinen kategoria ei voi haavoittua; haavoittuvuus ei voi merkitä filosofisesti ilman yhteyttä kategorioihin. Samasta asiasta on ymmärtääkseni kyse myös *autrui* ja *l'autre* -termien vaikeasti käännettävässä vaihtelussa, johon johdannossa viittasin.

Levinas käyttää hyväkseen merkityksiä, jotka kasvoille tavallisesti annetaan puhuttaessa esimerkiksi kasvoista kasvoihin katsomisesta, kasvojen menettämisestä ja pelastamisesta, toisen kasvojen edestä pakenemisesta jne. Hän pyrkii kuitenkin muokkaamaan tätä sosiaalista kuvastoa siten, että se saa kasvojen käsitteessä kulttuurista pirstovan, itsenäisyyttäni järkyttävän merkityksen.¹⁵² Waldenfels tuo esille, että keskeyttävän funktion saavuttaakseen ja säilyttääkseen kasvot eivät saa olla sen paremmin liian konkreettiset kuin ylevätkään. Hänen mukaansa Levinas ei julkilausutusta tarkoituksestaan huolimatta onnistu välttämään jälkimmäistä vaihtoehtoa. Tämä johtuu siitä, että Levinas kiinnittää paljon enemmän huomiota

¹⁴⁷ Wallenius 2004, 34-36.

¹⁴⁸ Levinas erottaa toisistaan tarpeen ja haluamisen. Tarve on mahdollista tyydyttää, kun taas haluaminen lisääntyy periaatteessa äärettömiin. Kasvojen kohtaaminen on nimenomaan haluamista, kyltymätöntä myötätuntoa. Levinas 1996c, 106-109. On kuitenkin hyvä huomata, että omassa diskurssissaan Levinas ei (ainakaan pelkästään) suuntaudu kasvoihin eettisellä halulla vaan tarvitsee niitä oman argumenttinsa onnistumiseksi.

¹⁴⁹ Levinas 1969, 197.

¹⁵⁰ Levinas 1989, 294.

¹⁵¹ Levinas kirjoittaa: ”The idea of infinity, the infinitely more contained in the less, is concretely produced in the form of a relation with the face.” Levinas 1969, 196.

¹⁵² Waldenfels 2002, 63-65.

kontekstien¹⁵³ hajottamiseen kuin konteksteihin. Kysymyksenasetteluni kannalta tämä merkitsee, että Levinas kiinnittää kasvoissa enemmän huomiota historian ylittämiseen kuin siihen kuulumiseen. Mikäli kasvojen harjoittamaa todellisuuden kritiikkiä ei tue mikään tässä todellisuudessa itsessään, jäävät kasvot niistä irralleen ja muodostavat oman ylevän todellisuutensa, jota ei puolestaan voi kritisoida. Näin kasvot uhkaavat avata tien vaaralliselle moralismille.¹⁵⁴ Levinas on vaarasta ehdottoman tietoinen, mutta miksi hän sitten kirjoittaa siten kuin kirjoittaa?

Tavallisesti ollaan ”jotain”: Sorbonnen professori, valtioneuvoston jäsen, sen ja sen poika, se mitä passiin on kirjoitettu, tapa pukeutua, esittää itsensä. Kaikki merkitys termin tavanomaisessa mielessä on suhteessa tällaiseen kontekstiin: asia saa merkityksensä suhteessa toiseen asiaan. Kasvot sitä vastoin ovat merkitykselliset itsessään. Sinä olet sinä.¹⁵⁵

Ihminen kuuluu aina johonkin kontekstiin. Hän on esimerkiksi juutalainen tai kemijärveläinen. Keskittyessämme konteksteihin ihmisen arvo on meille sama kuin noiden kontekstien. Mikäli keskitymme *pelkästään* konteksteihin, kohtelemme ihmistä pelkästään välineenä ja hukkaamme hänen elämänsä mittaamattomuuden kokonaan. Levinasin elämänhistoriaa vasten on täysin ymmärrettävää, että hän ei pitänyt yhteistä ihmisluontoa riittävän vahvana jokaisen ihmiselämän ainutlaatuisuuden takaajana. Juutalaiset oli pystytty kontekstualisoimaan ihmisluonnon ulkopuolelle. Jopa Kantin kategorinen imperatiivi oli näin kontekstualisoitu merkityksettömäksi. Kenties Levinas ajatteli, että holokaustissa kaikki moraalijärjestelmät olivat romahtaneet, koska ne olivat olleet sittenkin liian kulttuurisia, kontekstisidonnaisia. Siksi oli etsittävä etiikkaa, joka tulisi kaikkien yhteisten moraalijärjestelmien tuolta puolen, juuri tuon ja juuri tuon persoonallisen toisen kasvoista. Samoin on ajateltavissa, että kasvojen tapa vastustaa näön kautta tapahtuvaa, kasvot teoreettisesti analysoitaviin ominaisuuksiin palauttavaa haltuunottoa saa kaikupohjansa keskitysleirin kaikkialla läsnäolevasta silmälläpidosta: vartiotorneista, valonheittimistä ja muista valvonnan menetelmistä.¹⁵⁶ Näin tulkittuna kasvojen suhde konteksteihin tulee ymmärrettäväksi mutta samalla paradoksaaliseksi: kasvot joiden piti merkitä irti konteksteista merkitsevät nimenomaan holokaustin kontekstissa. Koska Levinas ei sano tätä suoraan vaan pitää kiinni kasvojen

¹⁵³ Waldenfels puhuu säännöstoista (orders), jotka voivat olla mitä tahansa: lakeja, rituaaleja, tapoja jne.

¹⁵⁴ Waldenfels 2002 63-64.

¹⁵⁵ Levinas 1996b, 74.

¹⁵⁶ Valvovata katseesta ks. Wyschogrod 1998, 83-85.

ylihistoriallisuudesta, muuttuu hänen etiikkansa soveltaminen muihin tilanteisiin vaikeaksi. Ymmärtääkseni juuri tähän Waldenfels kohdistaa kritiikkinsä. Waldenfels on oikeassa myös varoittaessaan moralismista. Hän suosittelee kasvojen puhtauden korostamisen sijaan niiden kontekstualisoimista juuri niihin konteksteihin, jotka ne kulloinkin hajottavat.¹⁵⁷ Inhimillisen toiseuden lisäksi Levinasin filosofia tarvitsee onnistuakseen myös kulttuurista toiseutta.

Kenties Levinas pitää kiinni toisen kasvoista puhtaana aukkona konteksteissa, koska näkee sen mahdollisuutena korostaa haavoittuvuutta, jokaisen ihmisen haavoittuvuuden ehdotonta yksityisyyttä. Ainakin oman elämäkokemukseni mukaan kontekstit ikään kuin puuduttavat toisen ihmisen haavoittuvuuden. Ei tunnu ollenkaan niin pahalta, että joku yhteisen ihmisluonnon omaava kuopiolainen kärsii kuin että juuri hän kärsii. Toki tuo kuopiolaismies muuttuu yksilöllisemmäksi, jos alan nyt keksiä häneen lisää yksityiskohtia: sinisen pikepaidan, deodorantin läpi puskevan hienhajun, silmälasit, kaljun yli kammattut hiukset, taskussa laihoina pullottavat volvon avaimet jne. Samalla alan välittää hänestä enemmän. Silti hätä, jota voin hänen puolestaan tuntea, ei selvästikään ole hätää noiden ominaisuuksien puolesta. Ominaisuudet ikään kuin kantavat hätää, mutta jos alan keskittyä ominaisuuksiin, hätäni puuttuu. Levinas erottaakin kaksi yksilöllisyyttä: ihmiselämän ainutlaatuisiin yksityiskohtiin perustuvan yksilöllisyyden sekä vastuussa paljastuvan yksilöllisyyden.¹⁵⁸ Ensimmäinen yksilöllisyys on kontekstisidonnainen ja sitä on mahdollista myös tietoisesti rakentaa esimerkiksi kännykän värikuorilla tai opiskelupaikan valinnalla. Vastuussa paljastuva yksilöllisyys ei kuitenkaan perustu tämänkaltaisiin yksityiskohtiin vaan haavoittuvuuteen. Juuri toisen haavoittuvuus, alastomuus ja köyhyys ovat hänen yksilöllinen korkeutensa, joka kutsuu minut vastuuseen.¹⁵⁹ Waldenfels puolestaan tuo esille, että kasvojen käsitteen yleiseen esiyymäryykseen kuuluu, että kasvoja ei voi sulkea, kuten silmät ja suun voi. Kasvoja voi suojata vain näkyvillä tai näkymättömillä naamioilla.¹⁶⁰ Reed lisää, että olen vastuussa, koska toinen ei suojaa kasvojaan, ei sen vuoksi, etten itse voisi tehdä niin.¹⁶¹ Reedin huomiota on tarkennettava sanomalla, että kasvojen suojaamattomuus ei tarkoita, että toinen tietoisesti riisuisi naamionsa. Päinvastoin Levinas kirjoittaa, että juuri yritys hallita tilannetta ilmeillä, kulttuurisesti,

¹⁵⁷ Waldenfels 2002, 72.

¹⁵⁸ Levinas 2001, 110.

¹⁵⁹ Levinas 1969, 199-200

¹⁶⁰ Waldenfels 2002, 64.

¹⁶¹ Reed 1986, 81.

paljastaa kasvojen uhanalaisuuden.¹⁶² Haavoittuvuuden näkökulmasta kasvojen aukkoluonne ei ole historiallisen kontekstin väistämistä, mistä Waldenfelsin lisäksi esim. Derrida vaikuttaa Levinasia syytävän.¹⁶³

Kasvojen käsitteelle on tärkeää myös, että koko ihminen on kasvot. Levinasin yleisin esimerkki lienee, että myös selkä voi olla kasvot. Tämä liittyy siihen, että selkä on puolustuskyvytön. Selässä ei ole silmiä, jotka mahdollistaisivat iskun väistämisen, eikä selkä voi puhua itselleen lisää aikaa. Selän voinee tulkita viittaukseksi takaapäin ampumalla teloittamiseen.

Kasvot kieltävät väkivallan. Niiden toiseus manifestoituu nimenomaan niiden kieltäytymisessä puhtaasta välineellisyydestä, mikä kyseenalaistaa mahdollisuuteni mahdollisuuksiini. Toinen ei vastusta välineellisyyttä voimalla vaan reaktionsa ennakoimattomuudella. Tietysti toisen reaktion ennakoimattomuus voidaan yrittää manipuloida olemattomiin, mihin totalitarismi poliittisena järjestelmänä nimenomaan pyrkikin.¹⁶⁴ Levinasin argumentti kuitenkin on, että pelkkä ennakoimattomuuden mahdollisuus, jota vastaan totalitarismi taisteli, saa minut menettämään oikeuteni mahdollisuuksiini. Koska en voi käyttää toista sikäli kuin hän on toinen, voin vihata hänen pelkkää olemassaoloaan. ”The Other is the sole being I can wish to kill.”¹⁶⁵ Toisaalta näin paljastuu kasvojen haavoittuvuus, joka heti kieltää minua tappamasta. Levinasin alkemia, positiivisen toiseuden löytäminen ja yleistäminen juutalaisten uhkaavasta ja vihatusta toiseudesta on juuri tässä: toiseus sekä mahdollistaa murhan että tekee siitä epäoikeutetun. Levinas puhuu holokaustin jälkeistä kieltä löytäessään uhrien kohtalosta toivon selittelemättä pois vihaa, jonka kohteeksi he joutuivat. Kielto tappaa on ensimmäinen sana: se edeltää murhaa. Kielto tappaa edeltää kaikkia kulttuureita.¹⁶⁶ Käsky olla tappamatta esiintyy Raamatussa futurissa, mikä alleviivaa sitä, että toinen käskee minun aloitteellisuuttani, kaikkea kulttuurista aloitteellisuutta.¹⁶⁷

On tärkeää kiinnittää huomio myös siihen, että olevista riisutun olemisen toiseus eli *il y a* ja toisen ihmisen toiseus ovat tiedollista haltuunottoa järkyttävinä hyvin lähellä

¹⁶² Levinas 1996b, 73. Lehtimaja piirtääkin kasvojen kohtaamisen virheellisesti ja tai ainakin puutteellisesti kuvatessaan naamiosankaria, joka riisuu naamionsa ja siten paljastaa kasvonsa. Lehtimaja 1998, 28-29. Itse valittu alastomuus ei ole sitä haavoittuvaa ja siten todellista alastomuutta, joka Levinasin mukaan kasvoissa velvoittaa. Kulttuurin vertauskuvana naamio on vielä ongelmallisempi, koska Levinasin mukaan ihminen ei pysty itse irrottautumaan kulttuurista. Mikäli kasvoja halutaan kuvata naamiona, olisi parempi piirtää ihminen joka tarrautuu naamioon, joka häneltä väkivalloin yritetään riisua.

¹⁶³ Ks. Derrida 1978, 148.

¹⁶⁴ Ks. esim. Canovan 2000, 26-29.

¹⁶⁵ Levinas 1969, 198.

¹⁶⁶ Levinas 1969, 197-200

¹⁶⁷ Waldenfels 2002, 70-71.

toisiaan. Niinpä keskitysleirien paha toiseutta ja toisen ihmisen hyvyyteen kutsuvaa toiseutta on lähes mahdoton erottaa toisistaan. Tämä ei ole Levinasin ajattelun sokea piste. Hän tuo myöhemmässäkin ajattelussa yhä uudelle olemisen ilman olevia muistuttaakseen, että holokaustissa toiseuden kutsu tuli vastustamattomaksi luonnonvoimaksi mytologisoidun massamurhan palvelukseen.¹⁶⁸ Richard J. Bernsteinin mukaan kyse on siitä, että koska paha oli niin radikaalia, tarvitaan radikaalia hyvyyttä. Toisaalta on jatkuvasti muistutettava siitä, ettei radikaali hyvyys voi tasapainottaa radikaalia paha, parantaa holokaustin haavoja.¹⁶⁹ Näin säilyy tarve kysyä hyvyyttä, mikä varjelee sitä huomaamatta muuttumatta pahuudeksi, uudeksi ideologiaksi.¹⁷⁰ Näin myös tuomari on tuomittavissa, mikä on keskeistä kasvojen käsitteen jatkokehittelyn ymmärtämisen kannalta.

Kasvojen kohtaaminen on olennaisesti kielellistä. Ideana on, että ennen kuin ehdin määrittellä kasvoja mitenkään, ne puhuvat minulle. Kasvot ovat toden ja epätoden tuolla puolen siinä mielessä, etten voi väistää niitä syyttämällä niitä valehtelusta. Kasvojen puhe ei ensisijaisesti olekaan puhumista jostain sisällöstä vaan puhumista minulle. Käsky olla tappamatta on kielellinen siinä mielessä, että minun on vastattava siihen puhumalla, puhuttava tappamisen sijaan.¹⁷¹

Wyschogrod korostaa lahjan antamista Levinasin kielikäsitteissä. Kieli erottaa egoistisen minän objekteista, kyseenalaistaa omistussuhteisiin perustuvan elämisen ja siten muuttaa minuuden. Levinas kirjoittaa: ”Objectivity results from language which permits the putting into question of possession.”¹⁷² Tematisoimalla voin antaa maailman lahjana toiselle, mikä ylittää temaattisuuden. Vasta persoonallisen toisen vuoksi minulla on jotain tarvetta huolehtia jostain sellaisesta kuin maailmasta. Ihmisen kyky yleistää on Levinasille eettinen tapahtuma.¹⁷³

Kasvojen merkitystä historialle ei siis tarvitse ymmärtää pelkästään negatiivisesti, historiallisten merkitysten järkyttämisenä. Ihminen voi kuulua historiaan antamalla toiselle tuon historian kuin leivän. Minän puheen painottaminen toisen puheen sijaan antaa mahdollisemman kontekstualisoidumpaan kasvojen käsitykseen. Peperzak

¹⁶⁸ Ks. Wyschogrod 1998, 236.

¹⁶⁹ Bernstein 2002, 260-262.

¹⁷⁰ Critchley esittääkin Levinasin argumentin olevan siinä, että il y a:ta ja hyvyyttä on lähes mahdoton erottaa toisistaan. Levinasin mukaan juuri tässä sanassa ”lähes” on kuultavissa hyvyyden kutsu. Critchley haluaa jättää Levinasin tässä kohdassa. Hänen mielestään sanaa ”lähes” ei voi kontrolloida eikä siksi tulisi kontrolloida. Toiseuden eettinen merkitys paljastuu siinä, että se on toiseutta, ei hyvyyttä. Critchley 1997, 78-82.

¹⁷¹ Levinas 1969, 200-209; Waldenfels 2002, 67-69; Wyschogrod 2002, 191.

¹⁷² Levinas 1969, 209.

¹⁷³ Wyschogrod 2002, 194, 195.

nostaa esille, että *Totaliteetissa ja äärettömydessä* Levinas puhuu kielestä useimmiten toisen puheena minulle, kun taas *Toisin kuin olemisessa* tilanne on päinvastainen. Samoin korkeus kasvojen puheen metaforana menettää ensisijaisuutensa ajallisuutta painottavalle jäljen metaforalle. Peperzak tulkitsee muutoksia siten, että myöhemmässä teoksessa kulttuuri ja historia tulevat aiempaa selvemmin ajattelun keskiöön.¹⁷⁴ Mielestäni Levinasin voi näillä muutoksilla ajatella yrittävän torjua etiikan ylihistoriallisuuden sortumista moralismiksi.

Painotuksen siirtymistä toisen puheesta minun puheeseen voi tulkita siten, että toisen puhumisesta ei enää puhuta, koska tuo toinen on kuollut.¹⁷⁵ Hän on holokaustin uhri, jolle kirja on mahdollista omistaa, mutta jonka kohtaloa ei voi kielellisesti tavoittaa. Tulkintaa tukee se, että toiseutta ei enää esitetä minän ja toisen erillisyyden kautta. Levinas ei enää puhu samasta ja toisesta vaan toisesta samassa. Erillisyys ei enää ole avainsana vaan läheisyys. Läheisyys on pakkomielteenomaista ja näyttäytyy siinä kuinka toinen sekä murtautuu Levinasin tapaan kirjoittaa että pakenee tekstuaalista haltuunottoa, mikä johtaa siihen, että teksti jatkuvasti kiistää itsensä hyperbolisissa ilmauksissa.¹⁷⁶ Toinen ottaa minut haltuun niin ehdottomasti, että sieluni on tuo toinen minussa.¹⁷⁷ Tämä sielun unohtumaton määritelmä ei tarkoita (ensisijaisesti), että olisin itse toinen itselleni. Toinen tarkoittaa toista ihmistä. En voi vetäytyä niin syvälle itseeni, ettei toinen ihminen olisi siellä jo ennen minua. Silti sielun määritelmä ei tarkoita myöskään toisen läsnäoloa minussa. Kun Levinas 40-luvulla *Ajassa ja toisessa* esitteli kasvojen käsitteen, toisen poissaolo merkitsi juuri hänen läsnäoloon toisena, mutta *Toisin kuin olemiseen* tultaessa kasvot ovat peruuttamattomasti poissa.¹⁷⁸ Waldenfels esittää myös vaihtoehtoisen muotoilun: kasvot ovat enemmän läsnä kuin me, jotka olemme aina myöhässä.¹⁷⁹ Jos toinen, jonka kasvoista Levinas puhuu, on kuollut, molemmat määritelmät tuntuvat osuvilta.

Historiankirjasta löytyvä kuollut ihminen on kuollut ja me elävät tulimme paikalle liian myöhään tehdäksimme asialle mitään. Kuolematulkintaan sopii myös se, että Levinas kuvaa toisen kasvoja pakolaisuuteen ja kodittomuuteen liittyvien kielikuvien

¹⁷⁴ Peperzak 1997, 160.

¹⁷⁵ Ks. esim. Waldenfels 2002, 73.

¹⁷⁶ Levinas puhuu toistuvasti alastomuuden riisumisesta, kaikkea passiivisuutta passiivisemmasta passiivisuudesta jne. Tällaisella kielenkäytöllä hän ei niinkään pyri kuvaamaan toista vaan osoittamaan mahdottomuuteen ottaa toista kielellisesti haltuun. Waldenfelsillä (2002, 73) on hyvä kuva toiseudesta viruksena joka näkymättömänä valtaa kielen. Crithleyn (2002, 19) mukaan *Toisin kuin olemisen* etiikka on ontologisen kielen performatiivista järkyttämistä ja keskeyttämistä.

¹⁷⁷ Levinas 1981, 69

¹⁷⁸ Waldenfels 2002, 74.

¹⁷⁹ Waldenfels 2002, 76.

avulla. Toinen on pakolainen, koska hänellä ei ole mahdollisuutta nykyhetkeen. Hänet on mahdollista kohdata vain hänen jättämässään jäljessä.¹⁸⁰ Koska kasvot ovat ”a trace in the trace of abandon”¹⁸¹ tuntuu luontevalta ajatella, että kyse ei olisi miten hyvänsä kuolleista vaan nimenomaan kuolemaan hylätyistä: ammutuista, kaasutetuista, nälkään, pakkaseen ja pakkotyöhön nääntyneistä, joiden kohtaloa ei voi tavoittaa seuraamalla kartalla vankikaravaanien tai keskitysleireille päättyvien rautatielinjojen reittejä. Jäljen käsitteen toistuvalla, lähes mantramaisella määrittelyllä esimerkiksi kaikkea menneisyyttä menneempänä menneisyytenä ja kaikkea alkamista muinaisempaa alkamisena on useita seurauksia. Ensiksikin, historia näyttäytyy anonyymina todellisuutena, joka ei antanut tilaa uhrien hauraalle yksilöllisyydelle. Toiseksi, lukijaa muistutetaan, että holokausti jätti selvinneiden muistiin haavoja, joita aika ei pysty parantamaan. Kolmanneksi, jäljen teema ei kuvaa pelkästään toisen poissaoloa vaan myös kohtaamisen prosessuaalisuutta: ”This way of the neighbour is face.”¹⁸² Kasvot ovat jälki, päättymätön reitti kohti toista. Sanoisin niinkin, että ensisijaisesti jäljessä on kyse elävän ihmisen vastuusta, ei siitä että kuollut on kuollut.

Toisaalta Levinas toteaa eksplisiittisesti, että kasvot ovat elämää, joka ei vielä ole jähmettynyt kuolinnamioksi.¹⁸³ Tulkiten *Toisin kuin olemisen* hengästyttävän tiheää ja runsasta kieltä siten, että Levinas kehittää yhtäaikaan elävien ja kuolleiden kasvojen kuvauksia mahdollistaakseen kasvojen käsitteen soveltamisen niin historiaan, nykyhetkeen kuin tulevaisuuteenkin. Toisaalta elävien ja kuolleiden kasvot antavat merkityksiä toisilleen. Kuolleiden kannalta tämä johtaa siihen, että vastuu heistä ei pääty heidän kuolemaansa. Kuolleet puolestaan antavat elävien ihmisten väliselle kohtaamiselle murhan leimaaman merkityksen. Subjektin filosofia näyttäytyy tällöin holokaustin jälkeen elävän subjektin filosofiana, mikä tekee Levinasin ajattelusta kontekstualisoidumpaa. Waldenfels tuo esille, että keskeinen termi läheisyys on tilannesidonnainen ilmaus ja siten auttaa paremmin huomioimaan muutkin kansanmurhat kuin holokaustin. Läheisyyden kautta kasvot ovat myös paremmin kontekstualisoitavissa muihinkin kulltuurisiin tilanteisiin. Hänen mukaansa sidosta konteksteihin vahvistaa entisestään sekin, että pakolaisuudessaan kasvot eivät enää ole abstraktio vaan jatkuva konteksteista repeämisen prosessi.¹⁸⁴ Sekä Peperzak että Smith kuitenkin muistuttavat, että *Toisin kuin olemista* on vaikea ymmärtää oikein ilman

¹⁸⁰ Levinas 1981, 91-93.

¹⁸¹ Levinas 1981, 94.

¹⁸² Levinas 1981, 88.

¹⁸³ Levinas 1981, 90

¹⁸⁴ Waldenfels 2002, 73, 76-77.

Totaliteetin ja äärettömyyden lukemista. Läheisyyden ymmärtäminen edellyttää absoluuttisen eron ymmärtämistä.¹⁸⁵ Levinas ei missään vaiheessa hylkää ajatusta kasvoista puhtaana aukkona tai haavana konteksteissa vaan pikemminkin vain painottaa historiaan kuuluvan minän osuutta uudella tavalla, mikä tekee etiikasta vähemmän moralisoivaa.

Oli toinen elävä tai kuollut, hän on joka tapauksessa sillä tavoin heikko, ettei pysty kuulumaan historiaan. Konteksteista irtoavat kasvot ovat kontekstittomuudessaan kuitenkin nimenomaan haavoittuvat, puutteelliset ja kodittomat. Niiden kulttuurista riisuttu alastomuus ei ole loistavaa vaan pikemminkin palelemista ilman vaatteita tai vaivaantunutta hämmennystä vieraassa maassa. Siksi historiaan kuuluvan minällä on velvollisuus puhua toiselle. Toinen ei elä ainoastaan leivästä vaan myös kulttuurisesta merkityksestä.¹⁸⁶

Peperzakin mielestä minulla ei toisenkaan edessä kuitenkaan ole historiaan sellaista etäisyyttä, josta voisin nähdä, mitä toinen historialta tarkalleen ottaen vaatii. Varmaa polkua toisen kulttuuriseen auttamiseen ja kunnioittamiseen ei ole. Tarkemmin sanottuna minulla ei ole paikkaa, josta voisin nähdä samanaikaisesti sekä suhteeni tähän toiseen tässä ja nyt että kuulumiseni historiaan. Peperzakin mukaan Levinas tekeekin eron paikattomuudesta käsin, mistä ei pysty näkemään, minne historia on menossa, mutta missä vieraanvaraisuus silti todistaa historian ylivallan murentumisesta.¹⁸⁷ Tämän paikattomuuden voi ajatella pysyväksi poikkeustilaksi, jonka holokausti raivasi kieleen. On perusteltua kysyä, hahmottaako Levinas tämän paikattomuuden juutalaisuuteen liittyvän muistamisen laajemman ajallisen polyfonian kautta. Tätä kysymystä tutkin seuraavassa alaluvussa.

¹⁸⁵ Vrt. Smith 1986, 68.

¹⁸⁶ Samalla perusteella toiselle olisi toiselle epäilemättä annettava myös kauneuden kokemuksia, kuten taideteoksia ja pääsy kauniiseen luontoon, vaikka Levinas ei tätä suoraan sanokaan. Hänen oma varsin välinpitämätön suhteensa erityisesti luonnonkauneuteen antaa kuitenkin aiheen vähintäänkin kysyä, onko hänen tapansa huomioda se lopulta kovin vahva. Se on kenties liian sidoksissa fyysisen avun antamisen malliin. Peperzakin kanta, että estetiikan eettinen merkitys jää Levinasin filosofiassa katvealueeseen, tuntuu perustellulta. Tässä kohdin olisi tosin tärkeää paneutua tarkasti Levinasin monipuoliseen taidekäsitteeseen, mihin minulla ei tässä työssä ole mahdollisuuksia. On kuitenkin mahdollista sanoa, että toisen kokema fyysinen tarve vaikuttaa Levinasille olevan merkittävämpi kuin kauneuden tarve. Kuitenkin rajukin materiaallinen niukkuus voi joissain tilanteissa olla siedettävämpää kuin kauneuden puute. On myös tlanteita (esimerkiksi toisen ollessa peruuttamattomasti sairas) joissa toista ei voi auttaa fyysisesti, vaikka muuten voi. Peperzak 1997, 141-143. Rudi Viskerin mielestä Levinas ei edes anna kovin mielekästä tapaa kohdata sitä tosiasiaa, että ihminen tarvitsee kulttuuriaan. Viskerin argumentti on, että Levinasille eettinen toiminta on aina auttamista, mutta kulttuurin ollessa kyseessä toinen tarvitsisi pikemminkin kunnioittamista ja tunnustamista. Identiteettihän on aina toisen tunnustama. Visker 2004, 173-180. Viskerin tekemä erottelu ei Levinasin kohdalla ole perusteltu. Levinasin ei korosta auttamista kunnioittamisen kustannuksella. Palaan tähän erikseen myöhemmin.

¹⁸⁷ Peperzak 1997, 202-203.

2.4. Anakronistinen juutalaisuus

Unforeseeable History -esseekokoelman¹⁸⁸ esipuheessa Richard A. Cohen pohtii Levinasin suhdetta tulevaisuuden ennakoimattomuuteen. Hänen mukaansa suurin osa merkittävistä ajattelijoista ymmärtää tulevaisuuden tulevaisuudellisuuden, sen odottamattoman uutuuden, ensisijaisesti estetiikan kautta. Levinasille taas tulevaisuudellisuus on etiikkaa: minun vastuutani yksittäisen toisen ihmisen ajasta, kaikkien toisten ihmisten ajasta ja lopulta vielä syntymättömien ihmisten ajasta. Cohen nimeää nämä eettisen ajan tasot moraaliseksi ajaksi, oikeuden ajaksi ja messiaaniseksi ajaksi. Olennaista on, että juutalaisten pyhä historia merkitsee Levinasille tätä tulevaisuuden eettisyyttä kokonaisuudessaan. Ilmestyessään Aabrahamille palavana pensaana Jumala sanoi itsestään ”Eheyer Asher Eheyer.” Juutalaisuudessa tätä ei käännetä sanoilla ”Minä olen se joka minä olen” vaan futuurissa: ”Minusta tulee se joka minusta tulee.” Kyse on Jumalan ja ihmisten liitosta, jossa Jumalan kohtalo riippuu siitä, kantavatko ihmiset vastuunsa.¹⁸⁹

Yhtäläisyysmerkkien vetäminen juutalaisuuden historiakäsityksen ja Levinasin ajattelun välille on oikeutettua siinä rajoitetussa mielessä, että Levinasin julkilausuttu pyrkimys oli kääntää juutalaisuutta filosofian kielelle.¹⁹⁰ Levinasille Eurooppa tarkoittaa Jerusalemiä ja Ateenaa, Raamattua ja länsimaisen filosofian historiaa. Molemmat ovat välttämättömiä. Raamattu tarjoaa eettisen inspiraation ja filosofia mahdollisuuden sanoa tämä inspiraatio yleispätevästi.¹⁹¹ On kuitenkin tärkeää huomata, että Levinas yritti tarkasti välttää perustelemasta filosofiaansa uskonnon auktoriteetilla. Juuri tämä veti Levinasin mielestä rajan hänen tunnustuksellisten ja filosofisten tekstiensä välille, rajan jota hän myös alleviivasi julkaisemalla ne eri kustantajan kautta. Uskonto tarjosi filosofialle lähtökohtia. Fenomenologian avulla oli kuitenkin etsittävä ja esitettävä ne konkreettiset tilanteet, joissa uskonto sai merkityksensä. Filosofia ei Levinasin silmissä

¹⁸⁸ Kyseessä on käsittääkseni Levinasin viimeinen kirja, joka ilmestyi hänen omana elinaikanaan. Se on kokoelma aikakaus- ja sanomalehdissä ilmestyneitä artikkeleita vuosilta 1929-1992. Alzheimerin tautia 90-luvulla sairastanut Levinas ei itse toimittanut kirjaa, mutta antoi sille sen nimen *Les imprévus de l'histoire*, jonka voinee englanninnosta mukailleen suomentaa *Historian odottamattomuudeksi*.

¹⁸⁹ Cohen 2004, xii-xxiv.

¹⁹⁰ Ks. esim. Levinas 2001, 96-97; Levinas 1994, 1-3.

¹⁹¹ Cohen esittää, että Levinas asettaa juutalaisen ja kreikkalaisen perinteen dialogiin, ei konfliktiin. Hänen mukaansa tämä on poikkeuksellinen lähestymistapa. Cohen 1994, 176-179.

koskaan menettänyt oikeutta viimeiseen sanaan. Hän sanookin, että Raamatun lainaukset ovat hänen filosofisissa teoksissaan vain esimerkkejä.¹⁹² Toisaalta hän istutti ilmeisen tarkoituksellisesti uskonnollisia termejä filosofiaansa.¹⁹³ Tärkein tällainen strategia lienee toisen ihmisen erityisyyden painottaminen kuvaamalla häntä perinteisesti Jumalalle varatuilla sanoilla.¹⁹⁴ Catherine Chalierin mukaan Levinasin ajattelulle on keskeistä, että se on uskollinen sekä uskonnolliselle että filosofiselle perinteelle. Ei ole mielekäästä kysyä, pukeeko Levinas uskontoa filosofiaksi tai filosofiaa uskonnoksi. Kyse on siitä, että nämä kaksi ajattelun perinnettä ovat erilaisia ja molempia tarvitaan.¹⁹⁵ Yritän tässä luvussa esittää, miksi uskonnollisen ajattelun perinne on Levinasin mielestä tärkeä.

Käännöstyön ymmärtämisen kannalta on olennaista, kuinka Philippe Nemon haastattelema Levinas kiistää ehdotuksen, että hän ajattelunsa olisi aktiivinen yritys sovittaa yhteen juutalaisuuden ja filosofian perinteet. Levinas sanoo kyseen olevan pikemminkin siitä, että filosofia nojaa aina esifilosofisiin kokemuksiin ja hänelle itselleen kokemus Raamatun universaaliudesta oli tällainen merkittävä esifilosofinen kokemus. Hänen taustansa vaikuttaa siihen, miten hän ymmärtää filosofian historian.¹⁹⁶ Wallenius esittääkin, että sillan rakentamisen metaforan sijaan Levinasin käännösprojektiin voisi soveltaa puumetaforaa. Juutalainen perinne muodostaisi puun juuret, filosofian historia olisi sen runko ja lehdet merkitsisivät sitä uutta annettavaa, jota käännösprojektissa syntyy.¹⁹⁷ Peperzak puolestaan nostaa samasta haastattelupuheenvuorosta esiin, että Levinas pyrkii puhuttelemaan ihmisiä nimenomaan oman perinteeseen kuulumisensa kautta. Näin hän myöntää saman oikeuden myös teostensa lukijoille. Hän haluaa, että ihmiset arvioisivat omien kokemustensa pohjalta hänen argumenttinsa pätevyyttä.¹⁹⁸ Levinasin voi mielestäni tulkita yrittävän filosofiassaan saattaa juutalaisten pyhä historia alttiiksi kritiikille.¹⁹⁹ Hän haluaa antaa sille tilaisuuden osoittaa hedelmällisyytensä. Millainen on tämä historia, jonka hän pyrkii altistamaan?

¹⁹² Levinas 2001, 61-64.

¹⁹³ Myös niissä Levinasin avaintermeissä, jotka eivät ole ilmeisen uskonnollisia, on mukana uskonnollisia merkityksiä. Esimerkiksi toiseudessa on Levinasille selvästi kyse pyhydestä. Hebrean pyhää kuvaava sana *kados* tarkoittaa toiseutta. Armstrong 2007, 82.

¹⁹⁴ Wyschogrod 2002, 192-193; Putnam 2002, 45.

¹⁹⁵ Chalier 2002, 105, 110-111.

¹⁹⁶ Levinas 1996, 40.

¹⁹⁷ Wallenius ?, 90-91.

¹⁹⁸ Peperzak 1997, 16.

¹⁹⁹ Lienee selvää, ettei Levinas aina onnistu tässä niin hyvin kuin olisi mahdollista. Silti hänen pyrkimyksensä on ilmeinen ja kiitettävä.

Juutalaisuus on muistamisen uskonto. Juutalaisen muistamisen ja modernin historiantutkimuksen suhteesta klassikkotutkimuksen kirjoittaneen Yosef Hayim Yerushalmin mukaan juutalaisuuden voi ajatella syntyneen, kun ihmisen ja pyhän kohtaaminen siirrettiin luonnosta historiaan. Tämä oli aikanaan kumouksellinen innovaatio. Jumalat eivät enää taistelleet keskenään myyttisissä kertomuksissa, jotka kertoivat ajasta ennen ihmistä, vaan ihmisten historia paljasti Jumalan.²⁰⁰ Jumala oli isien Jumala: hänet tunnettiin sikäli kuin historia muistettiin. Käskystä muistaa tuli koko kansaa koskeva velvoite. Ihmisten historian muuttuminen pyhäksi merkitsi sekä monoteismin että lineaarisen ajan syntyä.²⁰¹ Historian keskeisyyttä kenties selittää, että juutalaista muistia rakentavan exodus-myytin taustalla saattaa olla onnistunut talonpoikaiskapina Egyptin hallitsijahuonetta vastaan n. vuonna 1200 eaa. Karen Armstrongin mukaan Jumala, jota juutalaiset ryhtyivät muistamaan, oli ennen kaikkea vallankumouksen Jumala. Tämä on vaikuttanut yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden keskeisyyteen kaikessa kolmessa monoteistisessä uskonnossa.²⁰²

Vaikka rituaalit ja suullinen runous olivat juutalaisuudessa alusta asti muistamisen kanavia, synnytti muistamisen tarve myös Raamatun. Yerushalmin mukaan juutalaisten Raamattua ei voikaan ymmärtää teologiana vaan historiana. Ajanjaksona jona Raamattu kirjoitettiin muistiin (n. 700eaa.-100jaa.) historiankirjoitus, muisti ja historian merkitys kulkivat samassa uomassa. Raamatun lopullisesti valmistuttua niiden tiet kuitenkin erkanivat.²⁰³ Levinasin uskonnollisten tekstien avainkysymys onkin, miten juutalainen voisi olla mielekkäässä suhteessa Raamatussa paljastuvaan historian merkitykseen. Erilaisten vastausten pohjalta voinee ymmärtää juutalaisuuden sisäisiä eroja ja siten myös Levinasin erityistä juutalaisuutta. Siinä perinteessä, johon hän kuului, oikea suhde niin Raamattuun kuin kabbalaankin avautuu Talmudin kautta.²⁰⁴ Levinas kysyi ennen kaikkea Talmudilta, miten jatkaa uskonnollista muistamisen perinnettä sen saavuttua tuhoamisleirin asemalaiturille.

Talmud kirjoitettiin noin neljänsadan vuoden ajanjakson aikana roomalaisten hävitettyä toisen temppelin ja ajettua kapinoivat juutalaiset maanpakoon Palestiinasta.

²⁰⁰ Raamatun luomiskertomuskin tuli osaksi juutalaisuutta vasta varsin myöhäisessä vaiheessa, 500-luvun lopulla eaa. Suuri osa vanhasta testamentista kirjoitettiin 700-luvulla, mutta nämä kirjoitukset perustuivat paljolti vanhempiin lähteisiin. Maailman synty ei ollut keskeinen elämän merkitystä määrittävä asia. Armstrong 2007, 42-43.

²⁰¹ Yerushalmi 1982, 8-10.

²⁰² Armstrong 2007, 51-53, 86-87. Tietysti ristiriitainen monoteismi on antanut erityisesti kriisitilanteissa ihmisille myös mahdollisuuden pitää itseään valittuina ja harjoittaa väkivaltaa toisin uskovia kohtaan, mihin esimerkiksi buddhalaisuuden persoonaton Jumaluus ei yhtä helposti taivu. Ibid. 97-102.

²⁰³ Yerushalmi 1982, 11-14.

²⁰⁴ Levinas 2001, 93; ks. myös Levinas 1990, 68, 213, 220, 245-258 passim.

Se koostuu lakikokoelmasta ja sitä kommentoivasta tarinoiden kokoelmasta. Jälkimmäinen kokoelma oli Levinasille tärkeä. Talmudissa aika ei ole historiallista. Kaikki aika on läsnä tässä hetkessä siinä mielessä, että tarinoissa henkilöt pystyvät siirtymään vuosisadasta toiseen. Aatami opettaa pojilleen Tooran tulkintaa ja rabbit käyvät messiaan kanssa keskustelua hänen saapumisensa päivämäärästä. Yerushalmin mukaan Talmudin kirjoittajat ajattelivat, että historian merkitys oli jo paljastunut Raamattuun kirjoitetussa historiassa. Tämän vuoksi he eivät kiinnittyneet oman aikansa historiaan, vaan kirjoittivat kirjallisuutta, jossa aiempi pyhä historia oli kokonaisuudessaan läsnä ja tulkittavissa. Toki kyse oli myös juutalaisuuden kääntymisestä sisäänpäin, mikä johtui tarpeesta säilyttää oma identiteetti diasporan oloissa.²⁰⁵

Talmudin korostama pyhän historian anakronistinen läsnäolo näkyy Levinasin teksteissä siten, että hän puhuu omasta uskonnollisuudestaan nimenomaan uskona siihen, että kaikki ajateltavissa oleva on ajateltu jo Talmudissa. Tällä hän tarkoittaa, että jos Talmudille esittää kysymyksiä sen kirjoitusajalle täysin vieraiden asioiden kuten teollisen vallankumouksen tai ydinsodan uhan aiheuttamista eettisistä haasteista, Talmud osaa vastata. Tämä johtuu Talmudin filosofisuudesta, sen kirjoittajien kyvystä ajatella intellektuaalisia kategorioita. Levinas kiistää, että Talmudiin voisi soveltaa mentaalisen työkalupakin ajatusta eli ajatusta siitä, että sen kirjoittajien kuuluminen omaan aikaansa olisi tehnyt jotkin ajatukset heille mahdottomiksi. Mentaalisen työkalupakin ajatus saattoi hänen mukaansa kyllä avata tärkeitä näkökulmia myös Talmudiin, mutta nämä tulkinnat olivat vain tulkintoja muiden joukossa. Levinas lukeekin Talmudia nimenomaan moninäkökulmaisuuuden ajatuksen kautta. Jokaisella rabbilla on dialogeissa oma toisista poikkeava näkökulmansa. Ne ovat kaikki tärkeitä eikä niiden eroja saa tulkinnassa häivyttää. Väitettä ei saa erottaa sen esittäjästä. Levinasin mukaan juutalaisuudelle on keskeistä, että jokainen ihminen on ainutlaatuisen raamatuntulkinnan mahdollisuus. Jokainen kuolema on tragedia, koska se merkitsee yhden mahdollisuuden peruuttamatonta kadottamista.²⁰⁶

Historiantutkijasta, joka on tottunut ajattelemaan, että nimenomaan uskollisuus menneen ajan erilaisuudelle estää tutkijaa vajoamasta yhteiskunnalliseksi manipuloidjaksi, voi Levinasin suhde Talmudiin vaikuttaa potentiaalisen dogmaattiselta ja vaaralliselta. Mielestäni näin ei ole. Levinas vain antaa kontrollitehtävän

²⁰⁵ Yerushalmi 1982, 17-24.

²⁰⁶ Levinas 1990, 68-69; Levinas 2001, 248,249. Levinas sanoi, että historiallisuutta painottava Talmud-luenta ei nähnyt metsää puiden genealogialta. Levinas 1994, 38.

historiallisuuden sijaan Talmudin dialogisuudelle. Talmud-kommentaarissa ei ole kyse syntetisoivista vastauksista vaan rabbien kysymysten erojen syventämisestä. Aivan olennaista on myös, että Talmud puhuu ainoastaan perinteessä, jossa rabbien kysymysten päälle rakentuu yhä uusien ja uusien kommentaattoreiden kysymyksiä. Koko ajan kysytään kysymyksiä Raamatulta mutta se tehdään näiden kerrosten kautta.²⁰⁷ Jokainen Talmudin selityskierros merkitsee ikään kuin uusia temppelein seiiniä ja pihoja suojaamassa Jumalan läsnäoloa.²⁰⁸ Ilmeisesti Levinas ajattelee, että Raamatun kirjoittajien historiallisuutta perustanaan pitävä tulkinta olisi tämän tärkeän, moniäänisen tulkintaperinteen yli hyppäämistä. Raamatun syntyolosuhteiden sijaan keskeistä on sen vaikutus perinteenä. Hänen mielestään tulkintaperinteen huomioiminen oli myös sen oivaltamista, että pyhä historia ei ollut ohi ja että juutalaisena olemisessa oli edelleen jotain mieltä.²⁰⁹ Talmudin kautta Raamatulle oli esitettävä väsymättä nykypäivän asioihin liittyviä kysymyksiä historian merkityksestä.²¹⁰

Muistamista on harjoitettu juutalaisuudessa koko ajan muutenkin kuin Talmudin kautta. Esimerkiksi keskiajalla tärkeässä roolissa olivat uskonnolliset juhlat, Raamatun julkinen lukeminen sekä valituslaulut. Valituslaulujen sanat olivat yksikön ensimmäisessä persoonassa ja niissä yhdistettiin ristiriitaisia ja tunteita nostattavia elementtejä, kuten pako Egyptistä ja temppelein tuhoutuminen. Juhlien ja laulujen avulla menneisyys koettiin ja sille omistauduttiin henkilökohtaisesti.²¹¹ Levinasin juutalaisuus erosi vahvasti tästä perinteestä. Hän kävi toki synagoogassa, mutta muiden uppoutuessa yhteisten rukousten rituaalisiin sanoihin Levinasin nähtiin yleensä lukevan itsekseen kirjaa, Raamattua tai Talmudia.²¹² Kirjoitusten rationaalisen tulkinnan ylivertaisuus tunteelliseen uskonnollisuuteen verrattuna nousi Levinasin mielestä siitä, että yksityisestä tunteellisesta kokemuksesta ei voi keskustella eikä sitä voi kritisoida.²¹³ Levinasille uskonnollisuus oli pyhän historian eettisistä opetuksista väittelemistä, ei

²⁰⁷ Ks. Chalier 2002, 102-105. Yritänkin olla varovainen käyttäessäni Levinasin Talmud-kommentareja, koska niissä Levinasin kommentit ovat aina yhteydessä käsiteltävään tekstiin. Viitataan niihin tässä luvussa silti muutaman kerran.

²⁰⁸ Armstrong 2007, 126,127.

²⁰⁹ Levinas 1994, 20.

²¹⁰ Friedrich Schleiermacherin mukaan on kaksi mahdollisuutta kääntää onnistuneesti kokonaisia kokemuksia kielestä toiseen. Kääntämisessä voi joko yrittää välittää käänöksessä vieraan kielen poikkeavuuden eli liikuttaa lukijaa kohti kirjailijaa tai sitten liikuttaa kirjailijaa kohti lukiaa eli kirjoittaa, kuten kirjailija itse olisi kirjoittanut, jos olisi elänyt siinä kielessä, johon ollaan kääntämässä. Schleiermacher 2007, 15-17. Olisiko mahdollista ajatella, että kulttuurihistoriallisessa tutkimuksessa turvaudutaan yleisesti ensimmäiseen metodiin ja talmudisessa perinteessä jälkimmäiseen?

²¹¹ Yerushalmi 1982, 40-45.

²¹² Malka 2006, 91.

²¹³ Levinas 1990, 3, 6-7.

kokemuksia tai vakaumuksia Jumalan olemassaolosta. Keskeinen tunnustuksellisten tekstien kokoelma *Vaikea vapaus* alkaa joukolla kirjoituksia, jotka keskittyvät tähän ja siten määrittävät koko kirjan suunnan. ”Loving the Torah More than God” on erään kirjoituksen paljon puhuva otsikko. Ajatellessaan näin Levinas ei kuitenkaan ollut uskonnosta erkaantunut filosofi. Hän oli sitoutunut tiukasti juutalaisuuden ihmisten historiaa painottavan peruslähtökohdan yhteen ilmenemismuotoon, jonka paksut juuret ulottuivat hänen ajastaan aina juutalaisuuden syntyyn.

Levinasin tiukkaa sitoutumista rationalismiin voi yrittää ymmärtää hänen liettualaisen taustansa kautta. Liettuassa rabbien perinteinen rationaalinen juutalaisuus oli vahvaa. 1700-luvulla se oli ajautunut ankaraan konfliktiin Puolasta leviävän hasidismen kanssa. Lurian kabbalaan nojaten hasidit ajattelivat, että Jumala oli jäänyt kipinöinä vieraan maailman vangiksi aivan kuten juutalaiset diasporassaan. Hasidistien mukaan juutalaisten oli kohdattava kipinät kaikkialla ympärillään ja vapautettava ne. Kipinöitä oli vapautettava niin synagoogassa kuin syödessäkin. Jotkut hasidit aloittivat tupakan polton vapauttaakseen kipinöitä tupakasta. Hasidit taputtivat rukoillessaan käsiään ja heittivät jopa voltteja synagoogissa. He pitivät rukoilua Raamatun opiskelua tärkeämpänä ja kritisoivat rationaalista juutalaisuutta elitismistä, koska Raamatun riittävä hallinta ei todellakaan ollut kuin harvojen koko elämänsä opiskelulle omistavien ulottuvissa. Sekä Raamatun että Raamatun elämänmittaisen opiskelun aliarvioiminen oli rationalistien pöyristyksen lähde.²¹⁴ Levinasin voi katsoa perineen molemmat pöyristykset. Hän itse tosin kiistää, että olisi pitänyt yllä vanhaa mitnaggedimien ja hasidistien välistä kiistaa, mutta sekä hänen uskonnolliset tekstinsä että useat hänet tunteneet ihmiset kertovat huomattavasta epäluulosta mystiikkaa kohtaan.²¹⁵ Hilary Putnamin mielestä Levinasin uskonnollisuus muistuttaa ajoittain suvaitsematonta ateismia.²¹⁶ Tämä on mielestäni tärkeää muistaa myös Levinasin filosofiaa tulkittaessa.²¹⁷ Levinasin monin tavoin toistama teesi etiikan ensisijaisuudesta tietoon nähden on nimittäin helppo tulkita virheellisesti siten, että hän pitäisi mystistä

²¹⁴ Armstrong 2001, 99-103; Armstrong 2001, 502.

²¹⁵ Levinas 2001, 93. Eräs hänet tuntenut kuvaa tilannetta näin: ”If you had set him down in a Hasidic community for five minutes you would see him tremble with fury. [...] I knew that mitnagdim, ‘rationalists’ existed, but I never saw it to such a degree as that. It was not only intellectual refusal; it was literally heresy for him [...] It was truly radical.” Malka 2006, 213, 214; Malka 2006, 121.

²¹⁶ Putnam 2002, 53. Putnamin mielestä suvaitsematonta ateismia on, että Levinasin mukaan Jumala on läsnä vain suhteessa toiseen ihmiseen. Levinasin mielestä pyrkimys suoraan suhteeseen Jumalan kanssa on vaarallista mystiikkaa, eikä kuulu Talmudin tulkintaan. Näin ankaraa kantaa monet Talmud-komentaattorit eivät jaa vaan kokevat Talmudin nimenomaan mahdollisuutena kohdata Jumala.

²¹⁷ Levinas kirjoittaakin: Nothing, in fact, is more opposed to a relation with the face than ”contact” with the irrational and mystery. The presence of the face is precisely the very possibility of understanding one another.” Levinas 1990, 9.

kokemusta tietoa tärkeämpänä.²¹⁸ Hänen uskonnollinen ajattelunsa puhuu päinvastaisen tulkinnan puolesta. Lienee silti huomionarvoista, että vaikka 1700-luvun mitnaggedimit pitivätkin Jumalan mystistä kohtaamista intellektuaalisesti kurittomana eli Jumalan pilkkaamisena, voi heidän omaa suhdettaan raamatuun pitää myös vahvasti kokemuksellisena. Vilna Gaonin kerrottiin pitävän jalkojaan yöllä jäisessä vedessä pysicsyäkseen nukkumaan vähemmän ja opiskelemaan Raamattua enemmän. Gaon myös tulkitsi Talmudin avulla niin uniaan kuin Kabbalan mystisiä tekstejäkin. Jotkin tutkijat, kuten Armstrong, pitävät perinteistä jakoa rationalisteihin ja mystikkoihin jopa juutalaisuuden harhaanjohtavana yksinkertaistuksena.²¹⁹ Kenties jotain tästä mystiikkaa muistuttavasta suhteesta kirjoihin periytyy myös Levinasin filosofiaan. Voi olla, että tämä myös tekee Levinasin filosofian uskonnollisen ulottuvuuden ymmärtämisen vaikeaksi ilman hänen uskonnollisten sitoutumustensa tuntemista.

Lineaarisen ja syklisen ajan suhde juutalaisuudessa on Levinasin historiakäsityksen kannalta kiinnostava. Moshe Idelin mukaan Raamatun aikakäsitys on lineaarinen, muttei progressiivinen. Raamatusta voi erottaa kaksi tasoa: lineaarisen pyhän historian ja sykliseen aikaan perustuvat käskyt. Lineaarille ajalle ei siis anna eettistä merkitystä progressiivisuus vaan syklisyys, Jumalaa palvelevien ihmisten elämä päivästä päivään. Käyttäytymissäännöt (esimerkiksi ruokailuun ja sapattiin liittyvät säädökset) sekä toistuvat rituaaliset juhlapäivät vahvistavat eettistä kehäaikaa, jonka varassa pyhä historia lepää. Eettinen kehäaika mahdollistaa pyhän historian erottamisen profaanista historiasta, sen eettisten opetusten läsnäolon tässä ja nyt.²²⁰ Riitit olivat Levinasille merkittäviä ainoastaan niiden sisällöstä käydyn keskustelun kautta, mutta sen sijaan käyttäytymissäännöt olivat hänelle tärkeitä. Niissä hän oli outo sekoitus äärimmäistä pikkutarkkuutta ja itse itselleen ottamia vapauksia. Hän joi viiniä, joka ei ollut kosher, käytti hissiä sapattina ja söi paaston aikana joitain siihen kuulumattomia

²¹⁸ Myös esimerkiksi David Boothroydin tapa esittää Levinasin metafysiikka mystiikan ja filosofian ääripäiden väliin jäävänä tilana on Levinasin rationaalisen juutalaiskäsityksen valossa harhaanjohtava ja vaikeuttaa Levinasin argumenttien ymmärtämistä. Näin on siitä huolimatta, että Boothroyd aivan oikein korostaa, ettei kutsu vastuuseen merkitse kutsua olla enemmän vastuussa ja filosofoida vähemmän vaan filosofoida vastuullisesti. Boothroyd 1988, 25-29.

²¹⁹ Armstrong 2007, 504-505; Armstrong 2001, 101.

²²⁰ Idel 1998, 155-159, 177. Idelin mielestä eettisen kehäajan toiminnassa tärkeässä asemassa on kabbalistinen riitti, jossa lineaarista aikaa tutkitaan toisinaan mikrokronisesti eli tietyn uskonnollisen juhlan ja tietyn pyhän historian tapahtuman mittakaavassa, toisinaan makrokronisesti eli kosmisten ajanjaksojen mittakaavassa. Tämä pyhän historian tarkastelu milloin mikroskoopilla milloin teleskoopilla hajottaa sen yhtenäisyyden, jolloin lineaarinen aika menettää merkityksensä mittana. Idel 1998, 153-155. En pysty arvioimaan tämän nimenomaan kabbalistiseen riittiin kiinnittyvään syklisyyden suhdetta vähintäänkin riittiepäluuloisen Levinasin uskonnollisuuteen. Mielestäni pääosa Idelin kuvaamasta syklisyyden ja lineaarisuuden suhteesta vaikuttaa silti valaisevan myös Levinasin uskonnollisuutta.

ruokia. Noudattamissaan säännöissä hän oli kuitenkin ehdoton.²²¹ Levinasille käyttäytymissäännöt auttoivat juutalaista säilyttämään etäisyyden sekä luontoon että ympäröivään ei-juutalaiseen yhteiskuntaan. Erottautuminen muistutti vastuusta, jota ei voi väistää vetoamalla siihen, mitä ympärillä tapahtuu. Pienissä, banaaleissa arkipäivän teoissa noudatettu kuuliaisuus uskonnollisille tavoille oli kuuliaisuutta pyhälle historialle ja samalla sen tekemistä todelliseksi.²²² Lineaarisen ajallisuuden merkitys Levinasin ajattelulle nousee ymmärtääkseni puolestaan siitä, että juutalaisuudessa ei missään vaiheessa omaksuttu (ainakaan lopullisesti) käsitystä, että pyhä historia olisi ollut ohi. Niinpä esimerkiksi juutalaisten diasporassa kokemat vainot ymmärrettiin uusina lukuina pyhässä historiassa. Usein kuitenkin uudet vainot ymmärrettiin vanhempien toisintona. Siksi vuoden 1648 vainoa muisteltiin kertaamalla vuoden 1171 tapahtumia jne. Itse asiassa myöhempää tapahtumaa ajateltiin voitavan muistaa paremmin pitämällä muistissa kertaa, jolloin tapahtuma ensimmäistä kertaa murtautui historiaan.²²³ Tämän lineaarisuuskäsityksen voi ajatella jatkuvan Levinasin juutalaisuudessa: Holokaustissa juutalaisuuteen todella kirjoitettiin uusi luku.²²⁴ Toisaalta Levinas kokee voivansa viitata kaikkiin kansanmurhiin puhumalla Auschwitzista.²²⁵

Välttämätön lähtökohta Levinasin juutalaisuuden ymmärtämiselle on 1700-luvun lopulla alkanut juutalaisten assimilaatio. Yhä useammassa Euroopan maassa juutalaiset saivat mahdollisuuden kansalaisuuteen ja sitä kautta elämään ghettojen ulkopuolella. Tämä kuitenkin tarkoitti, että heidän eristyneisyyteen perustunut historiaymmärryksensä joutui koetukselle. Useat juutalaiset eri puolilla Eurooppaa kokivat valistuksen ”uskalla tietää” -periaatteen haasteena tulla pois rabbien holhouksesta. Tämä merkitsi sekä säännöstelystä juutalaisesta elämäntavasta luopumista että sitä, ettei tekstien auktoriteetti enää kasvanut sitä mukaa kun niissä lähestyttiin lakien antamista Siinailla, mikä oli Raamatun ja sen kommentaarien keskeinen periaate. Juutalaisten ryhmämuisti alkoi rapistua.²²⁶ Levinas tuskailee, että emansipoituneen juutalaisuuden muisti oli yksityistä kuin perheen valokuva-albumi.²²⁷ Eurooppalaisen modernisaation vastaanottamisen lisäksi juutalaisuuden muutokseen kuului myös omien perinteiden

²²¹ Malka 2006, 92.

²²² Levinas 1990, 26.

²²³ Yerushalmi 1982, 50.

²²⁴ Ks. esim. Levinas 1990, 103, 122, 129.

²²⁵ Levinas 1990, 97.

²²⁶ Yerushalmi 1982, 84-86.

²²⁷ Levinas 1990, 160.

modernisaation puoli. Rituaaleista alkoi tulla yksinkertaisempia ja esteettisempiä, jotta ne voisivat palvella selkeämmin moraalikasvatusta erityisen juutalaisen identiteetin säilyttämisen sijaan. Ajatusta pyhästä ei hylätty, mutta se siirrettiin yhteiskunnallisen edistyksen nimessä tehtyyn työhön.²²⁸ Levinasin mukaan 1800-luvulla juutalaisuus oli juutalaisempaa maallisissa kamppanjoissa tasa-arvon puolesta kuin synagoogissa. Hänen mielestään sen pyrkimys universaaliuteen oli hyvin juutalaista. Maallistuessaan juutalaiset kuitenkin menettivät yhteyden historiasta erottautumisen mahdollistavaan perinteeseen, kieleen, jolla olisivat voineet ymmärtää omaa eettistä toimintaansa. Levinas oli erittäin huolestunut tämän kehityksen seurauksista oman aikansa juutalaisuudessa. Eettisyyteen tarvittiin hänen mukaansa aina sekä teko että ymmärrys teosta.²²⁹

Toinen juutalaisen historiaymmärryksen kohtaama haaste oli 1800-luvulla muotoutunut tieteellinen historiankirjoitus. Yerushalmin mukaan tieteellinen historiankirjoitus ei voi valita muistettavaa samalla tavoin kuin uskonto, joka toistaa tiettyjä pyhän historian tapahtumia. Historioitsijalle koko menneisyys on itseisarvo, joten periaatteessa hänen on pyrittävä paljastamaan se kokonaan. Yerushalmi ei tarkoita, että yksi historioitsija pystyisi paljastamaan menneisyyden kokonaan, vaan sitä että tämän on sitouduttava kokonaistotuuteen nimenomaan omassa rajatussa erityistutkimuksessaan, josta ei näe kokonaisuutta eikä siten pysty arvioimaan, mikä olisi tärkeää muistaa. Historioitsijan on pitäydyttävä kuvauksessa arvottamisen sijaan. Hän ei voi tietää, mistä on myöhemmin (tai muille) hyötyä, joten hänen on yritettävä muistaa kaikki. Tämä on hyvin ongelmallinen tilanne, koska yhtäkään sinfoniaa ei ole kirjoittanut komitea.²³⁰ Yerushalmin käsitystä historioitsijan työstä voi epäilemättä kritisoida, mutta silti on selvää, että käsitys pyhän historian erityisyydestä ei sovi yhteen historiatieteen kanssa. Vaikkei Levinas Yerushalmin lailla ollutkaan kiinnostunut historiantutkijuuden ongelmista, täytyi hänen historiatieteen vallitsevuuden vuoksi jotenkin määritellä juutalaisuutensa suhteessa siihen. Levinasille tärkeä Rosenzweig pyrki irrottamaan juutalaisuuden historiasta vastalauseena historismille.²³¹ Hänen keinonsa tähän oli ajan ymmärtäminen uskonnollisesti. Hän ei sijoittanut luomista menneisyyteen vaan määritteli menneisyyden menneisydellisyden luomisen pohjalta. Samoin hän ajatteli nykyisyyden ilmestyksen ja tulevaisuuden pelastuksen kautta.

²²⁸ Myer 1998, 370-375.

²²⁹ Levinas 1990, 5-6. 159-160.

²³⁰ Yerushalmi 1982, 94-96.

²³¹ Yerushalmi 1982, 92.

Levinas näki tässä ajallisuuden määrittelyn konkreettisesti eletystä tilanteesta käsin ja sanoi jakavansa tämän lähtökohdan.²³² Levinasin omassa tavassa määritellä ajallisuus kaiken historiankirjoituksen ja tulevaisuuden ennakkoinnin ulottumattomiin jäävinä toisen kasvoina onkin mukana myös yritys suojella juutalaisuuden historiasuhdetta historiatieteeltä.

Levinasille juutalaisuuden merkitys kiteytyi mahdollisuudessa erottautua jälleen historiasta ja tuomita se. Tätä hän toistaa yhä uudestaan. Hän on huolestunut siitä, että moderni ajatus historiaan kuulumisesta johtaa juutalaisetkin siihen, että ihmisten omantunnon rauhoittaa kokemus kulkemisesta samaan suuntaan kuin historia. Vastalääkkeeksi hän esittää juutalaisten historiaa vainottujen historiana. Vain uhri voi nähdä historian julmuuden, anonyymiuden ja absurdiuden. Länsimainen humanismi ei ollut pystynyt torjumaan natsismia, joka oli tullut tuli yhä suosittumaksi nimenomaan menestyksensä vuoksi. Levinas päätteli, että edistysuskoisella humanismilla ei ollut välineitä kritisoida voittajien historiaa. Sen sijaan juutalaisessa elämäntavassa, eristäytyvässä Raamatun ja sen kommentaarien eettisten opetusten tulkinnassa Levinas näki mahdollisuuden ottaa aidon kriittisesti kantaa päivänpolttaviin poliittisiin kysymyksiin. Levinas myös uskoi, että uskollisuus Raamatulle mahdollisti historian kritisoimisen ilman sortumista mielivaltaiseen ja väkivaltaiseen yksilöllisyyteen. Hänen mielestään myös Raamatun veriset kohtaukset olivat osa sen universaalia viestiä rauhasta, koska ottamalla ne osaksi omaa historiaansa juutalaiset saivat elintärkeän muistutuksen vaarasta sortua myös itse väkivaltaan. Levinas myönsi, että tässä uskossa Raamatun täydelliseen hyvyteen oli kyse nimenomaan uskosta, jonka jakamista ei voinut vaatia.²³³

Historian tuomitsemisessa on keskeistä, että ihmiselämän lopputulos ei merkitse vaan hänen kärsimyksensä tässä ja nyt.²³⁴ Ymmärtääkseni Levinasin kritiikki ei kohdistukaan pelkästään voittajien historiaan historiankirjoituksen perinteisenä tapana ohittaa sodan häviäjien tai alistettujen vähemmistöryhmien näkökulmat. Pikemminkin kyse lienee siitä, että elämän merkityksen ajatellaan paljastuvan vasta siitä kerrotussa tarinassa. Levinasille juutalaisuus on anakronistista, mikä tarkoittaa, että se vastustaa aina omaa aikaansa. Vastustukseen tarvitaan hänen mukaansa sekä nuoruuden intoa muuttaa historiaa että vanhuuden kaiken nähnyttä palaamista pyhien kirjoitusten ääreen.

²³² Levinas 1998a, 233.

²³³ Historian tuomitsemisen ajatuksesta ks. Levinas 1990, 95-96, 211-213, 223-225, 281-282.

²³⁴ Levinas 1990, 199-201

Yksinään kumpikin puoli sortuisi vastuuttomuuteen.²³⁵ Putnam nimeää tämän ihmiseen ankkuroituvan asenteen inhimillisyyden anakronistisuudeksi.²³⁶

Putnam esittää kiinnostavan huomion: juutalaisille kirjoittaessaan Levinas sanoo, että Tooran opiskelusta löytyy ajallemme välttämätön elämäntapa, mutta maallikkoyleisölle suunnatussa filosofiassa ei ole tämän ohjeen vastinetta.²³⁷ Levinas siis näkee juutalaisilla erityisen tehtävän historiassa. Toisaalta Levinasin ajatteluun sisältyy paradoksaalinen väite jokaisen ihmisen juutalaisuudesta. Jokainen ihminen on ainutlaatuinen vastuussa oleva minä ja siten siis myös juutalainen.²³⁸ Inhimillinen anakronistisuus on avoin kaikille. Levinas opettikin Eniossa Proustin ja Dostojevskin tulkintaa pyhinä kirjoituksina, joiden ääreen palata. Juutalaisten erityisyys ei pohjimmiltaan ole historiallinen fakta vaan moraalinen kategoria.²³⁹ Siksi Levinas itse yrittää kääntää juutalaisuutta filosofiaksi. Samasta syystä käänös on myös ylipäänsä mahdollista. Juutalaisuuden erityisyys on löydettävissä Kreikasta alkavasta filosofiasta.²⁴⁰

Levinasin mukaan jokaisen ihmisen juutalaisuus tarkoittaa, että juutalaisuuden on myös ylitettävä muisti. On tärkeää muistaa valitun kansan historia ja erityisesti orjuudelle herkistävä muisto exoduksesta, mutta silti on myös ymmärrettävä, että juutalaisuuden universaali tehtävä ei mahdu tähän muistiin. Ensiksikään pyhä historia ei ole ohi, vaan Talmudilta on kysyttävä tämän hetken kysymyksiä. Toiseksi näissä kysymyksissä ei voi ohittaa holokaustia. Juutalaisten kohtalo diasporassa oli ollut elää vainottuna, mutta silti oli ollut mahdollista ajatella Jumalan tarkoituksen paljastuvan tuossa elämässä. Oli ollut mahdollista muistaa. Holokaustia oli kuitenkin mahdotonta järjestää muistoiksi, koska se oli ollut paikkana ja aikana täysin elämän vastainen. Tässä muistamisen mahdottomuudessa oli holokaustin jälkeen nähtävä juutalaisuuden kaikkia ihmisiä koskettava universaali viesti.²⁴¹

²³⁵ Levinas 1990, 212.

²³⁶ Putnam 2002, 50.

²³⁷ Putnam 2002, 52-53.

²³⁸ Levinas 1990, 21-22.

²³⁹ Putnam 2002 34. Humoristisesti mutta epäilemättä täysin tosissaan Levinas ilmaisee asian näin: ”Everyone is a little bit Jewish, and if there are men on Mars, one will find Jews among them. Levinas 2001, 164.

²⁴⁰ Levinasin käsitys, että juutalaisuuden erityisyyden ytimestä löytyykin sen universaalius ei tietystikään ole kaikkien juutalaisten jakama. Esimerkiksi Avishai Margalit mukaan juutalaisuus rakentaa exoduksen muistamiseen perustuvaa eettistä yhteisöä, joka eroaa Kristinuskosta nimenomaan siinä, että kristinuskko pyrkii rakentamaan muistin yhteisöä, joka kattaisi kaikki ihmiset. Margalit 2002, 71-73.

²⁴¹ Levinas 1994, 77-89. Koko kappale perustuu erääseen Levinasin Talmud-luentaan. Tämä on ongelmallista, koska en pysty tuomaan esille, kuinka kaikki mitä Levinas sanoo, liittyy kommentoitavaan tekstiin ja siinä käytävään dialogiin. Catharine Chalier kommentoi samaa luentaa

Holokausti merkitsi teodikean loppua. Teodikea pyrkii näkemään maailman pahuudessa jonkinlaisen jumalallisen tarkoituksen. Kärsimykset voivat olla esimerkiksi rankaisu synneistä tai opetus, jonka hyödyt Jumalan aikaperspektiivistä lopulta ovat suuremmat kuin uhrien kärsimys. Teodikea on ollut keskeinen osa klassista historianfilosofiaa. Holokaustin (ja toki myös useiden muiden 1900-luvun kansanmurhien) yhteydessä teodikean ajatus on kuitenkin paitsi absurdi, myös uhrien kohtalon hyväksymistä ja siten heidän murhaamiseensa osallistumista. Siksi on välttämätöntä ajatella, että uhrien kuolema oli täysin merkityksetön. Kuitenkin ajattelun pysähtyminen tähän pisteeseen on murhaamiseen osallistumista. Kansallissosialistit pyrkivät tuhoamaan juutalaisuuden ja koska juutalaisuuden ydin on historian fatalismia vastustava usko hyvyyteen, merkitsisi tästä uskosta luopuminen murhaajien täydellistä voittoa. Koska Jumala oli antanut tehdä natsien mitä halusivat, yritti Levinas nähdä hyvyyden puolustuskyvyttömässä Jumalassa, joka ei pystynyt auttamaan tai lohduttamaan ihmistä. Ihmisen oli kannettava Jumalan taakka, oltava vastuussa toisista ihmisistä, koska Jumala ei siihen pystynyt. Jumala ei kuollut Auschwitzissa; ihmisiä rakastava *happy endin* Jumala kuoli. Levinas sanoo: ”Faith is not a question of the existence or non-existence of God. It is believing that love without reward is valuable.”²⁴² Tähänkin pisteeseen pysähtyminen olisi murhaan osallistumista. Jos vaadin holokaustin uhreilta uskomista ilman lohtua, hylkään heidät kohtaloonsa. Auschwitzin jälkeen minulla on uhreja kohtaan paradoksaalinen velvollisuus: minun on sekä kieltäydyttävä näkemästä Auschwitzissa opetusta että nähtävä opetus juuri tässä. En voi myöskään vaatia tätä muilta; ainoastaan minun on uskottava ilman lohtua.²⁴³ Kertészin termein ilmaistuna kaiken tämän voisi sanoa vain holokaustin kielellä. Koska se tappaisi puhujansa, on turvauduttava paradoksaaliseen ja oman mahdottomuutensa osoittavaan holokaustin jälkeiseen kieleen, kuten Levinas tekee.

Levinasin juutalaisuutta kuvaa hyvin, että hän löysi mahdollisuuden ajatella keskitysleirien avutonta Jumalaa 1700-luvun mitnaggedimilta. Liettualainen rabbi Hajjim Volozilainen (1749-1821) opetti, että Jumala tuntee valtavaa myötätuntoa maailmaa kohtaan, muttei voi tehdä asialle mitään. Ihmisen on autettava Jumalaa. Jumalan jumaluus on siinä, että hän on pystynyt luomaan ihmisen joka vastaa koko maailman hyvyydestä. Jumalan myötätunnon yhteys niin eläimiin kuin enkeleihin on

ottaen kuitenkin huomioon sekä alkutekstin että Levinasin argumentoinnin tavan. Chalier 2002, 112-117.

²⁴² Levinas 1986, 169.

²⁴³ Levinas 1986, 175-176; Levinas 1990, 143-145; Levinas 1998a, 94-101.

riippuvainen ihmisten teoista. Volozilaisen mukaan ihmisen luominen Jumalan kuvaksi ei tarkoita, että ihmiskasvot heijastaisivat Jumalan kasvoja vaan juuri päinvastoin. Niinpä Levinasin filosofiassakaan Jumalalla ei voi perustella ihmissuhteen pyhyyttä mutta ihmissuhteessa sana Jumala saa merkityksensä. Eettinen subjekti ei ole todiste hyvyydestä vaan todistaja.²⁴⁴ Toisaalta Volozilaisen opetukseen kuuluu korjausliike, joka estää sitä muuttumasta sekulaariksi individualismiksi: Jumalan luomana ihminen ei kuitenkaan ole oman itsensä alku. Hän on *kuin* Jumala. Sekä on että ei ole. Samoin Jumala on sekä riippuvainen ihmisestä että ei ole. Jumala pystyi antamaan ihmiselle kaiken vallan heikkenemättä itse, koska on ääretön. Cohenin mukaan vastaava kuin-rakenne on Levinasin holokaustinjälkeisen etiikan ydin. Olen vastuussa kuin koko maailma lepäisi hartioillani. Eihän se tietenkään lepää mutta kohdallani on kuin se lepäisi. Cohen pitää tätä on korvaamattomuutena ilman yksilörelativismia. Samoin toinen ei suinkaan ole Jumala vaan pyhä kuin Jumala. Tämän vuoksi hänen palvelemisensa voi olla kulkemista Jumalaa kohti.²⁴⁵

Levinas kuitenkin lukee juutalaista perinnettä holokaustin merkitsemänä. Hänelle teodikean loppu merkitsee ennen kaikkea mahdottomuutta oikeuttaa toisen ihmisen kärsimystä mitenkään. Kyse ei ole pelkästään holokaustin uhreista vaan kaikista teodikean lopun jälkeen elävistä ihmisistä.²⁴⁶ Tämä ajatussiirtymä on hänen juutalaisesta näkökulmastaan välttämätön, koska pyhän historian käänneet merkitsevät nimenomaan hyvyyden paljastumista aina uudella tavalla ja nämä muutokset ovat olennaisia koko ihmiskunnan kannalta. Juutalaisten historialla on oltava merkitys kaikille ihmisille, koska muuten se ei olisi pyhää eikä koko juutalaisuudessa olisi enää mitään mieltä. Tämä auttaa ymmärtämään, miksi Levinas ei filosofisissa teoksissaan²⁴⁷ juuri puhu holokaustista suoraan. Hän pelkää, että hänen etiikkansa jäisi pelkästään keskitysleirille,

²⁴⁴ Levinas 1998b, 71-75.

²⁴⁵ Cohen 1994, 268-272; Levinas 1994, 130. Muutkin juutalaiset auktoriteetit ovat jo paljon ennen holokaustia opettaneet, että ihmisten on kannettava Jumalan taakka. Esimerkiksi Espanjan muslimialueilla eläneiden juutalaisten karkoituksen jälkeisessä järkyttyneessä ilmapiirissä syntyi äärimmäisen vaikutusvaltainen Lurian kabbala, jonka mukaan Jumala oli määrännyt itsensä maanpakoon osasta itsestään tehdäkseen tähän tyhjäksi jääneeseen osaan tilaa maailmalle. Myöhemmin Jumala oli yrittänyt täyttää tätä tyhjyyttä pyhällä valolla, mutta tarkoitukseen rakennetut putket olivat hajonneet ja pyhyiden kipinät olivat levinneet maailmaan ja jääneet sinne vangeiksi, ikään kuin juutalaiset diasporassaan. Ihmisten tehtäväksi jäi yhdistää nämä kipinät. Jumala ei siihen enää pystynyt. Tämä oli vaikuttava myytti tilanteessa, jossa juutalaiset tunsivat olevansa kodittomia ja eksyksissä. Lurian kabbalan avuton Jumala on myöhemmin otettu esille myös etsittäessä mielekästä suhdetta holokaustiin. Armstrong 2001, 8-12.

²⁴⁶ Levinas 1998a, 98.

²⁴⁷ Uskonnollisissa teoksissaan hän ilmeisesti kokee pystyvänsä puhumaan holokaustista pyhän historian tapahtumanana marginalisoimatta sitä. Tämä johtunee siitä, että hän samoissa teksteissä korostaa juutalaisuuden universaaliutta.

juutalaisten asiaksi, koska silloin kansallissosialismi hänen osaltaan voittaisi. Pyhä historia kaasutettiin ja krematorioitiin ja se siitä. Jotta tämä vältettäisiin, on pystyttävä ajattelemaan etiikka, joka olisi oikeutettu holokaustin kontekstissa ja silti pystyisi jättämään tämän kontekstin taakseen. Ääretön ja epäsymmetrinen vastuullisuus on vastaus, jota Levinas tarjoaa. Holokaustin kontekstissa epäsymmetrisyyden vaatimus on ymmärrettävä, onnistunut ja syvästi surullinen. Pyhän historian pyhyden kannalta ratkaiseva kysymys kuitenkin on, onnistuuko se olemaan mielekäs ilman tätä kontekstia. Levinasin onneksi mielekkyys ei sentään vaadi, että eettinen epäsymmetrisyys olisi lopullinen saati ainoa vastaus. Mutta se vaatii, että epäsymmetrisyyden ajatuksen on pystyttävä haastamaan lukija hedelmälliseen dialogiin.

2.5. Ääretön vastuu menneestä

Richard J. Bernstein vertaa Levinasin ajattelua sokkeloon, jossa lukija aina päätyy samalle aukiolle, lähti mihin suuntaan hyvänsä. Tuo paikka ei ole olemisen aukio vaan paikka, jossa etiikka murtaa ja järjestyttää olemista. Se on Levinasin ajatus, jota hän kaikessa filosofiassaan ajattelee eri tavoin yhä uudestaan ja uudestaan. Derrida puolestaan vertaa Levinasin ajattelua rantaan lyöviin aaltoihin: aalto aalloilta sama meri lyö rantaan, kärsivällisesti ja vastustamattomasti.²⁴⁸ On kuitenkin vaikea määrittellä, mikä tämä ajatus on, koska se nimenomaan toteutuu kaikissa Levinasin tärkeissä teemoissa. Kenties paras kriteeri perimmäisen ajatuksen onnistuneelle muotoilulle onkin, kuinka mielekkäänä filosofin ajattelu sen avulla näyttäytyy. Yhdestä ajatuksesta puhumisessahan on mieltä vain, jos se auttaa tulkitsemaan filosofiaa. Critchleyn mukaan Levinasin ajatus on, että suhdetta toiseen ei voida palauttaa kokonaan tietoon, vaan se on ensisijaisesti eettinen ja määrittää, miten subjekti on ymmärrettävä.²⁴⁹ Tämä on perusteltu tulkinta, mutta Bernsteinin tavoin pidän kuitenkin mielekkäämpänä ajatuksena, että Levinasin meri ja maanjäristys on ajatus eettisen vastuun äärettömyydestä.²⁵⁰ Juuri vastuun haastavuuden kohdalla Levinas-tutkijoiden

²⁴⁸ Bernstein 2002, 252.

²⁴⁹ Critchley 2002, 25. Ounastelen, että Critchley ilmaisee tulkintansa Levinasin ajatuksesta kahdessa osassa (eli toisaalta mahdottomuutena tietää toista ja toisaalta etiikkana), koska omassa ajattelussaan hän arvioi ensimmäisen osan toista kestävämmäksi. Ks. Critchley 1997, 78-82.

²⁵⁰ Kolmas mahdollinen ehdotus Levinasin ajatukseksi voisi olla ajallisuuden sosiaalisuus. Kaiken, mitä Levinas sanoo, voisi luullakseni tulkita ajallisuuden suoraksi tai epäsuoraksi käsittelyksi. Catharine Chalier nostaa Levinasin Talmud-kommentaareja esitellessään esille vastuun epäsymmetrisyyden ja

näkemykset usein eroavat. Osa kritisoi vastuun epäsymmetrisyyttä kiihkeästi, osa pitää sitä välttämättömänä, jokaisen on otettava kantaa. Kenties tämä on merkki siitä, että tutkijat ovat törmänneet Levinasin ajatukseen sen ollessa paljaimmillaan.

Äärettömään vastuuseen kuuluu sekä sen vastavuorottomuus että ehtymättömyys. Ehtymättömyydessä ei ole kyse vastuun valtavasta määrästä vaan siitä, etten koskaan voi tehdä tarpeeksi: ”*The infinity of responsibility denotes not its actual immensity, but a responsibility increasing in the measure that it is assumed* [...] The better I accomplish my duty the fewer rights I have; the more I am just the more guilty I am.”²⁵¹ Mielestäni käsitys on tavallaan helpottava, koska minun ei ole kannettava mitään valtaisaa maailmantuskaa vaan yksinkertaisesti tehtävä se, mikä minun on nyt tehtävä, esimerkiksi hymyiltävä kaupan kassaihmiselle. Toisaalta käsitys on äärimmäisen vaativa, raivostuttava ja lohdutonkin, koska minulla ei koskaan ole oikeutta huokaista ja ajatella: ”Vihdoin olen täyttänyt velvollisuuteni.” Etiikka on hyvän omantunnon mahdollistava. Minulla ei ole mahdollisuutta paeta vastuutani, minulla ei ole oikeutta suojautua, minulla ei ole edes oikeutta syödä tai nukkua.²⁵² Niin kauan kuin jossain päin maailmaa nähdään nälkää, on minun velvollisuuteni tehdä asialle jotain, esimerkiksi lopettaa ruoan ostaminen ja lahjoittaa rahat hyväntekeväisyyteen.

Perinteisestä ymmärryksestämme poiketen Levinas yrittää ajatella vastuuta irrallaan vapaudesta, tarkemmin sanottuna sitä edeltävänä. En ole vastuussa vain omista teoistani vaan myös toisten teoista, joihin en olisi mitenkään voinut vaikuttaa. Nämä teot voivat edeltää syntymääni ja seurata kuolemaani.²⁵³ Vastuuni on elinaikani ulottumattomissa siinä mielessä, etten voi perustella syyttömyyttäni vetoamalla sen paremmin elämänhistoriaani kuin historiaan yleisemminkään. Koska vastuu ylittää elämäni ajalliseen kokonaisuuteen perustuvan identiteettini ja kyvykkyyteni, esille nousee paljauteni toisen edessä tässä hetkessä. Vastuun menneestä voinee ilmaista siten, ettei kyseessä ole minkään rikoksen hyvittäminen vaan velvollisuus tehdä maailmasta hieman parempi, juuri nyt.

Kenties ääretön vastuu olisi helpostikin hyväksyttävissä tai ainakin

ajan diakronisuuden toisiinsa kietoutuvat teemat, koska hänen mukaansa nämä molemmat painottuvat kommentaareissa vahvasti. Chalier 2002, 106-117.

²⁵¹ Levinas 1969, 244.

²⁵² Vastuuni toisen vastuullisuudesta on yksi *Toisin kuin olemisen* perusväitteistä, joita Levinas toistaa kautta kirjan. Selkeimmin hän tematisoi sen toisen korvaamista käsittelevässä luvussa, jonka ympärille koko kirja onkin hänen mukaansa kirjoitettu. Ks. Levinas 1981, 110-112. Velvollisuudesta luopua materiaalista tarpeistani Levinas käyttää usein kuvaa leivän repimisestä omasta nälkäisestä suusta. Ks. erit. Levinas 1981, 64, 72.

²⁵³ Levinas 1981, 113-116.

ymmärrettävissä, jos toinen ihminen olisi puolestaan vastuussa minusta. Äärettömyyteen sisältyy kuitenkin myös vastavuorottomuus. Kun Philippe Nemo kysyy Levinasilta, eikö asia väistämättä ole juuri näin, tämä kuitenkin vastaa: ”Kenties, mutta se on *hänen* asiansa.”²⁵⁴ Ihmisyys merkitsee Levinasille pyyteettömyyttä: uhrautumisen mahdollisuutta ja arvokkuutta. Inhimillisesti tärkein olemista koskeva kysymys ei suinkaan ole: ”Miksi on jotain pikemminkin kuin ei mitään?” vaan: ”Onko minulla oikeutta olla? Enkö tapa sillä, että olen?” Nämä kysymykset nousevat siitä faktasta, että käytännössä täälläoloni ”täällä”²⁵⁵ vie paikan joltakulta toiselta. Kun syön illalla jugurttia, tapan aivan kiistämättä sen kaukana asuvan lapsen, jolle olisin samalla rahalla voinut hankkia moskiittoverkon. Samoin riistan vaimoltani ja lapseltani mahdollisuuden syödä jugurttia, koska on lauantai ja kauppa suljettiin jo kuudelta. On selvää, ettei ihminen saisi noin vain ohittaa tällaisia asioita. Nemo kysyykin, onko Levinas itse valmis sanomaan, ettei hänellä ole oikeutta elää? Levinas vastaa, ettei halua opettaa, että inhimillisestä elämästä seuraisi itsemurha, vaan että inhimillinen elämä on jatkuvassa heräämisen tilassa.²⁵⁶ Tämän tuskastuttavan vastauksen ymmärtäminen merkitsisi äärettömän vastuun käsitteen ymmärtämistä. En voi väittää pystyväni siihen, mutta silti vastauksesta on mahdollista erottaa kaksi asiaa. Ensiksikin Levinas tarkoittaa, että on inhimillisesti välttämätöntä tunnustaa toisen puolesta kuoleminen arvokkuus, ei kuolla.²⁵⁷ ”I believe it is in the saintliness that the human begins, not in the accomplishment of saintliness, but in the value. It is the first value, an undeniable value.”²⁵⁸ Levinasin teoksia voi lukea yrityksenä sanoa, mikä merkitys tällä tunnustuksella on eri elämänalueilla: perhe-elämässä, politiikassa, filosofiassa, arkipäiväisessä kohteliaisuudessa bussipysäkillä. Hän kysyy, mitä merkitsee tavallisen aremme kannalta, että pyhyys on inhimillinen mahdollisuus. Hän vastaa, että jos pyhyys ei olisi mahdollista, ei pieninkään toisen edelle asettaminen olisi mahdollista: ”It is through the condition of hostage that there can be in the world pity, compassion, pardon and proximity – even the little there is, even the simple ‘After you, sir.’”²⁵⁹ Levinasin ajattelun seuraaminen määrittää koko tutkielmani tehtäväksi selvittää, mikä

²⁵⁴ Levinas 1996, 80

²⁵⁵ Levinas viittaa usein Heideggerin filosofian eettiseen ongelmallisuuteen kirjoittamalla, että *daseinin* da vie paikan toiselta. Ks. esim. Levinas 1998a, 145,148,149.

²⁵⁶ Levinas 1996, 93,94. Etiikka ja äärettömyys loppuu tähän vastaukseen.

²⁵⁷ Levinas 1998a, 203.

²⁵⁸ Levinas 1988, 172.

²⁵⁹ Levinas 1978, 117. Bernasconi sanookin, että siinä missä Sartre argumentoi, että ihminen on joko totaalisen vapaa tai ei vapaa lainkaan, Levinasin mukaan ihmisen on joko vastuussa kaikesta tai ei vastuussa lainkaan. Bernasconi 2002, 239.

merkitys tunnustamisella on Levinasin historianfilosofian ja sen historiankirjoituksellisten sovellusmahdollisuuksien kannalta.

Kuten sanottua, Levinasin filosofia tulkitaan väärin, jos keskitysleirien ajatellaan johtavan pelkkään kärsimyksen filosofiaan. Nälänkin kääntopuolena on kiitollisuus ruuasta. Peperzak korostaa, että antaminen edellyttää Levinasilla nauttimista. Kuinka voisin osata antaa inhimillisellä tavalla, jos en itse nauttisi, jos en antaessani toiselle oman leipäni antaisi samalla sydäntäni? Peperzakin mielestä Levinas ei saarnaakaan kieltäytymistä tai tuomitse elämän iloja, vaan yrittää estää niiden muuttumisen absoluuttisiksi.²⁶⁰ Myös Wyschogrod painottaa Levinasin filosofian iloista vieraanvaraisuutta. Se on ilotonta vain, jos ilon perustan ajatellaan olevan vapaudessa eikä vieraanvaraisuudessa.²⁶¹ Voisiko ajatella, että Levinas korostaa fyysisyyttä, koska fyysisyys sekä antaa mahdollisuuden sekä kohdata vastuun äärettömyys että kestää se? Ehkä. On tosin myönnettävä, että paikoittain Levinas suhtautuu vastavuoroisuuteen ja minun materiaalisiin tarpeisiin niin hyökkäävästi, ettei tätä voi nauttimisen tärkeyden korostamisella täysin ohittaa. Ääretön vastuu on provosoivaa. Sitä ei yksinkertaisesti pysty täysin sulattamaan, mikä lienee tarkoituskin.

Vastuun ehtymättömyys ilman vastavuorottomuutta saattaisi olla toisen usuttamista itsemurhaan tai vähintäänkin tämän jättämistä yksin vastuunsa taakan alle. Etiikasta voi puhua vain ensimmäisessä persoonassa, mikä ei tarkoita mitään hypoteettista kaikki ihmiset käsittävää minää vaan juuri minua, jota kukaan ei voi korvata.²⁶² ”Ethics is not a spectator sport”, kuten Critchley asian ilmaisee.²⁶³ Erityisesti vastuun vastavuorottomuudessa näyttäytyy Levinasin yritys tehdä oikeutta totalitarismin ja ideologisoidun hyvyden tukahduttamalle toiseudelle, persoonallisille toisille. Toinen on tärkeämpi kuin hyvyys, jos hyvyys ymmärretään oikeudenmukaisten aatteiden tai periaatteiden tai uskonnon seuraamisena. Tässä intohimoisessa yrityksessä olla moralisoimatta kuuluu myös vaikeneminen holokaustin uhrien kohtalosta, sen tunnustaminen ettei heidän puolestaan viime kädessä voi eikä saakaan puhua.

Toisaalta Levinas selvästi koki, että historian tapahtumat olivat todistaneet länsimaisen filosofian Hobbesista Kantiin ja Heideggeriin asti kyvyttömäksi torjumaan totalitarismia. Levinas yritti omalta osaltaan korjata tilanteen. Toisin sanottuna hän uskoi, että filosofian oli osallistuttava. Levinas yritti sekä kaikella voimallaan vaikuttaa

²⁶⁰ Peperzak 1997, 167-168; Levinas 1981, 72-74.

²⁶¹ Wyschogrod 1998, 239.

²⁶² Levinas 1979, 126-127.

²⁶³ Critchley 2002, 22.

toisiin ihmisiin että olla vaikuttamatta. Kuten Nietzsche, Levinas kirjoitti kaikille ja ei kenellekään. Mielestäni Levinasin filosofiaa pakottaa eteenpäin juuri tämä ratkaisematon ristiriita: halu yhtä aikaa moralisoida ja olla moralisoimatta.

Avainroolia moraalidraamassa näyttelee kolmas ihminen. Levinas ei nimittäin pysähdy vastuun analyysissaan minän ja toisen kohtaamiseen. Toisen ihmisen lisäksi on aina olemassa myös kolmas ihminen ja koska myös tämä kolmas on minulle toinen, on velvollisuuteni punnita, käyttäytyvätkö hän ja toinen oikeudenmukaisesti toisiaan kohtaan. Kolmannessa ihmisessä Levinas näkee niin filosofian kuin politiikankin synnyn. Tämän tutkielman kannalta on olennaisinta, että kolmas ihminen merkitsee myös kulttuurin ja historian syntyä. Kolmannen ihmisen olemassaolo tarkoittaa, että aina on lisää toisia toisia. Niinpä vastuuni kaikkia noita toisia kohtaan merkitsee, että on välttämätöntä laatia niin lakeja, yleispätevää filosofiaa kuin yhteisesti jaettuja kulttuurisia tapojakin. Nämä suojelevat kaikkia, myös minua. Juuri ääretön vastuullisuuteni siis johtaa vastuuni rajoittamiseen.²⁶⁴ Levinas myös sanoo, että kolmas ihminen on aina läsnä kohdatessani toisen. Toista ei kohdata kulttuurin ulkopuolella.²⁶⁵ Käytännössä en koskaan kohtaa omaa rajatonta vastuutani ilman, että laki, kulttuurin tavat tai vaikkapa perheen pelisäännöt rajoittaisivat sitä. Ratkaiseva kysymys äärettömän vastuun ymmärtämisen kannalta onkin, miksi Levinas silti pitää toisen ja kolmannen tasojen erottelua välttämättömänä. Vastaus on käsittääkseni seuraava: erottelu pitää esillä, että kolmannen tasolla tapahtuvat arvostelmat ovat ainutlaatuisten toisten ainutlaatuisuuden peittämistä.

Filosofia, politiikka, historiantutkimus jne. ovat siis sekä välttämättömiä että kielellisinä esityksinä aina väärässä. Kasvot ovat absoluuttiset, mutta moraalit on aina suhteellista. Tämän suhteellisuuden osoittaminen tavalla tai toisella on kasvojen palvelemista. Kanta on ymmärrettävissä edeltävien kielipohdintojen valossa. Kirjoittamisen tavallaan Levinas alleviivaa yhä uudestaan ja uudestaan oman filosofiansa suhteellisuutta verrattuna ainutlaatuisiin kasvoihin, jotka hän kirjoituksellaan peittää. Jos tätä ei ymmärrä, ei Levinasia luultavasti voi lukea minään muuna kuin moralistina ja utopistina. Molemmat arviot ovat väärinä.

Hannah Arendtin mielestä totalitarismin jälkeisen politiikan tilanne oli, että kaikki

²⁶⁴ Bernasconin mukaan Levinasia ei pidäkään tulkita absurdisti siten, että syyllisyys murhasta lankeaisi uhrille. Tällöin sekoitetaan eettinen vastuu, josta Levinas puhuu, lailliseen vastuuseen, johon länsimainen etiikka yleensä keskittyy. Toisen ihmisen tasolla ei vielä ole kyse siitä kuka on syyllinen vaan mitä minun tulisi tehdä. Bernasconi 2002, 239-241.

²⁶⁵ Levinas 1979, 157-161.

varmat oikean poliittisen arvostelman kriteerit olivat romahtaneet.²⁶⁶ Arendtin aikalaisena Levinas jakoi tämän(kin) käsityksen. Esimerkiksi ihmisoikeuksien muotoileminen uudelleen toisen ihmisen oikeuksiksi tarkoittaa, että ihmisoikeudet ovat toki äärimmäisen tärkeitä mutta niidenkään aukoton seuraaminen ei varmista, että toiselle olisi tehty oikeutta. Kaikki moraaliperiaatteet on yhä uudestaan altistettava kriittiselle keskustelulle, jossa pyritään aina hieman suurempaan oikeudenmukaisuuteen. Tämä ei ole sen paremmin moralismia kuin utopismiakaan vaan järkevää ja keskustelevaa käytännönläheisyyttä. Valtion oikeutus on nähtävä minun äärettömän hyvyteni, ei kaikkien kaikkia vastaan käymän sodan rajoittamisena, koska ilman minun vastuutani ei ole myöskään toisten ihmisten eettisesti merkitsevää yksilöllisyyttä eikä silloin pystytä takaamaan, ettei hyvän nimissä toimiva valtio muutu murhaavaksi. Levinas oli itse kokenut teini-ikäisenä Neuvosto-Venäjän vallankumousinnostuksen ja järkyttynyt myöhemmin syvästi Neuvostoliiton ihanteellisuuden päätymisestä vankileirien saaristoon.²⁶⁷ Yksilöeettisellä tasolla moraaliperiaatteiden suhteellisuus on helpottavaakin: koska olen aina joka tapauksessa paha, ei ole mitään järkeä tuntea syyllisyyttä siitä, etten yllä ehdottomien periaatteiden tasalle. Syyllisyys periaatteiden edessä on ihmisen kannalta paljon ahdistavampaa kuin syyllisyys ihmisten edessä, koska se ei pidä sisällään sosiaalisuuteen kuuluvaa yksinäisyyden raukeamista.²⁶⁸

²⁶⁶ Korsu 2007, 92-96.

²⁶⁷ Levinas 1998, 191, 228,229. Critchleyn mukaan eettinen onkin Levinasille eettistä politiikan vuoksi. Critchley 2002, 25. Tulkinta on perusteltu. Puhuessaan kolmannesta ihmisestä Levinas puhuu useimmiten eksplisiittisesti laeista ja valtiosta. Poliittisesta näkökulmasta ääretöntä vastuuta tarvitaan perustelemaan, miksi meidän ylipäänsä pitäisi pyrkiä laatimaan parempia lakeja tai edes etsiä olemassa olevan lain mahdollisimman oikeudenmukaista toteutumista. De Boerilla on hyvä kuva vastuullisuudesta sekä instituutioiden perustana että perustaan asetettuna pommina. De Boer 1986, 103. Toisaalta kasvojen kutsuma ääretön vastuullisuus ei ole pelkkä hälytyskello. Koska oikeus on julmaa, tarvitaan aina myös hyväntekeväisyyttä sitä täydentämään. Ääretön vastuullisuus edeltää politiikkaa ja seuraa sitä.

²⁶⁸ Levinasin filosofiasta yksilöeettisesti painottuvaa tulkintaan kirjoittavan Peperzakin mukaan on perusteltua ajatella, että vaikka vastuu on ehtymätöntä se ei kuitenkaan ole vastavuorotonta. Hänen mielestään en voi välttyä tiedolta, että olen kohtaamalleni toiselle puolestani toinen, itselleni siis kolmas, myöskin toinen. Velvollisuuteni kohtaamaani ihmistä kohtaan on rakastaa itseäni ja pitää huolta itsestäni. Peperzakin mielestä Levinasin filosofia osoittaaakin mahdollisuuden rakastaa itseä toisin kuin egoistisesti. Peperzak 1997, 126-128, 169. Levinas itse tulkitseekin kolmatta ihmistä hyvin samansuuntaisesti yhdessä *Toisin kuin olemisen* kohdassa. Levinas 1981, 158-159. Tämä kohta on kuitenkin melko poikkeuksellinen. Yleensä Levinas sivuuttaa kolmannesta puhuessaan sen, että myös minä olen kolmas. Peperzakin tulkinta on siis mahdollinen ja Levinasin filosofialle uskollinenkin, muttei kysy, miksi Levinas itse painottaa ajatteluaan toisin. Myös Putnam nostaa esille mahdollisuuden rakastaa itseä kolmantena, mutta toisin kuin Peperzak hän pitää sitä ongelmallisena. Putnamin mielestä ihmisen on muita rakastaakseen opittava rakastamaan ensin itseään. Itsen rakastaminen kolmantena tai toisen toisena ei hänen mielestään riitä tähän. Putnamille elämä on täyttä vasta, kun siihen mahtuu muutakin kuin etiikkaa. Putnam 2002, 56-57. Minusta Peperzakin ehdotus vaikuttaa sen sijaan kauniilta. Minusta tuntuu oikealta ja mahdolliselta rakastaa itseäni nimenomaan silloin, kun olen suhteessa toisiin ihmisiin. Erityisesti pitkäkestoisissa ihmissuhteissa (rakkaudessa,

Kuten Richard J. Bernstein oikein muistuttaa, Auschwitz oli Levinasille yleisemmän pahuuden paradigma.²⁶⁹ Holokausti merkitsi jotain ennen kokematon, jotain aidosti uutta, joka oli murtautunut niin yleiseen kuin pyhään historiaankin. Holokaustin pahuutta ei ollut mahdollista sen paremmin käsittää kuin käsitelläkään moraalifilosofian tradition avulla. Arendt antaa armottoman kuvan tästä uutuudesta.²⁷⁰ Hänen mukaansa kyse ei ollut aiempien juutalaisvainojen suuremmasta versiosta. Holokaustin uutuutta ei voinut myöskään ymmärtää murhaamisen käsitteen kautta: kyse ei ollut pelkästään miljoonien ihmisten murhasta vaan myös rikoksesta ihmisyyttä vastaan. Holokaustin toteuttajat eivät pyrkineet tuhoamaan kokonaista kansaa minkään käytännöllisen poliittisen tavoitteen vuoksi vaan yksinkertaisesti tuhoamisen vuoksi. He hyökkäsivät ihmiskunnan moninaisuutta vastaan ja siten jokaisen ihmisen yksilöllisyyden merkitystä vastaan, mikä tarkoitti, että he käytännössä pyrkivät tuhoamaan mahdollisuuden nähdä ihmisyyttä eettisenä kategoriana.²⁷¹ Epäilemättä toteuttajat saattoivat itse, kansallissosialistisen propagandan mukaisesti, kokea lopullisen ratkaisun yhtenä sodan rintamana. Arendtin (ja epäilemättä myös Levinasin) oikeudellisesta näkökulmasta tämä ei kuitenkaan muuttanut heidän tekojensa merkitystä. Eräs Arendtin keskeisistä teemoista on kykenemättömyys moraaliseen ajatteluun, joka hänen mukaansa sai niin totaalisen vallan kansallissosialistisessa Saksassa, että holokaustin toteuttajien lisäksi niin tavalliset saksalaiset, vastarintaliikkeen jäsenet kuin itse juutalaisetkin joutuivat sen alaisiksi. Holokaustin vastustajatkin pyrkivät pelastamaan erityisryhmiä, kuten erityisen lahjakkaita

ystävyydessä, sisaruudessa) epäsymmetrisyyden ja vastavuoroisuuden erottelu on mielekäs. Inhimilliseen ihmissuhteeseen ei kuulu palvelusten vaihto ja laskelmointi. Mutta jos vuodet kuluvat ilman että toinen koskaan valitsee minut eli kohtelee minua ainutlaatuisena, huomaan luultavasti jossain vaiheessa, ettei sitä ainutlaatuista minua, joka juuri tuota toista ihmistä pystyi rakastamaan, enää ole. Hankamäki kirjoittaa äärettömään vastuuseen perustuvaa ihmissuhdetta pohtiessaan, että mielekkäässä ihmissuhteessa osapuolet pyrkivät toisen parhaaseen tehden sen kumpikin omalla omituisella tavallaan tavallaan. Hankamäkikin siis kannatta vastuun äärettömyyttä mutta ei vastavuorottomuutta. Hankamäki 2004, 145. Mietin joskus, pystyikö Levinas kirjoittamaan äärettömästä vastuusta kuten kirjoitti, koska eli itse kannattelevassa ja rakkauden täyttämässä parisuhteessa.

²⁶⁹ Bernstein 2002, 257.

²⁷⁰ Arendt 2005. Arendtin kirja on reportti juutalaisten tuhoamisleirikuljetuksissa keskeisessä roolissa olleen Adolf Eichmanin oikeudenkäynnistä. Arendt pyrkii ymmärtämään siinä ennen kaikkea holokaustin uutuuden oikeudellisen merkityksen. Aiemmassa kirjassaan totalitarismin alkuperästä hän oli paneutunut enemmän holokaustin historiallisen merkityksen ymmärtämiseen. Toisin kuin Levinas, Arendt ei kuitenkaan ymmärtänyt holokaustia uutuutena juutalaisten pyhässä historiassa. Pään vastoin hän näki holokaustin kytkemisen juutalaisvainojen historiaan nimenomaan sen uutuuden tukahduttamisena. Ibid. 90-91. Tämä saattaa selittää osaltaan sitä, että Arendt ja Levinas ymmärsivät holokaustin haasteen filosofialle lopulta varsin eri tavoin, vaikka molemmat korostivat ihmisten moninaisuuden, aloitteellisuuden ja historian tuomitsemisen tärkeyttä. Holokaustin haasteesta Arendtin filosofialle ks. Dietz 2000, 86-90.

²⁷¹ Arendt 2005 90-102.

juutalaisia, Saksan armeijassa palvelleita juutalaisia tai saksalaisten kanssa naimisissa olevia juutalaisia. Kenties tämä oli välttämätöntä, että edes joku saataisiin pelastettua, mutta aivan aiheellisesti Arendt nostaa esiin, kuinka näin samalla hyväksyttiin totalitaristisen järjestelmän harjoittama ihmisten luokittelu. Samoin juutalaisten johto yritti toimia järjestelmän asettamien sääntöjen rajoissa (sen sijaan että olisi auttanut tai edes usuttanut ihmisiä pakenemaan), mikä ilmeisesti vaikutti ratkaisevasti kansallissosialistien murhaavaan onnistumiseen.²⁷² Holokaustin hyökkäys ihmiskunnan moninaisuutta vastaan oli mahdollista, koska totalitaristinen yhteiskuntajärjestelmä oli sitä ennen häivyttänyt ihmisten aloitekykyyn perustuvan yksittäisen ihmisen arvon.

Onko hyvyys mahdollista Auschwitzin jälkeen, tilanteessa, jossa totaalinen ihmisviha on paljastunut länsimaisen kulttuurimme mahdollisuudeksi? Levinasia lukiessa tulee selväksi, kuinka vaikeaa tähän kysymykseen vastaaminen hänelle oli. Hänen filosofiansa kulkee hyvyyden mahdottomuuden ja mahdollisuuden väliin auenneessa tilassa, se on jännittynyt itsetuhoisen syyllisyyden ja sydäntä särkevän arvokkaan inhimillisyyden välille. Kertészin käsitteillä voisi sanoa, että se puhuu holokaustin kielen ja holokaustin jälkeisen kielen välisen ratkaisemattomuuden. Wyschogrod tiivistää Levinasin vastauksen siten, että tämä muotoili sekä hyvyyden että pahuuden vastaukseksi toisen ihmisen toiseudelle. Tämä oli keino ymmärtää massamurha toisin kuin vääjäämättömänä voimana, kohtalona, jollaisena se oli sodan aikana näyttäytynyt.²⁷³

Bernstein tuo esille, että minua kohtaava pahuus on ylitsevuotavuudessaan periaatteellisesti kaiken tiedon tavoittamattomissa kuten toisen ihmisen kasvotkin. Tätä formaalia analogiaa syventää, että pahuudessa minuun vaikuttaa minulle vieras yksilöllinen tahto. Pahuuden järkyttävyyttä on nimenomaan siinä, että sitä ei voi tasapainottaa hyvydellä. Tasapainottaminen olisi turvautumista teodikeaan, mutta Auschwitzin jälkeen teodikea ei enää ole mahdollista. Pahuuteen on mahdollista vastata ainoastaan sillä, että pahan kohdistuessa minuun alankin pelätä enemmän pahuuden muiden uhrien kuin itseni puolesta. Tämä kohtuuton vaatimus on ainoa tapa vastustaa pahaa, joka on niin kohtuutonta, ettei sitä voi tasapainottaa.²⁷⁴ Voiko asian ilmaista siten, että alkemistin lailla Levinas muuttaa kansallissosialistien juutalaisten toiseutta kohtaan tuntemaa vihaa äärettömän vastuun toiseudeksi? Kenties voi, kunhan muistaa, että Levinas kiistää tulkinnan, jonka mukaan hänen filosofiansa olisi sodan

²⁷² Arendt 2005, passim., ks. erit. 9-10, 56-58, 70-73, 80-85.

²⁷³ Wyschogrod 1998, 235, 236.

²⁷⁴ Bernstein 2002, 260-263.

synnyttämän pessimismin muuttamista optimistiseksi. Ääretön vastuu ei ole sen paremmin pessimismiä kuin optimismiakaan.²⁷⁵ Silti Peperzak muistuttaa, että teodikean vastustamisesta huolimatta Levinas pyrkii ajallisuuden analyyseissään osoittamaan hyvyden sekä pahuutta alkuperäisemmäksi että futuurisemmaksi.²⁷⁶

Lyhyessä juutalaisyleisölle pitämässä puheessaan nimeltä ”Nameless” Levinas tiivistää ison osan suhteestaan holokaustiin. Hän kirjoittaa:

What was unique between 1940-1945 was the abandonment. One always dies alone, and everywhere the hapless know despair. And among the hapless and forlorn, the victims of injustice are always the most hapless and forlorn. But who will say the loneliness of the victims who died in a world put in question by Hitler's triumphs [...] Who will say the loneliness of those who thought themselves dying at the same time as Justice, at a time when judgements between good and evil found no other criterion but in the hidden recesses of subjective conscience, no sign from without?²⁷⁷

Tämän aloituksen jälkeen hän siirtyy kysymään, onko holokaustista kirjoittaminen mielekästä. Kyse ei ole pelkästään siitä, että uhrien kokemuksta on mahdotonta ja loukkaavaakin kommunikoida. Levinas kysyy myös, siirretäänkö holokaustin muistamisella perusteettomasti taakkaa sukupolvelta toiselle:

When one has that tumour in the memory, twenty years can do nothing to change it. [...] Should we insist on bringing into this vertigo a portion of humanity that is not sick from its own memories? And what of our children [...] Will they be able to understand that feeling of chaos and emptiness?²⁷⁸

Näistä epäilyksistä huolimatta hän uskoo, että holokaustissa on jotain, joka on mahdollista ja välttämätöntä välittää seuraavalle sukupolvelle:

We must [...] teach the new generations the strength necessary to be strong in isolation, and all that a fragile consciousness is called upon to contain at such times. We must – reviving the memory of those who, non-Jews and Jews, without even knowing or seeing one another, found a way to behave amidst total chaos as if the world had

²⁷⁵ Levinas 2001, 98.

²⁷⁶ Peperzak 1997, 178.

²⁷⁷ Levinas 1996a, 119.

²⁷⁸ Levinas 1996a, 120.

not fallen apart [...] we must, through such memories, open up a new access to Jewish texts and give new priority to the inner life.²⁷⁹

Siinä missä Hannah Arendtin voi tulkita Vita Activa -teoksessaan tutkineen maailmallisuuden ehtoja, pyrkineen pystyttämään maailman uudelleen²⁸⁰, jotta eettisyys olisi mahdollista, Levinasin voi ajatella pyrkineen osoittamaan etiikan mahdolliseksi myös maailmattomassa tilanteessa. Sekä Levinasin uskonnollisen että filosofisen ajattelun voi siis tulkita sellaisen moraaliajattelun opettamiseksi, joka ei tarvitsisi tukea instituutioilta tai kulttuurilta. Hän koki, että milloin tahansa maailma saattaisi taas hajota ja silloin olisi välttämätöntä, että ihmiset osaisivat ja jaksaisivat uskoa sen paluuseen. Tämä osaaminen ja jaksaminen oli hänelle juutalaisuutta, sekä suppeammin valitun kansan historian että laajemmin jokaisen ihmisen eettisyyden mielessä: ”Judaism is humanity on the brink of morality without institutions.”²⁸¹

Äärettömässä vastuussa ei kannaltamme ole niinkään kyse uhrien tai teloittajien kuin sivustakatsojien vastuusta. Toisen maailmansodan aikana (aivan kuten aina muulloinkin) oli ihmisiä, jotka olivat valmiita vaarantamaan henkensä protestoimalla ääneen, tai piilottelemalla vainottuja kodeissaan, tai salakuljettamalla heitä rajojen yli. Näiden ihmisten muistaminen on välttämätöntä. Samoin on välttämätöntä kysyä, kuinka toisin asiat olisivat nyt, jos näitä ihmisiä olisi vain ollut enemmän. Kenties ei pitäisi sanoa Heideggerin tavoin, että vain jumala voi meidät enää pelastaa.²⁸² Meidät voi pelastaa vain suojaton ihminen, joka tekee rakkauden tekoja laskematta kustannuksia.²⁸³ Levinas ei sano, että jokaisen ihmisen pitäisi olla tällainen pyhimys vaan yrittää varmistaa, että nämä ihmiset otetaan filosofiassa tosissaan. Hän yrittää ikään kuin ujuttaa oikein toimineita sivullisia filosofiaan, jotta heidän tekojensa merkitys jatkuisi myös siellä, hedelmöittäisi kaiken, pitäisi filosofiaa auki tällaisten ihmisten mahdollisuudelle.

On julmaa, että ihmisen on asetettava henkensä alttiiksi toimiakseen oikein. Siksi meidän on tehtävä kaikkemme rakentaaksemme yhteiskunnan sellaiseksi, ettei hän joutuisi uhraamaan itseään. Filosofisen ja kulttuurisen vaikuttamisen tulisi pyrkiä myös siihen, ettei hän edes joutuisi kohtaamaan väkivaltaan usuttavia yleviä periaatteita ja

²⁷⁹ Levinas 1996a, 121-122.

²⁸⁰ Aki Korsu on tulkinnut Arendtin historiankirjoitusta ja -filosofiaa kattavasti maailmansuojeluna. Keskustelen tämän tulkinnan kanssa luvussa 3.5.

²⁸¹ Levinas 1996a, 122.

²⁸² Tämä on Heideggerin Spiegel-lehdelle antaman tunnetun haastattelun nimi. Kommentti esiintyy sellaisenaan myös haastattelussa. Ks. Heidegger 1997.

²⁸³ Bernstein 258; Peperzak 1997, 220.

ryhmäpaineita, joiden yhtäaikainen vastustaminen on osoittautunut niin vaikeaksi. Mielestäni kolmannen ihmisen taso eli yksilön äärettömän vastuun rajoittaminen voidaan tulkita näinkin. En ole tutkimuskirjallisuudesta löytänyt eksplisiittistä holokaustin ja kolmannen ihmisen tason suhteen tarkastelua, vaikka varsin yleinen huomio on, että filosofiana Levinasin kirjoitus liikkuu koko ajan kolmannen ihmisen tasolla. On ongelmallista, jos Levinasin filosofian holokaustitulkinta kohdistetaan pelkästään minun ja toisen kohtaamiseen. Tällöin ääretön vastuu näyttäytyy helposti minän uhrautumisena eikä niinkään toisen suojeluna. Kuitenkin Levinas on nimenomaan toisen ihmisen ajattelija, mikä on hänen filosofiansa tulkinnassa tärkeätä muistaa. Mielestäni Levinasin filosofian ydin, sen hyväsydämyisyys, tulee paremmin esille, kun painotetaan kärsimyksen sijaan suojelemista.²⁸⁴ Kolmannen ihmisen kautta suojeleminen ulottuu niin holokaustin sivulliseen kuin Levinasin kirjojen lukijaankin.

²⁸⁴ Toki suojeleminen on voimakkaana yhteiskunnallisena sanana altis väärinkäytöksille siinä missä kaikki muutkin sanat. Voidaan esimerkiksi kaventaa kansalaisoikeuksia kuten sananvapautta ja yksityisyyden suojaa vetoamalla suojelemaan. Hyökkäystä on mahdollista kutsua suojeleksi. Samoin suojelemaan liittyy ongelmallisia sukupuolistereotyyppioita miehestä suojeelijana.

3. Etiikka ja historianfilosofia

3.1. Levinas ja historianfilosofian kolme tasoa

Tämän käsittelyluvun päämääränä on löytää Levinasin etiikkaan sisältyvä historianfilosofia. Mutta mitä on historianfilosofia? Kysymyksen tärkeys ja vaikeuskin paljastuu, kun Levinas toteaa eräässä haastattelussa suoraan, ettei hänellä ole mitään historianfilosofiaa.²⁸⁵ Ensimmäiseksi onkin löydettävä sellainen historianfilosofian määrittely, jota Levinasin etiikka voisi edustaa tai jonka kanssa se jakaisi riittävästi ennako-oletuksia pystyäkseen olemaan eri mieltä.

Tukeudun Hans Michael Baumgartnerin määritelmään. Hänen mukaansa keskeistä tämän hetken (ja myös Levinasin teosten kirjoitusajan) historianfilosofialle on, että se on tullut tiensä päähän omalakisista historian prosesseja tarkastelevana alana. Esimerkeiksi tällaisista historianfilosofioista käyvät valistusajan positiiviset visiot, Spenglerin negatiivinen visio ja Hegelin ja Marxin dialektiset mallit. Itsenäiseen, ihmisten toiminnan ylittävään historiaan perustuva ja yhteiskunnan kehitystä ennustava historianfilosofia muodosti filosofiaan 1700-luvulla ja 1800-luvun alussa kaikkea muutakin ajattelua muokkaavan pääsuuntauksen. Sen muuttuminen kestävämmäksi vaihtoehdoksi perustuu osittain kehitykseen filosofian muilla alueilla ja osittain myös siihen, että historian tapahtumat osoittautuivat Ranskan vallankumouksesta lähtien hyvin yllättäviksi ja lisäksi useimpien historianfilosofioiden tarjoamia odotuksia julmemmiksi.²⁸⁶ Teodikea, joka oli ollut tämän historianfilosofian keskeisiä sisältöjä, ei yhä useampien mielestä ollut enää hyväksyttävä tapa lähestyä negatiivisia historiallisia ilmiöitä, kuten sotia, katastrofeja ja ylipäänsä kärsimystä. Tosin on huomattava, että historian omalakisit prosessit saatettiin myös hahmottaa esimerkiksi Ranskan vallankumouksen väkivaltaisuuden vastalääkkeenä. Niinpä Hegelille historian tarkoitus on vapauttaa ihminen yksittäisen tahtonsa mielivaltaisuudesta ja väkivaltaisuudesta universaalien tahdon järkevyyteen. Ihminen yksilönä ei tähän pysty, mutta yhteisöllisenä tapahtumisena pystyy.²⁸⁷ Levinas jakoi Hegelin kanssa kannan, että yksilöllisyys voi

²⁸⁵ Levinas 1998b, 81.

²⁸⁶ Baumgartner 2005, 163-169.

²⁸⁷ Wyschogrod 1998, 117.

olla vaarallista, mutta piti historian omalakisuuutta yhtä vaarallisena.²⁸⁸

Baumgartnerin mukaan valtavirrasta erityispuroksi muuttuneelle historianfilosofialle on kuitenkin jäänyt kolme toisiinsa kietoutuvaa tehtävää.²⁸⁹ Ensiksikin sen on kritisoitava omalakisten prosessien historianfilosofiaa, jonka väitteet edelleen vaikuttavat kulttuurissa. Tämä tehtävä näkyy erittäin selvästi Levinasin teoksissa. Se oli vielä akuutimpi hänen kirjoittaessa teoksiaan holokaustin jälkeen, kylmän sodan aikana. Epäilemättä hän ymmärsi totalitaaristen järjestelmien perustuvan osittain juuri spekulatiiviseen historianfilosofiaan. Luultavasti Levinas tarkoitti näitä filosofioita myös kiistäessään, että hänellä itsellään olisi jokin historianfilosofia. Työssäni Levinasin tällä tasolla käymä keskustelu jää väistämättä valitettavan vähälle huomiolle.²⁹⁰

Toiseksi historianfilosofia voi edelleen olla historiatieteen mahdollisuuksien ja toimintatapojen kriittistä tarkastelua. Tässä merkityksessä historianfilosofia voi auttaa löytämään historiallista tietoa, joka puolestaanauttaa meitä suuntaamaan vastuullista toimintaamme, vaikkei mahdollistakaan toiminnan seurausten ennustamista. Levinasin teoksista ei juurikaan löydy tämän tyyppistä historianfilosofiaa eksplisiittisesti ilmaistuna. Vaikka hän viittaa historiankirjoitukseen toistuvasti läpi tuotantonsa, ei hän missään vaiheessa syvenny historian kirjoittamisen käytännön ongelmiin. Tämä ei tosin ole historianfilosofeille mitenkään poikkeuksellista. Kuten Aki Korsu tuo Hannah Arendtin historiantutkijan ja -filosofin kaksoisroolia käsittelevässä tutkielmassaan esille, historiantutkimuksen piirissä teoria ja käytäntö jäävät huolestuttavan usein omiksi erillisiksi saarekkeikseen. Pahimmillaan tämä johtaa teorian vaikutuksettomuuteen ja käytännön tutkimuksen sokeuteen. Korsu itse pyrkii purkamaan teorian ja käytännön dikotomiaa kysymällä, kuinka teoria osallistuu ja

²⁸⁸ Levinas kritisoi Kierkegaardia väkivaltaisuudesta. Hänen mielestään Kierkegaard kritisoi onnistuneesti Hegelin historianfilosofian väkivaltaisuutta, mutta asettaa systeemin väkivaltaisuuden tilalle yksilön väkivaltaisuuden. Oman filosofiansa Levinas esittää jonkinlaisena Hegelin ja Kierkegaardin väliin jäävänä kolmantena tienä, joka korostamalla toisen ihmisen pyhyyttä väistää sekä historian että yksilön mielivallan. Erityisesti Levinas on järkyttynyt Kierkegaardin tavasta erottaa eettinen ja uskonnollinen taso toisistaan ja asettaa yksityisellä uskon hypyllä saavutettava uskonnollinen taso eettisen yläpuolelle. Tällöin ei jää mitään mahdollisuutta taata myöskään uskonnon väkivallattomuutta. Levinas 1996a, 66-76. Tästä kaikesta herää tietysti kysymys, eikö Levinasin oma ajattelu jää hampaattomaksi toisen ihmisen väkivaltaa kohtaan. Kuten työni kuluessa toivottavasti käy ilmi, Levinas oli vaarasta tietoinen. Selvää ei silti ole, kuinka hyvin hän lopulta onnistui sen välttämään.

²⁸⁹ Baumgartner 2005, passim., ks. erit. 170

²⁹⁰ Keskustelun avaamiseksi tulisi perehtyä erityisesti Hegelin filosofiaan ja tarkastella yksityiskohtaisemmin sen ja Levinasin ajattelun suhdetta. Tämä on graduni puitteissa liian mittava tehtävä.

kuinka käytännön tutkimus kantaa teoriaa.²⁹¹ Levinasin kohdalla samanlainen menettelytapa on vaikeampi, koska Levinasin käytännön tutkimus oli talmudkommentaareja ja ajankohtaisia poliittisia tapahtumia kommentoivia esseitä, ei historiantutkimusta. Toinen ongelma on, että en ole juuri löytänyt minua suoraan auttavaa tutkimuskirjallisuutta. Lähes ainut ja siksi sitäkin tärkeämpi on tunnetun Levinas-komentaattorin Edith Wyschogrodin kirja *Ethics of Remembering*, joka antaa esimerkin siitä, mitä levinaslainen historianfilosofia ja sen ohjaama historiankirjoitus voisivat olla. Tosin Wyschogrodkaan ei välttämättä vielä täytyä sitä käytännöllisyyttä jota Korsu peräänkuuluttaa. Ongelmaksi jää myös, että käytettävissäni ei ole ollut kirjallisuutta, joka kritisoi Levinasin historianfilosofiaa historiankirjoituksen perspektiivistä.²⁹² Ongelmista huolimatta työni koko jäsentely perustuu siihen(kin) ennako-oletukseen, että historianfilosofian toinen taso on löydettävissä Levinasin kirjoittamien rivien väleistä, kun rivejä vertaa eksplisiittisemmin asiaa käsitelleiden filosofien teksteihin.

Kolmas Baumgartnerin esittämä historianfilosofian tehtävä on terveen itsetuntemuksen kehittäminen. Se auttaa ymmärtämään, että historia on sekä ihmisten toiminnan tulos että alituudessa arvaamattomuudessaan todistus tietomme rajallisuudesta. Tässä kaksoismerkityksessä ihminen on historiallinen. Osoittaessaan rajallisuutemme historia paljastuu myös kohtaloksi. Historianfilosofia opettaa historiallista suhteellisuudentajua. Levinasin suhtautuminen tähän vaihtoehtoon on kiinnostavan ristiriitainen. Hän pyrkii toki lisäämään ihmisten itsetuntemusta ja nöyryyttäkin mutta samalla suhtautuu hyvin varauksellisesti kaikkiin näkemyksiin historiasta kohtalona, koska hän näkee näiden kantavan mukanaan omalakisien historian ongelmia. Levinasin keskustelu Heideggerin kanssa tapahtuu pitkälti juuri tällaisen ”kohtalokkaan” historianfilosofian piirissä. Tällä tasolla Levinasilla on paljon annettavaa, mutta samalla hänen poleeminen asenteensa paljastaa rajoitteensa.

Metodini on tässä luvussa kontekstualisoida Levinasin ajattelua muihin filosofioihin. Kysyn toistuvasti, miksi meidän pitää kuunnella Levinasia eikä esimerkiksi Heideggeria, Gadamera tai Arendtia. Kyse ei ole siitä, että pyrkisin

²⁹¹ Korsu 2007, 3-7

²⁹² Wyschogrod on Levinas-komentaattorina poikkeuksellisen uskollinen: häntä voisi luonnehtia opetuslapseksi, joka ei niinkään pyri haastamaan Levinasin ajattelua sen ongelmakohdissa vaan laajentamaan sitä uusille alueille. Hänen kirjansa on lähtökohdiltaan levinaslainen, minkä huomaa lukiessa hyvin helposti ja minkä Wyschogrod myös vahvistaa esipuheensa kiitoksissa. Hän kuitenkin kehittää Levinasin ajatuksia itsenäisesti eteenpäin dialogissa mm. Kantin, Hegelin ja Nietzschen kanssa. Erityisesti Wyschogrod paneutuu kulttuurin kuvallistumisen ja virtualisoitumisen merkityksiin historian esittämiseksi. Näitä teemoja Levinas ei ole tietääkseni itse eksplisiittisesti käsitellyt.

osoittamaan Levinasin ajattelun olevan jotenkin parempaa tai pidemmälle vietyä. Ajattelen, että Levinasin filosofian vahvuuksiin keskittymällä on mahdollista yrittää ymmärtää, miten hänen ajattelunsa aihe eroaa kulloisenkin keskustelukumppanin ajattelun aiheesta. Onhan todennäköistä, että Levinas vastaa siihen kysymykseen, johon hän vastaa hyvin. Tietysti on kyse tulkinnasta, joten en voine löytää kysymyksiä juuri sellaisina kuin Levinas niitä ajatteli. Yritän löytää kysymyksiä, joihin Levinas antaa mielekkään vastauksen.

Tämä luku eroaa edellisestä siinä, että nyt en enää etsi Levinasin kysymyksiä hänen omasta elämänsä historiastaan. Vaikka ensimmäisessäkin käsittelyluvussa paljastui historianfilosofisia näkökohtia, ne oli määrä ymmärtää tietyn historiallisen tilanteen merkityksen ilmaisemisenä. Nyt pyrin jatkamaan alkanutta liikettä eli elämänsä historian tulemista filosofiaan vaihtamalla historiallisen kontekstin filosofiseen. Kysyn, millä tavoin historiallisen kontekstin avulla löydetty tulkinnat voivat merkitä siitä irrallaan. Oletukseni on, että filosofian kautta Levinas pystyi ajattelemaan myös holokaustin ja vankileirien ylittäviä kysymyksiä, mikä oli hänen päämääränsä. Koska ylihistoriallisuuden päämäärän kannalta on ratkaisevaa, että filosofia pystyy tulemaan myös takaisin historiaan, paljastuu Levinasin projekti vasta viimeisessä luvussa. Tämän luvun määränä puolestaan on löytää metodologiaa, jota voisin käyttää apunani viimeisen luvun tapaustutkimuksessa.

Metodologiasta on puhuttava varauksella. Matti Juntusen ja Lauri Mehtosen mielestä metodien tehokkuus perustuu siihen, että tutkijan ei niiden viitoittamaa polkua seurattaessa tarvitse kiinnittää huomiota niihin itseensä. Samalla menetetään mahdollisuus ymmärtää tekemisen heikkouksia ja vahvuuksia, jopa sen tarkoitusta. Filosofian tehtävä on heidän mukaansa mahdollistaa metodien tiedostaminen. Jos filosofia muuttuu itse metodiksi, muuttuu sen noudattaminen puolestaan helposti sokeaksi. Filosofian ei pitäisi olla tieteellisen kulttuurin työkalu vaan vartija. Sitä ei voi tarjota tuloksina vaan kyseessä on prosessi, jota voidaan opettaa ja johon voidaan kasvattaa. Opittuaan oppilas voi hyvinkin kääntyä opettajaansa vastaan.²⁹³ Myös Levinasin keskeisiä päämääriä oli filosofian altistaminen kritiikille.

Entä miten Levinasin historianfilosofia liittyy teesiin etiikasta ensimmäisenä filosofiana?²⁹⁴ Onko hänen historianfilosofiansa etsiminen ihmisen historiallisuutta ja

²⁹³ Juntunen & Mehtonen 1977, 9-13.

²⁹⁴ Boothroyd tulkitsee etiikkaa *ensimmäisenä* filosofiana siten, että koska kasvojen on pystyttävä merkitsemään filosofisen järjestelmän ulkopuolelta, Levinasin argumentteja ei voi ymmärtää, jos ajattelee niitä filosofiana. Levinasin kirjat käsittelevät niiden yksittäistä lukijaa. Minut on kutsuttu ensisi-

historiankirjoitusta koskevien pohdintojen tuomista teoreettisen filosofian liepeiltä lähemmäs käytännöllistä filosofiaa? Kysymykseen voinee vastata jossakin määrin myöntävästi, mutta on muistettava, että Levinasille etiikka ei ole etiikkaa käyttäytymissääntöjen vaan merkityksen tai alkuperän mielessä. Peperzakin mukaan ensimmäinen filosofia on etiikkaa, joka edeltää kysymysten ”mitä?” ja ”miten?” eroa. Etiikan järkyttävyyden on sekä teoreettista, käytännöllistä että affektiivista. Levinas yrittää yksinkertaisesti osoittaa, että etiikan on oltava sellaisen ajattelun lähtökohta, joka haluaa olla uskollinen elämälle, jota ihmiset elävät.²⁹⁵ Etiikan rakenteellinen samankaltaisuus Heideggerin fundamentaaliontologian kanssa on ilmeinen.²⁹⁶ Levinasin etiikan historianfilosofia sijoittuukin pitkälti Heideggerin pohdintojen avaamaan tilaan, yhteiselle maaperälle, jota hän tarvitsee haastaakseen Heideggerin käsitykset. Siellä etiikka ei yksiselitteisesti voi olla perusta perustan paikalla. Jatkuvana kritiikkinä se on kenties pikemminkin ei-perusta, ”non-ground”, kuten Wyschogrod toistuvasti asian ilmaisee,²⁹⁷ ja sellaisena vaatimus olla koskaan tyytymättä historiantutkimuksen eettisiin saavutuksiin.

Levinasin historianfilosofiasta puhuttaessakaan ei tule unohtaa hänen elämänhistoriallisen tulkintansa paljastamaa pyrkimystä sekä vaikuttaa kirjoittamisella että olla moralisoimatta lukijoita. Mielestäni ajatuksen etiikasta ensimmäisenä filosofiana voi sanoa myös siten, että Levinas ei kutsukaan lukijaa hyvyyteen vaan huomauttaa, että tämä on jo hyvä. Tämä ulottuvuus vastauksessa moralisoinnin ongelmaan on olennainen osa historianfilosofian kolmannella, ihmisen historiallisuutta käsittelevällä tasolla käydyssä keskustelussa.

Lähden seuraavaksi liikkeelle Levinasin tavasta ajatella sosiaalisuutta. Seuraavassa alaluvussa kehitän teemaa eteenpäin paneutumalla tarkemmin Levinasin kielikäsitteeseen ja sille keskeiseen sanomiseen ja sanotun erotteluun. Sen jälkeen koettelen esiin nousseita tekstuaalisuuden ja fyysisyyden yhteyksiä suhteessa

jaisesti vastuuseen ja vasta toissijaisesti filosofiseen keskusteluun. Boothroyd 1988, 26, 29. Samassa hengessä Reed sanoo, että kun Levinas kysyy meiltä kysymyksiä olemassaolomme oikeutuksesta, ratkaisevaa ei ole ymmärtää kysymyksiä vaan yksinkertaisesti kuulla ne. Reed 1986, 74, 80. Nämä ovat hyviä huomioita, sillä en minäkään kirjoittaisi tätä gradua juuri nyt, jos Levinasin tekstit ja kieli eivät olisi koskettaneet minua ja haastaneet miettimään omaa elämääni. Silti varsinkin Boothroyd tuntuu aliarvioivan kunnioitusta, jota Levinas vastavuorottomalla vastuulla ja yleisemminkin toiseudella osoittaa toiselle, myös lukijalle. Johtuuko virhearvio siitä, ettei hän huomioi Levinasin filosofian elämänhistoriallista taustaa ja erityistä juutalaisuutta?. Lisäksi molemmat tulkinnat ilmaisevat puutteellisesti sen, että etiikka oli Levinasille ensimmäistä *filosofiaa*.

²⁹⁵ Peperzak 1997, 13, 111-112. Waldenfels nostaa esiin, että kasvojen ilmestys ei ole sen paremmin neutraali fakta kuin vastuullinen tekokaan vaan raskaana vastauksesta ja vastuullisuudesta. Waldenfels 2002, 75.

²⁹⁶ Peperzak 1997, 111-112.

²⁹⁷ Wyschogrod 1998, passim.

historiantutkimukseen keskusteluna kuolleiden kanssa. Neljännessä alaluvussa pyrin kokoamaan löytynyttä historianfilosofista ajattelua lahjan ja yhteisöllisyyden teeman alle.

3.2. Toisuus fenomenologian ja dialogisuuden välissä

Mitä filosofiassa on yleensä ajateltu sosiaalisesta toisudesta? Michael Theunissen vastaa kirjassaan *The other* (1977), että filosofian historiassa vaikuttaa kaksi tapaa ymmärtää toisen ihmisen toisuus. Toinen ymmärretään joko sinänä tai vieraana minänä. Ensimmäistä vaihtoehtoa ovat edustaneet dialogin filosofit kuten Martin Buber, Franz Rosenzweig ja Gabriel Marcel, joista Theunissen keskittyy ensin mainittuun. Toista vaihtoehtoa on edustanut selkeimmin fenomenologian perustaja Husserl. Hänen viitoittamallaan tiellä ovat jatkaneet myös Heidegger ja Sartre. Theunissenin mukaan kaikki merkittävät toisuuden lähestymiset ovat tulkittavissa jompaankumpaan leiriin tai niiden välimaastoon.²⁹⁸ Levinasin kohdalla väite näyttää pitävän paikkansa. Hänen etiikkaansa ja myös siihen sisältyvää historianfilosofiaa on hedelmällistä hahmottaa fenomenologisen ja dialogisen lähestymistavan omaperäisenä välimuotona.

Levinasin filosofiaa esitelleiden suomalaisten tutkijoiden joukossa ainakin Hankamäen ongelmana on, että hän pitää Levinasia itsestäänselvästi dialogin filosofina. Tämä johtaa Hankamäen muuten omaperäisissä ja ansiokkaissa tulkinnoissa vääristymiin, joista pyrin mainitsemaan muutamia. Sen(kin) vuoksi on selvitettävä, miten Levinas seisoo sekä fenomenologien että dialogistien leirissä.

Levinasin opettaja Husserl suorittaa filosofiassaan reduktion absoluuttiseen egoon, joka ei ole kuka hyvänsä minä (joka voitaisiin ymmärtää esimerkiksi psykologian tai muiden käyttäytymistieteiden avulla) vaan juuri minä. Maailma on aina minun maailmani.²⁹⁹ Tästä juontuu fenomenologiassa yleinen minä-muodon käyttö, jota itsekin tässä tutkimuksessa usein sovellan. Tapahtumien ymmärtämiseksi lähdetään liikkeelle

²⁹⁸ Theunissen 1986, 2-3.

²⁹⁹ Rudolf Bernetin mukaan transendentiaalinen empirismi on hyvä luonnehdinta fenomenologialle, koska se tuo esiin fenomenologian sitoutumiseen sekä minuun maailmani projektoijana että konkreettisiin kokemuksiini, joita ilman minua ei olisi. Kokemusten intentionaalisuus merkitsee, että empiiriset faktat eivät konstituoi minua tai tajuntaani, koska ne ovat minun kokemuksiani. Minä en kuitenkaan ole maailmasta erotettavissa oleva maailman mahdollisuuden ehto, koska kokemukseni ovat aina kokemuksia jostakin. Siksi on käännäytävä elettyyn kokemukseen rakenteiden tematisointiin. Bernet 2002, 83-84.

siitä tavasta, jolla se koetaan ensimmäisessä persoonamuodossa eli jolla minä sen kokee.³⁰⁰ Husserlille minä edeltää persoonapronomineja siten, että se ei ole suhteessa sinään tai meihin. Tämän vuoksi toiseus, vieras minä, voi ylipäänsä tulla filosofian ongelmaksi.³⁰¹ Levinasin toiseusajattelu jatkaa fenomenologian perinnettä siinä mielessä, että toisen haaste kohdistuu nimenomaan intentoivaan minuuteen, jonka intentionaalinen korrelaatti maailma on. Erityisen selvästi tämä näkyy *Totaliteetin ja äärettömyyden* rakenteessa, jossa toisen kasvoja käsittelevää osaa edeltää yhtä laaja minän erillisyyteen keskittyvä osa. Fenomenologinen minuus on avain myös Levinasin myöhempään ajatteluun, vaikka se erillisyyden sijaan korostaakin läheisyyttä. Läheisyyden korostamisessa ei ole kyse fenomenologisen lähtökohdan kiistämisestä vaan siitä, että toisen läheisyyttä on mahdotonta väistää. Levinas vahvisti monta kertaa, että metodologisessa mielessä hän pysyi fenomenologina. Tällä hän tarkoittaa, että ajattelun on palattava elettyyn elämään, lähdeävä liikkeelle niistä unohdetuista horisonteista, joissa objektiivinen ajattelu saa merkityksensä. Siksi fenomenologiassa mennään ”asioihin itseensä!”³⁰² Klaus Heldiä lainaten voi myös sanoa, että kysymyksen alaisena olevaa asiaa ei fenomenologiassa tarkastella itsessään olevana vaan suhteessa siihen tapaan, jolla se ilmenee meille tai juuri minulle. Toisaalta fenomenologisen metodin uskollinen soveltaminen sosiaalisuuteen osoittaa Levinasin mielestä sen rajat sellaisten fenomeenien yhteydessä kuin toisen ja persoonallisten kasvojen kohtaamisessa. Hän näki Husserlin absoluuttisessa egossa ”välähdyksen” vastuunsa vuoksi ainutlaatuisesta minästä, johon tämä ei oman periaatteensa vastaisesti riittävästi syventynyt.³⁰³

Husserl kysyy, kuinka on mahdollista, että maailmassa joka on yksin minun projektoimani, on toinen ihminen, joka myös on projektoinut maailman? Hän on kiinnostunut toisesta ihmisestä teoreettisen tiedon kannalta. Intersubjektivisuuden teorian päämääränä on ymmärtää maailmani objektiivisuus. Husserl lähtee liikkeelle siitä, että näemme samassa tilassa kanssamme olevat toiset ihmiset. Emme havaitse heidän sisäisyyttään vaan ainoastaan heidän kehonsa. Toiset ovat siksi aina väistämättä läsnä välillisesti, eivät koskaan välittömästi. Empatian avulla voin kuitenkin ymmärtää, että aivan kuten minä elän oman kehoni, toinen elää omansa. Empatia ei ole tuntemista samoin kuin toinen vaan ylipäänsä toisen olemassaolon mahdollisuus. Empatian avulla

³⁰⁰ Held 2007, 209.

³⁰¹ Theunissen 1986, 16-20.

³⁰² Ks. esim. Levinas 1969, 28,29; Levinas 1998a, 227.

³⁰³ Levinas 1981, 8.

ymmärrän, että maailma on niin minun kuin toisenkin. Näin ymmärrän, että maailmaan on useampia näkökulmia ja objektiivisuus tulee mahdolliseksi. Voin havaita toisen objektiivisesti eli maailman mahdollistavan toisen sijasta yhtenä ihmisenä muiden joukossa. Ymmärrän saman koskevan toisen näkökulmasta itseäni. Vain ihminen, joka ei ole ainutlaatuinen minä vaan yksi monista, voi olla sosiaalisessa suhteessa muihin. Theunissen kokoaa yhteen Husserlin ennakko-oletukset seuraavasti: Toinen on mahdollista kohdata ainoastaan spatiaalisessa tilassa, näköaistilla havaitsemalla. Perustava kokemus on siis mahdoton esimerkiksi kosketuksessa, jota Levinas puolestaan painottaa. Husserlille toinen on aina aluksi objekti ja vasta empatian kautta toinen subjekti. Olennaista tässä on, että maailman objektiivisuuden mahdollistava toinen voisi olla kuka hyvänsä.³⁰⁴ Toiselta puuttuu Levinasin vaalima ainutlaatuisuuden paino. Kenties tämä johtuu siitä, että siinä missä Husserl vaali objektiivisuutta etsimällä tiedolle varmaa perustaa, Levinas vaalii sitä kysymällä, miksi meidän on jatkuvasti alistettava käsityksemme kritiikille.

Levinasin Husserl-tyytymättömyyden ymmärtämiseksi on hyvä kysyä, miten Heidegger kehitti ja kritisoi opettajansa intersubjektiivisuuden teoriaa. Husserlin intentionaalisuuden ajatusta käsitelleessä väitöskirjassaan, vuonna 1931, Levinas kritisoi Husserlia teoreettisuudesta heideggerilaisen historiallisuuden ajatuksen avulla.³⁰⁵ Vaikka hän myöhemmin näki myös Heideggerin teoriakriittisyyden riittämättömänä,³⁰⁶ arvosti hän tätä loppuun saakka ajattelijana, joka pystyi kääntymään konkreettiseen elämään eli ”asioihin itseensä” ja siten ensimmäisenä todella tekemään fenomenologiaa.³⁰⁷

Heideggerin mukaan kanssaolo eli toisten kanssa eläminen määrittää perustavasti minun elämäni eli täälläoloa.³⁰⁸ Niinpä minä en elä ensin yksin ja sitten kohtaa toista. Itse asiassa en voisi olla yksin, jos elämäni ei olisi perustavasti kanssaoloa. Heideggerin mielestä Husserl joutuu turvautumaan empatiaan, koska sivuuttaa sen, että jo alunperin

³⁰⁴ Theunissen 1986, 55-73, 113-117.

³⁰⁵ Peperzak 1997, 43-44.

³⁰⁶ Bernet tiivistää Levinasin ja Heideggerin aikakäsitykset hyvin nimenomaan tästä näkökulmasta. Bernet 2002, 86-89. Levinasin minäkeskeisyyden kritiikin ymmärtämiseksi on hyvä muistaa, että se koskee Olemista ja aikaa.

³⁰⁷ Ks. esim. Levinas 2001, 130-131.

³⁰⁸ Epäilemättä osa Heideggerin täälläoloon, kanssaoloon ja muihin termeihinsä lataamasta merkityksestä katoaa, jos ne ymmärretään yksinkertaisesti minun elämäni. Heideggerin alkukielinen termi täälläololle, *Da-sein*, esimerkiksi koostuu sekä niin tavallista olemassaoloa ja elämää kuin filosofian eksistenssikäsitettäkin tarkoittavasta ”Dasein”-sanasta ja että väliviivan myötä etuliitteestä *da* joka tarkoittaa: ”tässä, täällä, tuossa ja tuolla”. Kupiainen 2000, vi-vii. Toisaalta on selvää, että kaikki nämä merkitykset koskevat nimenomaan minun elämäni. Siksi puhunkin tutkimuksessa lähinnä minusta. Minä on se sana, jossa yritän saada käsittelemäni filosofit keskustelemaan.

ihmiset ovat yhdessä. Tästä lähtökohdasta Heidegger myös löytää mahdollisuuden jättää taakse Husserlin filosofian teoreettisuus: aito suhde toiseen ei ole tiedollista haltuunottoa vaan toimimista hänen kanssaan.³⁰⁹ Kun ihmisten yhteiselämää ei enää hahmoteta teoreettisena esilläolona, tulee mahdolliseksi kysyä, kuka toisten kanssa elävä ihminen on, sen sijaan että kysyttäisiin, mitä hän on. Heidegger kirjoittaa: ”’Kuka’ on se mikä selviytyy identtisenä suhtautumistapojen ja elämysten muutoksessa ja lisäksi viittaa niiden moninaisuuteen”³¹⁰ Kuka-kysymyksen paljastaminen vaikuttaa olevan hänelle tärkeää, koska silloin paljastuvat myös eri tavat, joilla kysymykseen on mahdollista vastata. Ennen kaikkea Heidegger erottaa varsinaisen ja epävarsinaisen tavan olla minä suhteessa toisiin ihmisiin. Ensimmäisen vaihtoehdon minä on aidosti oma itsensä ja antaa toisille mahdollisuuden samaan. Jälkimmäisessä vaihtoehdossa minä on kuka tahansa ja pakottaa samaan myös muut.³¹¹

Fenomenologi-Heidegger sanoo, että hän ainoastaan kuvaa olemista, ei arvota sitä. Silti on selvää, että hän täysin tietoisesti kirjoittaa tavalla, joka pitää varsinaista olemista epävarsinaista parempana. Charles B. Guignonin mukaan Heidegger etsi *Olemisessa ja ajassa* omistautumisen mahdollisuutta. Hän yritti kuvauksillaan elvyttää tilanteen, jossa asiat olisivat itsestään selvyiden sijaan vaakalaudalla, vaatisivat ratkaisua.³¹² Olennaista tässä on se, että omistautuminen ei ollut mahdollista pelkästään yksilön valintana vaan edellytti hänet ylittävää tilannetta, joka antoi mahdollisuuden tähän. Tilanne oli löydettävissä toisten kanssa eletystä maailmasta. Heideggerin, toisin kuin Husserlin, ajattelemana sosiaalisuus saa eettisen merkityksen: mahdollisuuden hyvään ja huonoon sosiaalisuuteen. Kuitenkin Heideggerin käsitykset siitä, kuinka hyvään sosiaalisuuteen oli mahdollista päästä, muuttuivat ajan kuluessa. Ilmeisesti *Olemisen ja ajan* Heidegger ajatteli, että filosofia pystyisi antamaan lukijalle vihjeen, jota seuraamalla tämä voisi löytää varsinaisuuden omasta elämästään. Vaikuttaa siltä, että Levinasin filosofia seuraa *Olemisen ja ajan* esimerkkiä ja pyrkii antamaan vihjeen etiikasta.³¹³

30-luvun alussa, talouslaman ja poliittisen hajanaisuuden alettua toden teolla runnella Saksaa, Heidegger ei enää uskonut samalla tavoin filosofiaan vaan näki

³⁰⁹ Theunissen 1986, 174-176; Heidegger 2000, 158-164.

³¹⁰ Heidegger 2000, 151.

³¹¹ Heidegger 2000, 151,152, 167-169.

³¹² Guignon 2006, 28-30.

³¹³ Eräässä haastattelussa haastattelija kysyy Levinasilta, voiko toisen huomioimista opettaa. Levinas vastaa, että se herää toisen kasvojen edessä. Levinas ei tunnu pystyvän vastaamaan kysymykseen suoraan. Ymmärtääkseni tämä johtuu siitä, että toisen huomioimista ei voi opettaa suoraan, tiedon siirron mielessä, mutta filosofia pystyy kyllä herkistämään kuuloa ja ehkä myös antamaan välineitä käsitellä niitä kokemuksia, joita lukijalla jo on. Levinas 2001, 236.

natsismin joukkovoiman ainoana mahdollisuutena herättää ihmiset yhdessä tilanteeseen. Saman vuosikymmenen lopulla hän jo kuitenkin ajatteli, että kansakin oli liian korruptoitunut ja pieni yksikkö kaavailtuun tehtävään. Siksi hän alkoi puhua tapahtumasta, jossa kuolevaiset, jumalat, maa ja taivas kuuluvat yhteen. Poliittisen toiminnan sijaan omistautumisen oli kohdistuttava perinteeseen ja kieleen, olemisen historiaan, jotta se saisi mahdollisuuden vaikuttaa ihmisten lävitse. Samalla Heidegger alkoi ajatella, että filosofia ei pystynyt kuuntelemaan kieltä kyllin herkästi. Ainoastaan taide, ennen kaikkea runous, pystyi kuuntelemaan ja paljastamaan ihmisille heidän perinteensä mahdollisuuksia.³¹⁴

Levinas jakaa Heideggerin pyrkimyksen kritisoida teoreettisuutta ihmisen perustavasta sosiaalisuudesta käsin. Hän arvostaa nimenomaan *Olemisen ja ajan* aikaisen Heideggerin myöhempää optimistisempia käsityksiä filosofian mahdollisuuksista todistaa eettisistä merkityksistä. Näin on siitä huolimatta, että Levinas oli jyrkästi eri mieltä niistä merkityksistä, joita Heidegger löysi. Levinasin käsitys opettajastaan vaikuttaa ensi lukemalta olevan, että Heidegger lähti teoria-kriittisyydessään oikeaan suuntaan, mutta ei vain mennyt riittävän pitkälle. Tämä käsitys on kuitenkin harhaanjohtava siinä mielessä, että Levinasin kritiikki kohdistuu nimenomaan Heideggerin perustavaan lähtökohtaan olemisen kysymisessä, ei suinkaan mihinkään lyhytnäköisyyteen tai ajattelun virheellisyyteen.

Heideggerin mukaan kanssaolo ja käsilläolo (eli maailman välineellinen haltuunotto ja käyttö) ovat yhtä alkuperäisiä. Theunissenin mielestä Heideggerin metodologinen valinta lähteä liikkeelle käsilläolosta määrittää kuitenkin myös sisältöä: toinen kohdataan ainoastaan yhteisestä maailmasta huolehtijana. Kanssaolon analyysi siis rajoittuu tarkentamaan maailmallisuuden käytännölliset merkitystä.³¹⁵ Ensimmäisessä kanssaoloa suoraan esittelevässä kappaleessa Heidegger kirjoittaa:

[Työkalujen] olemistavassa, siis sen mukautuvuudessa, on olennainen viittaus mahdollisiin henkilöihin, joiden ”ruumiiseen” työn tulee olla ”piirrettyinä”. Samoin käytettävässä materiaalissa kohdataan sen valmistaja tai ”toimittaja” sellaisena, joka ”palvelee” hyvin tai huonosti. Esimerkiksi pelto, jossa ”ulkona” kuljetaan, osoittautuu

³¹⁴ Guignon 2006, 22, 31-33. Tere Vadén kysyy, missä määrin Heidegger pyrkii antamaan pelkän muodollisen kuvauksen varsinaistumisesta, joka eri kulttuureissa voi siis tapahtua eri tavoin, ja missä määrin hän etsii vastauksia oman aikansa saksalaisen kulttuurin haasteisiin. Molemmat juonteet, sekä muodollinen että sisällöllinen, ovat löydettävissä kautta Heideggerin koko tuotannon, joskin Vadénin mukaan sisällöllisyys saa erityisesti myöhäisfilosofiassa enemmän painoa. Vadén 2006, passim.

³¹⁵ Theunissen 1986, 180-181.

kuuluvan jollekin, joka pitää sitä säännöllisesti kunnossa. Käyttämämme kirja on ostettu joltakin, saatu lahjaksi joltakin ja niin edelleen. Ankkuroitu vene rannassa viittaa olemisessaan sinänsä johonkin tuttuun henkilöön, joka käyttää venettä kulkemiseen, mutta myös ”vieraana veneenä” se osoittaa toisiin henkilöihin. Toisia, jotka näin ”kohdataan” käsilläolevassa, ympäristöllisessä välineyhteydessä, ei liitetä ajatuksissa johonkin ensi sijassa vain esilläolevaan esineeseen, vaan nämä ”esineet” kohdataan siitä maailmasta, jossa ne ovat käsillä toisille, maailmasta, joka myös on etukäteen aina jo minun.³¹⁶

Maailman keskeisyydestä seuraa, että myös Heideggerin toinen voi olla periaatteessa kuka hyvänsä toinen, joka vain sattuu toimimaan samassa maailmassa kanssani.³¹⁷ Kenties kyse on pohjimmiltaan siitä, että Husserlille ja Heideggerille molemmille toinen ihminen on vieras minä. Vieraassa minässä ei ole itsessään mitään haastavaa tai (kuten Levinas myöhäistuotannossaan sanoo) traumatisoivaa, joka tekisi hänet minulle ainutlaatuiseksi ja korvaamattomaksi.

Husserlin toista määrittää, että analyysin lähtökohta on teoreettisessa maailman hahmottamisessa. Heideggerin toista määrittää vastaavasti suhde työkaluihin eli yhteisen maailman rakentaminen. Mikä määrittää Levinasin toista? Richard Cohen antaa vihjeen: Heidegger antaa Levinasille mahdollisuuden nähdä Husserlin representationaalisen fenomenologian alle ja dialogin filosofia antaa mahdollisuuden ottaa lisäaskel Heideggerin ontologisen fenomenologian alle.³¹⁸ Kysynkin, missä määrin Levinasin ajattelu on dialogin filosofiaa, vertailemalla sitä Martin Buberin ajatteluun. Levinasin filosofian kehittymiselle Rosenzweig oli tosin Buberia keskeisempi dialogisti, mutta keskittymällä Buberiin pystyn edelleen hyödyntämään Theunissenin analyysia. Buberin valitsemista puoltaa myös se, että Levinas määritteli useampaan otteeseen eksplisiittisesti oman ajattelunsa ja Buberin ajattelun välisiä eroja. Dialogisuuden huomioiminen on olennaista siksikin, että dialogisuutta on etsitty myös historiantutkimuksen alueelta, menneisyyden ja nykyisyyden välisestä suhteesta, kuten

³¹⁶ Heidegger 2000, 155.

³¹⁷ Heideggerin kohdalla tosin on lisättävä, että varsinaistuneelle täälläololle toinen ei ainakaan kovin yksiselitteisesti ole kuka hyvänsä. Heidegger nimenomaan pyrki varsinaistuneen kanssaolon kuvauksessa esittämään sellaisen suhteen toiseen, jossa toinen ei ole kuka tahansa. Sen sijaan Levinasin mielestä varsinaistuneellekin minälle toinen on kuka tahansa. Käsittelen tätä kiistaa kolmannessa alaluvussa.

³¹⁸ Cohen 1995, 236.

tutkielmani johdannossa jo kävi ilmi.

Dialogisen filosofian perusoivalluksen mukaan toisen merkitys minulle ei ole siinä, mitä tiedän, tunnen tai millä tahansa muulla tavalla koen hänestä, vaan siinä, että puhun hänelle ja hän puhuu minulle. ”Puhu, jotta näkisin sinut.” Toinen ei ole vieras minä vaan keskustelukumppani. Tätä eroa Buber tarkoittaa jakaessaan ihmisen kommunikaation perussanoihin minä-se ja minä-sinä. Buberille on tärkeää, että molempien perussanojen minä on erilainen. Minä-Se suhteen minä on maailmaa kokeva ja hallitseva keskipiste. Tälle minälle jokainen toinen on objekti, joka rajoittuu muihin objekteihin ja on myös pilkottavissa pienempiin osiin. Minä-Sinän minä ei sen sijaan ole kokeva minä, koska suhde ei tapahdu minässä vaan minän ja sinän välissä.³¹⁹ Buber kirjoittaa: ”Henki ei ole minässä vaan Minän ja Sinän välillä. Se ei ole niin kuin veri, joka sinussa kiertää, vaan niin kuin ilma, jossa hengität. Ihminen elää hengessä, kun hän kykenee vastaamaan sinälleen.”³²⁰ Tämän vuoksi sinää on mahdotonta määrittellä millään tavalla. Sinä ei ole tätä tai tuota vaan läsnä. Samoin tapahtuu minälle. Vain suhteessa sinään olen olemassa laajassa tai kokonaisessa mielessä, läsnäolon mielessä. Buberille Minä-Sinä on elämän tarkoitus.³²¹

Levinas jakaa Buberin kanssa Minä-Sinä suhteen perustavan ajatuksen kohtaamisen välittömyydestä. Kohtaaminen on radikaalisti minän ja sinän välissä. Kenties voisi Levinasin järkkymisiä, repeytymisiä ja purkautumisia suosivaa kieltä mukaillen sanoa, että se räjäyttää meidän välillemme aukon kulttuuriin. De Boerin mukaan Levinas sitoutuu dialogiseen filosofiaan ennen kaikkea siinä, että katsomme toisiamme. Toinen ei ole vieras minä.³²² Sekä Husserlilla että Heideggerilla näin on, koska minä ja toinen katsomme samaan suuntaan, maailmaa kohti.³²³ Tässä yhteydessä ei ole olennainen ero, että Husserlin maailmaa katsotaan objektiivisen tiedon vuoksi ja Heideggerin maailmaa rakentamisen ja viljelemisen vuoksi. Molemmissa tapauksissa minun identiteettiäni ei määritä toinen vaan kulttuuri, koska olen suhteessa toiseen vain välillisesti, kulttuurin kiertotietä pitkin. Itse asiassa voi olla, että Levinasin mielestä samaan suuntaan katsominenkin on tällaiselle suhteelle liian laimea ilmaisu. Eräässä haastattelussa hän sanoo, että kanssaolo voi olla myös samaan suuntaan marssimista.

³¹⁹ Buber 1999, 25-28, 54-56.

³²⁰ Buber 1999, 63.

³²¹ Ks. esim. Buber 1999, 121

³²² Bernasconi tulkitseekin toisen korvaamisen käsitettä siten, etten korvaamisessa voi sulkea itseäni. Minulla ei ole identiteettiä, joka ei olisi omistautunut toiselle. Näin Levinas erottautuu fenomenologiassa vaikuttavasta minän ja toisen vastakkainasettelusta, jossa toinen ei voi olla todella toinen, koska on aina minun toiseni. Bernasconi 2002, 243.

³²³ De Boer 1986, 91-92.

Hänen mukaansa kanssaolo voi saada tällaisia merkityksiä, koska se ei ole keskiössä. Se on vain yksi täälläolon momentti, ei sen perustavin momentti.³²⁴ Näin se menettää kriittisen potentiaalin, jota Levinas minän ja toisen välisen suhteen kuvaukselta vaatii. Levinasin ja dialogistien näkökulmasta Heideggerin ongelmana on maailmallisuuden lisäksi se, että olemisen sivuuttamattoman omakohtaisuuden vuoksi hän ei pääse eroon teoriakeskeisyyden pohjalla olevasta minäkeskeisyydestä ja siten epäonnistuu omassa teoreettisuuskritiikissään.

Levinasin näkemys minän ja toisen suhteesta eroaa Buberin näkemyksestä ennen kaikkea siinä, että Minä-Sinä on vastavuoroinen suhde. Levinasin mukaan tämä ero johtuu siitä, että Buberin minä lähestyy sinää puhumalla, kurottautumalla yhteyteen. Hänen minänsä sen sijaan lähestyy toista vastuun kautta, mikä on väistämättä epäsymmetristä. Levinasin toinen ei olekaan yksiselitteisesti keskustelukumppani.³²⁵ Bernasconin mukaan kyse on myös siitä, että suhde on Buberille ensisijainen, eivät suhteessa olijat. Levinas varookin korostamasta suhdetta liiaksi, etteivät suhteen osapuolet ikään kuin liukenisi vastavuoroisuuteen.³²⁶ Hankamäki unohtaa tämän kirjoittaessaan Levinasin ajattelusta dialogisena filosofiana, joka keskittyy suhteeseen ja prosessiin osapuolten sijasta ja näin välttää subjektiobjektikuilun.³²⁷ Hankamäen erehdys on hyvä huomata, koska se tapahtuu metodologiajaksossa, hänen etsiessään Levinasin ja filosofisen hermeneutiikan yhteistä perustaa, jonka pohjalta olisi mahdollista suunnata käytännön tutkimusta. Levinasin historianfilosofian toista tasoa eli käytännön tutkimuksen kriittistä arviointia yritettäessä olisikin muistettava hänen dialogin filosofiaa kohtaan esittämänsä kritiikki.

Buberille on tärkeää, että ihmisten elämässä olisi mahdollisimman paljon Minä-Sinä-kohtaamisia. Jokaisen kohtaamisen on toki jähmetyttävä kokemukseksi, joten myös Minä-Se-suhteella on paikkansa. Buber on kuitenkin huolestunut siitä, että Minä-Se-suhde saattaa rikkaruohomaisesti tukahduttaa kohtaamiset elämästä lähes kokonaan. Hän tuntuu ajattelevan, että ihmiset ovat onnettomia ja epäluovia eivätkä opi mitään todella uutta, jos vastavuoroiset kohtaamiset eivät hedelmöitä heidän elämäänsä. Levinas ei selvästi kirjoitakaan täysin samasta asiasta kuin Buber. Hän keskittyy filosofiassaan tilanteeseen, jossa toinen on kuolemansa edessä ja tarvitsee minun apuani. Levinas ei kuitenkaan kiellä, etteikö myös Buberin huoli olisi oikeutettua ja

³²⁴ Levinas 1998a, 116.

³²⁵ Levinas 1987, 43; ks. myös Levinas 1981, 25.

³²⁶ Bernasconi 1986, 10-103.

³²⁷ Hankamäki 2003, 160-161.

perustuisi todelliseen ongelmaan.³²⁸ Buber kirjoittaa Minä-Se suhteen vallasta sekä yksilöllisistä syistä että kulttuurista johtuvana ongelmana. Hänellä on jopa yleinen teoriahahmotelma kulttuurien noususta, kukoistuksesta ja tuhosta, joka perustuu Sinä-sanomisen elinvoiman muutoksiin.³²⁹ Tässä yksilöllisten ja kulttuuristen ongelmien suhteessa on selvä historianfilosofian itu, jota Buber ei kuitenkaan kehitä eteenpäin kysymällä (Heideggerin tavoin), missä määrin ja miten ihmisellä voi olla mahdollisuuksia kohdata sinä, jos kulttuuri toimii tässä häntä vastaan.³³⁰

Buber kirjoittaa: ”Ihminen tulee Minäksi Sinän kautta.”³³¹ Theunissen nostaa esille ajatuksen ongelmallisuuden. Kyse on yksinkertaisesti siitä, että Buberin ajattelussa Minä–Sinän minää ei voi olla olemassa ennen kuin sinä on olemassa mutta toisaalta sinä ei voi synnyttää minää ennen kuin on itse tullut minän puhuttelemaksi.³³² Buber itse ajattelee, että tässä juuri piilee kasvokkain kohtaamisen vastavuoroisuus. Minä ja sinä synnyttävät toisensa samanaikaisesti. Kohtaaminen on sekä itse kuljettu tie että lahjaksi saatu toisen kulkema tie. Kohtaaminen on aina sekä vastuuta että kiitollisuutta.³³³ Theunissenin mukaan Buber ei kuitenkaan näin sanoessaan tavoita oman ajattelunsa ristiriitaisuutta. Ajatus että ”alussa oli yhteys”³³⁴ on *Minä ja Sinä* -kirjan kokonaisuuden kannalta ratkaiseva, sillä teoksessa yritetään nimenomaan osoittaa kuinka Minä–Se-suhde on sekä mahdollinen että oikeutettu ainoastaan sitä alkuperäisemmän Minä–Sinä-suhteen pohjalta. Osoittamalla tämän Buber yrittää vastustaa vieraantuneen Minä–Se suhteen rikkaruohomaista tapaa vallata ihmisten elämää. Toisaalta hän painottaa koko ajan voimakkaasti minän kykyä puhutella sinänä niin ihmistä kuin eläintäkin. Theunissenin mukaan tämä tarkoittaa, että intentionaalisuus määrittää kohtaamista, koska sinä ei ole itsessään mitään. Minä–Sinä-suhde ei voi olla ensisijainen siten kuin Buber väittää sen olevan, koska se olettaa intentionaalisuuden. Tämän vuoksi Buberin kokonaisnäkemys on kestävä. Theunissenin mielestä Buberin ja muidenkin ajattelijoiden dialoginen filosofia on kuitenkin mahdollista

³²⁸ Levinasin toinen keskeinen Buberin ajatteluun kohdistama kritiikki on joka tapauksessa se, että Minä–Sinä-suhde ei ota kylliksi huomioon kohdattavan ihmisen materiaalisia tarpeita. Hänen mielestään Minä–Sinä-suhde jää valitettavasti lähinnä eteeriseksi ystävyyden tai rakkauden kuvaukseksi. Ks. esim. Levinas 1996a, 36-38.

³²⁹ Buber 1999, 67-100 passim.

³³⁰ Buber tuntuu kuitenkin suhtautuvan varsin positiivisesti Minä–Sinä-suhteen mahdollisuuksiin. Ehkä hän ajattelee kirjansa vetoomuksena, jonka yksittäinen lukija voi hyvinkin kohdata ja kohtaamisen vaikutuksesta intoutua elämässään muihinkin kohtaamisiin.

³³¹ Buber 1999, 52

³³² Theunissen 1986, 286.

³³³ Buber 199, 104-105. Vastavuoroisuuden korostus näkyy myös siinä, että kolmen Minä–Sinä-suhteen, ihmisen ja eläimen, ihmisen ja ihmisen ja ihmisen ja taideteoksen välisen suhteen joukossa ihmisten välisellä kohtaamisella on erikoissija juuri vastavuoroisuutensa vuoksi. Buber 1999, 133-134.

³³⁴ Buber 1999, 40.

intentionaalisuuden kritiikkinä, koska se onnistuu osoittamaan, että keskustelussa ei olla tekemisissä intentionaalisen objektin vaan keskustelukumppanin kanssa. Dialoginen filosofia joutuu kuitenkin olettamaan intentionaalisen minän, joka aloittaa muutoksen tekevän keskustelun. Dialogin filosofia on riippuvainen kritisoimistaan fenomenologian käsitteistä. Filosofisesti sitä ei voi esittää muuten kuin kritiikkinä.³³⁵ Mielestäni Theunissenin näkemys on perusteltu, koska se tuntuu Buberin omaa yritystä paremmin tavoittavan sinän nimenomaan se-maailmaa muuttavana voimana, mikä on dialogisen filosofian keskeinen päämäärä.³³⁶

Levinasin voi tulkita konkretisoivan ja tarkentavan Theunissenin luonnostelemaa fenomenologian ja dialogin filosofian yhteistyötä. Sosiaalisessa suhteessa intentionaalinen, samuuteen perustuva minä muuttuu toista kohti kulkevaksi liikkeeksi, joka ei enää palaa takaisin itseän. Tässä liikkeessä intentionaalinen minä ei silti katoa vaan löytää itsensä jatkuvasta heräämisestä tilasta, vastuullisuudesta.³³⁷ De Boer kuitenkin muistuttaa, että vaikka Levinas lähtee liikkeelle fenomenologiasta, on dialogisuus hänelle, toisin kuin Theunissenille, intentionaalisuuden transsendentaalinen ehto. Levinasin näkökulmasta Buberin ongelma on siinä, että tämä asettaa dialogin henkiseksi todellisuudeksi intentionaalisuuden yläpuolelle, vaikka samalla korostaakin sen perustavuutta. Hän itse asettaa dialogin järjestelmällisesti ontologian alapuolelle, missä se on sekä perusta että dynamiittia. Ontologian alapuolella dialogi pystyy säilyttämään kriittisen funktionensa. Toisaalta toiseus saa fenomenologialta sen konkreettisuuden, joka on välttämätöntä, ettei vastuullinen suhde toiseen latistuisi eeteriseksi ystävyudeksi.³³⁸ Vaikka Levinasinkin kuvaus dialogisuudesta on pitkälti fenomenologiasta riippuvaista fenomenologian kritiikkiä, ei hän yhdy Theunissenin näkemykseen, että filosofisesti dialogisuus olisi mahdollista esittää ainoastaan negatiivisesti. Tämä, kuten muutkin näkemuserot, johtuneet siitä, että Theunissen ymmärtää dialogisuuden välittömäksi kohtaamiseksi, Levinas vastuullisuudeksi. Levinas ei pyri ainoastaan osoittamaan, mitä ei voi sanoa, vaan myös antamaan tälle positiivisia merkityksiä vastuullisuutena. Etiikka on ensimmäistä filosofiaa.

³³⁵ Theunissen 1997, 292-293, 364-367. Sanoessaan, että filosofisesti dialogisen suhteen voi esittää vain kritiikkinä, Theunissen tarkoittaa, että olennainen osa siitä on esitettävissä vain muulla tavoin kuin filosofisesti. Dialogissa minä todella tulee itseksensä eli palaa itseensä. Tämä minän ei-intentionaalinen alkuperä on kuitenkin esitettävissä ainoastaan myyttisesti. Filosofia ei voi puhua jumalasta vaan ainoastaan jumalan valtakunnasta. Ibid. 374-384. Theunissen tematisoi myös huolellisesti Buberin suorittaman intentionaalisuuden dekonstruktion. Ibid. 295-342.

³³⁶ Ks. esim. Buber 1999, 76.

³³⁷ Levinas 1996c, 103-106.

³³⁸ De Boer 1986, 83, 103, 109-110.

Näiden pohdintojen jälkeen on kysyttävä, mitä annettavaa Levinasin tavalla sovittaa yhteen fenomenologiaa ja dialogista filosofiaa on historianfilosofialle? Selkeimmin tämä tulee esille kolmannessa Baumgartnerin historianfilosofialle antamassa tehtävässä, läksyssä ihmisen rajallisuudesta. Jälleen vertaus Heideggeriin on paikallaan. Heidegger korostaa ajattelumme riippuvaisuutta perinteestä. Antiikissa olemisymmärrys mahdollisti erilaisen suhteen maailmaan kuin keskiaikana tai uutena aikana. Heidegger opettaa historiallista suhteellisuudentajua osoittamalla oman äärellisyytemme ja perinteen äärettömyyden, jota meidän on rajallisina olentoina mahdotonta ottaa tiedollisesti haltuun ja tietoisesti määrätä. Levinas sen sijaan nimeää tämän historiallisen, horisontaalisen äärettömyyden totaliteetiksi. Historiallista äärettömyyttä vastaan hän asettaa dialogisuuden vastuullisuudessa avautuvan vertikaalisen äärettömyyden, joka osoittaa historian suhteellisuuden. Levinas siis pyrkii osoittamaan historiallisen suhteellisuudentajun suhteellisuuden, joka ei johdu pelkästään historiallisesti ajattelemisen kuulumisesta tiettyyn aikakauteen.³³⁹ Samalla hän toteuttaa historianfilosofian ensimmäistä tehtävää, kritisoi historianfilosofioita, jotka näkevät perinteen itsenäisenä, ihmiset ylittävänä toimijana.

On kuitenkin selvää, että Levinasin historianfilosofia on vaikeuksissa, jos se jää pelkäksi muistutukseksi ihmisen perinteeseen kuulumisen rajallisuudesta. Tällainen muistutus on heikko ja abstrakti, mikäli se ei pysty huomioimaan perinteeseen kuulumista myös positiivisesti. Ja mikä tärkeintä, ylihistoriallinen etiikka on jatkuvasti vaarassa jähmettyä asemaan, jossa mikään ei pysty puolestaan kyseenalaistamaan sitä. ”On ylihistoriallista”, saattaa helposti tarkoittaa: ”on luonnollista”, tai, ”vastarinta on turhaa”, tai, ”ole vaiti!” Levinasin suhde historiaan kuulumiseen on niin poleeminen, että se tuntuu sortuvan tähän ansaan. Poleemisuuden alla on kuitenkin selvä, jo aiemmin mainitsemani käsitys, että dialogisuus tarvitsee fenomenologialta konkreettisuutta, jotta voisi olla eettistä. Mielestäni on keskeistä ymmärtää, että konkreettinen eettisyys tarkoittaa Levinasilla sekä ihmisen nauttivaa ja haavoittuvaa ruumiillisuutta että hänen kuulumistaan kielelliseen perinteeseen. Toiselle on tarjottava niin ruokaa, taidetta kuin tietoakin. Tämä on mahdollista vain perinteen ymmärtämisen kautta. Fenomenologiassa kysytään usein, mikä on se nykyisyyden kokemushorisontista poikkeava kokemus, joka ilmenee jossakin menneessä kielellisessä ilmaisussa.³⁴⁰ Tätä kautta voidaan pyrkiä laventamaan ja syventämään mahdollisuuksiamme ymmärtää omaa ruumiillisuuttamme.

³³⁹ De Boer 1986, 90.

³⁴⁰ Ks. esim. Held 2007, passim.

Levinas toimii näin, mutta ohjaa samalla koko ajan argumentaatiotaan fenomenologian sisältä käsin kohti sen rajoja, joilla ruumiillisuus ja toiseus järkyttävät kieltä. Kahteen ajattelun perinteeseen kuulumisesta juontuvan kaksoisstrategian huomaaminen onkin olennaista Levinasin ajattelun oikealle tulkinnalle.

Ennen kuin siirryn tarkastelemaan lähemmin ruumiillisuuden ja kielellisyyden suhdetta, haluan vielä tuoda lisävaloa Levinasin ja dialogisuuden suhteeseen Hans-Georg Gadamerin kautta. Gadamerin ajattelua on hyvä luonnostella lyhyesti ja valikoiden esille siksikin, että se on osa kontekstia, johon pyrin tuomaan Levinasin avulla jotain uutta.³⁴¹ Kuten Levinas myös Gadamer ottaa kielikäsitteessään huomioon, että inhimillinen elämä on olennaisesti sekä dialogisuutta että kielelliseen perinteeseen kuulumista. Itse asiassa Gadamer tekee tämän niin vakuuttavasti, että herää kysymys onko Levinasin tavalla yhdistää näitä ajattelutapoja enää mitään annettavaa.³⁴²

Gadamerin ajattelussa todellinen ja eettinen ihmiselämä on keskustelua. Keskustelussa ei kuitenkaan ole kyse kahden suvereenin itsestään tietoisien subjektin keskustelusta. Keskustellessani toisen kanssa minun kulttuurini keskustelee hänen kulttuurinsa kanssa. Tämä johtuu siitä, että kieli ei voi olla vain väline. En suinkaan tartu sanoihin ilmaistakseni niillä jotain ei-kielellisiä yksityisiä kokemuksia. Vasta kielessä saamme jotain sanottavaa.³⁴³ Gadamer ottaa huomioon sekä dialogisuuden että historiallisuuden, sillä saamme sanottavamme kielessä kahdessa mielessä, jotka kietoutuvat erottamattomasti toisiinsa: Ymmärrämme asioita aina yhteisessä kulttuurisessa merkityshorisontissa ja toisaalta tämä yhteinen, keskustelun myötä elävä ja muuttuva tila on asioiden sanomista toiselle. Gadamer kirjoittaa: ”Joka puhuu kieltä, jota kukaan muu ei ymmärrä, ei itse asiassa puhu lainkaan. Puhuminen tarkoittaa puhumista jollekulle.”³⁴⁴

³⁴¹ Gadamer on ollut merkittävä ajattelija Turun yliopiston kulttuurihistorian oppiaineelle, mikä on näkynyt esimerkiksi oppiaineen professorin Kari Immosen kirjoituksissa sekä historianfilosofian seminaarin vetäjän Sakari Ollitervon tutkimuksessa ja opetuksessa. Ks. esim. Immonen 1996, 26-29; Ollitervo 1996; Ollitervo 2003; Kaartinen, Korhonen 2005, 36-37.

³⁴² Levinasin ja Gadamerin perusteellinen vertailu historianfilosofian kannalta olisi kiinnostava tehtävä, mutta siihen minulla ei tämän työn puitteissa ole mahdollisuuksia. Levinas ei mainitse missään lukemassani tekstissä Gadamerin ajattelua. (Gadamerilta löytyy Levinasista muutama lyhyt maininta, joista yhtä käsittelen tuonnempana.) Vaikeneminen on itse asiassa varsin kummallista, koska ajattelijoiden dialogin ja (ennen muuta Heideggerin) fenomenologian yhdistäjinä yhteinen alue, joka mahdollistaa hedelmällisen erimielisyyden.

³⁴³ Ks. esim. Gadamer 2004, 22-28, 82-89.

³⁴⁴ Gadamer 2004, 85. Meretoja korostaa, että historian tutkimuksessa toinen toisena ei kuitenkaan merkitse luettavan tekstin tekijää vaan tekstiä merkitystodellisuutena. Meretoja 2003, 65. Hän on sikäli oikeassa, että varmasti Gadamerin mielestä tekstin merkitys ei palaudu tekijän intentioihin. Gadamer on kiinnostunut nimenomaan tekstien totuudesta. Meretoja ei kuitenkaan pysähdy pohtimaan sitä mainitsemaansa seikkaa, että Gadamer todella ajattelee dialogisuutta kiinteässä yhteydessä todellisten ihmisten väliseen vuoropuheluun.

Gadamerille on tärkeää, että olemisemme perustuu yhteisymmärrykseen. Jotta voisimme esimerkiksi olla eri mieltä, täytyy meidän ensin olla samaa mieltä siitä, minkä suhteen olemme eri mieltä. Keskustelu ei ole itsetietoisuuksien summa vaan yhteiseen asiaan paneutumista. Siksi keskustelussa ei pyritä ymmärtämään toisen sanoja kuten hän itse ne ymmärtää vaan olennaista on, millaisia uusia merkityksiä ne saavat keskustelussa.³⁴⁵ Gadamer kysyy, kuinka tämän yleisinhimillinen perusta vaikuttaa silloin, kun tulkitsen esimerkiksi taideteosta tai menneisyyden tekstiä. Hänen vastauksensa tähän kysymykseen ovat esimerkillistä historianfilosofiaa historiatieteen käytäntöjen ja mahdollisuuksien kriittisen tarkastelun mielessä.³⁴⁶

Minuuden ymmärtäminen keskustelun kontekstissa on myös historianfilosofiaa historiallisen itsetuntemuksen mielessä. Tähän liittyen Gadamer toteaa: ”Pohjimmiltaan olemme itse sitä, mitä me historiallisesti tiedämme.”³⁴⁷ Aivan kuten Buberin Minä–Sinä-suhteessa, myös Gadamerin hermeneuttisessa kokemuksessa suhde määrittää minuutta. Sikäli kuin olen olemassa, olen aina jo keskustelun sisällä ja siten avoin sille, mikä on ulkopuolellani: uudelle, toiselle ja totuudelle. Tällainen avoimuus on mahdollista vain siten, että ymmärrän oman rajallisuuteni eli sen että suuntaudun toista kohti aina omien ennakkoluulojeni ohjaamana. Näin ymmärrän oman riippuvaisuuteni toisesta. Esittämällä toiselle kysymyksen oletan, että hän tietää minua enemmän. Suhteessa menneisyyteen tämä tarkoittaa Immosen mukaan, että menneisyydelle on annettava itseisarvo.³⁴⁸ Minun on otettava toinen tosissani, jotta hän saisi mahdollisuuden opettaa minulle jotain uutta. Todellinen itseymmärrys on aina itsen ymmärtämistä toisen edessä. Juuri toisen edessä voin oppia, että ymmärrän hänet aina toisin kuin hän itse ymmärtää. Toisen edessä voin voittaa vieraantuneisuuden väistämättömästä kuulumisestani historiaan.³⁴⁹ Gadamer kyselee:

Mitä kielellisyys on viime kädessä: silta vai este? Onko se silta,
jonka avulla keskustelija viestii toisen kanssa rakentaen

³⁴⁵ Gadamer 2004 27, 95-97.

³⁴⁶ Ks. esim. Gadamer 2004, 3-11. Gadamerin kielikäsitteiden pohjalta on esimerkiksi selvää, että ymmärrän toisen aina omien ennakkoluulojeni valossa. Jos en historioitsijana tiedosta tätä, vaan kuvittelen pystyväni objektiivisesti voivani ymmärtämään toista, kuten hän itse ymmärtää, en itse asiassa ymmärrä häntä lainkaan vaan toistan vain tietämättäni omia ennakkoluulojani. Gadamer puhuu keskustelijoiden merkityshorisonttien erosta, jota on tietoisesti pidettävä yllä mahdollisimman kauan, että yhteinen laajempi horisontti voitaisiin saavuttaa. Yhteisen horisontin välttämättömyydestä historiantutkimukselle ks. myös Ollitervo 2003, 49.

³⁴⁷ Gadamer 2004, 8.

³⁴⁸ Immonen 1996, 64-66.

³⁴⁹ Gadamer 2004, 38-39, 116-117; Meretoja 2003, 63-67. Ollitervon mukaan Gadamerin totuuskäsitteessä totuus ei merkitsekään tiedon ja sen kohteen välistä vastaavuutta. Totuus on kahden subjektin välinen tapahtuma. Ollitervo 1996, 205-207.

yhteisyyden sillan yli toiseuden vuolaan virran? Vai onko se este, joka rajoittaa meitä luopumasta itsestämme ja sulkee pois mahdollisuuden ilmaista itseämme täysin?³⁵⁰

Ymmärtääkseni vastaus on, että kielellisyys ei ole silta. Koska olemme aina jo yhteisen keskustelun sisällä, ei sillan rakentamista tarvita. Sen sijaan kielen ymmärtäminen esteenä on todellisen yhteisyyden edellytys, joka voi vapauttaa meidät keskustelemaan ja etsimään uutta itseymmärrystä perinteen suomien mahdollisuuksien sisällä. Pystyäksemme keskustelemaan meidän on opittava, ettei meillä ole muita mahdollisuuksia kuin keskustella. Inhimillinen itseilmaisu ja sitä kautta myös inhimillinen tieto on rajallista. Emme selviä yksin.

Ajattelussaan Gadamer siis kysyy, millaista minää ja sinää yhteinen kieli edellyttää. Yhteinen kieli on puolestaan tärkeää, että olisi mahdollista käydä eettistä keskustelua, väitellä siitä mitä pitäisi tehdä. Historiatiedettä (ja muita humanistisia tieteitä) tarvitaan siihen, että ne raivaavat tilaa vapaalle keskustelulle. Luonnontieteet eivät pysty kertomaan meille, millaista maailmaa meidän tulisi rakentaa, ne antavat vain välineitä.³⁵¹

Ilmeisen hyväksyvästi Gadamer siteeraa Aristoteleen käsitystä, jonka mukaan etiikan alkuperä on siinä, että asiat, jotka eivät ole läsnä välittömän fyysisesti, voivat olla läsnä kielessä. Näin asiat voivat saada välinearvoa ja järjestäytynyt yhteiselämä tulee mahdolliseksi. Voidaan aloittaa keskustelu päämääristä.³⁵² Etiikan alkuperä olisi siinä, että keskustelussa puhutaan yhteisestä maailmasta. Kielen maailmallisuus tekee siitä polttavan ajankohtaista. Historioitsijan kannalta tämän voi ajatella merkitsevän, ettei hänellä ole oikeutta kysyä vain, mitä menneisyys merkitsee meille nyt ja tässä eläville. On kysyttävä, mitä menneisyyden pitäisi merkitä meille. Tarkkaan rajatut, muodollisesti pätevät kysymykset saavat perinteeltä vastauksia, mutta eivät välttämättä tärkeitä vastauksia. Hyvät kysymykset ovat hyviä.

Levinas kysyy, onko etiikan alkuperä todella yhteisessä maailmassa, historiallisen tilanteen polttavuudessa, kuten sekä Gadamer että Heidegger tuntuvat tahoillaan ajattelevan? Eikö historiallinen tilanne saa eettistä merkitystään ainoastaan, koska suhde toisiin ihmisiin on eettinen? Mitä todelliseen keskusteluun tarvitaan yhteisen kielen lisäksi? Onko keskusteluun kuuluva toisen itseisarvon kunnioittaminen vastavuoroisuutta vai edellyttääkö se minun ääretöntä vastuutani? Onko tällöin enää

³⁵⁰ Gadamer 2004, 215

³⁵¹ Ks. esim. Gadamer 2004, 118-121.

³⁵² Gadamer 2004, 79-80.

kyse yhteisymmärryksen syntymisestä? Entä millaisin ehdoin on mahdollista Gadamerin tavoin rinnastaa tavallinen, samassa ajassa elävien ihmisten keskustelu ja nykyisyyden ja menneisyyden välinen keskustelu? Onhan helppo ymmärtää, että velvollisuutemme on olla tekemättä keskustelukumppanillemme väkivaltaa. Mutta menneisyyden ihmiset ovat jo kuolleet. He eivät enää vuoda verta eivätkä edes vaivu krooniseen masennukseen, mikäli käytämme heitä hyväksemme. Onko mahdollista keskustella menneisyyden ihmisten vai ainoastaan heidän kulttuurinsa kanssa? Mielestäni Gadamerin ajattelun pohjalta viimeistä kysymystä on hyvin vaikea esittää ja samalla historiantutkimuksen etiikalle mielestäni keskeinen kysymys peittyi. Hänen kielikäsitteistään seuraa, ettemme keskustele koskaan itsetietoisuuden vaan koko sen kulttuurin kanssa, joka on keskustelukumppanimme koti. Toisaalta kotia ei voi olla ilman ihmistä. Niinpä ei voi oikeastaan kysyä, puhuuko kieli vai puhuvatko ihmiset. Levinas sen sijaan kysyy ja vastaa, että ihmiset puhuvat.³⁵³ Mitä historianfilosofisia seurauksia vastauksella on?

3.3. Sanominen ja sanottu

On perusteltua väittää, että historianfilosofian keskeinen kysymys on, mitä tai miten kieli on. Tämä perustuu siihen, että historiantutkija kohtaa menneisyyden tekstien ja muiden lähteiden välityksellä ja esittää tutkimuksensa yleisölle kirjoituksena. Lisäksi ihmisen kuuluminen historiaan ymmärretään ainakin kulttuurihistoriallisessa lähestymistavassa hänen kuulumisenaan kieleen. Kieli on yhteisön kieli. Kieli, kulttuuri ja historia ymmärretään tällöin synonyymeina. Miltä nämä historianfilosofian kaksi kosketuskohtaa kieleen näyttävät Levinasin kielikäsitteiden valossa? Lähestyn kysymystä Levinasin *Toisin kuin olemisessa* tekemän sanomisen ja sanotun erottelun kautta. Tärkein erottelun avaama kysymys on, miten on mahdollista ottaa historiantutkimuksessa huomioon menneisyyden ihmisten ruumiillisuus.³⁵⁴ Miten

³⁵³ Heideggerin filosofian (vähintään hänen myöhäisfilosofiansa) kantahan tunnetusti on, että kieli puhuu.

³⁵⁴ Sanomisen ja sanotun erottelua on usein tulkittu Levinasin vastauksena Derridan *Totaliteettia ja äärettömyyttä* kohtaan esittämään kritiikkiin. Derridan on tulkittu sanoneen, ettei Levinas pysty puhumaan etiikasta, koska hänen käyttämänsä kieli sanoo muuta. Tämä tulkinta ohjaa lukemaan *Toisin kuin olemista* tutkielmana etiikan kielestä ja performatiivisena eettisenä kirjoittamisena. Ks. esim. Pönni 1996, 21. Tämän alaluvun ensisijaisena päämääränä ei ole dialogi näiden tulkintojen vaan historianfilosofian kanssa.

ruumiillisuus on läsnä kielessä? Kulttuurihistoriallisessa lähestymistavassahan kysymys kysytään yleensä toisin päin. Näillä kysymyksillä pyrin merkityksellistämään sanomisen ja sanotun erottelua toisin kuin ensimmäisessä käsittelyluvussa, jossa ymmärsin erotteluun liittyvät ajatuskulut holokaustin avaaman kielellisyyden kontekstissa, erilaisina tapoina omistaa kirjoitus massamurhan uhreille. Silti elämänhistoriallisen tulkinnan synnyttämä käsitys mahdollisuudesta tehdä pelkästään kielen sisällön tasolla uhreille oikeutta ja vaikuttamisen sekä moralisoimattomuuden ristiriitaisesta vaateesta Levinasin filosofian keskeisinä moottoreina ovat tässä luvussa esittämiäni tulkintojen perustana.

Sanomisen ja sanotun erottelussa on kyse siitä yksinkertaisesta tosiasiaista, että kaikki sanottu sanotaan aina jollekulle. Tässä näkyy yhteys dialogin filosofiaan: ”Behind every statement of being as being, the saying overflows the very being it thematizes in stating it to the other.”³⁵⁵ Sanottu tarkoittaa lausuman asiasisältöä; sanominen tarkoittaa tuon asiasisällön osoittamista toiselle ihmiselle. Toisen ihmisen ei tarvitse olla fyysisesti läsnä, jotta hänelle voitaisiin sanoa jotain. Levinas sanoo usein kirjoittavansa lukijalle. Samoin teen minä tällä hetkellä.

On kuitenkin olennaista huomata, että sanomisessa ei ole kyse aktiivisesta puhumisesta. Sanominen ei palaudu puhujan tarkoittamiseen. Pikemminkin kyse on siitä, mitä sanominen itsessään tarkoittaa. Voin olla vastuussa sanoistani vain, koska sanon ne toiselle. Edith Wyschogrod korostaa mielestäni oikein, että sanominen ei ole puheen aktiivisuutta vaan vastuullista passiivisuutta toisen edessä.³⁵⁶ Hankamäen tulkinta sanomisesta kokonaisvaltaisena eleellisenä ja metaforisena itseilmaisuna, joka ei mahdu pelkästään viestin välittämiseen perustuvaan kielelliseen sanottuun, ei sen sijaan ota kylliksi huomioon sanomiseen olennaisesti sisältyviä nöyryyttä toisen edessä.³⁵⁷ Samasta syystä on ongelmallista, kun Gadamer esittää Levinasin ajatuksen olevan, että koska emme voi toistaa käsitteellisen esitykseen sisältyvää kulttuurista sisältöä, meidän on otettava kiinni sanottuun sisältyvästä intentiosta.³⁵⁸

Sanomisen ja sanotun erottelu ei myöskään vastaa strukturalistista *languen* ja *parolen* erottelua, jossa *langue* on merkeistä koostuva suljettu systeemi, kielellinen koodi, jonka pohjalta puhuja tuottaa *parolen* tietyinä ainutkertaisena viestinä.

³⁵⁵ Levinas 1981, 18.

³⁵⁶ Wyschogrod 2002, 201.

³⁵⁷ Hankamäki 2003, 121-123, 223-226. Sinänsä Hankamäen ajatukset toista kunnioittavasta haastattelutilanteesta ovat hyviä. Niitä ei vain voi kaikilta osin perustellusti johtaa Levinasin filosofiasta siten kuin Hankamäki tekee.

³⁵⁸ Gadamer 1995, 261.

Yksinkertaistaen voi sanoa, että jako sanomiseen ja sanottuun edeltää jakoa *langueen* ja *paroleen*. Sanottu pitää sisällään sekä *languen* että *parolen*. Toisaalta Levinas oli hyvin tietoinen strukturalismin vaikutusvallasta omana aikanaan ja hänen voi myös tulkita pyrkineen sanomisen käsitteellä määrittelemään Paul Ricoeurin tavoin *parolea* uudelleen puolustaakseen inhimillisen puhumistilanteen ainutkertaisuutta kielisysteemin persoonattomuutta vastaan. Strukturalismissa *languen* ja *parolen* erottelu nimittäin johti puhetahtuman sulkeistamiseen järjestelmän kustannuksella. Puhetta pidettiin mielivaltaisena ja ennakoimattomana, kun taas järjestelmä oli suljettuna tieteellisesti tutkittavissa. Tämä taas johti vapauden antihumanistiseen kritiikkiin. Ricoeur puolustaa ihmisen kykyä tarkoittaa, välittää ymmärrettäviä ja toistettavia merkityksiä, joista voi olla vastuussa. Levinasin sanomista motivoi sama pyrkimys vastuuseen, vaikkei sanominen olekaan tarkoittamista. Ricoeur kuitenkin pitää narratiivisuutta tärkeänä vastuullisen puhujan puolustamisessa. Vastuullinen identiteetti on narratiivinen. Esimerkiksi syyllisen tunnustus ja katumus voi olla ainutkertaista ja vastuullista nimenomaan narratiivisuutensa vuoksi. Levinas sen sijaan puolustaa vastuullista identiteettiä ilman narratiivisuuden apua. Hän ajattelee sanomisen edeltävän identiteettikertomuksia.³⁵⁹

Mitä sanomisen vastuullisuus on? Se on vilpittömyyttä. Jean Greischin mukaan vilpittömyys on Levinasille tärkeää, koska siinä yhdistyvät puhumisen välittömyys ja vastuullisuus.³⁶⁰ Levinas määrittelee vilpittömyyttä seuraavasti:

Sincerity is not an attribute of saying; it is saying that realizes sincerity. [...] Sincerity undoes the alienation which saying undergoes in the said, where, under the cover for words, in verbal indifference, information is exchanged, pious wishes are put out, and responsibilities are fled. [...] Sincerity would then be saying without the said, apparently a "speaking so as to say nothing," a sign I make to another of this giving of signs, "as simple as hello", but ipso facto the pure transparency of an admission, the recognition of a debt.³⁶¹

³⁵⁹ Llewelyn 2002, 119-121, 124; Ricoeur 2000, 25-39. Vastuullisuuden narratiivisuudesta Ricoeurilla ja hänen omasta käsityksestään Levinasin ja oman ajattelunsa eroista ks. Ricoeur 1992, 163-168, 335-336. Levinas lainaa strukturalismilta myös merkitsijän ja merkityn käsitteet. Strukturalismissa merkki jakautui graafiseen tai äänelliseen merkitsijään ja sen merkitemään käsitteeseen. Levinas muuttaa merkitsijän puhuvaksi minäksi, jonka merkitty ei ole käsite vaan sanominen. Llewelyn 2002, 120.

³⁶⁰ Greisch 1991, 69.

³⁶¹ Levinas 1981, 143.

Vilpittömyys on merkki merkkien antamisesta, merkki siitä että olen läsnä sanoissani ja vastuussa niistä. Se ei ole minkään asiiasällön kommunikointia vaan pikemminkin itse kommunikaation kommunikointia. Tässä mielessä se on sanomista ilman sanottua. On helppo ymmärtää, että vilpittömyys tekee mahdolliseksi yhteisistä asioista keskustelun. Jotta puheaktin tarkoituksen kuuntelu olisi olennaista sanotun merkityksen löytämiselle, täytyy tulkitsijan ensin olettaa sanomisen vilpittömyys.³⁶² Tämä selittää Levinasin väitettä, ettei sanominen ole tarkoittamista vaan edeltää sitä. Vähintään yhtä keskeinen vilpittömyyden ensisijaisuudelle on Levinasin perusintuitio, jonka mukaan pelkästään asioista puhuminen, pelkkä informaation vaihto, on vastuun pakoilua. Vetoamalla tosiasioiden voimaksi esimerkiksi olla kuuntelematta toista. Tosiasioiden kannaltahan toisen mielipiteellä on merkitystä vain sikäli kuin se muuttaa kuvaa tosiasioista. Tällöin sivuutetaan, että toisen kuunteleminen voi olla tärkeää hänen itsensä vuoksi. Ihmistä satuttaa, jos häntä ei kuunnella. Siksi toisten ihmisten kuuntelu on oikein, vaikka he olisivatkin väärässä. Mielestäni hyvässä keskustelussa on kyse sekä totuudesta että hellyydestä. Tältä pohjalta Levinas on oikeassa sanoessaan, että aidossa kommunikaatiossa ei voi olla koskaan kyse pelkästä totuuden paljastamisesta.³⁶³ Vilpittömyyttä tarvitaan täydentämään totuuden paljastamista, koska välittömyytenä se merkitsee sanojen sanomista suoraan toiselle. Siten se on vastuullisuutta toisesta.

Mutta miksi Levinas pitää kiinni sanomisen passiivisuudesta? Miksi hän pitää kiinni siitä, että vilpittömyys on minun velallisuuttani toiselle ja siten vastavuorotonta? Onhan ilmeistä, että onnistunut keskustelu edellyttää molempien vilpittömyyttä. Enkö keskustellessani väistämättä oletta toisenkin olevan vilpittömyyttä? Ja eikö tällöin ole perustellumpaa ajatella Gadamerin tavoin, että keskustelun yhteisyys kannattelee keskustelijoiden vilpittömyyttä, ei päinvastoin? Onkin ymmärrettävä tarkemmin, mitä Levinas yrittää sanoa kirjoittaessaan kuten kirjoittaa.

Sanomisen ja sanotun käsitteet tulevat ensi kertaa esille yhteydessä, jossa on kyse

³⁶² Llewelynin mukaan sanominen on rationaalista suhteessa strukturalismiin ja fundamentaaliontologiaan. Levinasin mielestä ontologia ja strukturalismi ovat vaarassa kadota *il y a:n* merkityksettömyyteen, koska korostavat olemista subjektien yli. Tässä kontekstissa hän yrittää pelastaa rationaalisuuden. Llewelyn 2002, 132.

³⁶³ Nietzsche puhuu oikeudenmukaisuudesta puhuessaan tarpeesta olla oikeudenmukainen ja tästä huimaavasta vaatimuksesta huolimatta ihminen, ei tiedon kylmä demoni. Oikeudenmukaisuuden on siis säilytettävä jälki inhimillisestä noususta. Tiedon kylmiä demoneita on kyllä nippeliasioissa. On vaarallista jos ihminen yrittää olla oikeudenmukainen ilman voimaa tuomita. Tästä syntyy vain fanaatikkoja. Historioitsijakin saisi valita mikä menneisyydessä on muistamisen arvoista, vasta kun kykenee siihen. Tähän tarvitaan välittämistä historiasta. Jos ihminen ei pysty historioitsijaksi, hänen tulisi tyytyä olemaan historiatyöläinen. Nietzschele polttava ongelma onkin kuinka erottaa fanaatikko tuomarista, historiatyöläinen historioitsijasta. Lähinnä eron paljastaa ajatuksen ylevyys ja orakkelimaisuus. Nietzsche 1999, 43-51.

siitä, onko mahdollista sanoa mitään transendentista eli eettisestä eli toisin kuin olemisesta. Levinasin mukaan ontologian valta etiikan yli johtuu siitä, että sanottu aina kaappaa sanomisen itseensä, jähmettää sen osaksi asiasisältöä.³⁶⁴ Vaakalaudalla on siis se, voiko kysymys olemassaoloni oikeutuksesta olla ensisijainen suhteessa kysymykseen olemisen olemisesta. Sanomisen täytyy olla vastavuorotonta, koska *ensisijaisesti* ei ole kyse keskustelusta tai sen totuudesta vaan minun omastatunnostani. Omasta puolestani voin tehdä keskustelun vilpittömyyden eteen vain sen, että olen itse vilpiton.

Levinasin lähtökohta on, että *yksiselitteisesti* ei voi sanoa vilpittömyyden edeltävän keskustelua, kuten edellä totesin. Tämä johtuu siitä, ettei sanomista voi erottaa sanotusta. Sanomista ilman sanottua ei yksinkertaisesti voi olla ilman, että jotakin sanottaisiin.³⁶⁵ Tämä koskee kaikkea puhumista, ei vain Levinasin yritystä puhua filosofisesti sanomisesta. Mitä jälkimmäiseen tulee, filosofia sanomisesta on tietysti jotain sanottua, puhetta asioista. Jos sanomisen sanotaan edeltävän sanottua, muuttuu se väistämättä vain toiseksi sanotuksi. Jotta kysymys olemassaolon oikeutuksesta pystyisi koskettamaan meitä, on kuitenkin välttämätöntä elvyttää sanotun kätkeytyvä sanominen. Tämä edellyttää sanomisen passiivisuutta ja vastavuorottomuutta keskustelun ilmeisen intentionaalisuuden ja vastavuoroisuuden sisällä. Peperzak sanoo, että sanomisen ja sanotun yhdistyminen hetkessä on mahdollista, koska ne eivät ole toisilleen vastakkaisia vaan yhteismitattomia.³⁶⁶ Waldenfels puolestaan kiinnittää huomion siihen, että *Toisin kuin olemisessa* Levinasin aiemman ajattelun vastakohtaisuus muuttuu yhteen kietoutuneisuudeksi. Sanottu ja sanominen eivät enää ole vastakohtia kuten totaliteetti ja äärettömyys.³⁶⁷ Molempien kommentoijien huomiot ovat olennaisia.

Levinasin strategia kuvata sanomisen ja sanotun yhteismitattomuutta on kuvata se ajallisuutena. Hän sanoo, että sanominen edeltää kieltä, on kaikkien mahdollisten

³⁶⁴ Levinas 1981, 5.

³⁶⁵ Levinas eroaa faktisen puhumisen painotuksessaan niin Heideggerista kuin Buberistakin, joille molemmille aito oleminen näyttäytyy hiljaisuudessa, ei juttelussa. Heille hiljaisuus puhuu alkuperäisemmin kuin puhe. Buberille tällainen hiljaisuus on kahden ihmisen välistä, Heideggerille ihmisen hiljaisuutta itsensä edessä. Ks. esim. Buber 1999, 63; Heidegger 2000a, 359-361 Levinas sen sijaan ajattelee, että juttelu merkitsee rauhaa. ”On vaikeaa olla vaiti jonkun ollessa läsnä. Vaikeuden syvin perusta piilee sanomiseen itseensä liittyvässä merkityksessä, oli sanottu sitten mitä tahansa. Jonkun ollessa läsnä on puhuttava jostain, sateesta tai kauniista ilmasta, sillä ei ole väliä. Tärkeää on puhuminen, vastaaminen hänelle ja jo vastaaminen hänestä.” Levinas 1996, 75. Toki Levinaskin etsii puhuvaa hiljaisuutta, kuten edellisessä käsittelyluvussa esitin, mutta tällöin kyse on siitä, kuinka puhe osoittaa hiljaisuuteen.

³⁶⁶ Peperzak 1997, 159.

³⁶⁷ Waldenfels 2002, 73.

kielten esipuhe. Yhteismitattomuuden esiin tuomiseksi on kuitenkin puhuttava paradoksaalisesti: sanominen on esialkuperäistä ja tässä mielessä ei-alkuperäistä kieltä.³⁶⁸ Näin Levinas sekä sanoo jotain sanomisesta että muistuttaa mahdottomuudesta sanoa siitä mitään. Nyt on kuitenkin olennaisinta, että ajallisuuden teemassa hän ilmeisen tarkoituksellisesti antautuu historianfilosofiseen keskusteluun: ”The thematizing logos, the saying stating a said in monologue and dialogue and in the exchange of information, with all the cultural and historical dimensions it bears, proceeds from this pre-original saying.”³⁶⁹ Levinas yrittää fenomenologista reduktiota sanotusta sanomiseen. Reduktio ei onnistu, jos sanotun kieltää. Levinas ei puhu siitä, mistä ei voi puhua, vaan yrittää näyttää kuinka kieli peittää toiseuden.³⁷⁰ Kyse on spiraaliliikkeestä sanotun kumoamisen ja säilyttämisen välillä, mikä paljastaa sanomisen ja sanotun yhteismitattomuuden niiden eriaikaisuutena. Reduktio vie olemisen ja ei-olemisen, toden ja ei-toden tuolle puolen.³⁷¹ Mielestäni Peperzak ilmaisee Levinasin lievästi sanottuna vaikean ajattelun kauniisti: sanominen on anakronistista viattomuutta.³⁷²

Levinas käy historianfilosofista keskustelua strukturalistien ja ennen kaikkea Heideggerin kanssa. Hänen kielikäsitteissään sanominen tulee ensin, sen jälkeen sulassa sovussa Heideggerin ja strukturalistien toisilleen vastakkaiset kielikäsitteet. Levinasin näkökulmasta Heideggerin avoin ja strukturalistien suljettu kieli kuuluvat samaan: Heideggerilla yksilö on vain olemisen momentti, strukturalisteilla vain systeemin osa.³⁷³ Levinas ei kiellä, etteikö olisi täysin mahdollista ymmärtää Heideggerin myöhäisfilosofian tavoin kieltä olemisen talona, ihmistä paikkana, jossa kieli puhuu ja runoilijoita talon portinvartijoina. Ihminen voi puhua ainoastaan, koska kieli ja siten itse olemisen on puhunut hänessä jo.³⁷⁴ Levinasin käsite kulttuurille on *jo sanottu*. Hänen mukaansa emme havaitse asioita ja sitten anna niille kielellisiä merkityksiä vaan asiat on annettu meille alkuperäisesti kulttuurisissa merkityksissään, *jo sanotussa*. Aluksi tunnemme kaiken siinä merkityksessä kuin asioista on ennen meitä puhuttu.³⁷⁵ Jos *jo sanotun* korvaisi sanalla kieli, voisi paikoitellen kuvitella lukevansa

³⁶⁸ Levinas 1981, 5.

³⁶⁹ Levinas 1981, 198, alaviite 6.

³⁷⁰ Wyschogrod 2002, 189.

³⁷¹ Levinas 1981, 43-45.

³⁷² Peperzak 1997, 110.

³⁷³ Greisch 1991, 70.

³⁷⁴ Heidegger 2000b, 51-53

³⁷⁵ Levinas 1981, 36-37. Levinasin *jo sanotun* käsite kattaa varsin hyvin Heideggerin käsityksen sanomisesta, jonka kieli sanoo. Gadamerin kieleen kuulumiselle antamista merkityksistä se kattaa

Heideggeria tai Gadameria. On kuitenkin kuvaavaa, että siinä missä Heidegger nimeää kulttuurin vaikutuksen meihin sanomiseksi ja siten aktiiviseksi ja uutta tuottavaksi hedelmällisyydeksi,³⁷⁶ Levinasille kulttuuri on *jo sanottuna* ongelmallinen mahdottomuus päästä aikaan ennen sanottua, koska sieltä löytyy aina vain jo aiemmin sanottu. Tällainen käsitys kulttuurista tarvitsee kipeästi toista ihmistä, mikä lienee tarkoituskin. Llewelynin mukaan kieli on Levinasille olemisen talo, mutta tilanteessa, jossa toinen on murtautunut sinne ja ryöstänyt kaiken omaisuuteni.³⁷⁷ Sanomisen ja sanotun yhteismitattomuudessa on koko ajan kyse eettisestä erosta: sanominen on nöyrää ja köyhää, puhuvan kielen horisontissa liian merkityksetöntä huomattavaksi.³⁷⁸

Ajattelen, että Levinas ei pidä Heideggerin kielikäsitystä riittämättömänä pelkästään sen monologisuuden vuoksi. Gadamerin filosofia osoittaa, että perustavanlaatuisen kieleen kuuluminen voi olla myös dialogisuutta. Kenties on ennen kaikkea kyse siitä, että Heideggerille vastuu on vastuuta kielelle, ei kielestä. Ihminen on ensisijaisesti vastuussa siitä, mihin suuntaan hänen kulttuurinsa muuttuu.³⁷⁹ Toki kulttuurin saama suunta on merkityksellistä ihmisten vuoksi, mutta silti vastuu kulttuurille peittää toisten ihmisten juuri nyt tuntemaan hädän, koska pyrkimys muuttaa kulttuuria toteutuu aina vasta tulevaisuudessa ja tuntemattomalla tavalla, josta yksittäinen ihminen ei koskaan voi olla vastuussa. Myöhäisen Heideggerin mukaan kulttuuriin voi vaikuttaa vain ajattelemalla, ei välittömällä poliittisella toiminnalla. Vastuu on vastuuta ajattelusta ”joka asettaa sanomisessaan huomaamattomia uurteita kieleen. Ne ovat vielä huomaamattomampia kuin ne vaot, joita maamies hitaasti astellen uurtaa pellon poikki.”³⁸⁰

Kulttuurihistorian tutkimuksen kannalta Heideggerin näkemys tuntuu mielekkäältä. Jos historiantutkimus vaikuttaa, se ei vaikuta suoraan vaan nimenomaan antamalla ihmisille mahdollisuuden ymmärtää kulttuurinsa hieman eri tavoin. Ajatus muunlaisesta vaikuttamisesta voi vaikuttaa jopa silkalta hybrikseltä tai manipuloivalta politikoinnilta. Silti on hyvä kysyä, auttaako Levinasin filosofia huomioimaan

kuitenkin vain toisen.

³⁷⁶ Heideggerin sanomisen käsitteestä ks. Guignon 2002, 22.

³⁷⁷ Llewelyn 2002, 122-124. Llewelynin vertaus pitää implisiittisesti sisällään myös ajatuksen, että ajattelijat ja runoilijat, olemisen talon portinvartijat, kieltäytyisivät päästämästä toista sisään. Toisaalta Llewelyn kiinnittää huomion myös Heideggerin olemisen ja Levinasin sanomisen muodolliseen samankaltaisuuteen. Heideggerille olemisen ja Levinasille sanominen on jotain, mikä tekee mahdolliseksi puheaktin ja sisällön vastaavuuden. Ibid. 127. Heideggerin ja Levinasin kielikäsitysten eroista ja yhteisyyksistä ks. myös Peperzak 1997, 59-63.

³⁷⁸ Peperzak 1997, 92

³⁷⁹ Ks. esim. Heidegger 2000b, 106-107.

³⁸⁰ Heidegger 2000b, 107.

Heideggeria paremmin tutkijan vastuun henkilökohtaisuuden ja sen, että minun on tehtävä se mitä minun on tehtävä juuri tässä ja nyt.

Levinasin näkökulmasta vastuun ymmärtäminen pelkkänä myöntymisenä kielelle, joka puhuu, riisuu ihmiseltä sen korvaamattomuuden, joka on keskeistä vastuulliselle sanomiselle.³⁸¹ Wyschogrod kontekstualisoi ajatusta sanomalla, että Heideggerin tapa ajatella olemisen ja olevan eroa olemisen verbaalisuuden kautta oli antanut olemiselle aktiivisuuden, joka oli aiemmin ollut varattu oleville. Tässä tilanteessa Levinas otti olemisen aktiivisuuden lähtökohdakseen ja pyrki ymmärtämään uudella tavalla, miten olevat voisivat olla ensisijaisia olemiseen nähden.³⁸² Wyschogrodin huomio on mielestäni hyvä mutta vajaa. Ainakin *Olemisessa ja ajassa* Heidegger pyrkii pikemminkin pelastamaan ihmisten aktiivisuuden, koska kyse on siitä, miten ihminen voisi valita oman olemisensa. Olemisen korostaminen myös korostaa ihmisen korvaamattomuutta, koska vain täälläolon omassa olemisessä oleminen voi paljastua.³⁸³ Tarkkaan ottaen Levinas ei kritisoinut Heideggeria siitä, ettei tämä olisi nähnyt ihmistä korvaamattomana vaan siitä, ettei tämä ollut nähnyt hänen korvaamattomuuttaan eettisenä toimijana. Levinas tuo eettisen korvaamattomuuden kieleen. Hän sanoo, ettei ole ketään, joka voitaisiin nimetä minuksi. Minä olen minä ainoastaan puhuessani toiselle. Olen valittu.³⁸⁴

Peperzakin mukaan puheessa filosofian lopusta on keskeistä, että filosofia ajatellaan niin uppoutuneeksi historiaan, ettei sillä enää ole arvostelun vaatimaa etäisyyttä. Tämä tarkoittaa, että filosofinen minä on menettänyt suvereeniuutensa.³⁸⁵ Levinas on osa tätä kontekstia sikäli, että hän vastustaa välineellistä kielikäsitystä, jonka mukaan ihmisellä olisi jotakin valmista sanottavaa, jolle hän sitten etsisi sanat kielestä. Tällainen kieltä edeltävä tila mahdollistaisi vastuun pakenemisen. Välineellistä kielikäsitystä Levinas vastustaa Heideggerin avulla. Toisaalta Levinas radikalisoi kontekstia esittämällä, että kuulumiseni itselleni ei pohjimmiltaan olekaan mahdotonta historiallisuuteni, pelkästään historiallisuuteni, vaan toisesta kantamani vastuun vuoksi. Vastuuta ei voi siis paeta sen paremmin kulttuuria edeltävään tilaan kuin itse kulttuuriinkaan. ”One can ask if anything in the world is less conditioned than man, in whom the ultimate security a foundation would offer is absent.”³⁸⁶ Tämän

³⁸¹ Levinas 1981, 47-48.

³⁸² Wyschogrod 2002, 188.

³⁸³ Heidegger 2000a, 67-70.

³⁸⁴ Levinas 1981, 56.

³⁸⁵ Peperzak 1997, 180-184.

³⁸⁶ Levinas 1981, 59

ymmärtämiseksi tarvitaan kuin tarvitaankin metafysiikkaa.

Levinasin kielikäsitteiden voi tiivistää: Kieli ei puhu ihmisellä (vaikka Hegel niin ajattelee). Kieli ei puhu ihmisessä (vaikka Heidegger niin ajattelee). Ihminen ei puhu kielellä (vaikka Saussure niin ajattelee). Ihminen puhuu kielessä.

Nyt yritän tarkentaa tätä kuvaa palaamalla kysymykseen kielen ruumiillisuudesta. Kysymys jakaantuu kahteen osaan. Ensin kysyn, miten sanominen on ruumiillista. Sen jälkeen kysyn, miten sanomisen ruumiillisuus vaikuttaa sanotussa. Tämän jälkeen tulee mahdolliseksi kysyä luvun päättävä kysymys siitä, millainen kulttuuri ja millainen historian tutkimus voisivat antaa sanomiselle mahdollisuuden vaikuttaa sanotussa.

Kommunikaation kommunikaatio on Levinasin mukaan paljastumista ja alttiutta. Sanominen voi olla vilpittömpää, koska sanoja paljastuu. Tämä paljastuminen on nimenomaan ruumiillista suojaantumista. ”Here exposure has a sense radically different from thematization. The one is exposed to the other as a skin is exposed to what wounds it.”³⁸⁷ Levinasin kielellä alttius on alastomuuden alastomuutta, mahdottomuutta olla kotona omassa ihossaan, ihoa joka nurinpäin käännettynä ei enää suojele ihmistä maailmalta vaan altistaa hänet sille, karkottaa hänet hengityksensä alastomuuteen. Ymmärtääkseni Levinas korostaa ruumiillisuutta, koska se mahdollistaa yksilöllisyyden. Ilman yksilöllistä haavoittuvuutta sanominen katoaisi kokonaan sanottuun.³⁸⁸

Ruumiillisuus on Levinasille mahdottomuutta paeta. Kidutetun kärsimys on nimenomaan mahdottomuudessa ottaa etäisyyttä omasta kärsimyksestä, mahdottomuutta merkityksellistää sitä. Olisi väärin ymmärtää sanominen oman ihon tahallisen paljastamisen toisen uhalle. Alttiiksi asettuminenhan olisi ihmisen omassa hallussa eikä siten todella altista. Tämä on myös yksi syy siihen, ettei sanominen ole tarkoittamista. Jos sanominen olisi tarkoittamista, se ei olisi samalla tavalla haavoittuvaa. Sanomisessa onkin kyse siitä, että ihminen voi paljastaa itsensä, koska hänen ihonsa on alun perin altis haavoille, toiseuden läheisyydelle. Sanominen mahdollistaa alttiin sanotun. Levinas ajattelee, että ruumiillisuus paljastuu sellaisissa äärikokemuksissa, joissa se ei selvästi ole ihmisen vallassa. Varhaisessa tuotannossa tärkeitä ovat unettomuus ja omien voimien loppuminen fyysisen rasituksen alla. *Toisin kuin olemisessa* avainasemaan nousee ikääntyminen. Ikääntymiseni osoittaa, että aika ei ole minun hallussani. En voi mitään sille, että vanhenen. Nuoruutta ei saa takaisin muistin tai historian kirjoituksen avulla. Tällä tavoin vanhemmen, perustava ajallisuus

³⁸⁷ Levinas 1981, 49.

³⁸⁸ Ks. Ciaramelli 1991, 95, 98.

ehdollistaa historiankirjoitusta.³⁸⁹

Levinasin ajatuksenjuoksu ruumiillisuudesta yksilöllisyyteen ja nimenomaan sellaiseen yksilöllisyyteen, jonka ajallisuus ei ole omassa vallassani, on minusta helppo ymmärtää. Vaikeampaa on käsittää, miksi Levinasille tuntuu olevan yksiselitteisen ilmeistä, että mahdottomuus hallita omaa ruumiillisuuttani merkitsee omistautumista toiselle.³⁹⁰ Miksei kyvyttömyyteni merkityksellistä omaa kipuani voisi jäädä yksityiseksi ahdistavaksi kokemukseksi? Miksi se merkitsee jotenkin väistämättä tai alkuperäisemmin heräämistä vastuuseen? Ymmärrän kyllä, että se voi merkitä tätäkin, mutta miten on perusteltavissa ajatus etiikasta ensimmäisenä filosofiana? Miksi ruumiin fenomenologiasta kuoriutuu hiljaisen ja vanhentuvan Jumalan palvelijan hahmo, kuten Peperzak sanoo?³⁹¹ Toki arjen eläminen ja siinä vanheneminen merkitsee, ettei altista vastuullisuutta voi suunnitella eikä sillä voi ylpeillä, mutta eikö arkisuus voisi olla myös yksityistä ja vastuutonta? Levinasin voi kuvitella vastaavan, ettei voidakaan kiistää, etteikö ruumiillisuuteni voisi olla yksityistä ja vastuutonta. Sehän on sitä. Kiistämätöntä Levinasin mukaan on, että ruumiillisuuden pitäisi olla vastuullista.³⁹² Kun ruumiillisuuteni ei enää ole pelkkää tarttumista ja tarttumisen mahdollistamaa rakentamista ja viljelyä vaan päin vastoin nälkää, uupumusta ja vanhenemista, kohtaan vaatimuksen antaa tarttumisen sijaan. Minulla ei enää ole käsiä vaan käsilläni on minut, kuten Visker asian kauniisti ilmaisee.³⁹³ Siksi yritänkin ymmärtää sanomisen ruumiillisuutta kysymällä sille eettisiä perusteita.

Toiselle omistautuminen menee niin pitkälle, että asetun korvaamaan toista, kannan vastuun jopa hänen vastuustaan. Bernasconin mukaan kysymys, johon Levinasin myöhäisfilosofian keskeinen käsite substituutio eli toisen korvaaminen on vastaus, on, kuinka ottaa huomioon sekä hyvyyden yleinen mahdollisuus että konkreettisen kokemuksen rooli. Sanomisen pitäisi siis olla ruumiillista, jotta etiikassa ei olisi kyse pelkästään mahdollisuudesta asettaa toisen etu oman edun edelle vaan myös jokaisesta ainutlaatuisesta eettisestä tilanteesta. Ciaramellinkin mukaan sanominen on yhtäaikaan sekä yksilöllistä että universaalialia. Levinas kirjoittaa yhtä aikaa kahdella rintamalla: yksilöllisyyden painotus vaatii varmistamaan aina uudestaan, ettei toisen kutsu ole kutsu pahuuteen. Toisaalta universaalius varmistaa, ettei etiikka sorru

³⁸⁹ Levinas 1981, 48-52.

³⁹⁰ Ks. Levinas 1981, 52-56.

³⁹¹ Peperzak 1997, 169.

³⁹² Samalla Levinas tietysti sanoo, että ruumiillisuuden *pitäisi* olla ylihistoriallista.

³⁹³ Visker 2004, 87.

relativismiksi.³⁹⁴ Asian voi ajatella niinkin, että myös ruumiillisuuden yksilöllisyyden pitää olla historiallisten merkitysten ehdollistamaa, jotta olisi mahdollista arvioida mikä aiheuttaa hyvää juuri tässä tilanteessa. Toisaalta ruumiillisuuden pitää nousta hyvyyden ylihistoriallisesta mahdollisuudesta, jotta perinnettä olisi mahdollista myös kritisoida. Ihmisyys on Levinasilla jatkuvasti kahden turvalukon suojaamaa.

Ruumiillisuuden pitäisi olla yksilöllistymistä hyvyyteen myös sen vuoksi, että muuten ääretön vastuu olisi epäinhimillinen ja elinkelvoton ajatus. Ilman sitä myös yksityinen ruumiillisuus olisi raskaudessaan elinkelvoton ajatus. Levinas ei väsy korostamasta, että toisen ehdoton (ja hyvin väkivaltaisella kielellä kuvattu) valta ylitseni ei ole orjuuttamista, koska se tekee minusta ainutlaatuisen ja korvaamattoman.³⁹⁵ Visker tiivistää ajatuksen sanomalla osuvasti, että toinen aiheuttaa minussa trauman, joka parantaa.³⁹⁶ Koska toisen vaatimus tavoittaa minut tasolla, joka edeltää vapautta ja ei-vapautta, se ei tavallisen trauman tavoin vähennä vapauttani. Toinen tekee vapauden mahdolliseksi oikeuttamalla sen. Vapaus, joka syntyisi rajoittamalla kaikkien sota kaikkia vastaan, ei olisi todellista, koska en olisi vapaa toimimaan toisia kohtaan pyyteettömästi ja hyvässä hengessä.³⁹⁷ Tällöin minulla ei myöskään olisi mahdollisuutta olla suhteessa toisiin vaan olisin totaalisen yksin. Levinas ajattelee, että ainoastaan ihmisen hyvyys tekee mahdolliseksi liikkeen kohti toista. Sanominen on hyvyyttä. Ilman sanomista kulttuuri jää pelkäksi sanotuksi, jossa etiikalla ei ole muuta mahdollisuutta kuin syyllistävä moralisoiminen. Jos sanomista ei ole, kulttuuri on vaarassa murskata ihmisen silkalla olemisen painolla, jota hän ei voi väistää, koska kaikkia pakoyrityksiä on vastassa *il y a:n* merkityksettömyys. Mielestäni Levinas on oikeassa. Ainakin mikäli hyväksymme tuntemattomille palkkiotta tehdyt hyvät teot arvokkaina, pitäisi meidän pitää tärkeänä ruumiillista yksilöllistymistä hyvyyteen.

Sanomisen ruumiillisuus herättää kuitenkin hämmentävän kysymyksen, miten tulisi suhtautua lukemiseen ja kirjoittamiseen. Olenko (demokraattisessa oikeusvaltiossa) kirjoittaessani jotenkin fyysisesti altis? Eikö poissaolevien ja usein kuolleiden ihmisten tekstien lukeminen ole nimenomaan ajatusten, ei suinkaan haavoittuvien ihmisten kohtaamista? Enhän voi antaa leipää kuolleelle. Onko Levinasin filosofian puitteissa ylipäänsä mahdollista kantaa vastuuta menneisyyden kuolleista

³⁹⁴ Bernasconi 2002, 245-249; Ciaramelli 1991, 89-93.

³⁹⁵ Ks. esim. Levinas 1981, 112.

³⁹⁶ Visker 2004, 84,89.

³⁹⁷ Levinas 1981, 124-125

ihmisistä? Jotta Levinasin etiikalla olisi jotain sanottavaa historian tutkimukselle, on pystyttävä ymmärtämään jotenkin ruumiillisuuden merkitys tekstuaalisuudelle. Tämä ei suinkaan ole Levinasin omalle ajattelulle vieras pyrkimys. Wyschogrodin mukaan esimerkiksi Levinasin läheisyys on historian tutkijalle hyödyllinen käsite, koska se ei ole tilallista vaan vastuun läheisyyttä.³⁹⁸

Mitä Levinas tarkoittaa sanoessaan, että “one is exposed to the other as a skin is exposed to what wounds it”? Mitä tarkoittaa, että sanoja on altis *kuin* iho? Onko ruumiillisuus vertaus kirjoittamiselle siinä mielessä, että kirjoittaminen on jotain muuta kuin ruumiillisuutta, ainoastaan vertaussuhteessa siihen? Vai onko kyse siitä, että kirjoittamisen pitäisi todella olla ruumiillista? Voisiko tämä ruumiillisuus toteutua puheen sisällön tasolla siten, että sisällössä otettaisiin huomioon puhujan, puheen vastaanottajan ja puheen mahdollisten aiheiden ruumiillisuus? Pitäisikö muodollisten ratkaisujenkin viitata fyysiseen puhumistilanteeseen esimerkiksi lukijan puhuttelun tai kuulemista korostavan äänteellisyyden kautta, kuten runoissa usein tapahtuu?

Mielestäni sanomisen ruumiillisuus on mielekkäintä ymmärtää kriteerinä, jonka avulla on mahdollista punnita jonkin tietyn sanotun, vaikkapa kirjoitetun tekstin eettisyyttä. Levinas esimerkiksi epäilee, että estetiikka eli tekstin kauneus voi peittää eettiset merkitykset.³⁹⁹ Hän kirjoittaa: “Here I am – is saying with inspiration, which is not a gift of fine words or songs. There is constraint to give with full hands, and thus a constraint to corporeality.”⁴⁰⁰ Tässä ruumiillisuus on mahdollista tulkita nimenomaan kehoituksena välttää tietynlaista puhetta ja puhua toisin, ei (ainakaan pelkästään) kehoituksena olla hiljaa ja palvella ruumiillisesti. Koska Levinas erotti sanomisen ja sanotun toisistaan tehdäkseen tilaa sanomisen eettisyydelle, tuli hänen tehtäväkseen myös varmistaa, ettei erottelu tekisi sanotusta merkityksetöntä.⁴⁰¹ Levinasin ajattelun vaikeus johtuneekin osittain siitä, että hän pyrkii yhtäaikaan osoittamaan sekä sanomisen riippumattomuuden sanotusta että sen vaikutuksen sanottuun. Kieli ei tarkkaan ottaen ole sen paremmin sanomista kuin sanottuakaan vaan liikettä niiden välillä. Mitä enemmän voimaa liikkeessä on, sitä oikeutetumpi sanottu.

Historianfilosofian kannalta on olennaista, että Levinas määrittelee sanomisen

³⁹⁸ Wyschogrod 1998, 9-10.

³⁹⁹ Kuten Burns nostaa esille, Levinas suhtautuu epäluuloisesti runouteen koko tuotantonsa ajan. Toisaalta hän ei kuitenkaan missään vaiheessa ohittanut runoutta vaan sekä löysi runoudesta tärkeitä ajatuksia ja käsitteitä että palasi yhä uudelleen määrittelemään estetiikan ja etiikan suhdetta. Burns 2002, 206-207.

⁴⁰⁰ Levinas 1981, 142.

⁴⁰¹ Bernasconi näkee korvaavuuden käsitteen vastaavan osaltaan tähän haasteeseen. Bernasconi 2002, 238.

riippumattomuuden sanotusta nimenomaan ajallisuuden kautta. Sanominen ei palaudu *jo sanottuun*, koska se edeltää kulttuuria: ”The neighbour strikes me before striking me, as though I had heard before he spoke. This anachronism attests to a temporality different from that which scans consciousness. It takes apart the recuperable time of history and memory in which representation continues.”⁴⁰² Sanominen ei ole muistin ja historiankirjoituksen ulottumattomissa muistin heikkouden tai puutteellisen lähdeaineiston vuoksi vaan koska sanominen kuuluu eri aikaan. Se on diakronisesti poissa.⁴⁰³ Esitin luvussa 2.2., että diakronia tarkoittaisi ajan armoilla elämistä: me vanhenemme ja kuolemme. Usein on jopa niin, että toinen on jo kuollut, kun puhun hänelle ja hänestä. Sanottu on aina myöhässä estääkseen vanhentumisen ja kuoleman.

Ruumiillinen avuttomuus johtaa vaatimukseen kirjoittaa ja puhua vastuullisesti. Koska en voi estää vanhenemista tai ruokkia kuolleita on minun sitä kipeämmin tarjottava toiselle sanoja. Peperzak korostaa oikein, että Levinasin filosofiassa toinen ei elä ainoastaan leivästä vaan kulttuurisista merkityksistä, tiedosta ja taiteesta.⁴⁰⁴ Levinas kuvaa konteksteista irtoavia kasvoja nimenomaan kontekstittomuuden aiheuttamana köyhyytenä, arkuutena ja häpeänä. Kasvot ovat suojattomat ilman kontekstia.⁴⁰⁵ Siksi tutkijankin velvollisuus on yrittää antaa niille mahdollisimman hyvä konteksti. Levinasin ajattelun arvoituksellisuutta tai jopa heikkoutta tässä kohdin kuitenkin kuvaa, että Visker pystyy tulkitsemaan Levinasin kokonaan sivuuttavan toisen ihmisen kulttuuristen merkitysten tarpeen. Visker perustaa kritiikkinsä siihen, että puutteeseen keskittyminen johtaa toisen arvostamisen peittymiseen. Hänen mielestään kulttuurit ylittävän kommunikaation keskeinen ongelma on, kuinka arvostaa toisen kulttuurisia tapoja, mielipiteitä ja arvoja, ei kuinka auttaa toista.⁴⁰⁶ Mielestäni Visker tulkitsee kasvojen suojattomuuden liian yksiselitteisesti puutteena, joka olisi periaatteessa mahdollista tyydyttää. Hän ei huomio kylliksi, että toinen on peruuttamattomasti ajan armoilla. Levinas ei tarkoita, että voitaisiin löytää kulttuurisia merkityksiä, jotka jotenkin kummallisesti ratkaisisivat toisen kaikki ongelmat. Pikemminkin Levinasin filosofia velvoittaa tutkimaan toisen ihmisen kulttuurista kontekstia ja kysymään, missä mielessä konteksti tarjoaa mahdollisuudet hyvällä elämälle ja missä taas kohtelee häntä huonosti. Keskustelua voi käydä niin elävien kuin kuolleidenkin kanssa. Tähän yhteyteen sopii Meretojan huomio, että historiankirjoitus voi ja sen tulisi lisätä eettistä

⁴⁰² Levinas 1981, 88.

⁴⁰³ Levinas 1981, 38.

⁴⁰⁴ Peperzak 1997, 186.

⁴⁰⁵ Ks. esim. Levinas 1981, 90.

⁴⁰⁶ Visker 2004, 165-178.

mielikuvitustamme.⁴⁰⁷ Olennaista on, että keskustelu ei saa tulla päätökseen, koska toisaalta toisen avuttomuus muistuttaa siitä, ettei toinen koskaan ole kyllin suojassa. Niinpä historiankirjoituskin voi olla eettistä vain sekä suodessaan toiselle pysyvyyttä ja turvaa että todistaessaan jollakin tekstuaalisella strategialla ajan jatkuvasti haavoittamasta ruumiillisuudesta, jota se ei pysty parantamaan.

Millainen kirjoittamisen tapa todistaa ajan julmuudesta? Levinas esittää tämän kysymyksen niin itselleen ja muille filosofeille kuin historioitsijoillekin. Käsittelen lyhyesti ensiksi Levinasin omaa kieltä ja sen jälkeen vielä lyhyemmin historiankirjoitusta.

Huomiota herätävää *Toisin kuin olemisessa* on, että Levinas esittää tärkeimmät väitteensä usein retorisisina kysymyksinä. Myös epävarmuutta ja mahdollisuutta kuvaavista ilmaisuista voi usein päätellä, että keskeinen teesi on lähellä. Tämä kummallinen tapa häiritsi minua pitkään. Minua ärsytti, että Levinas ei sanonut sanottavaansa suoraan. Sitten tajusin, että sanotun epävarmuus on kiinteä osa Levinasin filosofian sisältöä. Ei ole selvää voisiko sitä ilmaista toisin. Derridan mukaan Levinas määrittelee sanomisen tietoisesti siten, että se voidaan aina palauttaa takaisin sanottuun ja kiistää, että sitä koskaan olikaan. Kirjoittamalla ylitsevuotavan paradoksaalisesti Levinas nimenomaan ei yritä puolustautua tällaista tulkintaa vastaan. Hän ainoastaan antaa toisen mahdollisuuden. Ehkä sanominen on pelkkä harha. Ehkä ei. Kirjoitus on eettistä antaessaan kysymyksen ratkaisun lukijalle lahjaksi.⁴⁰⁸ Levinas kirjoittaakin, että pohjimmiltaan kommunikaatio on aina toisen armoilla, aina riski. Tämä tulisi tiedostaa ja kirjoittaa sen mukaisesti. Itsensä puolustaminen kielellä on mahdotonta, koska kieli on omistautunut toiselle.⁴⁰⁹

Aivan erityisesti Levinas pyrkii olemaan puolustamatta itseään puhuessaan hyvydestä. Viskerin mukaan tämä on luonnollinen seuraus siitä, että siinä missä Heideggerin filosofian peruskokemus on ahdistus, Levinas kirjoittaa häpeästä. Aivan kuten Heideggerin mukaan ahdistuksessa, myös häpeässä täsmällistä aihetta on mahdotonta nimetä. Toisten onnettomuudet saavat minut häpeämään, vaikka en itse ole niitä varsinaisesti aiheuttanut eikä minua laillisesti voi syyttää mistään. Jostain järjettömästä syystä vain häpeän sitä, että omat asiani ovat paremmin. Jostain syystä vain tuntuu siltä, etten ole tehnyt tarpeeksi. Tällaisen häpeän filosofia voi ottaa tosissaan

⁴⁰⁷ Ks. Meretoja 2003, 78-80.

⁴⁰⁸ Derrida 1991, 119-121.

⁴⁰⁹ Levinas 1981, 119-121.

nimenomaan myöntämällä, ettei siihen itse asiassa olekaan mitään syytä.⁴¹⁰ Smithin mukaan Levinasin argumentin voima on juuri siinä, ettei se ole sitova. Levinas ei sano, miksi ihmisen pitäisi tuntea häpeää sivullisten kärsimyksestä, jota ei ole aiheuttanut. On minun asiani, olenko samaa mieltä Levinasin kanssa siitä, että ihminen on aina jo omistautunut toiselle, pakkomielteeseen ja toisen korvaamiseen asti. On minun asiani, merkitseekö ajan armoille hylätty elämäni velvollisuutta suojella toisia ajan armoille jääneitä. Argumentista puuttuu voittava siirto. Se on retorista ja siksi inhimillistä ja eettistä.⁴¹¹ Monet Levinasin tulkitsijat todella valitsevatkin toisin kuin hän itse. Esimerkiksi Visker ja Critchley asettuvat kannattamaan toiseutta, joka ei ole sen paremmin hyvää kuin pahaakaan vaan yksinkertaisesti toista.⁴¹²

Itse asiassa Derrida ja hänen vanavedessään Critchley ovat sitä mieltä, että Levinas hahmottelee hermeneutiikkaa, jonka mukaan vastuullinen tulkinta edellyttää tulkittavan tekstin peittämistä. Ideana on, että koska toiselle omistautuminen menettää merkityksensä, jos se palaa takaisin samaan, täytyy minun kiittääkseeni tekijää saamastani tekstistä nimenomaan estää tekstin palaaminen hänelle. Hänen vuokseen minun on tulkittava tekstiä väärin. Vain näin säilyy kirjoittamisen sosiaalisuus. Tietysti väärinlukemisen on oltava väärinlukemista nimenomaan suhteessa alkuperäiseen tekstiin, joten mikä tahansa tulkinta ei käy. Lukemisen on oltava väärinlukemista, muttei kokonaan väärinlukemista.⁴¹³

Käsittääkseni puoluskyvyttömyys sijaitsee levinaslaisen kirjoittamisen ytimessä. Tarkoituksellinen puolustautumattomuuden etsiminen sanotussa todistaa sanomisen alkuperäisestä haavoittuvuudesta. Hyperboliset ja paradoksaaliset ilmaisu, *Toisin kuin olemisen* kielen toinen huomattava piirre, saavat merkitystä ohjaavan suunnan nimenomaan puoluskyvyttömyydeltä. Ne paljastavat kielen rajallisuuden suhteessa tähän suuntaan.⁴¹⁴

⁴¹⁰ Visker 2004, 90-92.

⁴¹¹ Smith 1986, 68-69.

⁴¹² Visker 2004, 132-183, passim.; Critchley 1997, 81-83. Viskerin kritiikin perustana on ajatus, että kulttuuriin kuulumiseen sisältyy sellainen radikaali ja mykkä toiseus, jonka Levinasin privatiivinen vastuukäsitys peittää näkyvistä ja määrittää vastuuttomuudeksi. Hänen mielestään tulisi antaa enemmän painoarvoa sille, ettemme pysty perustelemaan, miksi kulttuuriset tavat ovat meille tärkeitä. Critchley puolestaan on sitä mieltä, että Levinasin filosofian kestävä osa eli kääntyminen kohti toista ja yhteisön pluraalisuus toteutuvat vasta kun en voi määritellä toista mitenkään, edes hyvydeksi.

⁴¹³ Critchley 1991, 164-172.

⁴¹⁴ Levinas näkee filosofisessa skeptisismissä omalle yritykselleen analogisen puolustuskyvyttömyyden. Skeptikko kiistää kaikkien mielekkäiden väitelauseiden olemassaolon ja samalla tietysti oman väitteensä. Näin tehdessään hän on tietoisesti puolustuskyvytön. Samalla hän kuitenkin vihjaa, että hänen väitteensä taustalla on jokin motivoiva voima, joka ei mahdu sen paremmin väitelauseeseen kuin sen kieltoonkaan. Skeptikon sanomisen ja sanotun väliin jää diakroninen katkos. Kieli on katkoksen solmimista ja solmujen alle jääviä katkoksia, liikettä sanomisen ja sanotun välissä. Siksi

Puolustautumattomuus on tärkeää, koska Levinas yrittää sekä muuttaa maailmaa että kunnioittaa toisen ihmisen oikeutta elää omalla tavallaan. En ole varma, voiko saarnaamisen ja moralisoimattomuuden ristiriitaa varsinaisesti ratkaista. Kysymysten ja paradoksien puhkoma kieli voi kuitenkin osaltaan tehdä ristiriitaa näkyväksi. Onnistuuko se myös painottamaan ristiriidan kestättömyyttä eli välttämättömyyttä yrittää kaikesta huolimatta yhä uudelleen moralisoida ja olla moralisoimatta? Vai johtaako paradoksaalinen kieli vain ristiriidan hyväksymiseen? Mielestäni ei johda. Jotenkin Levinas onnistuu välittämään kielessään järkyttävän määrän moraalista hätää. Samalla minulla on lukiessani sellainen olo, että teksti on aidosti hyväsydämistä ja lämmintä. On kuitenkin selvää, että hänen kielelliset ratkaisunsa myös voisivat johtaa ristiriidan hyväksymiseen, ajattelun vastuusta luopumiseen. Paradoksaalista ja hyperbolista kieltä ei tulisikaan suoraan vain kopioida, mikäli haluaa kirjoittaa levinaslaisesti. Paradoksit, jotka eivät todista jostakin kielen tavoittamattomissa olevasta (Levinasin tapauksessa sanomisesta, vilpittömyydestä, puolustuskyvyttömyydestä), jäävät yksinkertaisesti hämäräksi.

Jos Levinas antaa jonkin eettisen kirjoittamisen ohjeen, se on luultavasti sellainen, että jokaisen on kirjoitettava omalla tavallaan mutta niin puolustautumatta kuin mahdollista. Tutkijankaan ei hänen mukaansa pitäisi kirjoittaa pelkästään kypsän iän tuomalla arvostelukyvyyllä vaan aina myös nuoruuden sinisilmäisellä rohkeudella.⁴¹⁵ Eettinen kirjoittaminen tarvitsee toisia keskustelijoita korjaamaan esitettyjä hypoteeseja. Samalla se on luottamuksen ilmaus heitä kohtaan. Levinas kirjoittikin luottavansa toisiin filosofiin ja tarvitsevansa heitä korjaamaan väitteitään.⁴¹⁶

Voiko Levinasin pohjalta muotoilla mitään historioitsijan kieltä koskevia ohjeita? Levinas sanoo, mihin historioitsijan tulisi kiinnittää huomiota, ei miten hänen tulisi kohtaamansa ongelmat ratkaista. En kuitenkaan yritä tässä koota listaa asioista, joihin tulisi kiinnittää huomiota. Erityisen tärkeänä Levinas tuntuu kuitenkin pitävän, että historiankirjoittajan tulisi ymmärtää kohteensa kuolevina ja kuolleina. Heidän aikaansa on periaatteessa mahdotonta tavoittaa. Historiankirjoittajan tulisi kuitenkin ottaa heistä vastuu tässä ja nyt. Ilmeisesti Levinas viittaa tähän puhuessaan sanomisen anakronistisuudesta. Polttopisteeseen tulee ihmisten kuolevaisuus ja vielä tarkemmin sanottuna kuoleman sosiaalinen merkitys. Miten kuoleman sosiaalisen merkityksen

skeptisismi on kielen metafora, jota Levinas tarvitsee, vaikkei olekaan skeptikko. Levinas 1981, 168-171; Bernasconi 1991, 152-153.

⁴¹⁵ Levinas 1996c, 102.

⁴¹⁶ Levinas 1981, 20.

pitäisi näkyä historiankirjoituksessa Levinasin ajattelun pohjalta? Kysymys johtaa väistämättä Heideggerin ja Levinasin kuolemakäsitysten vertailuun.

3.4. Kuoleman sosiaalisuus

Heideggerin perustavia ajatuksia on, että jokainen ihminen kuolee yksin: ”*Kukaan ei voi ottaa toiselta hänen kuolemaansa*. Joku voi tietysti ’käydä kuolemaan toisen puolesta’. Tämä kuitenkin tarkoittaa aina itsensä uhraamista toisen puolesta ’*määrätyssä asiassa*’.”⁴¹⁷ Kuoleman henkilökohtaisuudesta Heidegger etsii sellaista olemista, joka ei ole vaihdettavissa toisten ihmisten kanssa. Häntä ahdistaa, että ihmiset helposti uppoutuvat arkisiin toimiinsa niin täysin, että heistä tulee keskenään vaihdettavia. Koneen käyttäjä on aina vaihdettavissa toiseen, jolla on sama osaaminen. Tai jos käytetään kauempana Heideggerin kokemusmaailmasta olevaa esimerkkiä, joka kuitenkin valaisee itsensä uhraamista toisten puolesta määrätyssä asiassa, itsemurhaiskun tekijä voi kantaa mukanaan räjähteet väkijoukon keskelle siinä missä toverinsakin.⁴¹⁸ Heidegger ei ole sinänsä huolestunut esimerkiksi siitä, että sotilas ottaa toisen paikan. (Pikemminkin toisen puolesta kuoleminen väheksyminen viittaa siihen, että Heidegger operoi tasolla, joka jää uhrautumiselle neutraaliksi. Tällä tasolla toisen edustamisella seurapiirikutsuilla tai konekivääripesäkkeessä vaikuttaisi olevan sama rakenne.) Heidegger on huolestunut siitä, että toisen paikan ottaminen näyttää tapahtuvan ilman, että tapahtuman syvästi henkilökohtainen merkitys paljastuisi kenellekään. Henkilökohtaisesta kuolemasta Heidegger etsii oivallusta jokaisen ihmisen koko elämän henkilökohtaisuuteen, arkipäivän vaihtamattomuuteen. Kyseessä on itse ajan ajattelu henkilökohtaisena. Levinasin mukaan Heidegger ei kysykään, mitä aika on, vaan kuka aika on.⁴¹⁹

Heidegger ajattelee, että sanoessaan kaikkien ihmisten kuolevan ihminen pakenee oman kuolemansa vääjäämätöntä minäkohtaisuutta. Koska kuka tahansa kuolee, voi

⁴¹⁷ Heidegger 2000, 295.

⁴¹⁸ Toki ainakin uskonnollisten liikkeiden järjestämiin itsemurhaiskuihin saattaa liittyä henkilökohtaisen pelastuksen ulottuvuus, joka ei mahdu heideggerilaiseen analyysiin kenen tahansa korvattavuudessa. Sikäli kuin kyseessä on yhteisen poliittisen päämäärän puolesta toimiminen, Heideggerin huoli tuntui perustellulta.

⁴¹⁹ Levinas 2000, 27.

jokainen uskotella itselleen, että missään tapauksessa tuo joku en ole juuri minä.⁴²⁰ Heidegger toteaa: ”Näin kuka tahansa kätkee sen kuoleman varmuuteen liittyvän erikoisuuden, *että kuolema on joka hetki mahdollinen*. Varmuus kuolemasta vastaa sitä *epämääräisyyttä* milloin kuolema koittaa.”⁴²¹ Hänelle kuoleman uhka, anti ja alkuperäinen ajallisuus on sen ennakoimattomuudessa. Opin arvostamaan elämäni vasta oivaltaessani, että saatan kuolla milloin hyvänsä.

Levinas tuo esille, että kuolemaan keskittyvän jakson (§46-§53) tehtävä *Olemisessa ja ajassa* on paljastaa toisenlainen suhde olemiseen kuin siihen asti kirjaa hallinnut kenen tahansa oleminen. Heideggerin kuolemakäsitys on ymmärrettävä ja mielekäs sikäli kuin se vastaa kysymykseen, kuinka oleminen on mahdollista ymmärtää. Ihminen voi kysyä olemisen yleistä merkitystä ainoastaan ymmärtäessään olemisen omakseen, kysyessään olemisen merkitystä itsessään ja siten itseään. Tämä taas voi tapahtua vain oman korvaamattoman ahdistuksen ja kuoleman kautta.⁴²² Kuoleman valossa on mahdollista kysyä, miksi ylipäänsä on jotain, sen sijaan ettei olisi mitään. On mahdollista kysyä, miksi oleminen on tärkeää? Tämän kysymyksen pohjalta taas voi kysyä, miten ihmisen oleminen jonain tiettyinä aikana ja tietyssä kulttuurissa on merkityksellistä.

Tietäessäni kuolevani milloin hyvänsä pystyn kysymään koko elämäni merkitystä. Jos pystyn tähän, pystyn myös antamaan saman oikeuden muille. Heidegger on tässä varsin suorasanainen: ”Kuolema on riippumaton mahdollisuus, joka yksilöi, mutta vain saadaksesen sivuuttamattoman täälläolon ymmärtämään kanssaolemisenä toisten olemiskykyä.”⁴²³ Ruben Berzdivinin mukaan *Olemisen ja ajan* etiikka on siinä, että kuolemasidokseni avaa minut toisten ihmisten kuolemasidoksille.⁴²⁴ Samoin Theunissenin mukaan juuri kuolemaa kohti oleminen mahdollistaa varsinaisen kanssaolon. Varsinaisessa kanssaolossa toisille myönnetään heidän oma kuolemansa ja siten omat mahdollisuutensa. Varsinainen kanssaolo on siis toisten vapauttamista minusta, silleen jättämistä, sitä etten kohtele toisten mahdollisuuksia ominani.⁴²⁵ Mikä olennaisinta myös Levinas littyi tähän Heideggerin tulkintaan. Hän tunnustaa, että varsinaistuneessa kanssaolossa on arvokasta yritys antaa toisten olla omalla tavallaan, juuri siten kuin he ovat. Kuoleman varsinaistama kanssaolo avaa tietä ei-objektivoivalle

⁴²⁰ Heidegger 2000, 310-312.

⁴²¹ Heidegger 2000, 316.

⁴²² Levinas 2000, 23-24, 33-35.

⁴²³ Heidegger 2000, 323.

⁴²⁴ Berezdivin 1991, 195.

⁴²⁵ Theunissen 1986, 190-191.

suhteelle toiseen.⁴²⁶

Historiantutkimukselle Heideggerin kuolemakäsityksessä on olennaisinta haaste ja mahdollisuus antaa tutkimuskohteena olevalle ihmiselle oikeus omaan tulevaisuuteensa ja sitä kautta myös menneisyyteensä ja nykyisyyteensä. Koska kukaan ei voi ymmärtää olemisen kokonaisuutta toisen puolesta, on tutkijan loputtomasti kysyttävä, miten toinen itse ymmärtää olosuhteensa.

Historiantutkijat saattavat pyrkiä ymmärtämään ihmisen elämää kokonaisuutena, päättäneenä prosessina, joka on ymmärrettävissä kuoleman merkitsemästä päätepisteestä käsin. Heideggerin mukaan tällainen kokonaisuuden ymmärtäminen perustuu kuitenkin virheelliseen (tai tarkemmin sanottuna alkuperästään vieraantuneeseen) ajan ymmärtämiseen. Kuolema ei hänelle ole päätepiste, koska silloin se sijoittuisi aikajanelle. Jona puolestaan merkitsisi ajan jatkumista kuoleman jälkeen niin kuin ennenkin. Heidegger kuitenkin painottaa, että ihminen voi elää ainoastaan kuoleman tällä puolen. Siten alkuperäinen aika, joka vastaa kysymykseen, kuka aika on, on sekin ainoastaan kuoleman tällä puolen. Nimenomaan mahdottomuus ylittää kuoleman rajaa saa ihmisen näkemään koko elämänsä kuoleman valossa ja siten tekee kuolemasta mahdollisuuden elää. Kuolema on mahdottomuuden (eli elämättömyyden) mahdollisuus, joka sellaisena pystyy paljastamaan ihmiselle hänen faktiset mahdollisuutensa radikaalissa yksilöllisyydessään. Mikäli ymmärrän Heideggeria oikein, suhde mahdollisuuksiin mahdollisuuksinani tarkoittaa ensiksikin sitä, että oivallan kulttuurini minulle tarjoamien mahdollisuuksien olevan ainoita. Ne ovat mahdollisuuksia myös, koska saattavat hyvinkin jäädä kuoleman myötä toteutumatta. Elämän kokonaisuus onkin nimenomaan siinä, että se ei vielä ole tullut loppuun. Kokonaisuus on mahdollinen henkilökohtaisessa ajallisuudessa.⁴²⁷ Täälläolo on kokonainen jokaisena silmänräpäyksenä, koska voi kuolla milloin hyvänsä. Synnyttyään ihminen on heti kyllin vanha kuolemaan.⁴²⁸ Levinas tiivistää: ”To have to be is to have to die.”⁴²⁹ Kuolema ei sijaitse ajassa vaan aika on Heideggerin mukaan alkuperäisesti olemista ja kuolemista.

Ymmärtäessään ajan sosiaalisena suhtena Levinas jatkaa Heideggerin perintöä siinä mielessä, että myös hänelle ajallisuus tarkoittaa velvollisuutta kuunnella ihmisiä ja olla ottamatta heidän elämänsä haltuun sen päätepisteestä käsin. Tällainen ajallisuus on

⁴²⁶ Levinas 1998a, 211-215.

⁴²⁷ Chanter 2001, 198; Heidegger 2000, 290-296, 320-321.

⁴²⁸ Heidegger 2000, 301.

⁴²⁹ Heidegger 2000, 301; Levinas 2000, 41.

myös Levinasille hermeneutiikan mahdollisuus. Levinasin velka Heideggerille näkyy erityisen selvästi niissä *Totaliteetin ja äärettömyyden* kohdissa, joissa hän kritisoi historioitsijoiden ajallisen etäisyyden mahdollistamaa totalisoivaa valtaa.⁴³⁰

Fate does not precede history; it follows it. Fate is the history of the historiographers, accounts of the survivors, who interpret, that is, utilize the works of the dead. The historical distance which makes this historiography, this violence, this subjection possible is proportionate to the time necessary for the will to lose its work completely. Historiography recounts the way survivors appropriate the works of dead wills to themselves; it rests on the usurpation carried out by the conquerors, that is, by the survivors; it recounts enslavement, forgetting the life that struggles against slavery.⁴³¹

Vastustaako Levinas jotain tiettyä historiankirjoittamisen suuntausta, esimerkiksi makrohistoriaa yleisesti? Vai onko hänen hampaissan pikemminkin tutkimus, joka ei problematisoi historiaa voittajien historiana? Epäilemättä Levinasilta voi löytää tukea marginaaliryhmiin keskittyvälle mikrohistorialle tai aikanaan toteutumattomatta jääneitä mahdollisuuksia etsivälle tutkimusotteelle. Kaukana empiirisen tutkimuksen käytännöstä liikkuvalla Levinasille on kuitenkin keskeisempää havaita, että ihmiset jäävät julman historian armoille, koska eivät itse voi ennustaa, tahtoa eikä tarkoittaa niitä merkityksiä, joita heidän tekonsa ja kirjoituksensa historiassa tulevat saamaan. Ei ole olemassa puhtaasti sisäistä historiaa. Levinas pitää kuitenkin tärkeänä, että kohtalo ei edellä historiaa; kohtalo on historioitsijoiden näkökulmassa, joka tulee mahdolliseksi vasta etäisyyden päästä, kun ihmiset eivät enää itse pysty puolustamaan omia tarkoituksiaan, kun he menettävät ihmisyyteensä kuuluvan eettisen vastarinnan ja kyvyn yllättää. Levinas näyttää ajattelevan, että periaatteessa olisi mahdollista kirjoittaa historiaa niin, että siinä tuotaisiin esille tämä historioitsijan harjoittama väkivalta. Avaimena tähän on toisen kuolevaisuudesta kirjoittaminen. Toisin kuin Heideggerilla, tämä ei tapahdu *ensisijaisesti* kuuntelemalla menneisyyden ihmisen sittemmin sulkeutuneita tulevaisuuden mahdollisuuksia vaan tunnustamalla, että toinen on arvokas muutenkin kuin tekojensa seurausten perusteella. Toisen sisäisyyttä ei pidä kohdella

⁴³⁰ Näin on siitä huolimatta, että esimerkiksi Levinasin tapa puhua kohtalosta historioitsijoiden harjoittaman väkivallan välineenä tai lopputuloksena on samaan aikaan selvää polemiikkia Heideggeria vastaan. Tälleen kohtalo tarkoittaa nimenomaan sitä elämää, jonka kuoleman yksilöllistämä ihminen voi omassa ajassaan valita. Ks. Heidegger 2000, 456-457.

⁴³¹ Levinas 1969, 228.

historiallisina tekoina ja tarkoittamisena vaan tunnustaa, että hänen sisäisyydessään on aina enemmän kuin historiaan mahtuu. Tätä toisen arvokkuutta on mahdollista kunnioittaa kuitenkin ainoastaan siten, että hänen kanssaan asetutaan suhteeseen, jossa hänen tekojaan arvioidaan moraalikäsittein. Toinen on mahdollista tuomita toisin kuin spekulatiivisen historianfilosofian julmalla tuomiolla ja siten samalla antaa hänelle anteeksi.⁴³² Olennaista on, että tällainen keskustelu, jossa sekä kuulutaan historiaan että ollaan siitä vapaita, tulee mahdolliseksi nimenomaan inhimillisen puolustuskyvyttömyyden tunnustamisen kautta. Historioitsija voi antaa menneisyyden ihmiselle lahjaksi hänen alttiutensa ja vastuunsa paljastamalla hänen kuolevaisuutensa.

Yritän konkretisoida Levinasin tiivistä ja historiantutkimuksen käytännön näkökulmasta sangen teoreettista ajattelua kysymällä tarkemmin, miten ja miksi Levinas haluaa irtautua Heideggerin kuolemakäsityksestä. Kysymysten reitti on pitkä mutta toivottavasti kannattava. Se alkaa näin: Onko Heideggerin käsitys kuolemasta epärealistinen? Pystyykö ihminen hyväksymään kuoleman olemassaolon sillä päättäväisyydellä ja henkilökohtaisella omistautumisella, jota Heidegger vaatii? Ja jos pystyykin, mitä perusteita on pitää tällaista kuolemasuhdetta parhaana⁴³³ mahdollisena suhteena kuolemaan?

Levinasin mielestä Heideggerin ajatus kuolemasta mahdottomuuden mahdollisuutena ei tavoita kuoleman järkyttävyyttä. Ajatellessaan kuolemaa ihmisen suhteena mahdollisuuksiinsa Heidegger unohtaa ajatella itse kuoleman hetkeä. Kuoleman hetkellä ihmistä ei enää ole, on vain pelkkä kuolema. Ihminen voi laittaa kuolemansa alulle, mutta loppumatkan kulkee kuolema. En pysty kuolemaan yksin kuten Heidegger ajattelee, koska en pysty kuolemaan. En voi kuolemalle mitään. Kuolemaa ei voi kohdata. Kuolema tappaa. Levinasille kuolema ei olekaan mahdottomuuden mahdollisuutta vaan mahdollisuuksien mahdottomuutta.⁴³⁴

Levinasin kuolemakäsitys perustuu väitteelle, että kuolemassa ei ole kyse pelkästään ei-olemisesta ja siten suhteesta olemiseen, kuten Heideggerilla. Sikäli kuin kuolemassa ja elämässä on kyse minun olemiseni ymmärtämisestä, Heideggerin analyysi on Levinasin mukaan osuva. Elämässä on kuitenkin kyse muustakin. Mahdottomuus tietää mitään kuolemasta tarkoittaa ennakoimattomuuden lisäksi myös

⁴³² Ks. Levinas 1969, 226-232, 242-247.

⁴³³ Heidegger itse ei toki puhu parhaudesta vaan varsinaisuudesta ja epävarsinaisuudesta. Hänen mukaansa kyse ei ole arvottamisesta vaan ainoastaan ilmiöiden kuvaamisesta. Myös Levinas pyrkii kuvailmiseen ilman moralisointia. Silti jo kielen kohdalla kummankin kieli on niin tietoisesti arvolautunutta, että tulkinassa on perusteltua puhua ”parhaudesta”.

⁴³⁴ Levinas 2001, 122.

sitä, ettei kuolemaan voi valmistautua. Kuolemaa kohti oleminen ei riistä kuolemalta sen ylivoimaista ja väkivaltaista yllättävyyttä.⁴³⁵ Kuoleman arvoitus on niin täydellinen, ettei kuolema ole kuin onnettomuus vaan kuin murha. Tämä koskee niin omaa kuin lähimmäisenikin kuolemaa. Kuolema on puhdas kysymysmerkki. Se on kysymys, joka vaatii vastausta, mutta johon on kuitenkin mahdotonta vastata.⁴³⁶ Levinasin mukaan on otettava tosissaan, ettemme tiedä, mitä kuoleman jälkeen tapahtuu. Kuoleman kysymysmerkkiys ei silti viime kädessä nouse mahdottomuudesta saada empiiristä tietoa kuoleman jälkeisestä vaan siitä, että kuoleman hyväksyminen on mahdotonta. Jälleen tämä tarkoittaa sekä omaa kuolemaani että toisen kuolemaa. Levinasin pääväite kuitenkin on, että meille ihmisille jokainen toisen ihmisen kuolema on skandaali, tapahtuu aina liian aikaisin ja on järkyttävyydessään ensimmäinen kuolema maailmassa: ”Onko mahdollista, että hän on kuollut?”⁴³⁷ Kuolema iskee maailmaamme aukon. Mikään tieto tai mitkään hautajaisrituaalit eivät pysty auttamaan meitä.

Kuolemaa on kuitenkin ajateltava. *Il y a* on tälle tehtävälle yksi keskeinen käsite. Tina Chanter kirjoittaa, että *il y a*:n anonyymia pimeyttä vasten ihmisyyys on ruumiin tasolla peruuttamattoman kaksimielistä. Toisaalta inhimillinen ruumiillisuus on nimenomaan kykyä jättää persoonaton oleminen: nukkua, väistää kipua tuottavia iskuja ja ylipäänsä olla kyyvykäs. Toisaalta se on mahdottomuutta olla olematta, mikä tekee siitä loputtoman alttiin murhalle.⁴³⁸ Tämä on myös Critchleyn lähtökohta Levinasin filosofiaa sivuavassa kirjassaan *Very little... Almost Nothing*. Teosta motivoi, ettemme nykyisessä holokaustin ja Jumalan kuoleman jälkeisessä historiallisessa tilanteessamme voi löytää elämällemme merkitystä sen ulkopuolelta. Ainoaksi mahdollisuudeksi jää ottaa lähtökohdaksi oman elämämme hauraus ja ero toisista ihmisistä. Critchley lukee *il y a*: ta avaimena haurauteemme, siihen ettei meillä ole muuta kuin oma elämämme. Meidän on mahdotonta päästä siitä eroon edes itsemurhalla. Yritys tuhota oleminen itsessä jättää jälkeensä tilan, jossa tämä tuhoaminen tapahtui, *il y a*: n. Critchley siteeraa Blanchotin tekstiä hirttäytyvästä miehestä, joka potkaistuaan tuolin pois ei tunnekaan kuolemaa vaan ainoastaan yhä tiukemmin kaulan ympärille puristuvan köyden, joka hirttää hänet kiinni omaan olemiseensa. Kuoleminen on mahdottomuutta jatkaa olemista ja mahdottomuutta päästä siitä eroon. Juuri tämä on Levinasin mukaan kuoleamisen hirvittävä dilemma. Critchley nostaa esille myös Levinasin esimerkit

⁴³⁵ Chanter 2001, 199.

⁴³⁶ Levinas 2000, passim., ks. erit. 14, 21.

⁴³⁷ Levinas 2000, 37.

⁴³⁸ Chanter 2001, 86-87; Chanterin kuvaaman ristiriidan merkityksestä ajalle ks. Levinas 1987, 51-57.

kauhukirjallisuudesta, jossa kuolleet heräävät henkiin, aivan kuin eivät koskaan olisi kyllin kuolleita.⁴³⁹ Rudolf Bernet päättelee tästä, että kuolema on Levinasille aina sidoksissa ulkopuoliseen uhkaan, murhaan ja siten vastuuseen.⁴⁴⁰ Chanter puolestaan ilmaisee Levinasin ajatuksen siten, että rakkaus on voimakkaampi kuin kuolema.⁴⁴¹ Jälkimmäinen muotoilu ohittaa mielestäni sen, kuinka vakavasti Levinas kuoleman ottaa. Critchley tekee kirjansa nimellä Levinasin kuolema-ajattelulle enemmän oikeutta. Kuolemaa vahvempi rakkaus on ainoastaan aavistus, ”Hyvin vähän... miltei ei mitään.” Silti tämä ”miltei ei mitään” on äärettömän tärkeä. Siinä toiset ihmiset voivat olla todella toisia ihmisiä ja mittaamattoman arvokkaita.

Critchley menee jopa niin pitkälle, että kysyy Levinasilta, ovatko toisen kasvot aina kuolinnaamio, jonka takana kuolema on tehnyt työnsä ilman, että voimme sille mitään.⁴⁴² En usko, että Levinas hyväksyisi tässä yhteydessä sanaa ”aina”. Hänen lauseesssaan ”We encounter death in the face of other”⁴⁴³ on läsnä useita merkityksiä. Varhaistuotannon *il y a: ssa ja Toisin kuin olemisen* kuvaamissa vanhenevissa ja kärsivissä kasvoissa kummittelee kuolinnaamio. Toisaalta kuoleman kohtaaminen tarkoittaa kieltoa murhata eli nimenomaan kieltoa muuttaa kasvoja kuolinnaamioksi. Levinas kirjoittaa sekä juuri nyt elävien ihmisten että historian uhrien filosofiaa.⁴⁴⁴

Miten Levinas ajattelee siirtymän kuolemasta vastuullisuuteen ja siitä edelleen toiseutta kunnioittavaan keskusteluun, myös historiantutkimukseen? Varhaistuotannossa ideana on, että kuolemassa en voi enää olla kaikkivoipa subjekti. Siksi toisesta välittäminen on ylipäänsä mahdollista. Koska kuolemassa avautuu tulevaisuus, johon en voi tarttua, tulee sen kautta myös mahdolliseksi olla suhteessa toiseen ihmiseen tarttumatta häneen. Kuolema ei sinetöi yksinäisyyttäni vaan päinvastoin on ulospääsy siitä.⁴⁴⁵

Tämä tietysti edellyttää, että kuolevaisuuteni kohtaa minut jo ennen varsinaista kuoleman hetkeä. Miten Levinas ajattelee kuoleman koskettavan elävää ihmistä?

⁴³⁹ Critchley 1997, 31-81 passim, ks. erit. 59-60, 82-83; Levinas 2001, 123. Mahdottomuudesta paeta olemista murhaamalla ks. Levinas 1988a, 61.

⁴⁴⁰ Bernet 2002, 95-96.

⁴⁴¹ Chanter 2001, 197.

⁴⁴² Critchley 1997, 73-74.

⁴⁴³ Levinas 2000, 105

⁴⁴⁴ Mielestäni varhaistuotannossa ja myöhäistuotannossa tosin painottuu (eri tavoin) enemmän historian uhrien kohtalo. Niiden väliin jäävässä *Totaliteetissa ja äärettömydessä* taas painottuu elävien ihmisten kohtaaminen ja kielto murhata. Molemmat merkitykset tuntuvat kuitenkin koko ajan olevan läsnä. Yksi kiinnostava mahdollisuus seurata Levinasin ajattelun kehitystä olisikin tutkia, miten hän yrittää eri teoksissaan ajatella sekä kuolleita että eläviä. Tähän minulla ei ole kuitenkaan mahdollisuuksia tämän työn yhteydessä.

⁴⁴⁵ Levinas 1987, 74, 77; Berezdivin 1991, 196-197.

Kohtaanko kuoleman ensimmäistä kertaa toisten ihmisten kuollessa ja vasta näiden pohjalta ajattelen omaani? Vai kohtaanko ensin oman kuolevaisuuteni ja vasta sitten toisten? (Juuri näinhän Heidegger ajattelee tapahtuvan ahdistuksen kautta.) Varhaistuotannossaan, erityisesti *Aika ja toinen* -luennoissa vuodelta 1947, Levinas lähtee liikkeelle omasta kuolevaisuudestaan. Tässä hän tukeutuu jälleen kerran kärsimykseen. Kärsimys on kärsimystä nimenomaan siksi, etten voi mitenkään paeta tai merkityksellistää sitä. Levinas ajattelee, että näin kärsimys suuntautuu jo kohti kuolemaa, on sen esimakua. Mahdottomuudessa hallita kärsimystä minuun painaa jälkensä mahdollisuus hallita kuolemaa. Kärsivänä tulen passiiviseksi, en enää hallitse itseäni vaan alan itkeä.⁴⁴⁶ Itkun avuttomuudessa on mahdollista olla suhteessa toiseen. Kenties Levinasin ajatuksen voisi tiivistää sanomalla, että sosiaalisen suhteen sisällä on itku, itkun sisällä kärsimys, kärsimyksen sisällä kuolema.

Mutta miksi mahdollisuus hallita kärsimystä merkitsisi vastuuta toisesta? Olimme vastakkain tämän saman kysymyksen kanssa jo edellisessä alaluvussa. Ensiksi onkin toistettava, että Levinas ei anna sitovia perusteluja. Levinas haluaa vain löytää ja kuvata kokemuksia, jotka osoittaisivat, että toisen asettaminen ensimmäiseksi on mahdollista. Mielestäni on hyvinkin mahdollista, että ymmärtäessäni oman kyvyttömyyteni kuolla ymmärrän myös toisen kyvyttömyyden ja sitä kautta hänen avuntarpeensa. Näin ajateltuna Levinasin etiikan mahdollisuus näyttää lepäävän hieman samankaltaisella empatialla kuin tiedon objektiivisuus Husserlin intersubjektiivisuuden teoriassa. Mitä hänen filosofiansa lukijat arvioivat mahdollisuuden tarkoittavan, on meidän oma asiamme, meidän omantuntomme asia. Levinasille niin tärkeä vastuun epäsymmetrisyys on erottamattomasti liitoksissa siihen, että toisen oikeus omantuntonsa salaisuuteen on loukkaamaton.

Kuoleman sosiaalisuutta, siten kuin Levinas sen ajattelee, ei voi kuitenkaan ymmärtää ilman murhaa. Levinas kirjoittaa: ”We should think of all the murder there is in death: every death is a murder, is premature, and there is responsibility for the survivor.”⁴⁴⁷ Jokainen kuolema tapahtuu liian varhain ja on murhenäytelmä. Jälkeenjääneet ovat vastuussa siitä, että eivät pystyneet lykkäämään kuolemaa. Levinas yrittää kuvata kokemusta siitä, että kuolevaa ei saisi jättää yksin kuolemaan. Hän myös väittää, että kaikki ihmiset joutuvat ainakin jollain tavalla kohtaamaan tämän vastuun toisten kuolemasta.

⁴⁴⁶ Levinas 1987, 70-72.

⁴⁴⁷ Levinas 2000, 72.

Myöhäisfilosofiassaan, vuosien 1975-76 luennoissa ajasta ja kuolemasta, Levinas ei enää pyri ymmärtämään aikaa (eli sosiaalisuutta) Heideggerin tavoin kuoleman perustalta vaan kuolemaa sosiaalisesti ymmärretyn ajan perustalta.⁴⁴⁸ Hän kuvaa samaa kuoleman sosiaalisuutta, mutta lähtee liikkeelle eri suunnasta. Miksi? Mitä muutoksesta seuraa? Ilmeisesti Levinas koki, että kuolemasta liikkeelle lähtevä ajallisuuden ajattelu oli liian sidoksissa minun omaan kuolemaani ja Heideggerin sille antamiin merkityksiin. Eräessä haastattelussa hän sanoo, että varsinaisuuden saumaton liittyminen kuoleman yksinäisyyteen ja omuuteen on ongelmallista. Vaikka kanssaolo on täälläolon alkuperäinen rakennemomentti, ei Heidegger etsi täälläolon ainutlaatuisuutta kanssaolosta. Vasta omaa kuolemaa kohti oleminen mahdollistaa elämän merkittävyyden, joka toteutuu riippumattomuutena muista. Viime kädessä jokainen kuolee itseään varten.⁴⁴⁹ Levinasin väite siis on, että Heideggerin filosofia ei lopulta pysty kantamaan avaamaansa tärkeää mahdollisuutta kunnioittaa toisten omaa olemista. Hyvästä yrityksestä huolimatta liiallinen minäkohtaisuuden painottaminen tapahtuu toisille avatun tilan kustannuksella. Myöhäistuotannossaan Levinas ei enää usko, että pelkkä kuoleman omakohtaisuuden muokkaaminen olisi riittävä ratkaisu ongelmaan.

Toiseksi kuoleman ajattelemisen sosiaalisuuden perustalta sopii Levinasin tarkoituksiin, koska hän yrittää ajatella kuolemanpelkoa, joka ei palaudu pelkoon omasta kuolemastani. Ymmärtääkseni Levinas tekee näin painottaakseen selviytyjän suhdetta kuolleisiin, toisin sanoen tehdäkseen oikeutta syllisyydelle, jota selviytyjä järjettömästi tuntee. Pelko toisen kuoleman edessä ei ole pelkoa omasta puolesta vaan toisen puolesta.⁴⁵⁰ Tässä vaiheessa Levinas ajattelee, että voin todella kohdata oman kuolevaisuuteni toisen kuoleman pohjalta, äärettömän haastavassa vastuussani jopa kuolla toisen puolesta.⁴⁵¹ Hän sanoo poleemisuuksiensa myöntäen, että Heideggerilla murhaajana olemisen pelko ei koskaan voita oman kuoleman pelkoa.⁴⁵²

Kolmanneksi kuoleman ajattelemisen ajan perustalta eikä päinvastoin tuo

⁴⁴⁸ Levinas 2000, 106-112.

⁴⁴⁹ Levinas 1998, 212-216, 225-226.

⁴⁵⁰ Levinas 2000, 8-10, 12, 47.

⁴⁵¹ Berezdivin esittää, että Levinas kääntää pääläelleen Heideggerin teesin, että voin kohdata vain oman kuolemani. Itse asiassa en voi kuolla omaa kuolemaani, mutta toisen puolesta voin. Berezdivin, 1991, 197. Berezdivinin kärjistyksen on hieman varomaton. Levinas ei ajattele, että voisin ottaa toiselta hänen kuolemansa. Levinas ajattelee, että voin olla vastuussa toisen kuolemasta. Olen vastuussa toisesta kuin olisin aiheuttanut hänen vastoinkäymisensä tai kuolemansa. Tämä selviytyjän syllisyys on mahdollista ymmärtää ainakin siinä mielessä, etten ole estänyt toisen kuolemaan. Niinpä Levinas sanoo, että kuollessani toisen puolesta voin kuolla kuoleman, joka on minun vastuullani. Oman kuolemani suhteen näin ei (ainakaan ensisijaisesti) ole, koska omia kasvojani en voi kohdata suoraan. Levinas 2000, 39.

⁴⁵² Levinas 2000, 92.

paremmin näkyville, että kyse ei ole välittämisestä pelkästään kuoleman hetkellä. Kyse ei ole kuolleiden aiheuttamasta kuoleman kokemuksesta tai sen läsnäolosta: ”I believe that it is not only to the death of the other that we respond but also to his life. And it is in responding to his life that we are already with him in his death.”⁴⁵³ Levinas ajattelee, että elämä ja kuolema ovat todella erottamattomat vasta, kun on kyse toisesta.

Välttämättä Levinasin ajattelema kuoleman armottomuus ja sosiaalisuus ei ole käytännön historiankirjoitukselle niin vierasta kuin miltä aluksi vaikuttaa. Kuten Ricoeur huomauttaa, historia on tieteenä suhteessa nimenomaan kuolleisiin ihmisiin.⁴⁵⁴ Kuoleman armottomuus lävistääkin kaikki kolme historianfilosofian tasoa. Luvun lopuksi vertailen Levinasin ja Heideggerin kuolemakäsitysten historianfilosofisia ulottuvuuksia taso kerrallaan. Pääpaino on ihmisen historiallisuutta koskevan tason ja historiankirjoitusta koskevan tason kytkentöjen pohtimisessa.

Heidegger vastaa *Olemisessa ja ajassa* kysymykseen, miten ihminen voi antaa toisten ihmisten olla. Miten on mahdollista kunnioittaa toisten ihmisten yksinäisyyttä? Heidegger ei kuitenkaan kritisoi omalakisena prosessina ymmärrettyä historiaa niin kärjekkäästi kuin näiden kysymysten perusteella voisi ajatella. Yksinäisessä ahdistuksessa avautuvat mahdollisuudet ovat nimenomaan tarttumista jo joka tapauksessa vaikuttavaan perinteeseen. Vadénin tulkinnan mukaan varsinaistuminen ei edes *Olemisessa ja ajassa* ole yksilön vaan samaan perinteeseen kuuluvan ihmisjoukon tapahtumista.⁴⁵⁵ Näin siis korostuu perinteen vastustamattomuus. Myöhemmän tuotannon kielikuva ihmisestä olemisen paimenena saa ajattelemaan, että Heidegger ei suoraan vastusta ajatusta historiasta itsenäisenä voimana mutta kylläkin ajattelee sen uudelleen. Eläinlauma on kyllä jossakin määrin hyvinkin omalakinen ja itsenäinen voima, jonka elämään paimenen on mukauduttava. Samalla se on kuitenkin paimennettavissa. Ero järjen viekkauksen ja vaikkapa lammaslauman välillä on ilmeinen.

Levinas pitää Heideggerin liikkeitä riittämättöminä ja iskee historian omalakisuuksia vastaan paljon suuremmin. Bernasconin mukaan Levinasin poleeminen historiapuhe on ennen kaikkea hyökkäys Hegeliltä periytyvää teleologista historiankäsitystä vastaan.⁴⁵⁶ Keskeistä Levinasin vastarinnassa on, ettei hän vastusta historiaa yksilön vaan ihmissuhteen kautta. Siksi hänen kuolema-analyysinsäkin tähtää koko ajan kuoleman sosiaaliseen merkitykseen. Sellainen ihmisten välinen suhde, jossa

⁴⁵³ Levinas 2001, 129.

⁴⁵⁴ Ricoeur 2004, 364-365.

⁴⁵⁵ Vadén 2006, 395-396.

⁴⁵⁶ Bernasconi 1986, 192.

suhteen osapuolia ei voi ymmärtää suhteesta käsin, on Levinasin mielestä vastustuskykyistä niin yksilörelativismia kuin historian omalakisuudesta nousevaa kulttuurirelativismiakin vastaan. Suhteen korostuminen sen osapuolten kustannuksella olisi nimenomaan portti teleologisen historian ylivallalle. Levinas haastaa historiotsijan kirjoittamaan historiaa vastuullisesti ja menneisyyden ihmisten eettisyyden huomioiden. Omalakisille historian prosesseille perustuva historiankirjoitus on täysin mahdollista mutta samalla kiellettyä, aivan kuten murha. Tämä on yksi konkreettinen osoitus siitä, kuinka historiankirjoitus voisi perustua etiikkaan.

Spekulatiivisen historianfilosofian ongelmana on myös, että se menneisyyden ihmiset totalisoidessaan vaientaa juuri ne mittapuut, joiden perusteella sitä olisi voitu arvioida. Niinpä erilaisten spekulatiivisten historianfilosofioiden keskinäistä paremmuutta on vaikea arvioida.⁴⁵⁷ Levinas ei kuitenkaan aseta teleologisen historian vastapainoksi historiattomuutta. Hän on hyvinkin kiinnostunut Heideggerin avaamasta näkymästä ihmisen historiallisuuteen. Levinas ei aseta historiaa vastaan sen negaatiota vaan pyrkii osoittamaan, miten ihmisen historiallisuus viittaa itsensä tuolle puolen, kohti kasvoja, historiankirjoituksen läpi.⁴⁵⁸ Tälle tasolle sijoittuukin heidän kuolemakäsitystensä kiinnostavin keskustelu.

Heideggerin lähestymistavan etu on, että siinä otetaan vahvasti huomioon perinne ja elämän kokonaisuus. Alphonso Lingisin mukaan Heideggerin ajattelussa en voi olla vastuussa olemisestani olematta vastuussa olemisesta yleensä. Siksi kuolemaa kohti oleminen saattaa minut vastuuseen perinteestä. Vastuu ei sijaitse aivoissani vaan perinteessä, joka velvoittaa minua. Rajallisuudessani olen vastuussa tilanteesta, jota en ole luonut.⁴⁵⁹ Olen vastuussa perinteestä ja perinteelle. Historia on kohtalo.⁴⁶⁰ Heideggerin tapa ajatella historia kohtaloksi vastustaa mielestäni sitkeästi Levinasin ajatusta kohtalosta selviytyjien tuottamana väkivaltana. Heideggerin tapa vastata ihmisen omat tarkoitukset selvästi ylittävän historian haasteeseen on mielekäs, koska kohtalon vuoksi historioitsijakin pystyy etsimään tapoja, joilla menneisyydessä avoinna olleet mahdollisuudet voisivat vaikuttaa hänen omassa ajassaan.⁴⁶¹ Levinas ei juuri anna eväitä tähän, koska keskittyy niin yksipuolisesti oikeuden tekemiseen menneisyyden ihmisille. Heideggerin pohjalta historioitsija voi kysyä sellaisia kulttuurihistorian suosimia kysymyksiä, kuten miksi ja millainen kokeminen oli menneisyyden toimijoille

⁴⁵⁷ Ks. Baumgartner 2002, 158-162.

⁴⁵⁸ Vrt. Bernasconin käsite ”kasvojen historia”, Bernasconi 1986, 195-198.

⁴⁵⁹ Lingis 1986, 224-226.

⁴⁶⁰ Heidegger 2000a, 456-457.

⁴⁶¹ Ks. Heidegger 2000a, 457-460, 465-471.

mahdollista. Perinteeseen kätkeytyvien mahdollisuuksien paljastaminen niitä peittävän huonon perinteen destruktion kautta⁴⁶² saattaa kuitenkin johtaa siihen, ettei muisteta kuinka perinteen uudistaminen saattaa satuttaa yksittäisiä ihmisiä. Huomio keskittyy perinteen avaamien mahdollisuuksien moninaisuuteen ihmisten moninaisuuden sijaan, kulttuuriseen toiseuteen persoonallisten toisten sijaan. Mielestäni ongelmaan ei auta myöhemmän Heideggerin suorittama korjausliike eli arvoja punnitsevan kriittisen keskustelun leimaaminen nihilistiseksi ja ihmisten yhteisyyttä loukkaavaksi.⁴⁶³

Heideggerin kuolemaa kohti oleminen tekee tulevaisuudesta ensisijaisen ajallisuuden muodon. Menneisyyskin polveutuu tulevaisuudesta. Tulee mahdolliseksi kysyä menneisyyden ihmisten käsitystä omasta tulevaisuudestaan ja heidän (usein toteutumatta jääneitä) toiveitaan ja mahdollisuuksiaan. Silti Levinasin mielestä Heideggerin tulevaisuus ei ole kyllin tulevaisuudellinen. Heideggerin harjoittama Husserlin aikatajunnan nykyisyyttä painottavaan kuvaukseen kohdistuva kritiikki on oikean suuntainen, mutta ei tarpeeksi radikaali. Ajatus mahdottomuuden mahdollisuudesta ei jätä tilaa todella uudelle, koska se ei ota huomioon tulevaisuutta, joka ei ole minun.⁴⁶⁴ Tämä väite on ymmärrettävissä siten, että Heideggerin mielestä kuollutkin ihminen voi olla läsnä toisille ihmisille, koska yhteinen maailmamme on yhä läsnä.⁴⁶⁵ Heideggerille tulevaisuuden radikaalius vaikuttaa olevan sitä, että vaikka minä kuolen, perinne jatkaa. Levinasin näkökulmasta tämä kanta ei tavoita tulevaisuutta, joka kuuluu tulevaisuuden ihmisille eikä minulle. Levinasin kirjoittamien rivien välissä lienee ajatus, että Heideggerin filosofian mukaan on arvokasta kuolla perinteen, esimerkiksi kansan puolesta, mutta ei toisen ihmisen puolesta. Toinen kohdataan niin totalisoivan maailmallisesti, ettei toisen kuolema merkitse selviytyjälle muuta kuin hautajaisrituaaleja ja muistoja kuolleesta. Vastuulle kuolemasta ei jää tilaa, luultavasti ei myöskään järkytykselle ja surulle.⁴⁶⁶ Mikäli historioitsija tekee työtään yksipuolisesti heideggerilaisen esiyymmärryksen pohjalta, ei hän helposti kuule tai tule nostaneeksi esiin menneisyyden ihmisen yksilöllistä surua tai vastuuta jälkeensä tulevien elämästä. Voi kysyä, eikö menneisyys tällöin olennaisesti vääristy. Theunissen lisää tähän keskusteluun mielenkiintoisen reunahuomautuksen kysyessään, eikö eloonjäänyt olisi

⁴⁶² Heidegger 2000a, 41-45.

⁴⁶³ Ks. Heidegger 2000b, 87-96. Toki Heideggerin kuvauksessa kielestä olemisen talona ovat mukana ajattelijat ja runoilijat talon portinvartijoina. Ei ole kuitenkaan selvää kuinka vahva kulttuurikriittinen potentiaali portinvartijoilla Heideggerin ajattelussa on.

⁴⁶⁴ Critchley 1997, 75; Bernet 2002, 86-88.

⁴⁶⁵ Heidegger 2000a, 293-294.

⁴⁶⁶ Levinas 1998, 214-125.

oikeutetumpi perustelemaan mahdollisuutta olla kuolleen kanssa juuri päinvastoin kuin Heidegger eli sillä, ettei kanssaolomme koskaan ollut pelkästään maailmallista. Siksi jokin kanssaolon merkitys voi säilyä senkin jälkeen, kun toinen on jättänyt maailman.⁴⁶⁷ Tässä tuntuu avautuvan mahdollisuus olla suhteessa kuolleisiin ihmisiin historiankirjoituksen lävitse. Juuri tähän haasteeseen Levinas vastaa.

Ricoeurin mukaan Levinasin filosofia auttaa tuomaan esille kenen tahansa kuoleman merkityksen ilman Heideggerin sille säilyttämää epävarsinaisuuden leimaa. Kuoleman murhaavuuden ja kaikkia yhtä armottomasti koskevan vanhenemisen valossa on mahdollista löytää merkitys lauseelle ”jokainen kuolee” ilman, että millään tavalla paettaisiin omaa erityistä kuolemaa. Juuri houkutus murhaan merkitsee toisen ihmisen tyhjyydellä, joka läheisten kuolemassa ei paljastu. Näin läheisten kuolemassa ei paljastu myöskään eettinen vastuu olla tappamatta, joka kuitenkin koskettaa jokaista kuolemaa.⁴⁶⁸ Historioitsijalle merkittäväksi tämän tekee se, että samalla ylitetään suhde pelkästään läheisiin kuolleisiin. Historioitsijahan on nimenomaan eloonjäänyt, jonka niskaan menneisyyden nimettömät kuolleet hengittävät. Eräässä haastattelussa Levinasin keskustelukumppani ehdottaa, että ymmärrämme oman kuolevaisuutemme vasta meille rakkaan ihmisen kuoleman kautta. Rakkaan kuolema antaa kuolemalle uuden intensiivisyyden tekemällä siitä osan elämäämme. Levinas vastaa, että hänen ajattelussaan ei ole kyse omien rakkaiden kuolemasta sen paremmin kuin intensiivisyyden kokemuksestakaan. Kyse on juuri sen tuntemattoman kohtalosta, jonka kuoleman kohtaan.⁴⁶⁹ Toisaalta Ricoeur tuo esille, että juuri läheisten kuolema merkitsee kommunikaation katkosta, joka Levinasillekin on hyvin tärkeä teema. Kommunikaation katkeamisesta seuraa menetys ja suru ja samalla ymmärrys siitä, millaista surua oma kuolema voi aiheuttaa. Näin avautuu myös oman kuoleman merkitys.⁴⁷⁰ Kenties hyvä historioitsija on herkistynyt yhtä lailla läheistensä kuolemille, omalle kuolemalleen kuin menneisyyden ihmisten kuolemille.

Levinas kritisoi Heideggeria niin tulevaisuudellisuuden riittämättömyydestä kuin menneisyyden menneisydettömyydestä. Levinasin mielestä Heidegger ei ota tarpeeksi huomioon, että menneisyys on toisten kuoleman vuoksi menetys ja siten katkos.⁴⁷¹ Siinä missä Heidegger pitää ihmiselämän venyvyyttä syntymän ja kuoleman välillä

⁴⁶⁷ Theunissen 1986, 178.

⁴⁶⁸ Ricoeur 2004, 359-361.

⁴⁶⁹ Levinas 2001, 126-127.

⁴⁷⁰ Ricoeur 2004, 359.

⁴⁷¹ Bernet 88-89.

historiankirjoituksen mahdollistavana historiallisuutena,⁴⁷² Levinas tuntuu ehdottavan historiankirjoituksen lähtökohdaksi järkytystä toisen kuolemasta. Hänen mukaansa suhteen menneisyyteen ei pitäisi olla täydempää suhdetta omaan tulevaisuuteen, oman potentiaalin löytämistä. Sosiaalisuudessa avautuva menneisyys on jo toisen menneisyyttä. Kuten tulevaisuus, myös menneisyys syöksee minut vallasta.⁴⁷³ Kari Immoselle tärkeä kiteytys, jonka mukaan kulttuurihistorian aikamuoto ei ole imperfekti vaan futuuri, saa kysymään, ajatellaanko kulttuurihistorian teoriassa ja tutkimuksessa kylliksi ajallisuuden sosiaalista ulottuvuutta. Puhutaanko historian läsnäolosta vainajien poissaolon kustannuksella?

Kaiken kaikkiaan voi sanoa, että Levinas kirjoittaa oivaltavasti kuoleman sosiaaliseen merkitykseen auttamattomasti liittyvästä järkytyksestä ja vastuusta, jota historiankirjoitukseen ei saisi unohtaa. Hän kuitenkin tuntuu aliarvioivan kulttuurisia mahdollisuuksia käsitellä kuolemaa, oppia siltä tai jopa hyväksyä se meditatiivisesti. Näiden kulttuuristen mahdollisuuksien ymmärtämisessä Heideggeriin pohjaava historiankirjoitus on vahvoilla.

Ricoeur esittelee historioitsijan työlle hedelmälliseltä vaikuttavan hautaamisen metaforan, joka parhaimmillaan saattaisi auttaa huomiomaan sekä Heideggerin että Levinasin kuolemakäsitysten vahvat puolet. Kuolevaisuuteen keskittyminen saattaa vaikuttaa tekevän historiasta pelkkää varjojen teatteria, jota katselevat kuolemantuomion varjossa elävät selviytyjät. Tämä mielikuva kuitenkin osoittautuu vääräksi, mikäli historiankirjoitus pystyy toimimaan sosiaalisen hautaamisrituaalin kirjoituksellisena vastineena. Ricoeur muistuttaa, että hautaaminen ei ole pelkkä hautaamisrituaalin faktiseen keston rajoittuva hetki vaan ”the very path of mourning that transforms the physical absence of the lost object into a presence.” Hautausmaan pystyttäminen keskelle kaupunkia saa aikaan, että kuolleet ovat läsnä ja silti elävät voivat elää muualla kuin kuolleet.⁴⁷⁴ Hautaamisen metafora tekee tilaa perinteelle, joka vaikuttaa suremisen muodoissa ja jatkuu pidemmälle yli rajallisen ihmiselämän. Tällaista jatkuvuuttahan historioitsija luo. Toisaalta hautaaminen nostaa esille, että tärkein (tai ainakin hyvin hyvin tärkeä) elämää koskeva kysymys ei ole, mitä on elää, vaan mitä on elää, kun toiset ovat kuolleet ja on jo liian myöhäistä kohdata heitä. Tämähän on sekä Levinasin että historioitsijan kysymys.

⁴⁷² Heidegger 2000, 465-471.

⁴⁷³ Jokinen 1998, 283.

⁴⁷⁴ Ricoeur 2004, 365-367.

3.5. Yhteisö lahjana

Tämän toisen käsittelyluvun päämääränä on ollut etsiä Levinasin historianfilosofiaa, ylihistoriallista etiikkaa, jonka pohjalta olisi mahdollista lähestyä eri aikojen historiallisia tilanteita. Miten tulisi historiantutkimuksessa kunnioittaa sekä inhimillistä että kulttuurista toiseutta? Seuraavaksi käsitelen tähän mennessä löytyneitä vastauksia kuolevaisuudesta ja sanomista kunnioittavasta sanotusta historiankirjoittajan konkreettisen työn, tarkemmin sanottuna sen yhteisöllisten tehtävien näkökulmasta.

Levinasin ajattelu vaatii tekemään oikeutta sekä kuolleille että eläville. Tämän alaluvun ajatuksena on, että nämä velvollisuudet kohtaavat historiankirjoittajan yhteisöllisessä tehtävässä. Niinikään yhteisöllisyys yhdistää historiankirjoituksen käytännön ja Levinasin teoreettiset pohdinnot. Aiemmin käsitelty sanomisen vastavuoroton vilpittömyys korostaakin vahvasti yhteisöllisyyden välttämättömyyttä. Sanomisen voi tulkita vastaukseksi kysymykseen, kuinka yhteisö voi pysyä koossa, jos sitä ei pidä koossa yhteinen päämäärä ja tahto tai jokaista hyödyttävä kuluttaminen ja tuottaminen.⁴⁷⁵ Toisin sanottuna sanomisen henkilökohtaisuus sekä pitää yhteisöä koossa että suojelee sen pluraalisuutta. Sanomisen käsite vastaa tähän tarpeeseen hyvin, koska nuoruuden harkitsemattomuutena se on sekä vahvasti kantaaottavaa että omalla alttiudellaan kutsuu kriittiseen arviointiin ja siten yhteiseen keskusteluun.⁴⁷⁶ Tämä on olennaista historiankirjoittajan kannalta, sillä kuten Ricoeur tuo esille, historioitsijaa ei voi ymmärtää irrallaan hänen roolistaan julkisena keskustelijana. Tämä paljastuu erityisesti tuomarin ja historioitsijan tehtävien vertailussa. Molempien on kyllä tuomittava menneisyys, tehtävä arvio toisen ja kolmannen välillä. Tuomarin täytyy kuitenkin langettaa pysyvä tuomio, kun taas historioitsija nimenomaan altistaa johtopäätöksensä muiden historioitsijoiden ja lukijoiden kritiikille.⁴⁷⁷ Tässä mielessä Levinasin historianfilosofia on näkökulma historiankirjoittajaan.

Edith Wyschogrod esittää useita Levinasin etiikalle uskollisia esimerkkejä siitä, miten yhteisöllistä historiankirjoitusta tulisi toteuttaa. Wyschogrodin lähtökohtana on, että hyvää historioitsijaa ajaa aina eteenpäin kaksitahoinen intohimo (*passion*):

⁴⁷⁵ Wyschogrod 1998, 240-241.

⁴⁷⁶ Korsu kirjoittaa, että Arendtin mukaan on parempi väittää jotain ja olla väärässä kuin olla väittämättä mitään. Korsu 2007, 36. Sama voitaisiin sanoa Levinasista.

⁴⁷⁷ Ricoeur 2004, 320-333.

historioitsijalla on oltava intohimo sekä menneisyyteen että menneisyyden kuolleisiin ihmisiin. Tulkintani mukaan jaottelu vastaa oman tutkimukseni perustavaa erottelua kulttuurisen ja inhimillisen toiseuden välillä. Wyschogrod esittää, että historioitsijaa sitoo intiimi lupaus puhua kuolleiden puolesta, kertoa heidän nimissään totuus. Koska he todella ovat poissa, ei historioitsija voi toivoa rakkaudelleen vastakaikua. Historioitsijan rakkaus eli vastuu on siis vastavuorotonta.⁴⁷⁸ Historioitsija jakaa Levinasin keskeisimmän ajatuksen. Ajallisuuden kanssa painivaan työhön sopii sekin, että korvaamisessa olen vastuussa kaikkien muiden vastuusta, myös menneisyyden ja tulevaisuuden ihmisten vastuusta.⁴⁷⁹ Jos kirjoitan historiaa, minun on kannettava myös yleisöni vastuuta.

Wyschogrod tiivistää historioitsijan työn kahteen velvollisuuteen: “re-signing history, de-signing ethics”. Historioitsijan on kerrottava totuus menneisyyden ihmisistä, kirjoitettava historia heidän puolestaan uudelleen. Toisaalta tämä velvollisuus on seurausta nimenomaan siitä, että historioitsijaa aina jo sitoo lupaus kuolleelle ihmiselle. Wyschogrod ajattelee, että tämä on historioitsijan työn kannalta väistämätöntä, ei valittavissa oleva asia. Lupauksen myötä historioitsija on etiikan alueella, jossa viestintää hallitsevat merkit katoavat, koska minun on toisen edessä luovuttava oikeudestani dominoivaan tietoon. Historioitsijan kaksitahoisen toimenkuvan sovittamaton kaksinaisuus on juuri siinä, että pyrkiessään totuuteen toisen vuoksi historioitsija samalla dominoi tuota toista ja siten pettää hänet. Puhuessaan toisen puolesta historioitsija jo tukahduttaa tämän oman äänen. Ajatus perustuu performatiiviseen tiedon käsitteeseen, jossa tieto on aktiivista toimintaa, jonkin väittämistä joksikin.⁴⁸⁰ Ratkaisuna ratkaisemattomaan ristiriitaan Wyschogrod esittää, että historioitsijan ei pitäisikään rakentaa uudelleen kuolleiden puhetta vaan jatkaa heidän kuoleman katkaisemia puheaktejaan.⁴⁸¹ Tämän voi mielestäni nähdä toisena muotona Ricoeurin ajatukselle historiankirjoituksesta hautaamisena. Historioitsijan tehtävä on siis sekä päästää kuolleet osallistumaan nyky-yhteisössä käytyyn keskusteluun että paljastaa puhuvansa kuitenkin koko ajan itse. Historiankirjoituksessa

⁴⁷⁸ Wyschogrod 1998, xi.

⁴⁷⁹ Bernasconi esittää, että siinä missä Sartre argumentoi, että ihminen on joko totaalisen vapaa tai ei vapaa lainkaan, Levinasin mielestä ihminen on vastuussa kaikesta tai ei vastuussa lainkaan. Bernasconi 2002, 239.

⁴⁸⁰ De Greefin mukaan Levinasin performatiivinen totuuden teoria merkitsee, että kun sanon jonkin olevan totta, en esitä metaväitettä vaan teen teon: olen samaa mieltä. Kun olen eri mieltä, olen eri mieltä, koska väitettä ei voi hyväksyä. Oikeudessa tuomittu protestoi vakuuttamalla syyttömyyttään eikä sanomalla, että tuomio on epätoisi. Omistautuessaan totuudelle puhuja sitoutuu siihen vahvemmin kuin keskustelukumppani. Tässä mielessä keskustelu lepää epäsymmetrisyydellä. De Greef 1986, 174.

⁴⁸¹ Wyschogrod 1998, 3-6.

ei pitäisi olla puhuvia kummituksia.

Problematiikka nousee esille jo menneisyyden ihmisten nimeämisessä. Wyschogrodin mukaan historioitsijan velvollisuus on nimetä historian nimettömäksi jääneet uhrin. Erisnimiensä kautta ihmiset ovat ainutlaatuisia, tärkeitä ja olemassa toisille ihmisille. Toisaalta on jatkuvasti varottava, ettei nimeäminen muutu kuolevaisuuden peittämiseksi.⁴⁸²

Toisesta ei siis voi puhua historiankirjoituksessa (sikäli kuin hän on toinen) vaan toinen on syy siihen miksi kirjoittajan on puhuttava totta. Levinasin jäljillä Wyschogrod pitää tärkeänä, että eettisyys ei synny tarinasta, kuten vaikkapa Hayden White ajattelee, vaan toinen velvoittaa minut kertomaan inhimillisiä tarinoita.⁴⁸³ Kyseessä on erottelu historiallisen ja inhimillisen ainutlaatuisuuden välillä. Tarinoita kerrotaan ensimmäisestä jälkimmäisen vuoksi. Onko tällä itsepintaisella oikean aikajärjestyksen vaatimisella jokin merkitys historiankirjoituksen käytännön kannalta? Levinas ja Wyschogrod vaikuttavat vastaavan, että se mahdollistaa inhimillisen ainutlaatuisuuden paljastavan kätkemisen. Mutta miksi? Ja miten?

Wyschogrodin mukaan mediassa toistuvien sodan ja nälän kuvien ongelmana ei ole banalisoituminen vaan niiden sulautuminen yhdeksi tapahtumaksi, yhdeksi kärsimykseksi. Historioitsijan olisi opittava näkemään toisin ja myös osaltaan opettava yhteisöään näkemään toisin. Siksi hänen velvollisuutensa on keskittyä ainutlaatuisuuden paljastamiseen silloinkin, kun ei ole kyse inhimillisistä katastrofeista vaan mistä hyvänsä historiasta, vaikkapa kengänlankaajasta. Wyschogrod ajattelee, että ihmisten täydellinen upottaminen historialliseen kontekstiinsa vie heiltä ainutlaatuisuuden ja siten osaltaan myös tukee sotien käsittämistä yhtenä tapahtumana. Sotien sulautuminen yhteen on vaarallista siksin, että teollisissa massamurhissa ja lievemmissäkin totalitaarisessa hallinnossa ihmisiltä riistetään nimenomaan heidän ainutlaatuisuutensa. Wyschogrod kysyy, eikö massamurhien vertailu kulttuurit ylittävän julmuuden vastustamisen sijaan vangitse uhrin uhriuteensa, jossa ainutlaatuisuus on heiltä kielletty.⁴⁸⁴ Historiallisen ja inhimillisen ainutlaatuisuuden erottelun voi ajatella mahdollistavan esimerkiksi holokaustin ja gulagin syiden, toteutuksen ja seurausten vertailun historiallisen ainutlaatuisuuden tasolla ilman, että tapahtumissa mukana

⁴⁸² Wyschogrod 1998, 13.

⁴⁸³ Wyschogrod 1998, 21-23. Avishai Margalit nostaa esille, että Raamatusta löytyy kaksoismurhan ajatus. Sekä ihmisen ruumiin että nimen voi tappaa ja on kauheaa, jos ne molemmat tapetaan. Niinpä on erityisen kammottavaa, kun David Edgarin näytelmässä keskitysleirille kuljetettavat lapset syövät nimilappunsa nälkäänsä, ihan kuin yhdessä murhassa ei olisi ollut kylliksi. Margalit 2002, 20-23.

⁴⁸⁴ Wyschogrod 1998, 13-14, 77.

olleiden ihmisten (sekä uhrien että toteuttajien) ainutlaatuisuus kielletäisiin.⁴⁸⁵ Inhimillistä ainutlaatuisuutta voi ajatella turvapaikkana, jonka historioitsija antaa historian uhreiksi leimatuille.

Esimerkkinä onnistuneesta historian esittämisestä Wyschogrod antaa George Rodgersin valokuvan joka on otettu juuri liittoutuneiden saavuttua Bergen-Belsenin tuhoamisleirille. Kuvassa hyvin puettu juutalainen poika juoksee kameraa kohti ruumiiden reunustamaa tietä pitkin. Kuva on otettu ilmeisesti suurella aukolla, sillä poika tarkentuu kuvaan terävästi ja vahvasti valottuneena. Wyschogrodin mielestä olennaista kuvassa on, että pelkästään poikaa katsomalla ei voisi mitenkään tietää, ettei hän ole kuka tahansa onnellisena juokseva pikkupoika. Näin hänen inhimillinen haavoittuvuutensa pääsee ikään kuin irti keskitysleirikontekstista ja samalla antaa ainutlaatuisuuden koko keskitysleirille. Tässä ainutlaatuisuudessa elämä ei voi jättää taakseen kuolemaa eikä kuolema kiistä elämää. Ratkaisevaa Wyschogrodin argumentissa on, että kaikissa historiaa esittämissä kuvissa pitäisi olla tämántapainen bartheslainen *punctum*, jokin yksityiskohta joka murtaa historiallisen kontekstin.⁴⁸⁶ Toki voi kysyä eikö kontekstualisoimattomuus puolestaan saa kasvoja sulautumaan yhteen. Wyschogrod ja Levinas väittävät, että näin ei tapahdu.⁴⁸⁷ Palaan tähän ajatukseen seuraavassa käsittelyluvussa.

Toisaalta kuvat on usein myös kontekstualisoitava, etteivät ne saisi vahingollisia merkityksiä. Samalla tyhjältä tapahtumapaikasta otetulla kuvalla voidaan sekä paljastaa kuolema (he ovat todella poissa...) että kieltää se (mitään holokaustia ei ollutkaan...). Kuvan huolellinen kiinnittäminen on erityisen tärkeää, koska informaatiokulttuurissa kuvat pyrkivät irtoamaan konteksteistaan.⁴⁸⁸

Yleisemmällä, myös ja erityisesti kirjoitusta koskevalla tasolla Wyschogrod esittää, että oikeuden tekemiseksi menneisyyden nimettömille toisille tulisi luopua tosi/epätosi ja läsnäolo/poissaolo dikotomioista. Hän näkee fiktion avaimena tähän. Rousseauta seuraten hän esittää, että fiktio on fiktiota eikä valetta silloin kun sillä ei pyritä hyötymään toisten kustannuksella. Fiktiona historiankirjoitus säilyy alttiina kritiikille. Erityisen hedelmällisinä Wyschogrod pitää Jorge Louis Borgesin ficciones-

⁴⁸⁵ Ks. myös Ricoeur 2004, 323-333.

⁴⁸⁶ Wyschogrod 1998, 77-78, 141-142.

⁴⁸⁷ Toinen mahdollisuus haastaa ajatus konteksteista murtautuvasta haavoittuvuudesta olisi kysyä, eikö kuvasta pikemminkin murtaudu esiin toinen, erilainen konteksti, tässä tapauksessa hyvinvoivan lapsuuden konteksti jonka kuvan katsoja tuo mukanaan. Tästä lähtee liikkeelle Rudi Viskerin Levinas-kritiikki. Visker 2004, 132-138.

⁴⁸⁸ Wyschogrod 1998, 93, 110.

tarinoita, jotka ottavat metafysiset ehtonsa osaksi itseään.⁴⁸⁹ Historioitsijan pitäisi pitää kiinni faktoista, mutta samalla tietoisesti kirjoittaa kokonaisuus kirjalliseksi fiktioksi, joka paljastaa oman tapansa muokata menneisyyttä. Wyschogrodin mukaan Foucault toteuttaa borgeslaista historiankirjoitusta paljastaessaan diskursseja, jotka antavat puhua vain tietyllä tavalla ja siten pakottavat jotkut ihmiset hiljaisuuteen. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että hänen mielestään Foucault ei ole kyllin läpinäkyvä valitessaan tukittuja suita, joita tuo esille. Historioitsijan tulisi nimenomaan vertailla hiljaisuuteen pakotettuja ihmisiä, Levinasin kolmansia, ja sen pohjalta päättää kenen puhetta hänen tulisi jatkaa. Nämä toiset eivät suinkaan ole aina keskitysleirivankeja. He voivat olla yhtä hyvin suurmiehiä tai - naisia kuin arjen puurtajia.⁴⁹⁰

Totalisoiva muistaminen esittää Wyschogrodin mukaan asioista vain yhden version: näin se oli.⁴⁹¹ Toisen ääntä kunnioittavan historiankirjoituksen olisi sanottava, että ”asiat saattoivat olla niin tai näin, mutta ne eivät olleet näin”, tai, ”tätä ei hänen puolestaan voi sanoa”, tai, ”tätä hän ei olisi hyväksynyt”.⁴⁹² Levinasin pohjalta tuntuukin luontevalta hahmotella pohdiskelevaa ja esseemäistä, eri vaihtoehtoja esille nostavaa, kenties hieman hänen omia moninäkökulmaisia Talmud-kommentaarejaan muistuttavaa historiankirjoitusta, joka loisi tietoisuutta menneisyyden ihmisistä todellisina ihmisinä. Tähän tuntuu tähtäävän Wyschogrodin ajatus Borgesin ficciones-tarinoista historiankirjoituksen mallina. On hyvä myös muistaa, että Levinas päivänpolitiikkaa kommentoidessaan usein pyrki tuomaan esille ihmistenvälisen luottamuksen ja puheen kulttuurisia esteitä. Hän yritti paljastaa vaikkapa Hrustshevin ihmisyyden näyttämällä, kuinka se politiikassa peittyi.⁴⁹³ Moninäkökulmaisuutta voisi tukea pohtimalla sen esteitä.

Levinaslaisen historiankirjoituksen tulisi olla paitsi moninäkökulmaista ja omaa toimintaansa pohdiskelevaa, myös kantaaottavaa, juuri nyt. Wyschogrod analysoi ajallisuutta suhteessa tähän kantaaottavuuden teemaan. Hänen mukaansa historiankirjoitus tarvitsee sekä menneeseen ja tulevaisuuteen venyvää että pistemäistä aikakäsitystä. Venyvän aikakäsityksen etuna on, että sen avulla voidaan kysyä, mikä

⁴⁸⁹ Wyschogrod käy samalla kriittistä keskustelua Hayden Whiten kanssa. Hänen näkemyksessään Whiten perusongelma vaikuttaa olevan, että puhuessaan historiasta kirjallisuutena hän käyttää holokaustia edeltäneitä kirjallisuuden lajeja, jotka eivät sellaisenaan enää voi olla voimassa. Wyschogrodin mielestä historian faktojen tulisi saada merkityksensä holokaustin särkemältä tarinallisuudelta. Borgesin lisäksi hän mainitsee Beckettin ja Blanchotin.

⁴⁹⁰ Wyschogrod 1998, 26-37.

⁴⁹¹ Muistin yhä selvempi irtoaminen omaksi todellisuudekseen uuden informaatioteknologian myötä on Wyschogrodin mukaan postmoderni versio Levinasin totaliteetista. Wyschogrod 1998, 212.

⁴⁹² Wyschogrod 1998, 212-213.

⁴⁹³ Ks. esim. Levinas 2004, 101-109.

menneisyydessä oli mahdollista ja mikä ei ollut.⁴⁹⁴ Toisaalta nyt-hetkistä koostuva aikakäsitys paljastaa muutoksen, johon on mahdollista ottaa kantaa. Historioitsija voi sanoa, että näin ei olisi pitänyt tapahtua tai että tämä oli hyvä muutos.⁴⁹⁵ Tässäkin Wyschogrodin käsitykset ovat linjassa Levinasin ajatusten kanssa, joskin on myönnettävä, että Levinas painottaa vastuullista nyt-hetkeä venyvän aikakäsityksen kustannuksella. On mahdollista, että Levinas pitää venyvää aikakäsitystä niin itsestäänselvänä fenomenologisen filosofian lähtökohtana, että sen esille tuomiseen ei tarvita juuri häntä.

Näiden esimerkkien jälkeen on paikallaan vielä vertailla sanomisen yhteisöllisyyttä eräisiin Ricoeurin, Nietzschen ja Arendtin käsityksiin, jotta sen vahvuudet ja heikkoudet tulisivat selvemmin näkyville.

Yksi ilmeinen heikkous on siinä, että Levinas liikkuu koko ajan niin perustavalla tasolla, ettei fraasimaisesti yhteenkuuluvien muistin ja historiankirjoituksen ero tule näkyviin. Levinasin filosofia ei näytä olevan avoin sille potentiaalille, jonka muistin ja historiankirjoituksen erottelu voisi keskustelussa aktualisoida. Tästä potentiaalista todistaa varsinkin Ricoeurin ajattelu. Ricoeur kirjoittaa esimerkiksi, että muisti ei tunne lainkaan sanaa ”koska” ja siksi kollektiivinen muistikaan ei voi korvata historiankirjoitusta. Toisaalta historia ei selviä ilman muistia, sillä vain muisti takaa, että asiat todella tapahtuivat, että ne todella olivat todellisia. Muistaminen on nimittäin ytimeltään tunnistamista, joka kiteytyy välähdykseen: ”Se on todella hän!” Historia tarvitsee muistin uskollisuutta ollakseen todellista, muisti tarvitsee historian totuutta, jotta ei käpertyisi kritiikittömään suvaitsemattomuuteen. Ilman muistin ja historiankirjoituksen jännitettä tie jää auki poliittiselle manipulaatiolle. On kuitenkin julkisen keskustelun hallussa, mikä on oikea tasapaino kollektiivisen muistin ja historiankirjoituksen välillä.⁴⁹⁶

On valaisevaa verrata Levinasin ajattelua myös Nietzschen käsityksiin historiankirjoituksen yhteisöllisestä tehtävästä. Nietzsche hahmottelee muistamisjärjestelmää, jossa on kolme menetelmää, monumentaalinen, antikvaarinen ja kriittinen historia. Näiden pitäisi olla tasapainossa. Tasapainon tehtävä on torjua historian yliannostusta, jonka Nietzsche koki uhkaavan oman aikansa yhteisöä ja joka hänen nähdäkseen esti ihmisiä toimimasta. Monumentaalinen historia on suurmiesten esimerkillistä historiaa, joka parhaimmillaan innostaa nykyajan ihmisiä toimintaan

⁴⁹⁴ Tämän aikakäsityksenhän Heidegger asettaa ensisijaiseksi. Heidegger 2000, 44-49.

⁴⁹⁵ Wyschogrod 1998, 167-170.

⁴⁹⁶ Ricoeur 2004, passim., ks. erit. 497-500.

mutta liiallisena ohjaa pelkkään jäljittelyyn ja siten estää minkään uuden synnyttämisen. Ongelman ydin on siinä, että monumentaalinen historia korostaa vaikutuksia syiden kustannuksella ja siten vaikeuttaa tekojen ja tapahtumien ymmärtämistä. Tämä taas johtaa siihen, etteivät ihmiset pysty käyttämään historiaa omien menneisyydestä poikkeavien pyrkimystensä tukena vaan ajautuvat jäljittelemään sitä. Seuraava muistamisen menetelmä eli antikvaarinen historia toimii lääkkeenä näihin ongelmiin. Se on ennen kaikkea menneisyyden pientenkin yksityiskohtien ymmärtävää suojelemista. Antikvaarinen yliannostus kuitenkin johtaa kyvyttömyyteen erottaa olennaisia ja vähemmän olennaisia asioita toisistaan, mikä johtaa samaan ongelmaan kuin monumentaalinen yliannostustkin. Siksi tarvitaan myös kriittistä historiaa, joka on kykyä rohkeasti tuomita menneisyyden vääryydet vääryyksinä ja pyrkiä parempaan. Kriittisyyden yliannostus voi kuitenkin johtaa siihen, että ihmiset kadottavat yhteytensä menneisyyteen, joka kuitenkin on heidät muovannut. Näin he kadottavat itsensä eivätkä enää pysty luomaan mitään uutta ja merkittävää; kriittisyys lakkaa vapauttamasta. Nietzchelle kriittinen historia ei olekaan enempää kuin yksi kolmesta historian lajista, joita kaikkia tarvitaan.⁴⁹⁷

Kaikki mainitut muistamisen menetelmät ovat löydettävissä myös Levinasin ajattelusta, joskin muuntuneina. Monumentaalinen historia voisi Levinasin ajattelussa tarkoittaa niin pienten kuin suurtenkin epäitsekäiden tekojen muistamista ja tosissaan ottamista. Antikvaarinen historia näyttäytyy siinä kuinka ihminen tarvitsee kodin kyetäkseen vieraanvaraisuuteen. Kriittinen historia ei Levinasilla puolestaan niinkään ole suuren ihmishengen kykyä esittää arvostelmia vaan käydä keskustelua. Olennaisinta vertailussa Nietzschen ajatteluun on kuitenkin huomata, ettei Levinas vaikuta saavuttavan tämän niin tärkeänä pitämää tasapainoa kolmen historian välillä. Monumentaalinen historia saa kyllä Levinasilla suhteellisen paljon painoa, mutta antikvaarisuus jää lähinnä luonnokseksi. Erottautumisen ja vieraanvaraisuuden kohdalla Levinas painottaa niin vahvasti ihmisen ruumiillisuutta, että ihmisen kulttuurinen koti jää varjoon. Kriittisyys puolestaan korostuu suhteettomasti. Nietzschen argumentissa keskeistä on nimenomaan se, että painotuksilla on väliä. Vaikka antikvaarinen historia löytyy Levinasilta, hän ei painota sitä.⁴⁹⁸

Äärettömän (sekä epäsymmetrisen että vastavuorottoman) vastuun ajatuksensa

⁴⁹⁷ Nietzsche 1999, 11-24.

⁴⁹⁸ Ja aivan samoinhan Levinas kritisoi Heideggeria nimenomaan painotusvirheestä. *Olemisessa ja ajassahan* on kanssaolon kautta tilaa toiselle ihmiselle, mutta ongelmana on, ettei Heidegger tartu tähän mahdollisuuteen.

pohjalta Levinas painottaa, että kieli on yhteisen maailman antamista toiselle: ”To thematize is to offer the world to the other in speech.”⁴⁹⁹ Tähän yhteisölliseen tehtävään sisältyy kaksi jo useasti mainittua elementtiä: altistuminen kritiikille ja merkityksen antaminen kuin leipänä. Ensimmäisen näistä voi ajatella avaavan tilaa kriittiselle, jälkimmäisen monumentaaliseksi historiankirjoitukselle. Visker kuitenkin haastaa ajatuksen, että edes nämä kaksi elementtiä olisivat Levinasin ajattelussa hyvin painotetusti esillä. Jälkimmäiseen liittyen hän argumentoi, että Levinasille eettinen antaminen on aina avun antamista. Hänen mukaansa tämä on erityisesti monikulttuurisuuden näkökulmasta ongelmallista: usein toinen ei tarvitsisi apua vain ainoastaan sitä, että hänen sidoksensa omaan kulttuuriinsa tunnustettaisiin ja niitä kunnioitettaisiin. Näin toisen identiteetistä tulisi yhteisöllinen ja todellinen, mitä pirstaleisessa monikulttuurisessa maailmassa usein kipeästi kaivattaisiin. Viskerin kritiikki ontuu, koska se ohittaa Levinasin ajattelun keskiössä olevan toiseuden kunnioittamisen. Koska toinen saa tehdä avulla mitä haluaa, ei erottelu apuun ja kunnioittamiseen ole mielekäs. Levinasin etiikassa ei ole kyse pelkästään avusta tai kunnioittamisesta vaan ne yhdistävästä lahjan antamisesta. Sanomisen vastavuoroton vilpittömyys merkitsee yhteisön kannalta kriittisen keskustelun mahdollisuuden lahjaa.

Vaikka Levinasin perusajatus on historioitsijan yhteisöllisen roolin kannalta tärkeä, on sillä myös keskeinen puute, jota pyrin ymmärtämään vertaamalla hänen ajatteluaan Arendtin käsitykseen historioitsijan tehtävästä. Arendtin mukaan:

Ihmisten toimien alue muodostuu tarkasti määritellen ihmisten välisistä suhteista, jotka ovat olemassa aina, kun ihmiset tapaavat toisiaan. Sekä toimijan paljastuminen puheessa että uuden alkaminen toiminnan kautta tapahtuvat aina jo olemassa olevassa verkossa, johon toiminnan välittömät seuraukset kohdistuvat.⁵⁰⁰

Toisin kuin Levinas, Arendt pitää yhteisesti jaettua ihmissuhteiden verkkoa paljastumisen ja aloittamisen edellytyksenä, ei päinvastoin. Paljastuminen ei millään tavalla ala yksityisyydestä eikä koske yksityisiä ihmissuhteita vaan edellyttää julkisuuden valoa. Elämämme tässä yhteisessä maailmassa ja sen vaikutukset taas saavat aikaan, että meidät voidaan muistaa kuoltuamme:

Jokainen elämä syntymästä kuolemaan voidaan lopulta kertoa tarinana, jossa on alku ja loppu. Tämä on esipoliittinen ja

⁴⁹⁹ Levinas 1969, 209. Ihmisen kyvystä yleistää eettisenä tapahtumana ks. myös Wyschogrod 194-195; De Boer 1986, 98-99.

⁵⁰⁰ Arendt 2002, 186.

esihistoriallinen edellytys historialle, suurelle tarinalle ilman alkua ja loppua.⁵⁰¹

Korsu tulkitsee Arendtin ajattelusta esiin historioitsijan erityisen tehtävän suojella maailmaa eli julkista aluetta, joka mahdollistaa erottautumisen luonnosta ja siten inhimillisen moninaisuuden ja keskustelun. Historiankirjoitus on maailmansuojelullista toimintaa. Merkittävää maailmansuojelun ideassa on, että sen eri elementit ja siten historiankirjoittajan tehtävät on mahdollista määritellä tarkemmin. Korsun mukaan maailmansuojelu edellyttää toisistaan poikkeaville tulkinnoille yhteisen faktojen kudelman varjelemista, moninäkökulmaisuuksien vaalimista, pysyvyyden ja kestävyys- takaamista sekä tarinallisuutta.⁵⁰² Erityisesti tarinallisuus vaikuttaa työni yhteydessä merkitykselliseltä. Ihminen, jonka elämästä voidaan kertoa tarina, ei elä pelkästään kausaalisen pakottavien luonnonlakien alaisuudessa vaan pystyy aloittamaan, tuomaan yhteiseen maailmaan jotain odottamatonta ja uutta.⁵⁰³ Silti tarinassa on riittävästi johdonmukaisuutta, jotta se voidaan ymmärtää kokonaisuutena. Kirjoittamalla tarinoita historioitsija voi vaalia moninaisuutta ja aloittamisen mahdollisuutta yleisemminkin. Juuri tätä Arendt teki kirjoittaessaan itse historiaa. Tarinoita ajatellessaan Arendt tuo myös kiinnostavalla tavalla esille ihmisen haavoittuvuuden. Useiden ihmisten maailmassa toimiminen merkitsee, ettei ihminen itse voi mitenkään tietää tekojensa seurauksia eikä siten kontrolloida tarinaansa. Ihmisen identiteetti, se kuka hän on, on väistämättä altis.⁵⁰⁴ Arendt osoittaa, että myös maailmasta on mahdollista navigoida yksittäisen ihmisen muita kohtaan osoittamaan luottamukseen ja vastuuseen, joten Levinasin tutkima päinvastainen suunta ei suinkaan ole ainoa mahdollisuus.

Arendtia vasten luettuna Levinasin ajatus yhteisen maailman antamisesta lahjana tuntuu huteralta.⁵⁰⁵ Levinasin on kuitenkin pakko pitää siitä kiinni, koska muuten vastavuorottomuuden idea vesittyisi, mutta kuinka on mahdollista antaa jotain yhteistä?

⁵⁰¹ Arendt 2002, 187.

⁵⁰² Korsu 2007, 43-73 passim.

⁵⁰³ Korsu 2007, 84-85. Held tuo aloittamisen fenomenologisessa analyysissään esille, että syntymä on ihmiselle ennalta annettua, jotain mitä hän ei ole valinnut. Tämä syntyvyys jatkuu Heldin mukaan ihmisessä varsinaisen syntyvyyden jälkeenkin mahdollisuutena aloittaa, syntyä uudelleen. Aloittaminenhan edellyttää, että ihmisen mieleen juolahtaa jotain, jonka uutuuden hän voi havaita vasta jälkikäteen. Held 2007, 209-211. Arendt vaikuttaa jakavan Heldin käsityksen. Levinas sen sijaan toistaa muodollisesti Heldin ajatuskulun, mutta hän ei pidä perustavimpana aloittamisen mahdollistavana jälkikäätisyytenä syntymistä maailmaan vaan toisen ihmisen kohtaamista. Kun Levinas kirjoittaa, että toinen käskii minua minun omalla suullani, kyseessä on luovuuden ja aloittamisen mysteeri. Levinas 1981, 146-149.

⁵⁰⁴ Arendt 2002, 187, 193-195.

⁵⁰⁵ Kenties tästä syystä Levinas ei myöhäistuotannossaan enää puhukaan yhteisen maailman antamisesta vaan vilpittömyydestä jota keskustelu edellyttää. *Totaliteetissa ja äärettömyydessä* lahjaksi annetaan maailma, *Toisin kuin olemisessa* oma itse.

Toki on ajateltavissa, että jotain voi antaa yhteiseksi (ja siten myös minulle sikäli kuin olen toisen toinen), mutta tämä ei mielestäni poista ongelmaa. Ei kai Levinas voi väittää, että yksi ihminen jotenkin keksii maailman tai kulttuurin ja sitten antaa sen kaikille? Käsittäkseni ei. Ymmärrettäväksi hänen ajattelunsa tulee, kun muistaa, että se on kritiikkiä. Levinas on kiinnostunut siitä, miksi historiaa voi ja pitää tutkia kriittisesti. Hän etsii sekä objektiivisuuden velvollisuuden yleistä perustaa että poliittisen kriittisyyden perustaa. Minän ja toisen kohtaamisen tasolla maailman antaminen on sen altistamista kritiikille.⁵⁰⁶ Ihminen yleistää, koska yleistystä voi arvostella. Kolmannen ihmisen tasolla taas on kyse velvollisuudesta punnita toisen ja kolmannen oikeuksia ja luoda yleisiä sääntöjä, joissa kuitenkin säilyy jälki toisen mittaamattomuuden tukahduttamisesta ja siten velvollisuus pyrkiä parempiin sääntöihin.⁵⁰⁷ Sitoutumisessa kriittisyyteen paljastuu Levinasin filosofian mielekkyys mutta samalla sen rajallisuus. Mielestäni se ei voi korvata maailmansuojelua vaan on pikemminkin tarpeellinen täydentävä näkökulma maailmallisuuteen. Vaikka vastavuorottomuuden ajatus aivan kiistatta painottaa ihmisen aloitekykyä, Levinas ei selitä kulttuurien syntyä ja kehitystä vaan ottaa ne valmiiksi annettuina rakentavan kritiikin kohteina⁵⁰⁸

Miten Levinasin ihmisestä kulttuuriin navigoiva tarkastelutapa täydentää Arendtin vastakkaista suuntaa? Ensiksikin on sanottava, että maailmansuojelu nostaa paremmin näkyville yhteisyyden suojissa tapahtuvat kulttuurin muutokset kuin Levinasin oikopäinen (joskin rakentava) kriittisyys. Toisaalta Korsu nostaa esille, että Arendtilla inhimillisen aloittamiskyvyn puolustus johtaa niin hänen historianteoriassaan kuin historiantutkimuksissaan eräänlaiseen elitismiin: muistamisen arvoisia ovat ihmiset, jotka todella onnistuivat muuttamaan maailmaa.⁵⁰⁹ Toki Arendt luultavasti pyrki näillä monumentaalisilla esimerkeillä innostamaan kaikkia muitakin olemaan todellisia ihmisiä eli näyttäytymään ainutlaatuisuudessaan julkisessa toiminnassa ja puheessa. Silti on hyvä panna merkille, että ajatellessaan aloittamista Levinas ottaa huomioon ihmisten moninaisuuden vähintään yhtä vakuuttavasti kuin Arendtkin mutta näkee

⁵⁰⁶ Kyse on siis sellaisten asioiden antamista, joiden kohdalla antaminen ei johda antajan kohdalla asian menettämiseen. Jos annan sinulle polkupyöräni, minulle ei jää polkupyörääni. Maailman tai oman itseen antamisessa on kyse pikemminkin siitä, että annan sinulle kotiavaimeni. Voin silti itse edelleen asua kodissani.

⁵⁰⁷ Korsu esittää, että Arendtin mukaan tuomioita langettavan historioitsijan täytyy olla kansalainen, ei lähimmäinen. Tämä johtuu siitä, että objektiivinen arvostelma on puolueettomuutta, antisentimentalisuutta. Korsu 2008, 102-105. Levinas ei varmaankaan hyväksyisi tällaista historioitsijan roolia. Hän vaatii pikemminkin sekä lähimmäisyyttä (toisen kasvojen tasoa) että kansalaisuutta (kolmannen tasoa), joiden erosta on poliittisissa arvostelmissa loputtomiin muistutettava.

⁵⁰⁸ Ks. Waldenfels 2002, 78.

⁵⁰⁹ Korsu 2007, 36.

aloittamiskyvyn kenen tahansa nöyrässä ja lähes huomaamattomassa toisten palvelemisessa. Levinas puolustaa aloittamista mikrohistoriaalisesti. Levinasista inspiroitunut historiankirjoittaja yrittäisi paljastaa menneisyyden käytötapojen sisältä ihmisiä, jotka olivat valmiita toimimaan toisia varten vailla tapojen takuuta siitä, ettei se olisi turhaa.⁵¹⁰ Levinasin lähestymistapa vaikuttaa myös ratkaisevan Nietzschen monumentaalihistoriasta esiin nostaman ongelman: Koska kyse ei ole perinteisistä suurmiehistä vaan mitä moninaisimmista pienistä hyvistä teoista ei niiden jäljittelemisen pitäisi johtaa mahdottomaan yritykseen toistaa menneisyyden tekoja vaan todelliseen ja hedelmälliseen toimintaan. Voi toki silti kysyä, johtaako aloitteellisuuden painottaminen siihen Nietzschen mainitsemaan vaaraan, että tekojen vaikutukset peittävät alleen syyt ja vaikeuttavat niiden ymmärtämistä.

Levinasille inhimillinen aloite merkitsee lahjan antamista ilman takuuta vastalahjasta. Wyschogrodille olennaista on tässä lahjan yhteys kieleen. Kieli irrottaa minut objekteista ja siten kyseenalaistaa omistussuhteisiin perustuvan elämisen. Se on ensimmäinen toiselle annettu lahja ja mahdollistaa muiden lahjojen antamisen synnyttämättä vastalahjan antamisen velvollisuutta. Yhteisöllisyys tarkoittaa toivoa rauhasta, tulevaisuuden lahjan antamista toiselle. Tämä lahja on annettava ilman vastavuoroisuutta, koska vain siten toivo ei johda väkivallan unohtamiseen, mikä tekisi toivon merkityksettömäksi. Lahjan antaja onkin toisten armoilla, koska ei voi koskaan tietää, mitä toiset lahjalla tekevät. Tietyyssä mielessä hän ei tiedä, mitä antaa.⁵¹¹ Lahjan antaminen muistuttaakin selvästi Arendtille tärkeää ajatusta toiminnan alituisesta arvaamattomuudesta, joka johtuu siitä, että toiminta tapahtuu toisten ihmisten keskuudessa ja saa heidän kauttaan ennakoimattomia seurauksia.⁵¹² On kiinnostavaa kysyä, miten Levinasin näkemys täydentää Arendtin hahmottelemia toiminnan arvaamattomuuden korjauskeinoja, anteeksiantoa ja lupaamista. Bernetin mukaan ajallisuuden alkuperä toisessa merkitsee ajallisuuden alkuperää toivossa ja anteeksiannossa. Kun toinen antaa minulle anteeksi, menneisyyteni muuttuu tavalla, joka yksin olisi mahdotonta.⁵¹³

Anteeksiannon kysymys on polttava kysymys siitä, mitä ja miten menneisyyttä muistetaan, sillä kuten Wyschogrod huomauttaa, uhrin ja sortajan asetelman esittäminen

⁵¹⁰ Ks. Levinas 2000, 117.

⁵¹¹ Wyschogrod 2002, 193-195; Wyschogrod 1998, 238-242, 245.

⁵¹² Arendt 2002, 193-195.

⁵¹³ Bernet 2002, 94-95.

voi ruokkia kosta.⁵¹⁴ Kuinka siis kertoa menneisyyden vaikeistakin asiasta rakentavasti: valehtelematta ja siirtämättä ongelmien taakkaa eteenpäin? Arendtin mukaan anteeksianto on teon loputtomien seurausten katkaisemista ja siten mahdollisuus aloittaa alusta.⁵¹⁵ Historiankirjoituksen kannalta tämän voi ajatella tarkoittavan menneisyyden muistamista siten, että siihen voidaan ottaa uudenlainen ja mielekkäämpi suhde. Korsu esittää, että historiankirjoitus anteeksiantona ensiksikin suojelee maailmaa omalakisena prosessina vaikuttavalta historialta, toiseksi on ymmärtämistä eli hermeneutiikka ja kolmanneksi muistuttaa ihmisten moninaisuudesta ja siten vastustaa kvantifiointia.⁵¹⁶ Ensimmäisen ja kolmannen pyrkimyksen Levinasin voi hyvinkin ajatella jakavan, mutta toinen on ongelmallisempi, sillä hänellehän toinen ei ole totuuden kohde vaan sen tuomari. Ricoeur auttaa ymmärtämään, mistä Levinasin ja Arendtin välisessä erossa on kyse. Ricoeur nostaa esille, että Arendt asettaa anteeksiannon tekojen ja niiden seurauksien väliin. On kuitenkin perusteltua asettaa se myös tekijän ja hänen tekonsa väliin. Juuri näin Levinas käsittääkseni tekee. Sikäli kuin anteeksianto on teon ja seurauksien välissä, on se luonnollisesti nimenomaan teon ymmärtämistä. Kun se on tekijän ja tekijän välissä, esille nousee anteeksianto lahjana, joka ei perustu antamiseen ja takaisin antamiseen vaan antamiseen ja vastaanottamiseen. Ollakseen anteeksiantoa, täytyy anteeksiannon tehdä mahdottomasta mahdollista. Siksi sitä ei voi hahmottaa horisontaalisena vaihtosuhteena vaan vertikaalisuutena, anteeksiantamattomuuden mittaamattomana syvyytenä ja anteeksiannon mittaamattomana korkeutena. Anteeksiannon vastaanottaminen on katumista. Anteeksiantaja luottaa ilman takuita toisen katumukseen ja sanoo: ”olet parempi kuin tekosi.” Näin hän irrottaa tekijän teoistaan loukkaamatta tämän vastuullisuutta ja inhimillistä kykyä olla tekojensa alku.⁵¹⁷ Olisiko koston kierteen torjumiseksi asetettava anteeksianto historiankirjoituksena sekä tekijän ja teon että tekojen ja sen seurausten välille? Näin Korsun esittämiä tehtäviä täydennettäisiin uskolla siihen, että menneisyyden ihminen, jolle annetaan anteeksi, todella oli parempi kuin tekonsa. Jos sekä usko että sen sisällä oleva epävarmuus tuotaisiin jollakin tekstuaalisella tai

⁵¹⁴ Wyschogrod 1998, 61. Margalit puolestaan tuo esille, että länsimaisessa kulttuurissa vaikuttaa Freudilta periytyvä metafora muistista vankilana. Siinä sensori vartio alitajuntaan vangittuja muistoja. Näiden muistojen vapauttaminen parantaa. Metafora on siirtynyt kuin huomaamatta koskemaan myös kollektiivista muistia, minkä johdosta kaikkea muistamista pidetään itsestään selvästi parantavana. Margalitinkin mukaan menneisyyden vääryyksien muistaminen voi kuitenkin yhtä hyvin lietsoa yhteisössä katkeruutta kuin parantaakin. Margalit 2002, 2-6.

⁵¹⁵ Arendt 2002, 240-241.

⁵¹⁶ Korsu 2008, 122-123.

⁵¹⁷ Ricoeur 2004, 478-493. Ylitsevuotavan pahuuden ja siihen vastaavan hyvyyden suhteesta ks. Levinas 1998b, 127-132.

kuvallisella strategialla julki, toteuttaisiin samalla levinaslaista puolustuskyvyttömyyttä. Näin ei kuitenkaan saada vastausta siihen, miten katkaista menneisyyden taakka, jos lähteistä ei rehellisyyden nimissä löydy katumusta.

Tekojen ennalta-arvaamattomuus johtuu Arendtin mukaan sekä ihmisten oman identiteetin muuttuvuudesta että toisten ihmisten vastauksista. Tämän ennakoimattomuuden keskellä yhteiselämä on mahdollista lupaamisen ansiosta.⁵¹⁸ Korsu esittää, että historioitsija voi menneisyyden faktojen perustalta luvata arendtlaisesti. Historioitsija pystyy valitsemaan yhden faktojen valossa mahdollisen tulevaisuuden, jonka moraalisen tärkeyden tutkimuksellaan lupaa, johon sitoutuu. Yhden mahdollisen tulevaisuuden esiin nostaminen tärkeänä ei kuitenkaan ole ennustamista, sillä kyse on vain yhdestä perusteltavissa olevasta saarekkeesta tulevaisuuden epävarmassa meressä. Mikäli lupaus pysyy yhden mahdollisuuden lupaamisena, se suojelee pluraalisuutta ja maailmaa. Mikäli yritetään luoda varma polku tulevaisuuteen, maailman moninäkökulmaisuus tuhoaan.⁵¹⁹ Levinas epäilemättä tukisi näitä ajatuksia, mutta mielestäni toivo kuitenkin kuvaa lupausta paremmin hänen filosofiansa pohjalta hahmottuvaa suhdetta tulevaisuuteen. Chanterin mukaan Levinasin ajatus kommunikaation epäsymmetrisyyden tuomasta olennaisesta epävarmuudesta on myös muistutus, ettemme voi tuntea tulevaisuutta. Voimme vain yrittää ymmärtää menneisyyttä ja kuvitella, miten se olisi voinut olla toisin, miten sen olisi pitänyt olla toisin.⁵²⁰ Toteutumattomat menneisyydet voivat kantaa toivoa tulevaisuudesta. Toivo ja lupaus ovat hyvin lähellä toisiaan, koska myös toivo lakkaa olemasta toivoa ja tukahduttaa yhteisön moninaisuuden, mikäli se esitetään varmana polkuna tulevaisuuteen. Olen sitä mieltä, että tulevaisuuteen suuntautuvalla historioitsijalle pelkkä lupaaminen ei riitä, vaan hän tarvitsee myös toivoa.

Historioitsijan yhteisöllisen roolin kannalta on keskeinen kysymys, kuinka luoda uskoa tulevaisuuteen peittelemättä sen paremmin menneisyyden, nykyisyyden kuin tulevaisuusvisionkaan ongelmia. Varsinkaan lupaaminen ei saisi olla utopia, jonka vuoksi oikeutettaisiin toisten ihmisten tukahduttaminen tässä hetkessä. Wyschogrod lopettaa historianfilosofiakirjansa näin:

In speaking for the dead others, the historian enters into a temporal zone that is neither past, present, nor future. The tense in which her promise is inscribed is that of the future-present, an impossible new

⁵¹⁸ Arendt 2002, 247-248.

⁵¹⁹ Korsu 2007, 110-118.

⁵²⁰ Chanter 2001, 239-240.

time in which the future as promise cannot lose its sense of presence. A historical artefact is also a gift of the past to a present affected with futurity. What is inscribed in the gift is not only the *vouloir dire* of a people that has been silenced, of the dead others, but is, in addition, what giving wants to say.⁵²¹

⁵²¹ Wyschogrod 1998, 248.

4. Etiikka ja historianopetus

4.1. Kuuluuko etiikka historianopetukseen?

Tämän luvun päämääränä on tuoda Levinasin filosofia vuorovaikutukseen sellaisen menneisyyden kanssa, joka on kaukana hänen omasta holokaustin jälkeisestä juutalaisuudestaan. Näin on ehkä mahdollista tehdä oikeutta holokaustin peruuttamattomasti leimaamaalle ajattelulle, joka pyrkii ylihistoriallisuuteen juuri siksi, etteivät murha ja keskitysleirit jäisi etiikan viimeiseksi sanaksi. Ensimmäisestä, elämänhistoriallisesta tulkinnasta alustavia suuntia etsineestä luvusta tullaan historiasta irtautuneen metodologiavaiheen kautta nyt takaisin historiaan mutta eri kohtaan siellä. Yrittäessäni tätä siirtymää pyrin samalla altistamaan Levinasin etiikan kritiikille: sen kestävyys ratkaiseva kysymys on, missä määrin tällainen siirtymä on mahdollinen.

Hankamäen *Dialogisessa filosofiassa* on samansukuinen dispositio kuin tässä työssä. Ensiksi Hankamäki syventyy Levinasia ja Buberia käsittelevään primaaritutkimukseen, sen jälkeen hahmottelee näiden ajattelun pohjalta dialogisen ihmistutkimuksen metodologiaa ja lopuksi ottaa kantaa useisiin ajankohtaisiin poliittisiin kysymyksiin pyrkimyksensä dialogisen filosofian hengessä tukea hyvinvointiyhteiskuntaa joka pystyisi edistämään erilaisuutta eriarvoisuuden lisääntymättä. Hankamäki siis liikkuu käytännön tutkimuksesta metodologian kautta uuteen käytännön tutkimukseen. Jaan Hankamäen arvion, että liian harvoin Levinasin käytännön toimintaa vaativaa filosofiaa koetellaan käytännön kysymyksissä. Hänen hahmottelemansa metodologia on kuitenkin fyysiseen läsnäoloon perustuvien avointen haastattelujen metodologiaa eikä siitä juuri saa tukea Levinasin soveltamiselle historiankirjoituksen käytäntöön.⁵²²

Sovellan Levinasin ajattelua käytäntöön lukemalla historian lukio-oppikirjoja yhtenä esimerkkinä edellisessä käsittelyluvussa yleisesti käsitellystä historiankirjoituksesta. Paneudun kolmeen lukion historian kurssiin: pakollisiin ”Ihminen, ympäristö ja kulttuuri” ja ”Eurooppalainen ihminen” -kursseihin (HI1 ja HI2) sekä valinnaiseen ”Kulttuurit kohtaavat” -kurssiin (HI6). Kahdella ensiksi mainitulla kurssilla Euroopan historiaa tarkastellaan tietystä näkökulmasta. Kolmannella taas

⁵²² Hankamäki 2003, 222-229

nostetaan esille ei-eurooppalaisia kulttuureja ja sitä miten niissä eläneet ihmiset ovat kohdanneet eurooppalaisuuden. ”Ihminen, ympäristö ja kulttuuri” kurssin luonnon ja ympäristön vuorovaikutusta painottavaa sisältöä käsittelevistä oppikirjoista käytän *Muutosten maailmaa* sekä *Eeposta*. Eurooppalaisen ihmisen maailmankuvaan ja kulttuurisiin saavutuksiin keskittyvän ”Eurooppalainen ihminen” kurssin osalta käsittelen *Eurooppalaisen ihmisen aikakirjaa*, *Muutosten maailmaa*, *Kaikkien aikojen Historiaa*, *Kronosta* ja *Eeposta*. Lisäksi analysoin yhtä molempia kursseja käsittelevää *Lukion* kertauskirjaa. ”Kulttuurit kohtaavat” –kurssin osalta käsittelen kahta toisistaan kiinnostavasti poikkeavaa kirjaa: *Argosia* ja *Maailmankulttuurien aikakirjaa*.

Kysyn, millaista moraalisuutta ja eettisyyttä Levinasille ajallisesti tai muuten etäisistä kulttuureista löytyy, kun oppikirjoja lukee hänen filosofiansa silmälasien läpi. Samalla arvotan oppikirjoja eli osoitan ansioita ja puutteita levinaslaisesta näkökulmasta. Yritän tehdä tämän mahdollisimman avoimesti, jotta nimenomaisen näkökulman omat sokeudet ja rajallisuudet paljastuisivat, jos ei minulle, niin työni kriittiselle lukijalle.

Mutta onko ratkaisuni tutkia oppikirjoja ylipäänsä pätevä käsittelyluvun päämäärän kannalta? Oppikirjathan ovat mitä suurimmassa määrin omaa, tämänhetkistä kulttuuriamme. Enkö niitä tutkimalla kommentoi juuri 1900-luvun massamurhien ja totalitarismien leimaamaa aikaa, sen sijaan että julkilausumani pyrkimyksen mukaisesti katsoisin Levinasille vieraisiin kulttuureihin? Eikö pyrkimyksen toteuttaminen välttämättä vaatisi keskustelua noiden aikojen alkuperäislähteiden kanssa? Vastaan, että epäilykset ovat oikeutettuja. Tutkielmani puitteissa minulla ei ole mahdollista torjua niitä. Oppikirjojen lukeminen on kuitenkin työni kannalta mielekästä, koska on mahdollista kysyä, missä mielessä oppikirjat menneisyydestä kirjoittaessaan ottavat kulttuurisen toiseuden lisäksi huomioon inhimillisen toiseuden. Tässä suhteessa tehtyjä ratkaisuja on mahdollista vertailla keskenään myös ilman aikakauden alkuperäisaineiston ja tutkimuskirjallisuuden tuntemusta. Juuri mahdollisuus vertailla oppikirjoja tekee niistä käytännöllisen aineiston.

Tutkiessani oppikirjoja tutkin historiakulttuuria. Jorma Kalela erottaa toisistaan historiapolitiikan eli historian käyttöä ohjaavat intressit, historiakulttuurin eli historian käytön tilat sekä historiakäsitykset eli historian käyttöä ohjaavat näkemykset.⁵²³ Käsillä olevan alaluvun tehtävä onkin täsmentää, millaisen historiakulttuurisen tilan lukion historianopetus antaa. Kolmijako historiakulttuuriin, -politiikkaan ja -käsityksiin ei

⁵²³ Kalela 2001, 20-21.

kuitenkaan työssäni ole sellaisenaan pätevä, vaan samalla tulen kyselleeksi, miksi historiakulttuurinen tila on sellainen kuin on. Mitä varten oppikirjat on kirjoitettu? Matti J. Castren esittää, että historian kouluopetus on varsin herkkä poliittisen ilmapiirin indikaattori. Niin poliittisella kuin kulttuurihistoriallakin on yleensä ajateltu olevan suuri merkitys oppilaiden kasvamisessa tuleviksi äänestäjiksi ja aktiivisiksi kansalaisiksi.⁵²⁴ Kouluopetus onkin ollut historiakulttuurin tutkimuksen kohteena poliittisesti latautunutta aluetta.⁵²⁵ Silti historiakulttuuri on työhöni historiapolitiikkaa paremmin soveltuva termi, koska tulkintani polttopisteessä ei ole eksplisiittisten poliittisten tarkoitusten paljastaminen. Olennaista on vain, että opetusta ei voi ymmärtää irrallaan sen yleisestä yhteiskunnallisuudesta. Toinen varaus, joka on tehtävä historiakulttuurin käsitteeseen, nousee siitä, että historiakulttuurista puhuttaessa huomio käännetään menneisyyden erilaisiin tapoihin olla läsnä, ei niinkään menneisyyden poissaoloon, joka Levinasille taas on keskeistä.⁵²⁶

Historiakulttuuria, jossa oppikirjat saavat merkityksensä, voi hahmottaa ainedidaktiikan avulla. Keijo Elion määritelmän mukaan ainedidaktiikka on tutkimusta, joka integroi historian tutkimuksen, historianfilosofian ja kasvatustieteen tuloksia. Didaktiikan päämääränä on ymmärtää, miten historian oppiminen tapahtuu, ja siltä pohjalta ohjata historian opetusta niin oppilaiden tarpeita kuin yhteiskunnan vaateitakin vastaavaksi.⁵²⁷ Oppikirjat kirjoitetaan osaksi opetustilannetta didaktiikan pohjalta. Toisaalta oppikirjojen ratkaisujen voi olettaa paljastavan jotain opetustilanteista, koska opettajat valmistelevat oppitunnit usein oppikirjaa apunaan käyttäen.⁵²⁸

Opetusta ja sitä kautta välillisesti myös historiankirjoja ohjataan poliittisesti opetussuunnitelmien kautta. Suomessa valtakunnalliset opetussuunnitelman perusteet velvoittavat jokaista kuntaa tekemään oman opetussuunnitelmansa, jonka tulee olla valtakunnallisten perusteiden kanssa samassa linjassa. Oppikirjat eivät kuitenkaan ole

⁵²⁴ Castrén 1992, 75-76. Kouluopetuksen ratkaisuuteen on uskottu myös Suomessa, vaikka historian opetusta ei ollakaan otettu yhtä suoran poliittisen säätelyn kohteeksi kuin monissa muissa maissa. Sortokausina Persialaissodilla, sitkeän pienemmän kansan itsenäisyystaistelulla isompaa vihollista vastaan, oli huomattavasti suurempi rooli kuin nykyisin, korostettaessa Euroopan (monimuotoista mutta toki yhtenäistä!) historiaa ja sen yhteyksiä Lähi-Itään. Vuosien saatossa Suomessa ei olla kiistely ainoastaan siitä, mitä poliittisia tai kulttuurisia asioita pitäisi muistaa ja mistä pitäisi vaieta vaan pitkänä juonteena on ollut myös, mikä pitäisi olla kulttuurin ja politiikan määrällinen suhde. Luonnollisesti myös kulttuurin ja politiikan käsitteet ovat vaihdelleet tänä aikana. Historian kouluopetuksen sisällöllisten painotusten muuttumisesta Suomessa autonomian ajalta 1990-luvulle ks. *ibid.*, passim.

⁵²⁵ Salmi 2001, 134-135.

⁵²⁶ Ks. esim. Salmi 2001, 136-137. Salmi erottelee viisi historian läsnäolon tapaa: menneisyyden muistina, kokemuksina, käytäntönä, artefakteina ja hyödykkeinä.

⁵²⁷ Elio 1992, 72-73.

⁵²⁸ Ks. Aho 2002. 38-39.

suoraan opetussuunnitelmien alaisuudessa, mistä osittain johtuu, että niiden välillä on huomattaviakin eroja. Kaikki oppikirjat eivät edes seuraa kurssirajoja. Analysoimistani oppikirjoista tällainen on WSOY:n julkaisema käsikirjamainen *Eepos*, joka on tarkoitettu useammalla kurssilla käytettäväksi. Oppikirjojen erot johtuvat myös siitä, että kursseihin kuuluvat sisällöt on määritelty opetussuunnitelman perusteissa hyvin yleisellä tasolla.⁵²⁹ Kunnille, opettajille ja kirjojen tekijöille jää tilaa valinnoille. On kuitenkin pantava merkille, että tätä valinnanvapautta käytetään käsittelemistäni kursseista rohkeasti vain valinnaisella ”Kulttuurit kohtaavat” -kurssilla. Tämä saattaa johtua siitä, että pakollisten kurssien kohdalla ylioppilastutkintolautakunnan vakiintunut käytäntö on niin oppikirjojen tekijöiden kuin opettajienkin tiedossa.

Miten etiikka ja moraali ovat läsnä siinä historiakulttuurisessa tilassa, johon opetussuunnitelma historiankirjoja ohjaa? Lukion opetussuunnitelman perusteissa (Lops) opetuksen arvopohjaa⁵³⁰ määritellään seuraavasti:

Lukio-opetuksen arvoperusta rakentuu suomalaiseen sivistyshistoriaan, joka on osa pohjoismaista ja eurooppalaista kulttuuriperintöä. Lukiossa kulttuuriperintöä tulee oppia vaalimaan, arvioimaan ja uudistamaan. Opiskelijoita kasvatetaan suvaitsevaisuuteen ja kansainväliseen yhteistyöhön.

Lukio-opetuksen lähtökohtana on elämän ja ihmisoikeuksien kunnioitus. Lukion sivistysihanteena on pyrkimys totuuteen, inhimillisyyteen ja oikeudenmukaisuuteen. Lukiokoulutuksen tulee edistää avointa demokratiaa, tasa-arvoa ja hyvinvointia. Opiskelija ymmärretään oman oppimisensa, osaamisensa ja maailmankuvansa rakentajaksi. Opetuksessa tulee ottaa huomioon, että ihminen havainnoi ja jäsentää todellisuutta kaikkien aistiensa kautta.

[...] Lukion tulee korostaa kestävän kehityksen periaatteita ja antaa valmiuksia kohdata muuttuvan maailman haasteet.⁵³¹

Arvot ovat yleviä ja ympäröiväisiä. Yleisyydessään niiden voi tulkita sisältävän kaiken

⁵²⁹ Esimerkiksi ”Eurooppalainen ihminen” -kurssilla antiikista tulee opettaa seuraavat keskeiset sisällöt: demokratian synty sekä antiikin kulttuuri. Toki kurssin tavoitteet eli eurooppalaisuuden rakentumisen ymmärtäminen, tieteen ja maailmankuvan yhteyden hahmottaminen, aatehistoriallisten virtausten ja yhteiskunnallisten muutosten hahmottaminen sekä eri aikakausien elämäntapojen tunteminen tarkentavat tilannetta hieman. Kuitenkin vain hieman. Lops 2003, 178.

⁵³⁰ Opetussuunnitelmassa ei erotella etiikkaa ja moraalialia vaan käytetty arvopohjan käsite vaikuttaa sisältävän jossakin määrin molemmat. Painotus tuntuu kuitenkin olevan kulttuurisissa arvokäsityksissä eli moraalissa.

⁵³¹ Lops 2003, 12.

tärkeän. Toki on ymmärrettävää, että opetussuunnitelman kansallisten perusteiden kieli on juuri tällaista, koska sen on oltava mahdollisimman laajan ihmisjoukon hyväksyttävissä. Välttämättä poliittisuudesta ei kuitenkaan tarvitsisi seurata, että arvot esitellään yhtenäisenä ja ristiriidattomana kokonaisuutena, mikä lienee tämän ”kaikki hyvin” -kielen huomattavin piirre. Myös arvoperustaa konkretisoivat aihekokonaisuudet jäävät yleiselle ja näennäisen ongelmattomalle tasolle.⁵³² Ristiriidattomuuden lisäksi toinen, mielestäni onnistuneempi, painotus tuntuu löytyvän oppilaiden taidollisesta kasvatuksesta. Opetussuunnitelman henki tuntuu olevan, että taitoja tulee opettaa, koska ne mahdollistavat arvoperustan toteutumisen. Mielestäni lukion arvoperustan voisikin tiivistää sivistyksellisten taitojen käsitteeksi.⁵³³ Kiitettävän syvällä on luottamus siihen, että nuoret osaavat ajatella itse ja heitä voi myös opettaa siihen: ”Lukio-opetuksen tulee kannustaa tunnistamaan julkilausuttujen arvojen ja todellisuuden välisiä ristiriitoja [...]”⁵³⁴

Kuinka koulutuksen yleinen arvopohja ja siitä nousevat kasvatuspäämäärät kaikuvat historian oppiaineessa? Opetussuunnitelman perusteet ovat yllättävän haluttomia vastaamaan. Näin on siitä huolimatta, että koko koulutusta koskeva arvoperustan määrittely nimenomaan aloitettiin yhteisestä kulttuuriperinnöstä. Kun historian oppiaineen luonnetta ja tavoitteita käydään määrittämään, ei arvoja enää nosteta näkyvästi esille. Lukion suunnitelmassa arvot näkyvät suoraan vain yhdessä virkkeessä: ”Tavoitteena on, että opiskelija saa aineksia ihmisoikeuksia ja demokratiaa arvostavan maailmankuvan luomiseen sekä toimintaan vastuullisena kansalaisena.”⁵³⁵ Toki mainitaan myös menneisyyden ”monitulkintaisuus, suhteellisuus ja syy-yhteyksien monisäikeisyys”, mutta tähän mahdollisesti sisältyviä, niin historiantkirjoittajan valtaan kuin menneisyyden ihmisten vastuuseenkin liittyviä kysymyksiä ei nosteta esille. Eettisiä rivinvälipaikkoja kehystää eksplisiittinen painotus historiallisen tiedon muodostamisen perusteisiin, mikä ohjaa helposti sivuuttamaan eettiset näkökohdat. Muutos historiassa, kulttuurien erilaisuus ja kunkin aikakauden ymmärtäminen sen omista lähtökohdista mainitaan keskeisinä osa-alueina, mutta näitäkään teemoja ei

⁵³² Lops 2003, 24-25.

⁵³³ Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteissa oppilaan omaa kykyä kriittisyyteen ei painoteta yhtä vahvasti. Sen sijaan luetellaan kattavammin asioita ja tahoja, joita pitää ottaa huomioon: tytöt, pojat, saamelaiset, kansalliset vähemmistöt, suomalaisen kulttuurin monipuolistuminen eri kulttuureista tulevien maahanmuuttajien myötä jne. Ops 2003, 14.

⁵³⁴ Lops 2003, 12.

⁵³⁵ Lops 2003, 176. Niinikään yksi yleisen tason virke löytyy perusopetuksen opetussuunnitelman perusteista: ”Historian opetuksen tehtävänä on ohjata oppilasta kasvamaan vastuulliseksi toimijaksi.” Ops 2004, 222.

esitellä opetuksen eettisinä haasteina.⁵³⁶ Kurssikohtaisissa kuvauksissa arvot mainitaan ainoastaan ”Kulttuurien kohtaaminen” -kurssin yhdessä tavoitteessa: ”[Tavoitteena on että oppilas] tuntee kulttuurin peruskäsitteitä ja oppii ymmärtämään omasta kulttuuristaan poikkeavan kulttuurin arvomaailmaa ja elämäntapaa.”⁵³⁷ Tässäkin arvomaailmasta on rajattu pois sen haastavuus ymmärtämisellä ja elämäntavalla. Opetussuunnitelman perusteiden valossa Levinasin historian kritiikki näyttääkin osuvalta ja tarpeelliselta. Opetuksen yleisen arvopohjan ja historian oppiaineen väliin jäävä hiljaisuus on yllättäväkin, koska opettajan olisi helpompi toteuttaa koulun arvopohjaa palvelevaa opetusta, mikäli hänellä olisi näkökulma arvopohjan ja oppiaineensa väliseen suhteeseen. Samalla lisääntyisi kouluopetuksen läpinäkyvyys vanhemmille ja muille yhteiskunnan jäsenille, mikä on yksi opetussuunnitelman julkilausutuista päämääristä.⁵³⁸ Puuttuvaa näkökulmaa voi yrittää etsiä ja sanoa ääneen Levinasin avulla.

Opetussuunnitelma saa esittämään kysymyksen, kuuluuko etiikka historianopetukseen. Kysymyksellä on kaksi merkitystä. Ensimmäinen on opetuksen suhteen kriittinen: kantautuuko menneisyyden toisten ääni opetukseen, tehdäänkö heille oikeutta? Kyse on kuitenkin myös siitä, pitäisikö sen kuulua. Onko perusteita varoa etiikan voimakasta tuomista oppitunneille?

Kenties eksplisiittisen etiikan puuttuminen juontuu vaikutusvaltaisesta mutta tällä erää vanhentuneesta historistisesta perinteestä, jonka mukaan historioitsijan pitäisi sammuttaa omat arvonsa kyetäkseen objektiivisuuteen. Opetussuunnitelma saattaa yksinkertaisesti olla jäljessä historiantutkimuksen piirissä käydystä keskustelusta. Hedelmällisemmältä tuntuu kuitenkin etsiä selitystä didaktisesta suunnasta. Sirkka Ahonen toistaa käsityksen, jonka mukaan historioitsija ei saisi olla tuomari vaan hänen pitäisi ymmärtää. Esimerkkinä tuomarista Ahonen antaa opettajan, joka käsittää kasvatustehtävänsä niin, että hänen pitää ylistää demokratiaa aina sitä kohdatessaan ja tuomita diktatuuri oikopäätä pahana. Opetustilanteet on houkuttelevaa rakentaa vahvojen vastakohtien varaan myös siksi, että erityisesti behavioristisessa opetusperinteessä oppilaat yritettiin saada erojen kautta muistamaan oppisisällöt. Tämänkaltaiset näkökohdat voivat hyvinkin vaikuttaa opetussuunnitelman etiikkahiljaisuuden taustalla, vaikka siinä sivuutetaan edellisessä käsittelyluvussa mainitsemani tuomarin ja historioitsijan yhteisöllisen tehtävän sukulaisuus. Ehkä

⁵³⁶ Lops 2003, *ibid.*

⁵³⁷ Lops 2003, 181.

⁵³⁸ Lops 2003, 8.

etiikasta ei puhuta, koska sen katsotaan johtavan menneisyyden välineellistämiseen. Toisaalta Ahonenkin on sitä mieltä, että historianopetus on väistämättä eettistä, koska se käsittelee ihmisiä. Menneisyyden toimijoiden valintoihin liittyi aikanaan hyvän ja pahan ulottuvuus, emmekä voi ymmärtää heitä ottamatta tätä huomioon. Ahosen lopputulema onkin, että opetuksessa menneisyyden ihmisten tekoja pitäisi yksioikoisen tuomitsemisen sijasta katsoa aina useista eri näkökulmista ja huomioida niin tarkoitukset kuin vaikutuksetkin.⁵³⁹ Opettajan tulisi samaan aikaan tuoda etiikkaa tunneille ja pitää se kurissa. Toisin sanottuna etiikka pitäisi ottaa tosissaan.

Eräs paljon huomiota saanut eettisen historianopetuksen mahdollisuuksia suhteellistanut puheenvuoro on tullut juutalaiselta filosofilta Avishai Margalitilta. Tähän on hyvä syventyä muutaman kappaleen ajaksi. Margalitin mukaan ihmisten välillä on kahdenlaisia siteitä: paksuja ja ohuita. Jokaisella on ohut suhde kaikkiin ihmisiin, koska kaikki kuuluvat samaan ihmiskuntaan. Paksuja siteitä ihmisillä on taas vain niiden kanssa, jotka kuuluvat samaan yhteisöön. Meillä on paksuja siteitä niiden kanssa, joista välitämme. Koska Margalitin mukaan välitämme vain heistä, joiden kanssa meillä on yhteisiä muistoja, muisti on paksujen suhteiden sementti. Margalitin määritelmän mukaan etiikka koskee vain paksuja suhteita; ohuille suhteille hän varaa sanan moraaliksi. Margalit esittää, että tarvitsemme kaikkia ihmisiä koskevaa moraalista juuri, koska emme voi muistaa kaikkia ihmisiä ja välittää heistä. Moraaliset suhteet ovat hetkellisiä: kun hyvä samarialainen on huolehtinut ryöstön uhrista, hän lähtee suhteesta ja hänen velvollisuutensa päättyy. Moraali ulottuu maantieteellisesti kauas mutta muistillisesti vain hyvin lähelle. Etiikka taas ulottuu muistillisesti kauas ja maantieteellisesti lähelle.⁵⁴⁰

Margalit on varauksellinen moraalista historianopetusta kohtaan. Hänen mielestään kaikilla ihmisillä on kyllä periaatteessa moraalinen velvollisuus muistaa yhteistä ihmisyyttä vastaan tehdyt rikokset. Ennen muuta kyseessä ovat tällöin holokausti ja muut 1900-luvun kansanmurhat. Toisaalta hän kuitenkin painottaa, että kaikki muistaminen on yhteisöllistä eikä ole olemassa sellaista yhteisöä, joka käytännössä pystyisi pitämään yllä mielekästä muistoa koko ihmiskuntaa koskevista asioista. Vaikka koulukirjoissa kuinka mainittaisiin keskitysleirit, ei tämä synnytä

⁵³⁹ Ahonen 1992, 96-97. Vaikuttaa siltä, että tuomitsemisen käsitettä ei ole tässä ajateltu niin pitkälle kuin olisi suotavaa. Tuomitseminen on hedelmällistä ymmärtää nimenomaan eri näkökulmien huomioimisena. Juuri näinhän tuomari tekee. Tuomarin ja historioitsijan ero on pikemminkin siinä aiemmin esiin nostetussa Ricoeurin huomiolla, että tuomarin päätökset ovat sitovia, historioitsijan taas alttiita muutokselle julkisessa keskustelussa.

⁵⁴⁰ Margalit 2002, 8, 27-35, 46.

tarvittavaa yhteisöä. Pikemminkin voi käydä niin, että kaikista ihmiskuntaa vastaan tehdyistä rikoksista muistettaviksi valikoituvat juuri ne, joilla on merkitystä media- tai opetussuunnitelmavallan haltijoille. Tapahtuessaan ihmiskunnan nimissä tämä saattaa herättää unohdetuissa yhteisöissä katkeruutta. Toinen seikka, joka tekee moraalisen muistamisen epärealistiseksi projektiksi on, että kauheudet ympäri maailma jäävät irrallisiksi ja merkityksettömiksi, koska useimmat ihmiset eivät tunne asiayhteyksiä, joihin ne kuuluvat.⁵⁴¹

Paksuihin siteisiin perustuva etiikka on Margalitin mielestä realistisemmalla pohjalla. Hän ajattelee yhteisöllisyyden perustuvan siihen, että ihminen muistaa läheisensä silloinkin, kun he ovat poissa, myös silloin kun he ovat peruuttamattomasti poissa. Läheisyys perustuu luottamukseen, että kumpikin muistaa toisen, jos tämä kuolee ensimmäisenä. Vaikka perhe ja ystävyysuhteet ovat paksujen siteiden perusmalli, on eettistä muistamista Margalitin mukaan jossakin määrin realistista tukea myös historianopetuksella. On kuitenkin muistettava, että yhteisöllä on oltava paljon yhteistä perinnettä ja muistoja, jotta tähän kannattaisi ryhtyä. Lisäksi Margalit painottaa, että muistamisen etiikka velvoittaa ihmistä vain, mikäli hän haluaa kuulua kyseessä olevaan yhteisöön. On täysin oikeutettua ja mahdollistakin (joskin vaikeaa) katkaista haluamansa paksut siteet ja olla muistamatta.⁵⁴² Tämä asettaa eettisen historianopetuksen varsinkin peruskoulussa kyseenalaiseen valoon.

Margalitin perusajatus vaikuttaa olevan, että ihmisten pitäisi keskittää rajalliset voimavaransa niiden muistamisen velvoitteiden täyttämiseen, joiden täyttäminen on realistista: “Memory is too tied to the idea of immortality to expect that anonymous humanity can serve as a community of commemoration when it fails miserably as a community of communication.”⁵⁴³ Tätä realismia hän suosittaa myös historianopetukselle, jonka tuntiresurssit ovat muiden oppiaineiden tapaan rajalliset.

Levinas- (ja Arendt-) tutkija Richard J. Bernstein on kritisoinut voimakkaasti Margalitin näkemyksiä. Hän syyttää Margalitia siitä, että tämä kokonaan väistää kysymyksen, kenet menneisyyden monista tuntemattomista meidän pitäisi muistaa. Margalitin väistöliike johtuu hänen mukaansa siitä, että tämä hahmottaa suhteen oman yhteisön ulkopuolella olevaan ihmiseen suhteeksi koko ihmiskuntaan. On kuitenkin täysin mahdollista olla suhteessa tuntemattomaan historian uhriin olematta suhteessa

⁵⁴¹ Margalit 2002, 77-82.

⁵⁴² Margalit 2002, 91-94, 105-106.

⁵⁴³ Margalit 2002, 79.

koko ihmiskuntaan. Bernstein sanoo, että eettisen koulutuksen tarkoitus on nimenomaan laajentaa niiden ihmisten ja asioiden piiriä, joista osaamme ja joista meidän myös pitäisi välittää. Kuolleiden muistamisen pitäisi lisäksi laajentaa ja monipuolistaa myötätuntoamme eläviä kohtaan. Siitä pitäisi aueta ratkaisua vaativa kysymys oikeasta ja väärästä poliittisesta toiminnasta.⁵⁴⁴

Margalit ja Bernsteinin kiistassa Levinas asettuisi epäilemättä vahvasti jälkimmäisen kannalle. Inhimillisen toiseuden keskeinen periaate on, että toinen on se, jonka kanssa kulloinkin olen tekemisissä. Hän voi olla yhtä hyvin vieraasta kulttuurista kuin oma veljenikin. Levinasin näkökulmasta Margalit realistisuuden ja suhteellisuuden vaatimus on ihmisyyteen erottamattomasti kuuluvan välittämisen peittämistä. Koska Margalit korostaa muistin yhteisöä annettuna, hän tulee peittäneeksi velvollisuuden perustella muistettujen valinnassa tehtyjä ratkaisuja. Levinasin ja Bernsteinin kanta on mielestäni erittäin olennainen, mutta silti on selvää, että niin oppikirjojen kirjoittamisessa kuin opetustilanteissakin on välttämätöntä olla myös realistinen. Margalit voisi useimpien historian didaktikkojen säestämänä vastata, että mikään välittämisen piirin laajentaminen ei onnistu, jos ei oteta huomioon oppilaan nykyistä tapaa jäsentää tietoa. Seuraavissa luvuissa minun pitäisikin pystyä saattamaan oppikirjojen taustalla olevat didaktiset näkökohdat dialogiin levinaslaisen suhteettomuuden kanssa. Sen sijaan en aio enää jatkossa palata Margalit tekemään etiikan ja moraalin erotteluun, vaan pitäydyn tältä osin Levinasin käsitteistöissä, jossa moraalit liittyvät käytännön tapoihin ja ratkaisuihin, etiikka hyvyden alkuperään.

4.2. Kenet pitää muistaa?

Tässä alaluvussa luen oppikirjoja Levinasin avaamalla kolmannen ihmisen tasolla. Hänelle oikeus alkaa siitä väistämättömästä oivalluksesta, että on mahdotonta tehdä yhtä aikaa oikeutta kaikille toisille. Tästä seuraava punnitseminen (joka on mittaamattoman toiseuden tukahduttamisena aina väärä) saa yhden muotonsa moraalisisessa koulutuksessa, välittämisen alueen ja tapojen laajentamisessa.

Levinasin käyttöä moraalien etsimiseen oppikirjoista puoltaa, ettei oppikirjoistakaan itsestään löydy teoriaa etiikasta. Ainoastaan yhdestä käsitellyistä kirjoista, *Eepoksesta*, löytyy selkeästi eettinen maininta. Kyseessä on jo johdannossa

⁵⁴⁴ Bernstein 2004, 174-176.

mainitsemani fraasi, jonka mukaan historiantutkijan tehtävä on tehdä oikeutta menneisyyden ihmiselle. *Eepoksenkaan* kirjoittajat eivät kerro, mitä tämä oikeuden tekeminen menneisyyden ihmisille voisi lähemmin tarkoittaa.⁵⁴⁵ Levinasin avulla oppikirjoja lukemalla yritän esittää erilaisia mahdollisia vaihtoehtoja.

Kolmannen ihmisen taso on myös vaihtoehto didaktiikassa usein esiin nostetulle kahtiajaolle, jossa historiaa ajatellaan selitettävän joko yksittäisten ihmisten tarkoituksilla tai yhteiskunnan ja kulttuurin persoonattomilla rakenteilla. Esimerkiksi Ahonen nostaa (vuonna 1992) esille, että oppikirjoissa strukturalistinen⁵⁴⁶ malli on vallitseva, luultavasti ainakin osittain tilanpuutteesta johtuen. Hän pitää tätä ongelmallisena, koska oppilaiden on usein vaikea hahmottaa strukturalistisen selittämisen abstrakteja käsitteitä.⁵⁴⁷ Sen sijaan yksittäisiä ihmisiä käsitteleviin tarinoin eläytyessään pienetkin lapset kykenevät ymmärtämään toimintamotiiveja ja tapahtumien aikajärjestystä.⁵⁴⁸ Esko Aho on kiinnittänyt huomiota siihen, että lukiolaisiakin kiinnostavat enemmän historian aiheet, jotka sisältävät dramatiikkaa ja taipuvat helpommin yksittäisten ihmisten suuriksi teiksi. Sen sijaan rakenteellisemmat tarinat, kuten vaikkapa Suomen jälleenrakentaminen, jäävät suurimmalle osalle etäisiksi.⁵⁴⁹ Mikä kiinnostavinta, Ahonen kritisoi strukturalistisen selittämisen valta-asemaa myös siitä, että rakenteet peittävät yksittäiseen ihmiselämään kuuluvan vastuun.⁵⁵⁰ Yleinen tilanne vaikuttaakin olevan, että strukturalistisen selittämisen valta-asemaa pyritään murtamaan, jotta kahden selittämistavan välille saavutettaisiin opetuksessa tasapaino. Kolmannen ihmisen tason asettaminen näiden vaihtoehtojen väliin voisi itseasiassa auttaa tasapainon löytämisessä. Se on kolmas tie, koska vaatimus perustella muistamisessa tehtyjä valintoja edellyttää rakenteiden ihmisille tarjoamien mahdollisuuksien ja lohdun vertailua. Kolmannen ihmisen tasohan on kulttuurin, oikeuden ja filosofian, ei enää välittömän kohtaamisen taso. Jotta voisi jatkaa aikanaan tukahdutettujen ihmisten puhetta, on tuotava esille, miten heidät tukahdutettiin. (Samoin on eettisesti perusteltua tuoda esille menneisyydessä toteutunutta suvaitsevaisuutta.) Toisaalta Levinas ohjaa etsimään yksittäisten ihmisten elämää, joka ei kuitenkaan olisi suurmiesten tai -naisten tarkoitusten ja tarinoiden ymmärtämistä vaan huomaamatonta

⁵⁴⁵ Markkola & al 2002, 7.

⁵⁴⁶ Tämän tutkielman rajoissa en pysty esittämään edes arviota siitä, voiko suomalaisten didaktikkojen käsittelemään strukturaalisuutta jossain määrin samaistaa siihen strukturalismiin, joka oli yksi Levinasin teosten kirjoitusajan keskeisistä filosofisista konteksteista.

⁵⁴⁷ Ahonen 1992, 90-93.

⁵⁴⁸ Pilli 1992, 145.

⁵⁴⁹ Aho 2002. 43-44.

⁵⁵⁰ Ahonen 1992, 98-99.

ja jokapäiväistä yksilöllisyyttä. Pystyykö levinaslaisilla silmälaseilla löytämään oppikirjoista ratkaisuja, jotka hyödyntäisivät yksilöistä kertovien tarinoiden oppimiselle tarjoamaa tukea, mutta silti punnitsisivat kulttuuristen rakenteiden oikeutta ja vääryyttä?

Kenet oppikirjoissa muistetaan ja miksi?

Tulkitsen moraalista muistamista tapahtuvaksi silloin, kun oppikirjoissa tuodaan esille useamman ihmisen tai ihmisryhmän näkökulma siten, että moninäkökulmaisuus haastaa vallitsevan tarinan, joka aiheen käsittelyssä on rakentumaisillaan tai kenties on perinteisesti rakentunut. Useimmiten kyseessä on yhden ihmisen tai ihmisryhmän tekojen tai kärsimysten esittämä haaste. Kaikissa käsitellyissä kirjoissa nostetaan tällä tavoin esille kaksi ihmisryhmää: naiset ja orjat. Erityisesti naisteemaa pidetään ensiarvoisen tärkeänä: lukion kertauskirjassa se tiivistetään jokaisen aikakauden lopuksi niin ”Ihminen, ympäristö ja kulttuuri” kuin ”Eurooppalainen ihminen” -kurssillakin.⁵⁵¹ Tietyt asiat (kuten vaikkapa Ateenan kansalaisuuden omaavien naisten sulkeminen koteihinsa) mainitaan samalla yleisellä tasolla kaikissa kirjoissa. Lisäksi kaikista löytyy myös esimerkkejä, joita ei ole muissa kirjoissa. *Kaikkien aikojen historiassa* paljastetaan tekstillä ja lähes sivun kokoisella omakuvalla renessanssiajan naistaiteilija Sofonisba Anguissola yleensä muistettujen miestaiteilijoiden sijaan.⁵⁵² *Muutosten maailmassa* taas korostetaan naisten asemaa keskittymällä Michelangelon Sikstuksen kappelin kattoon maalaamassa freskossa siihen, että Jumala pitelee Eevaa kainalossaan. Kirjoittajien mukaan Michelangelo näin toi naisen lähelle Jumalaa ja kiisti keskiaikaisen käsityksen naisen osallisuudesta perisyntiin. Samalla nostetaan esille, etteivät kaikki renessanssitaiteilijat, nimellä mainiten Rafael, olleet yhtä avarakatseisia.⁵⁵³ Kiinaa ihailleen Matteo Riccin toiminta esitetään *Argosissa* esimerkkinä siitä, etteivät kaikki 1500-luvun ajan kolonialismia käynnistäneet eurooppalaiset pitäneet ei-kristittyjä ja ei-eurooppalaisia alempiarvoisina. Samoin mainitaan intiaaneja sekä ihailut että voimakkaasti säälinyt Bartholomes de las Casas, joka sai aikaiseksi intiaanien orjuuttamisen (teoreettisen) laittomuuden.⁵⁵⁴ *Muutosten maailmassa* huomautetaan valistuksen käsittelyn yhteydessä, että ihmisoikeuksien esitaistelijat Locke ja Voltaire kannattivat atlanttista orjakauppaa ja ansaitsivat sillä.⁵⁵⁵

Mainituissa esimerkeissä (joita löytyisi paljon lisää) muistetaan sekä

⁵⁵¹ Heikkonen et al. 2007, 24-97 passim.

⁵⁵² Aalto et al. 2008, 104.

⁵⁵³ Heikkonen et al. 2005, II/72-73.

⁵⁵⁴ Jokiahho, Salo 2005, 15-16. Toisaalta, kuten kirjoittajat muistuttavat, de las Cascas kuitenkin hyväksyi afrikkalaiset orjat.

⁵⁵⁵ Heikkonen et al. 2005, II/105.

menneisyydessä esiintynyttä hyvyttä että pahuutta, mikä onkin tärkeää, ettei menneisyyttä ihannoitaisi ja nykyaikaa leimattaisi epärealistisen toivottamaksi tai päinvastoin. Varmasti hyvyyden ja pahuuden tasapainosta löytyisi tarkkaan lukemalla oppikirjojen välillä pieniä eroja, mutta yleisesti voi sanoa kaikkien kirjojen pyrkivän maltilliseen keskitiehen. Kiinnostavampi oppikirjojen välinen ero nais- ja orjateemojen käsittelyssä löytyy siinä, sijoitetaanko nämä aikanaan kärsineet ja/tai myöhemmin unohdetut osaksi päätekstiä vai omille tietoiskusivuilleen. Voi kysyä, onko antiikin naisten sijoittaminen omalle erityisaukeamalleen esimerkiksi *Muutosten maailmassa* miesten historiaa järjestyttävän äänivallan myöntämistä vai puolet väestöstä käsittävän ihmismäärän perusteetonta marginalisointia.⁵⁵⁶ *Kaikkien aikojen historiassa* tämä vaikea kysymys kierretään punomalla naiset koko ajan tiiviisti peruskäsittelyyn, ei vain käsittelemällä vaikkapa demokratiaa ja sitten mainitsemalla, että naiset eivät saaneet siihen osallistua, kuten useimmissa kirjoista tehdään. Levinasin filosofian pohjalta myös tällaista järjestyttämistä ja keskeyttämistä karttavaa punomista voi kuitenkin myös kritisoida, sillä siinä kaikki huomio keskittyy menneen aikakauden ymmärtämiseen – menneisyyden ihmisten kustannuksella. Toisaalta juuri *Kaikkien aikojen historiassa* on antiikin käsittelyn yhteydessä muutamia vahvoja kuvia, jotka antavat todella eläneille naisille mahdollisuuden järkyttää kulttuuria.⁵⁵⁷

Yleisesti voi sanoa, että menneisyyden näkökulmaisuus on kirjoissa moninäkökulmaista ja siten moraalista, mutta samalla tämä näkökulmaisuus keskittyy vain muutamiin teemoihin. Jos historianopetuksen eettiseksi tehtäväksi ajatellaan välittämisen piirin laajentaminen, voi kapea-alaisuutta perustellusti kritisoida. Suorastaan häkellyttävää on esimerkiksi se, että homoseksuaalisuutta ei käsitellä yhdessäkään kirjassa, vaikka esimerkiksi antiikin kreikkalaiset antaisivat käsittelylle vahvoja perusteita. Vaikeneminen ei johdu opetussuunnitelman perusteista, koska niissä kurssien keskeiset sisällöt on määritelty niin väljästi, ettei se ole käsittelyn esteenä. Toki kirjoissa toteutetun vaikenemisen taustalla saattaa olla, että kirjat valmistavat oppilaita ylioppilaskirjoituksiin ja siksi keskittyvät varsin yhtenäisesti niihin sisältöihin, joita perinteisesti on kysytty. Tämä on tosin huono perustelu, koska kysymykset ovat usein niin väljiä, että kiitettäviin vastauksiin mahtuisi luontevasti puhetta vaikkapa homoseksuaalisuudesta.

⁵⁵⁶ Heikkonen et al. 2005, II/28-29.

⁵⁵⁷ Aalto et al. 2008, 12, 13, 19. Näistä kuvista mielestäni tärkeintä käsittelen tarkemmin seuraavassa alaluvussa.

Tähän mennessä mainitut esimerkit moraalisisestä muistamisesta ovat keskittyneet yksilöihin. Lähes kaikissa kirjoissa onkin varsin yleistä tuoda käsittelyyn ristiriitaisuutta juuri yksittäisten ihmisten tekojen ja tarkoitusten tasolla. *Eurooppalaisen ihmisen aikakirjassa* kerrotaan Voltairesta, että tämä piti suutarien ja piikojen valistamista sopivana kirkolle, ei hänelle itselleen. Tästä siirrytään luontevasti siihen, ettei valistus saavuttanut yhteiskunnan alakerrostumia. Lähestymällä yleistä yksityisen kautta saadaan esille vastuu, tässä tapauksessa Voltairin vastuu, kuten Ahonen esittikin.⁵⁵⁸ *Muutosten maailmassa* taas on intoutunutta tulkinaa Michelangelon töistä: Michelangelo kamppaili ihmisvartaloita esiin vastahakoisesta kivistä ja toi niihin latautunutta voimaa, mikä korosti ihmisen riippumattomuutta. Nämä tulkinnat yhdistetään esimerkiksi Daavidin ilmeeseen ja patsaan koko painon lepäämiseen rennosti oikean jalan päällä.⁵⁵⁹ Tulkinnan kautta tulee näkyville taiteilijan henkilökohtainen ihmiskuva, johon voi ottaa kantaa.

Oppikirjojen ”mikrohistoria” on kuitenkin tunnettujen ihmisten, lähinnä kaanoniin kuuluvien filosofien, tiedemiesten ja taiteilijoiden, käsittelemistä. Lisäksi käsittely keskittyy valitettavan usein pelkästään heidän tuotantoonsa. Yksityisen ja yleisen suhde latistuu ihmisten käyttämiseen aikakauden aatevirtausten esimerkkeinä. Pahimmillaan yksilö vain kuvittaa historiaa. Samalla mikrohistorialliseen lähestymistapaan sisältyvä eettinen potentiaali menetetään. Tällaista historiankirjoitusta vastaan Levinas suuntaa kritiikkinsä. Myös oppikirjoissa sovellettua monumentaalihistoriaa voi arvostella: tuntemattomia nimiä ei nosteta esiin eikä arjelle anneta eettistä merkitystä heidän kauttaan. Huomattavan poikkeuksen yleisestä tavasta tekee *Eepos*, jossa on paikoin selvästi pyritty mikrohistoriallisuuteen. Aikakausi avataan useammankin kerran yhden tai muutaman ihmisen toiminnasta säilyneen lähteen perusteella. Erittäin onnistunut on löytöretkien käsittelyn avaaminen kertomuksella Jamaikan lähellä haaksirikkoutuneista Gerónimo de Aguilarista ja Gozalo Guerrerosta. Ensimmäinen näistä sulautui intiaaniväestöön, jälkimmäinen taas piti tiukasti kiinni kristinuskosta ja siihen liittyvästä ajanlaskusta ja juhlapyhistä. Esimerkin kautta kirjoittajat osoittavat, ettei kulttuurien kohtaamiseen ollut olemassa yhtä väistämätöntä tapaa. He kuitenkin ehdottavat, että eurooppalaisten maailmanvalloitus johtui juuri jälkimmäisen miehen osoittamasta kyvystä käpertyä uuden, oudon ja pelottavan edessä sisäänpäin. Esimerkin kautta avautuu suurempi makrotaso, joka kuitenkin epävarmuuden ja muiden inhimillisten

⁵⁵⁸ Ahtiainen et al. 2003, 108.

⁵⁵⁹ Heikkonen et al. II-72.

tunteiden kautta säilyttää yhteyden todella eläneisiin konkistadoreihin ja näin mahdollistaa sekä oikeuden tekemisen heille että heidän tekojensa muistamisen.⁵⁶⁰

Myös makrotasolta voi etsiä moraalista muistamista. *Eepoksessa* esimerkiksi esitellään Kiinan varhaiskulttuuri saman kokoisella sivumäärällä kuin Egypti ja Mesopotamiakin. Tässä on selvä ei-eurooppalaisuuden painotus verrattuna muihin oppikirjoihin, joissa Kiina mainitaan vain kursorisesti. *Maailmankulttuurien aikakirjassa* muistutetaan, että historiankirjoitus on vaientanut muita kulttuureja silloinkin, kun kyse on ollut Euroopan kehitykselle välttämättömistä toimijoista kuten muslimeista.⁵⁶¹ Myös Intian gupta-kausi (320-500) esitetään yhtenä länsimaisen tieteen ja kulttuurin ehtona ennen muuta siksi, että gupta-kulttuurissa luotiin kymmenjärjestelmä.⁵⁶² Samassa kirjassa esitetään, että yhteiseen ihmisyyteen uskominen niin roomalaisessa stoalaisuudessa kuin kristinuskossakin teki tietä kulttuuriselle samanarvoisuudelle, vaikkei tätä käytännössä yleensä toteutettukaan.⁵⁶³ Romantiikan sanotaan johtaneen sekä vieraiden kulttuurien kunnioittamiseen että veriseen nationalismiin.⁵⁶⁴ Näissä esimerkeissä moraalinen muistaminen on ennen kaikkea länsimaisen kulttuurin itsetyytyväisyyden kritiikkiä ja sen monijuurisuudesta muistuttamista. *Muutosten maailmassa* eurooppalaisten ylemmydentunto intiaaneja kohtaan rinnastetaan helleenien ylemmydentuntoon kaikkia niitä kohtaan, jotka eivät puhuneet kreikkaa vaan käsittämätöntä barbar-kieltä.⁵⁶⁵ Levinaslaisesta näkökulmasta on positiivista, että perinne asetetaan tässä kyseenalaiseksi. Ongelmallista länsimaisen itsekritiikin painottamisessa kuitenkin on, että etiikan alkuperä yksittäisissä toisissa on vaarassa peittyä. Mielestäni tämä varaus ei kuitenkaan tee nostoista merkityksettömiä ja saattaa jopa todistaa Levinasin näkökulman rajoittuneisuudesta.

Samat arviot koskevat myös makrotason käsittelyä, jossa ei ole välittömästi kyse eurooppalaisuuden itsekritiikistä vaan esimerkiksi islamin historian monipuolisuuden osoittamisessa, millä pyritään oppilaiden kulttuurisen suvaitsevaisuuden lisäämiseen. Esimerkiksi *Maailmankulttuurien aikakirjassa* nostetaan Islamin leviämisen syyksi (poikkeuksetta mainittavan pyhän sodan lisäksi) se, että paikallinen väestö otti valloittajat vastaan vapauttajina, koska he olivat esimerkiksi Bysantin kristittyjä paljon suvaitsevaisempia. Samoin muistutetaan islamin voimakkaasta mutta rauhanomaisesta

⁵⁶⁰ Markkola et al. 2002, 150-151.

⁵⁶¹ Ahtiainen et al. 2007, 16.

⁵⁶² Ahtiainen et al. 2007, 83, 84.

⁵⁶³ Ahtiainen et al. 2007, 13.

⁵⁶⁴ Ahtiainen et al. 2007, 14.

⁵⁶⁵ Heikkonen et al. I/123.

leviämisestä kaupankäynnin mukana Kaakkois-Aasiaan ja Kiinaan. Muslimit eivät harrastaneet lähetystyötä vaan uskonto omaksuttiin, koska se oli mielekäs. Kirjassa myös korostetaan nykyajan islamismien monipuolisuutta. Esimerkkinä käsitellään islamismien sisäisiä eroja käsityksessä naisten asemasta.⁵⁶⁶

Kirjoista löytyy myös rakenteellista tietoa, jota menneisyydessä eläneet uhrin motivoivat. Esimerkiksi käy vaikkapa se, kun muslimien harjoittama orjakauppa nostetaan esille tasavertaisena atlanttisen orjakaupan kanssa. Lisäksi juuri Intian valtameren orjakaupan yhteydessä mainitaan, että jos orjat olivat liian sairaita myytäviksi voitolla, heidät heitettiin ennen satamaan tuloa mereen, koska jokaisesta maihin tulijasta perittiin tulli. Atlanttisen kaupan yhteydessä puolestaan nostetaan esille orjakaupan vastustajat.⁵⁶⁷ Kirjoittajat tuntuvat punnitsevan vaakakupeissa kahdella valtamerellä harjoitettua ja kahteen eri kulttuuripiiriin kuuluvien ihmisten harjoittamaa orjakauppaa kuin oikeussalissa. Uhreille pyritään tekemään oikeutta poimimalla molemmilta puolilta tiettyjä lukuja ja asioita käsittelytekstiin. Tämä on jo sinällään pyrkimys puolueettomaan tuomioon, vaikka kirjoittajat eivät nimenomaista arvioita esitäkään.

Keskeinen kaikkia kolmea mainittua makrotason käsittelytapaa koskeva kysymys on, pystyvätkö ne välittämään oppilaille viestin rakenteiden merkityksestä todella eläneille ihmisille. Vetoaako käsittely oppilaiden empatiaan? Kenties tässä kohdin on hyvä miettiä tarinallisuutta. Esko Ahon mukaan on tutkimusten perusteella selvää, että kertomuksellisuuden perustuva historianopetus tukee ainakin pienempien lasten kohdalla sekä asiasisällön oppimista että empatiaan kasvamista. Lukioikäisten nuorten kohdalla tarinallisuutta ei juuri käytetä, mikä näkyy myös käsittelemissäni oppikirjoissa. Didaktista tutkimusta tarinallisen opetuksen vaikutuksista on myös vähemmän, mutta Aho tuo silti esille, että lukio-opetuksessakin juuri tarinallisuuden puuttuminen vaikuttaa usein olevan oppilaan ja oppikirjoilla varustetun opettajan kohtaamattomuuden syy. Kertomusten tuominen vahvemmin opetukseen auttaisi lukiolaisiakin menneisyyden ihmisten osaan eläytymisessä, heistä välittämisessä ja sitä kautta menneisyyden kanssa keskustelemisessä.⁵⁶⁸ Arja Pilli puolestaan esittää, ettei historiallinen empatia ole pelkästään tunnevaltaista eläytymistä tai kuvittelukyvyyn harjoittamista vaan koko ajan myös tosiasioihin pohjaavaa toiminnan ja

⁵⁶⁶ Ahtiainen et al. 2007, 22, 40-50..

⁵⁶⁷ Ahtiainen et al. 2007, 60-63. Toki voi olla, ettei islamilaisessa maailmassa vaikuttanut 1800-luvulla voimakasta orjakauppaa vastustavaa liikettä.

⁵⁶⁸ Aho 2002, 34-35, 41-43.

toimintaperusteiden ymmärtämistä.⁵⁶⁹ Levinas ei ensiajattelemalta tunnu tarjoavan tukea tarinoiden kertomiseen oppitunneilla, koska hän painottaa niin vahvasti eettisen tason perustavuutta tarinallisuuteen nähden. Käsitys on kuitenkin pettävä, koska Levinasin kannassa ei ole kyse siitä, ettei tarinoita pitäisi kertoa, vaan siitä etteivät tarinat saisi peittää hetkellisyyttä, niitä ihmisiä, jotka elivät elämänsä kärsimystä ja iloa ja vastuuta aina ratkaisevalla hetkellä. Levinasin ajattelun pohjalta mielekäs lukiolaisten empatiakasvatusta tukeva ratkaisu voisi olla avoimesti fiktiivisten tarinoiden kertominen. Lasten opetuksessahan fiktiivisiä tarinoita kerrotaan runsaasti, mutta lukioikäisten kohdalla tällaista tunnutaan pitävän liian epätieteellisenä. Ahon tutkimus kuitenkin tukee sitä, etteivät fiktiiviset tarinat välttämättä olisi lukiolaisista liian lapsellisia, jos niitä esiintyisi oppikirjojen sivuilla. Fiktiivisyyden korostaminen voisi päinvastoin olla hyvin aikuismaista, koska näin korostettaisiin, ettei todella eläneitä menneisyyden ihmisiä voi enää välittömästi tavoittaa. Samalla fiktiiviset tarinat mahdollistaisivat todistamisen niistä vähän tunnetuista tavallisista ihmisistä, joiden yksilöllisestä elämästä ei ole säilynyt lähteitä.

Tähän mennessä olen keskittynyt lähinnä siihen, kenet oppikirjoissa muistetaan. Mutta miksi heidät muistetaan? Mitä perusteluja oppikirjoissa esitetään tehdyille valinnoille? Vastaus on lyhyt ja kattaa kaikki käsitellyt kirjat: valintoja ei perustella.

Tarkemmin sanottuna valintoja ei perustella ekplisiittisesti. Kirjoista puuttuu pohdinta siitä, ovatko käsittelyssä tehdyt valinnat hyviä vai olisiko sittenkin pitänyt nostaa esille muita ihmisiä tai ihmisryhmiä. Valintoja tehdään koko ajan, mutta itse valintojen tekemistä ei käsitellä. Tämä on sitä hätkähdyttävämpää, koska samaan aikaan useimmissa kirjoissa uhrataan sivutilaa historiatieteen tulkintojen epävarmuudesta ja muuttuvuudesta muistuttamiseen.⁵⁷⁰ Vaikenemisen taustalla ei siis ole sivutilan puute. Yhtä lailla kirjoihin voisi mahtua perusteluja sille, miksi juuri kirjassa käsitellyt aiheet pitäisi valita menneisyydestä kerrottavaksi.

Vaikuttaa siltä, että eksplisiittistä moraalista pohdintaa joko varotaan tai pidetään tarpeettomana. Kuvaavaa tilanteelle on, että *Eepoksen* alussa on omistettu muutama sivu sekä ajallisuuden että tiedon luonteiden pohdiskeluun, mutta etiikka kuitataan yhdellä, jo aiemmin käsittelemälläni sivulauseella.⁵⁷¹ Hyvän yo-vastauksen kriteereissä

⁵⁶⁹ Pilli 1992, 145.

⁵⁷⁰ Yleinen strategia on nostaa esille joko yleinen ennakkoluulo tai aiemmin yleisesti hyväksytty tieteen käsitys ja sitten kertoa uuden tutkimuksen osoittaneen sen perättömäksi. Parhaiten käsitellyistä kirjoista tässä kunnostautuu *Eepos*.

⁵⁷¹ Markkola et al. 2002, 6-11.

oikeuden tekemistä ei mainita. Esseetehtävän ohjeiksi puolestaan annetaan käsitteiden määrittely, ilmiön tai tapahtumaketjun kuvailu ja lopuksi sen selittäminen ja ymmärtäminen. Moraalisesta arvioinnista ei puhuta mitään.⁵⁷² Levinasin näkökulmasta moraalisen ”märehdinnän” puute on oppikirjojen keskeisimpiä ongelmia.

Koska eksplisiittinen moraalinen pohdinta puuttuu, on kysyttävä, miten valinnat implisiittisesti perustellaan. Jälleen on mahdollista esittää kaikkia oppikirjoja koskeva havainto: keskeinen valintaperuste näyttää olevan ihmisten ja ihmisryhmien elämän vaikutus myöhempiin aikoihin. Elämästä muistetaan se, mikä on periytynyt: poliittisia muutoksia aiheuttaneet teot, taideteokset, tavat, sanonnat ja niin edelleen. Kenties korostetuimmin menneisyys muistetaan nykyisyyteen periytyneenä *Kaikkien aikojen historiassa*. Tätä läpäisevää periaatetta toteutetaan esimerkiksi antiikista nykyisyyteen polveutuneiden asioiden omille sivuilleen kootuissa listoissa. Luultavasti oppilas pyritään niillä havahduttamaan historian läsnäoloon. Samankaltaista listaavaa käsittelytapaa löytyy myös taidesivuilta, joilla läpi kirjan nostetaan erikseen esiin taidekausien ja -suuntausten piirteitä.⁵⁷³ Sellaisenaan listaus tuntuu kuitenkin ohjaavan pikemminkin tiedon ulkoa opetteluun kuin menneisyyden ihmisten tärkeyden oivaltamiseen. Onko kyse implisiittisestä moraalista muistamisesta vai pikemminkin sen ohittamisesta? Toisaalta on muistettava, etteivät oppilaat kohtaa oppikirjaa sellaisenaan vaan osana opettajan ohjaamaa opetusta. Mikäli opettaja teettää tunnilla eläytymistehtäviä, kuten esimerkiksi novellien kirjoittamista menneisyyden ihmisten elämästä, saa kirja aivan uuden merkityksen. Tällöin kirjan tehtävä on antaa materiaalia ihmisten kunnioittamiseen.

Levinasinkaan kannalta ei antiikin kulttuuriperinnön piirteisiin keskittyminen ole yksiselitteisesti ihmisten ohittamista. Levinas ei varmasti kiistäisi kulttuuritiedon tärkeyttä sille, että ihmiset pystyvät keskustelemaan niin toistensa kuin kirjojen ja taiteenkin kanssa, esimerkiksi etiikasta. Joitakin varauksia on silti mahdollista esittää. Esimerkiksi antiikin temppeilit kuvataan kaikissa oppikirjoissa vain muutamien poikkeuksin joko pelkästään taivasta vasten tai sitten taivasta, ruohoa ja vuoria vasten, ilman ihmisiä.⁵⁷⁴ Tämä on tietysti perusteltua siitä näkökulmasta, että temppeilit olivat kreikkalaisille jumalten asuntoja. Levinas-silmälasiensa läpi jumalille pyhitetyn arkkitehtuurin muistaminen ja korostaminen näyttää arveluttavalta ja vaaralliseltakin

⁵⁷² Heikkonen et al. 2007. 11-12.

⁵⁷³ Ks. esim. Aalto et al. 2008, 26-27, 50-51, 53.

⁵⁷⁴ Poikkeuksen tästä tekee esimerkiksi *Kaikkien aikojen historian* kaukaa Akropoliksesta otettu kuva, jossa näkyy myös nykyaikaisia taloja, toisin sanottuna nykyaikaista arkea, ei ihmeen täyttämiä turisteja. Aalto et al. 2008, 16.

kulttuurin korostamiselta ihmisten (niin eläneiden kuin elävienkin) kustannuksella. Se on vaarallista, koska inhimillisyyttä ei aseteta vartioimaan kulttuuria ja koska estetiikka voi sen vuoksi saada etiikkaan nähden ylikorostuneen aseman. Jotta ihmiset eivät peittyisi, täytyisi tempelikuvat kehystää tarkasti rakentajien tai nykyihmisten arkielämällä ja kärsimyksillä, joko tekstuaalisesti tai kuvallisesti. Siten kauneus voisi saada myös aidosti positiivisen merkityksen lohtuna ja ilona ihmisille. Mielestäni Levinasin huoli etiikan peittymisestä estetiikan alle on perusteltu. Silti hänen ajatteluaan voi tässä pitää myös uskonnollisesti suvaitsemattomana. Hän sulkee pois osan kreikkalaisesta kulttuurista sellaisena, mitä meidän ei pitäisi säilyttää muistamalla.⁵⁷⁵

Mikä on säilyttämisen arvoista kulttuuria? Millaisen kulttuurin voi hyvällä omalla tunnolla unohtaa? Minkälainen kulttuuri pitäisi tuomita muistamalla? Oppikirjoissa tehtyjen moraalisten valintojen perusteisiin tuntuu pääsevän parhaiten käsiksi niiden kulttuurikäsitteiden kautta. Merkittävää on, että kirjojen julkilausutut ja käsitykseni mukaan myös niiden toteuttamat kulttuurikäsitteet poikkeavat toisistaan. Käsitteet vaikuttavat siihen, mikä kirjoittajille on peruste muistamiselle.

Paikoin kulttuureja arvotetaan suoraan. Esimerkiksi *Kronoksen* lopussa kritisoidaan voimakkaasti eurooppalaista kulttuuri-imperialistista edistystä niin Prometheuksen kuin Faustinkin kautta.⁵⁷⁶ *Muutosten maailmassa* kuva Euroopasta on taas täysin erilainen. Kirjoittajat korostavat Euroopan moniarvoisuutta ja siitä nousevaa suvaitsevaisuutta. Keskiössä on ajatus yhteisestä eurooppalaisuudesta, joka kuitenkin sallii kansallista ja paikallista moninaisuutta. Toinen maailmansota ei tässä näkemyksessä suinkaan ole yksi eurooppalaisuuden lopputulos vaan päinvastoin diktatuurien tappio on osoitus siitä, etteivät ne olleet eurooppalaisia.⁵⁷⁷

Usein kirjojen ja lukujen alut paljastavat niiden kulttuurikäsitteiden. Esimerkiksi Surma-heimon naisten tapa venyttää alahuultaan kymmeniä senttejä savisella huulilautasella esitetään *Maailmankulttuurien aikakirjan* ensimmäisellä sivulla esimerkkinä kulttuurin outoudesta. Valokuvan outoudella ikään kuin haastetaan ymmärtämään kulttuuria ja ihmisiä kaikesta huolimatta.⁵⁷⁸ Tämä on toki tärkeää, mutta

⁵⁷⁵ Muutamista (tosin harvoista) kohdista Levinasin tuotantoa löytyykin katkelmia, joilla syytöksiä suvaitsemattomuudesta voisi perustella. *Toisin kuin Olemisessa* hän kirjoittaa: ”Arising at the apex of essence, goodness is *other* than being. It no longer keeps accounts; it is not like negativity, which conserves what it negates, in its history. It destroys without leaving souvenirs, without transporting into museums the altars raised to the idols of the past for blood sacrifices, it burns the sacred groves in which the echoes of the past reverberate.”

⁵⁷⁶ Arola et al. 1994, 150-151.

⁵⁷⁷ Heikkonen et al. 2005, II/5-6.

⁵⁷⁸ Ahtiainen et al. 2007, 10.

silti voi kysyä, eikö toiseuden perustaminen kulttuuriseen erilaisuuteen haavoittuvuuden sijaan synnytä potentiaalisia vastakkainasetteluja. Eikö kulttuurisen erilaisuuden korostaminen uhkaa tehdä toisista kulutettavia kuvia? Ja mitä kulutettavampia kuvat ovat, sitä helpommin niitä voidaan käyttää myös vihan lietsomiseen, olivat kirjoittajien ja kuvaajien alkuperäiset tarkoitukset kuinka positiivisia hyvänsä.

Maailmankulttuurien aikakirjassa kulttuuri määritellään sanallisesti kansan tai yhteisön aineellisten ja henkisten saavutusten kokonaisuudeksi.⁵⁷⁹ Kulttuuri on siis ajassa kasautuvaa rikkautta, vaikka onkin toki samalla identiteetin rakentaja ja viestintää. Tämä ajatus sopii vierautta paremmin yhteen kasvojen köyhyiden kanssa. Kasvot ovat ainutlaatuiset nimenomaan haavoittuvassa kulttuurin tarpeessaan. Aboriginaalien käsittely samassa kirjassa avautuu mielekkäällä tavalla juuri tästä näkökulmasta. Kirjoittajat esittävät, että aboriginaalien kulttuuri perustui unimaailmaan ja sen kautta kaikkialla läsnäolevaan maan pyhyteen. Eurooppalaisten kulttuuri puolestaan perustui hyötyyn ja yksityisomaisuuteen. Ero oli niin suuri, että eurooppalaiset näkivät aboriginaalit kokonaan kulttuurittomina ja Australian asumattomana. Jos eurooppalaiselle ja alkuperäisväestöön kuuluvalla syntyi lapsia, pyrkivät eurooppalaiset pelastamaan lapset väkisin kulttuurisuuden piiriin ottamalla heidät kasvatettaviksi. Myös aikuisten aboriginaalien piti katkaista siteensä sukulaisiinsa, jos halusivat elää valkoisten maailmassa, vaikka suku oli heidän kulttuurissaan äärimmäisen merkityksellinen. Näin yhä useampi ihminen jäi käytännössä ilman kulttuuria, koska valkoisiksikaan alkuperäisväestöä tai heidän jälkeläisiään ei hyväksytty.⁵⁸⁰ Tämä on hyvä esimerkki siitä, millaista väkivaltaa kulttuurin riistäminen toisilta on ja miten ongelmallista on, jos moraalit perustuu kulttuurin, ei ihmisten kunnioittamiseen. Levinasin filosofia paljastaakin hyvin sen julmuuden, jolla aboriginaaleja kohdeltiin. Toisaalta hänen ongelmaan esittämänsä ratkaisuehdotus eli lahjan antamisesta avautuva yhteisöllisyys on ristiriitainen. Levinasilta ei löydy vakuuttavaa käsitteistöä, jolla ajatella, että tärkeintä olisi antaa aboriginaalien hoitaa omat asiansa. Levinas kenties korostaa keskustelua niin, etteivät kulttuurien erilaisuus ja erillisyys saa tarpeeksi huomiota.

Maailmankulttuurien aikakirjassa puretaan eurooppalaisten ylemmyyttä esimerkiksi korostamalla Afrikan sanien ja pygmien kykyä elää harmoniassa luonnon

⁵⁷⁹ Ahtiainen et al. 2007, 13.

⁵⁸⁰ Ahtiainen et al. 2007, 182-191.

kanssa.⁵⁸¹ Toisaalta koko kirjan voi lukea keskittyvän vain valkoisen miehen taakkaa kantaneiden eurooppalaisten aiheuttamien ongelmien esittelyyn. Niinpä afrikkalaisten omaa kulttuuria nostetaan yllättävän vähän esille. Esimerkiksi Saharan eteläpuolisen Afrikan valtauskontoa voodooa ei lainkaan mainita. Voisiko jatkuvasti muuttuvassa, uusia paikallisia muotoja saavassa voodooossa ja kenties muussakin afrikkalaisessa kulttuurissa olla jotain, mitä saavutusten kasautumisena ymmärretty kulttuurikäsite ei yksinkertaisesti tavoita?

Argosissa kulttuuri määritellään toisella tavalla: ”Kulttuuri koostuu tavoista ja uskomuksista, jotka ovat syntyneet ihmisen ja luonnon välisessä vuorovaikutuksessa. Kullekin kulttuurille ominaiset rituaalit ja symboliikka kuvastavat ihmisen ja luonnon välistä suhdetta ja liittyvät myös toimeentulon varmistamiseen.”⁵⁸² Kirjoittajat pyrkivät myös toteuttamaan tätä kulttuurikäsitystä käytännössä. Heidän mukaansa ankara luonto sai esimerkiksi eskimot luomaan ihanteellisen kulttuurin. Yhteiselämä ahtaissa sisätiloissa suojassa lumelta ja pakkaselta johti vapaamieliseen ja hyvään seksielämään. Koska kaikkien yhteisön jäsenten panosta tarvittiin elannon hankkimiseen, kehittivät eskimot toimivan oikeuskulttuurin, jossa syyllisiä ei leimattu ja suljettu vankeuteen. Kulttuurin länsimaistuessa perinteet eivät enää kantaneet ihmisiä ja sosiaaliset ongelmat, kuten alkoholi ja rikollisuus lisääntyivät.⁵⁸³ *Argosin* kirjoittajien näkökulmasta ihmisten konkreettisen, ruumiillisen elämän kautta voi menneisyyden kulttuureista löytää inhimillisesti tärkeää muistettavaa.

Ihmisen ja luonnon vuorovaikutusta painottava kulttuurikäsite voi kuitenkin peittää, ettei kaikkea kulttuuria voi selittää luonnolla. *Epos* antaa tästä hyvän esimerkin purkaessaan viikinkien retkelle annettuja materiaalisia selityksiä (kuten väestöpaine ja ilmastonmuutos). Kirjoittajien johtopäätös on, että retkien syyt olivat yksinkertaisesti kulttuurisia.⁵⁸⁴ Tällaiset esimerkit avaavat mahdollisuuden kysellä kolmannen tasolla, miltä osin kulttuuri on moraalisesti hyvä tai paha.

Kirjoissa luonnostellaankin pikaisesti menneitä ja vieraita kulttuureita tavoilla, jotka voisivat auttaa kulttuurikriittisen keskustelun virittämisessä oppitunnilla. Ilmeinen esimerkki moraalisesti tuomittavasta mutta silti keskusteluun haastavasta kulttuurisuudesta on Väli-Amerikan intiaanien harjoittama ihmishuuhkaminen. *Argosissa*

⁵⁸¹ Ahtiainen et al. 2007, 55. Toisaalla nostetaan esille suurriistan häviäminen intiaanien tultua Amerikan mantereelle. Ibid. 134. Kirja ei siis sorru oletukseen, että alkuperäiskansat olisivat jotenkin itsestään selvästi harmoniassa luonnon kanssa. Tämä tekee tilaa vastuulle.

⁵⁸² Jokiahho, Salo 2005, 11.

⁵⁸³ Jokiahho, Salo 2005, 163-165.

⁵⁸⁴ Markkola et al. 2002, 115-116.

käytännölle esitetään kaksi selitystä. Ensiksikin uhreja tarvittiin sotamenestykseen. Toiseksi heitä tarvittiin siihen, ettei aurinko pysähtyisi. Jumalat olivat uhranneet itsensä tehdessään maailman ja ihmisten oli tehtävä sama, että maailma jatkuvasti uudistuisi. Tästä näkökulmasta 20000 ihmisuhria vuodessa oli harvojen uhraamista, jotta enemmistö saisi elää.⁵⁸⁵ *Argosissa* ei tosin puolusteta ihmisuhraamista tällä argumentilla, mutta Levinasin vasta-argumentti varmaankin olisi, että kaikilla ihmisillä on kulttuuriset käsitykset ylittävä suhde toisiin ihmisiin vähintäänkin tukahdutettuna. Hän väittäisi, että myös atsteekkeilla ja muilla uhraajilla oli tämä suhde. Siitä käsin he olisivat voineet ja heidän olisi pitänyt voida haastaa kulttuurinsa julmana. Selvääkin selvempää tietysti on, että muiden pitää tehdä tämä.

Erityisen ongelmallisena kulttuuria voidaan pitää, jos se periaatteellisesti estää toisten kuuntelun. Näin oli esimerkiksi, kun Amerikan valkoiset plantaasi-isännät ajattelivat, etteivät orjat edes huomanneet huonoa asemaansa, koska heidän ilonaan oli isäntien nöyristelevä palveleminen. Orjia ei myöskään voitu käyttää todistajina valkoisia koskevissa oikeudenkäynneissä, koska heidän ajateltiin luonnostaan valehtelevan koko ajan.⁵⁸⁶

Toisen kulttuurinen vaijennus tarkoittaa myös sitä, että tämä jätetään yksin. Kärjistetyksi esimerkiksi käy vanha intialainen tapa, jonka mukaan naislesken pitäisi tehdä itsemurha miehensä kuoltua. Hyljeksitty asema ja vainajan sukulaisten painostus saattavat joskus johtaa lesken itsemurhaan jopa nykyisin, vaikka virallisesti käytäntöä vastaan on taisteltu suurmogulikaudelta 1600-luvulta lähtien.⁵⁸⁷ Velvollisuus olla jättämättä toista yksin on hedelmällinen muotoilu Levinasin etiikan perusorientaatiolle, koska sen perusteella on mahdollista myös arvostaa länsimaisesta vapaan subjektin ihanteesta poikkeavia kulttuureja. *Argosissa* kerrotaankin lesken itsemurhan kanssa samalla aukeamalla myös *Kama sutran* avioliittokäsityksestä, jonka mukaan suvulla on keskeinen valta ja vastuu hyvän avioliiton järjestämisessä.⁵⁸⁸ Suvun valta avioliiton päättämisessä voi merkitä avioon astuvien, varsinkin naisten, vaijennusta ja yksin jättämistä. Välttämättä näin ei kuitenkaan ole, vaan se voi merkitä hyvin positiivista suojelua ja huolenpitoa. Voi myös olla, että länsimainen kulttuuri merkitsee ihmisten jättämistä yksin tunteidensa ja tunneprojektiensa kanssa. Levinas ohjaa kysymään asioita yhä uudestaan tapauskohtaisesti. Hän ei vaadi, että toinen ihminen olisi vapaa ja

⁵⁸⁵ Jokiahho, Salo 2005, 176-177.

⁵⁸⁶ Jokiahho, Salo 2005, 202.

⁵⁸⁷ Jokisalo, Aho 2005, 129.

⁵⁸⁸ Jokisalo, Aho 2005, 132.

itsenäinen länsimainen subjekti. Levinasin vahvuus on siinä, ettei hän oleta toista ihmistä vahvaksi muttei toisaalta kiellä tätäkään mahdollisuutta. Toiselle ihmiselle annettu huomio sijoittuu yksilökeskeisyyden ja yhteisöllisyyden kyseenalaiseen välimaastoon. Olisi suotavaa, että historian tunneilla käytäisiin menneisyyttä arvottavaa keskustelua tältä pohjalta. Silti Levinasin tavassa kunnioittaa toisen heikkoutta on myös ongelmansa. Miten pitäisi suhtautua orjaan, joka oli sisäistänyt valkoisten isäntiensä maailmankuvan? Levinas olettaa, että kriittisessä keskustelussa on mahdollista arvioida, milloin toinen on vaiennettu ja jätetty yksin. Kuitenkin heikkouden kunnioittaminen voi tarkoittaa, että uskomme ihmistä, joka oman avuttomuutensa vuoksi sanoo, ettei tarvitse apua.

Kaiken kaikkiaan voi sanoa, että Levinasin filosofiaan kuuluvalla kolmannen ihmisen tasolla on mahdollista useammalla eri tavalla arvioida oppikirjoissa tehtyjen ratkaisujen eettisyyttä. Pohtia voi niin aidon moninäkökulmaisuuden onnistumista yksilötasolla kuin yksilöistä riippumattomien yhteiskunnan rakenteiden vaikutusta yksilöiden elämään. Eettisesti kestävämpi on erityisesti se, että useissa oppikirjoissa yksilöt esitetään vain kulttuurin esimerkkeinä, menneisyyden kuvituksena. Ongelmat vaikuttavat juontuvan pitkälti siitä, ettei oppikirjoista löydy pohdintaa muistamisessa tehdyistä moraalisisista valinnoista. Oppikirjoissa kuitenkin usein eksplisiittisesti esitetään kirjan kulttuurikäsitys, josta voi epäsuorasti löytää vihjeitä moraalisten ratkaisujen perusteista. Erityisesti kulttuuri käsitettynä ajassa kasautuvaksi rikkaudeksi vaikuttaa mahdollistavan (Levinasin näkökulmasta) onnistuneen moraalisen punnitsemisen. Ongelmallisena sen sijaan näyttäytyy kulttuurisen vierauden ja outouden painottaminen, koska se uhkaa peittää inhimillisen toiseuden ja ainutlaatuisten kasvojen tarvitsevan köyhyyden.

4.3. Miten ihminen historian oppikirjoissa muistetaan?

Argosissa siteerataan Nobelin rauhanpalkinnon saaneen Rigoberta Menchún lausetta, joka voisi olla Levinasin suusta: ”Se mikä eniten pahoittaa intiaanin mieltä, on se, että meidän pukuamme pidetään kauniina, mutta sitä ihmistä joka sitä kantaa, ei pidetä minään.”⁵⁸⁹ Vieraista kulttuureista puhuttaessa kulttuurinen toiseus voi helposti peittää

⁵⁸⁹ Jokiahho, Salo 2005, 189.

persoonallisen toisen. Seurataanko oppikirjoissa toisen jälkeä? Otetaanko niistä edellisen käsittelyluvun aiheesta eli kolmannen ihmisen tasolla tapahtuvasta vertailusta askel takaisin toiseen ihmiseen? Tuodaanko niissä esille, että oikeudenmukaisinkin ja välttämättöminkin menneisyyden muistaminen on aina vääryyttä?

Tämänkaltaiset kysymykset ovat välttämättömiä niin Levinasin omalle filosofialle kuin kaikille yrityksille soveltaa sitä. Hänen etiikkansa sortuu moralisoinniksi, jos sen paradoksaalista, itsensä kieltävää kieltä ei oteta tosissaan. Siitä tulee vain yksi utopistinen versio valkoisen miehen taakasta. Käsitellyt oppikirjat todistavat, että etiikasta puhuminen moralisoimatta on vaikeaa. Esimerkiksi *Eurooppalaisen ihmisen aikakirjasta* puuttuu ajoittain moraalisten kannanottojen suhteellistaminen. Ateenan naisista kirjoitetaan, että heidät ”pyrittiin kahlitsemaan kotiin ja heidän liikkumistaan ja pukeutumistaan rajoitettiin samaan tapaan kuin nykyään islamilaisissa maissa.”⁵⁹⁰ Kirjoittajat eivät hyödynnä kulttuurieroissa piilevää mahdollisuutta osoittaa omien kannanottojen rajallisuus, mikä on yksi keskeinen tapa kyseenalaistaa omat käsitykset toisen vuoksi.⁵⁹¹ Onhan mahdollista, että ateenalainen ja nykypäivän islamilainen hahmottivat tilanteensa aivan eri tavoin. Koska kirjoittajat eivät anna Ateenan naisille edes hypoteettista mahdollisuutta arvostaa oloaan, ei menneisyys näyttäydy merkityksellisenä todella eläneille ihmisille. Siten se ei myöskään voi olla todella tuomittavaa. Uskoakseni juuri moralismin aiheellinen pelko saa oppikirjojen tekijät väistelemään etiikkaa. Ongelmasta ei kuitenkaan päästä maton alle lakaisemalla.

Toivon, että kirjojen tekijöiltä löytyisi enemmän rohkeutta ja intohimoa keskittyä historiassa juuri etiikkaan. Kysynkin tässä alaluvussa, löytyykö oppikirjoista sellaisia kuvallisia tai tekstuaalisia strategioita, joilla ne osoittaisivat omien tulkintojensa väkivaltaisuuden ainutlaatuisia ja vertaamattomia ihmisiä kohtaan. Millaisia ovat niissä tehdyt onnistuneet ratkaisut? Toki sovelsin myös edellisessä luvussa ajatuksia toiseudesta kysellessäni kenet muistetaan ja miksi.⁵⁹² Päätöstäni jakaa käsittely tällä

⁵⁹⁰ Ahtiainen et al 2003, 12. Antiikin miehiä aliarvioivana voi puolestaan pitää psykologisoivaa selitystä draamakirjallisuuden voimakkaalle ja pelottaville naishahmoille: ”Ehkä ne kertovat ainakin mieskirjoittajien tukahdutetusta pelosta naiseuteen liittyviä uhkaavia voimia kohtaan.” Samantapaista moralistista kieltä löytyy myös *Muutosten maailmasta*. Ks. esim. Heikkonen et al 2005, II/13. *Muutosten maailmaa* pidän eettisen kasvatuksen näkökulmasta monilta muiltakin osin kenties köykäisimmin mietittynä kirjana.

⁵⁹¹ *Argosin* kirjoittajat korostavatkin ihmisoikeuksien julistuksen länsimaisuutta ja esittävät, että esimerkiksi uskonnonvapaus pitää sisällään islamille kauhean ateismin mahdollisuuden. Jokiaho & Salo 2004, 19. Myös Levinasin tietystä mielessä ateistisesta juutalaisuudesta ponnistava käsitys on tärkeä kyseenalaistaa samalla perusteella, jokaisen ainutlaatuisen uskonnonvapautta kavahtavan muslimin vuoksi.

⁵⁹² Pohdin pitkään esimerkiksi sitä, kuuluisiko edellisen luvun fiktiivisten tarinoiden mahdollistamaan empatiaan keskittynyt kappale sittenkin paremmin tähän lukuun. Päädyin nykyiseen ratkaisuun, koska

tavoin kahtia perustuu kuitenkin siihen, että Levinasin ajatusten mukaan moraalista ja etiikasta puhumisen on oltava päättymättömässä liikkeessä. Toiseuden käyttäminen tulkinnallisena välineenä ei koskaan tavoita toiseutta vaan kyselyä on jatkettava. Tämän neljännen käsittelyluvun jäsentelyn tarkoituksena on ilmaista, että oppikirjoissakin täytyisi sekä päästä käytännöllisiin ratkaisuihin että tämän jälkeen taas kyseenalaistaa ne. Ehdotan, että tämän tehtävän onnistumista voidaan tutkia kysymällä toteutetusta muistamisesta kysymykset: ”ketkä?”, ”miksi?” ja ”miten?”, sekä pitämällä näitä käytännössä päällekkäin meneviä kysymyksiä analyttisesti erillään. Vaikka palaan joihinkin aiemmin käsiteltyihin esimerkkeihin, yritän antaa niille ”miten?” -kysymyksen painottamisen kautta uuden merkityksen.

Miten poissaolevaa ihmistä voidaan lähestyä kulttuurin läpi? Usein kyse on pienistä kirjoituksellisista eleistä. Esimerkiksi *Eepoksen* keskiaikaa käsittelevä osio avataan hausalla otsikolla: ”Ajan keskus?”⁵⁹³ Kysymykseen voi luonnollisesti vastata monella tavalla. Maapallon näkökulmasta Euroopan keskiaika ei tietenkään ollut ajan keskus. Eurooppalaisesta näkökulmasta siihen voisi sen sijaan vastata niin myöntävästi kuin kieltävästikin. Olennaista kysymyksessä on, että se tuo hyvin näkyville sen vallan, jota historian tulkinnoissa käytetään. Myös *Kaikkien aikojen historiassa* on joillakin fokussivuilla käytetty onnistuneesti kysymysmuotoa: ”Onko naisella sielua?” ja ”Ovatko intiaanit ihmisiä?”⁵⁹⁴ Tässä kysymysmuotoa seuraava käsittely tuo esille menneisyyden moniäänisyyden, sen että kysymykset olivat aikoinaan avoimia. Tilaa jää sekä ylihistoriallisen etiikan polttavuudelle että kulttuurille.

Yksi esimerkki ihmisen muistuttamisesta löytyy *Eurooppalaisen ihmisen aikakirjasta*, jossa esitetään kreikkalainen ja roomalainen ihmisihanne taiteen kautta, sen sijaan että sanottaisiin ihmisten olleen tietyn kaltaisia. Ihanteellisuuden korostus jättää tilaa ihmisille, jotka eivät varmasti kuitenkaan koskaan täysin vastanneet ihanteita. Toisaalta ihanteet on esitetty tarpeeksi kärjistettyinä, jotta niiden kriittinen arvioiminen oppitunnilla tulee mahdolliseksi. Hyvää ratkaisua tukee, että kirjassa on myös tehtävä, jossa kreikkalaista ja roomalaista ihmisihannetta pyydetään vertailemaan.⁵⁹⁵ Vertailussa ei ole kyse pelkästään kulttuurien arvottamisesta vaan ihmisistä, joiden vuoksi vertailua tehdään. *Eepoksessa* roomalaisten ihannehimmisyys on esitetty vieläkin onnistuneemmin kontekstualisoimalla se niin perheeseen,

(Levinasin filosofian mukaisesti) se tuntui auttavan ymmärtämään kolmannen tasolla tapahtuvaa vertailua.

⁵⁹³ Markkola et al. 2002, 102-103.

⁵⁹⁴ Aalto et al. 2008, 68, 102.

⁵⁹⁵ Ahtiainen et al. 2003, 16, 38, 43.

valtiojärjestelmään kuin uskontoonkin. Kirjoittajat ehdottavat, että kaikessa tässä näkyy roomalaisten vallalle antama pyhyys. Vallan, ihmissuhteiden, valtion ja uskonnon nivominen yhteen antaa paljon tarttumapintaa kulttuurin kriittiselle tarkastelulle, joskin tämä jää pitkälti opettajan tuntisuunnittelun vastuulle.⁵⁹⁶ *Muutosten maailmassa* taas ei lähdetä kysymään tai esittämään ihmisihanteita, vaan (mielestäni eettisestä näkökulmasta epäonnistuneemmin) tehtävänä on esimerkiksi: ”Perustele väite: *Antiikin kreikkalaiset olivat ajattelijoita ja roomalaiset rakentajia.*”⁵⁹⁷

Ihmisten poikkeamista niin eliittien kuin oppikirjantekijöidenkin käsityksistä kuvaa seuraava *Maailmankulttuurin aikakirjan* tehtävä: Oppilaalle kerrotaan, että kun Intian hallitus vuonna 1950 päätti tutkia, mitä mieltä maan kylissä oltiin siitä, että britit olivat lähteneet Intiasta, tutkimus jouduttiin keskeyttämään, koska suurin osa vastaajista ei tiennyt brittien olleen Intiassa. Näin suhteellistuu arjen näkökulmasta oppikirjan keskittyminen siirtomaavaltaan. Oppilaalle esitetyt kysymykset (miten tutkimuksen epäonnistuminen on selitettävissä ja miten britit ovat vaikuttaneet Intian kehitykseen) eivät kuitenkaan ainakaan suoraan ohjaa pohdintaa tähän suuntaan.⁵⁹⁸

Keskeinen väylä ihmisten muistamiseen on jo edellisessä luvussa käsitelty menneisyyden moninäkökulmaisuuuden korostaminen. Hyvästä yrityksestä huolimatta tätä mahdollisuutta hyödynnetään edelleen liian vähän. Yleistä on vaikkapa todeta, että Ateenassa naisia opetettiin vain kotona, mutta käsittelyssä ei pyritä kuvittelemaan naisten kokemusmaailmaa, vaan maininta on pikemminkin vain antiikissa annetun koulutuksen yksi piirre.⁵⁹⁹

Yksittäisten ihmisten tarkoitusten ja tekojen merkityksen korostaminen ei kuitenkaan välttämättä auta näiden ihmisten eettisessä muistamisessa. Esimerkiksi käy vaikkapa intiaanivaltakuntien tuho. Yleensä kirjoissa taudit esitetään pääasiallisena syynä intiaanivaltakuntien tuhoon, mikä käsittääkseni on oikea kanta. *Muutosten maailmassa* kuitenkin korostetaan tuomitsevin sanankääntein konkistadorien tekoja ja lisätään vain sivulauseessa, että taudit täydensivät tuhoa.⁶⁰⁰ Konkistadorien tekoja suhteettomasti painottamalla pyritään ilmeisesti tuomaan etiikkaa oppitunnille. Mielestäni tässä käy kuitenkin niin, että etualalle nousee moralisointi, jonka paineessa konkistadorien ymmärtäminen todellisina ja vastuullisina ihmisinä muuttuu vaikeaksi. Konkistadorit alistetaan esimerkeiksi pahuudesta ja heidän ymmärtäjänsä on vaarassa

⁵⁹⁶ Markkola et al. 2002, 74-77.

⁵⁹⁷ Heikkonen et al. 2005, II/42.

⁵⁹⁸ Ahtiainen et al. 2007, 95.

⁵⁹⁹ Ks. esim. Arola et al. 1994, 20.

⁶⁰⁰ Heikkonen et al. 2005, I/123.

saada niskaansa saman kohtalon. Tässä valossa näkyy *Eepoksen* aiemmin käsitellyn esimerkin onnistuneisuus.

Levinasin avulla voi yrittää päästä vielä yleisiä moninäkökulmaisuuksien ja inhimillisen suhteellisuuden suosituksia syvemmälle toisen muistamisen strategioihin. Yksi mahdollisuus tähän on ruumiillisuus etiikan lähtökohtana. Lukion opetussuunnitelman perusteet ovat Levinasin kanssa voimakkaasti eri linjoilla sikäli, että kulttuurin käsittely on jaettu kahtia ”Ihminen, ympäristö ja kulttuuri” sekä ”Eurooppalainen ihminen” -kursseille. Ensimmäisellä kurssilla kulttuuri ymmärretään osana ihmisen ja luonnon vuorovaikutusta. Toisella taas tarkastellaan kulttuurin saavutuksia, ennen muuta taidetta ja tiedettä, sekä näihin vaikuttanutta ja näistä vaikutteita saanutta maailmankuvaa ja sen muutoksia.⁶⁰¹ Jaossa ihmisen ruumiillisuus rajautuu selvästi ykköskurssin puolelle. Tämä puolestaan saattaa johtaa siihen, että taide, tiede ja maailmankuva ymmärretään irrallaan todella eläneistä ihmisistä. Oppilas ohjataan opettelemaan omaksi todellisuudekseen irtautuvia taidesuuntauksia ja kulttuuripiirteitä. Samalla etiikan mahdollisuudet vähenevät ja moralismin mahdollisuudet lisääntyvät. Käsittelemistäni kirjoista moralistisin on mielestäni *Muutosten maailma*. Ei liene sattumaa, että siinä myös kurssijakoa on toteutettu ihmisten ruumiillisuuden osalta johdonmukaisimmin. Kirjojen välillä on tässä suhteessa aitoja eroja. Opetussuunnitelmalla tuntuu kuitenkin olevan huomattava merkitys, sillä ”Kulttuurien kohtaaminen” -kurssin antama suurempi liikkumavapaus⁶⁰² näkyy myös kahden käsittelemäni kirjan toisistaan poikkeavissa ja sanoisinko intohimoisemmissa ratkaisuisissa, joita käsittelemäni jo edellisessä luvussa.

Kurssijaon hyvä puoli on, että se mahdollistaa ensimmäisellä kurssilla ihmisen ja ympäristön kestävä suhteen tutkimisen. Tässä kohdissa Levinas ei myöskään tarjoa kovin vakuuttavaa vaihtoehtoa. Temaattisuus on tärkeää, koska, kuten Ahonen huomauttaa, oppilaille on tutkitusti vaikeaa muodostaa kokonaiskuvaa käsitellyistä asioista. Pitkät, yhteen teemaan keskittyvät kehityslinjat vaikkapa orjataloudessa tai luonnonvarojen käytössä voivat auttaa oppilasta rakentamaan mielessään kokonaisuuksia, joihin suhteuttaa uutta tietoa. Teemoittain kulkevat kehityslinjat voivat myös paljastaa, että kaikki asiat sopivat useampiin, keskenään ristiriitaisiin kertomuksiin. Niinpä temaattisuus voi tukea oppilaan kasvattamista omaan ajatteluun ja

⁶⁰¹ Lops 2003, 177-178.

⁶⁰² Ks. lops 2003, 181.

arvojen punnintaan.⁶⁰³ Kurssijaon taustalta on näin hahmotettavissa sekä pedagogisia että eettisiä perusteluita, jotka ovat tärkeitä siitä huolimatta, että Levinasin mielestä temaattisten kehityslinjojen painottaminen saattaisikin olla vaarallisen lähellä historianfilosofiaa sen ensimmäisessä, spekulatiivisessa merkityksessä.

Toinen kiinnostava näkökulma eettisesti merkitsevään ruumiillisuuteen löytyy tavoista, joilla oppikirjoissa kuvataan menneisyyden esineitä kirjallisesti ja ennen kaikkea kuvallisesti. Hannu Salmen mukaan juuri esineet voivat olla niitä muistipaikkoja, joista on mahdollista muistaa todella eläneet ihmiset.⁶⁰⁴ Ehkä tämä johtuu siitä, että esineet ovat kadottaneet yhteyden elämään ja siten korostavat kuolemaa. Ehkä juuri esineisiin keskittymällä historiankirjoitus pystyy toimimaan hautausmaana.

Erinomaisia esimerkkejä tästä löytyy *Kaikkien aikojen historiasta*. Antiikin ajan nukesta otetun kuvan ohessa on kuvateksti, jossa kerrotaan, että kreikkalaiset tytöt naitettiin yleensä jo teini-ikäisinä ja ennen häitä he lahjoittivat lapsuusiän vaatteensa ja lelunsa jumalille.⁶⁰⁵ (Ks. Liite 1, s. 184.) Kuvateksti siis asettaa kuvan antiikin perhe-elämän ja sukupuoliroolien kontekstiin. Kuitenkin kuvan nukke pelkällä olemassaolollaan muistuttaa, että joku ainutlaatuinen lapsi kerran leikki sillä. Nuken ansiosta yleinen konteksti saa eettisen merkityksen. Merkitys ei synny siitä, että kuvatekstissä antiikin kulttuuria arvotettaisiin hyväksi tai pahaksi vaan siitä, että kulttuurilla voi olla eettinen merkitys vasta, kun se osoitetaan ainutlaatuisia ihmisiä koskettavaksi. Esineessä on kerran eläneen lapsen poissaolo, ylihistoriallinen piste, josta käsin antiikin kulttuuri on merkityksellinen. Kuvaan kätkeytyvä toisen jälki suorastaan vaatii esittämään kysymyksiä: Vietiinkö työltä hänen lapsuutensa väkivaltaisesti, kun hän joutui luovuttamaan nukken jumalille? Vai kokiko tyttö pikemminkin, että hänen lapsuutensa oli tärkeä ja arvostettu, koska jumalat halusivat siihen liittyviä esineitä? Kokiko tyttö nuorena naitetuksi tulemisen itsenäisyyttään loukkaavana ja ahdistavana vai ei? Tekevätkö nämä kysymykset oikeutta tytön kokemukselle vai ovatko ne anakronistista nykyajan odotusten projisointia menneisyyteen? Mitä kysymyksiä meidän pitäisi nukken ja tytön vuoksi osata kysyä? Entä nukken pää, miksi sen ilme on niin arvokas ja jäykkä ja miksi paksu tukka siististi kiharrettu? Onko nukke jonkinlainen naisihanne, jota tytölle tarjottiin? Nukessa on läsnä sekä historiallinen konteksti että

⁶⁰³ Ahonen 1992, 94, 113-114.

⁶⁰⁴ Salmi 2001, 146.

⁶⁰⁵ Aalto et al. 2008, 13.

ylihistoriallisuus (nuken kovaan vartaloon olkapäihin ja polviin narulla tehdyt nivelet, jotka muistuttavat leikkivästä lapsesta), joka murtaa sen ja usuttaa kysymään yhä lisää. Kaiken kaikkiaan kuvan ja kuvatekstin yhdistelmä on poikkeuksellisen onnistunut historian esitys. Osittain tämä johtunee siitä, että lapset vetoavat helposti myötätuntoon ja mielikuvitukseen. Toisaalta lapselle kuuluneen esineen tuominen kirjan sivulle on merkittävää, koska antiikin Kreikassa eläneistä lapsista kerrotaan tuskin mitään yhdessäkään kirjassa. Kuvan voi tulkita tekevän särön oppikirjan esitykseen, inhimillisellä toiseudellaan muistuttavan sen suhteellisuudesta.

Toinen erikoismaininnan ansaitseva esitys löytyy samasta kirjasta. (Ks. Liite 2. s. 184.) Ateenan demokraattisen hallintojärjestelmän käsittelyn ohessa on kuva arpomislaitteesta, jonka avulla valittiin oikeustapauksille valamiehet. Laite on periaatteessa vain kivinen teline tai seinä, jonka aukkoihin työnnettiin valamiehiksi tarjoutuneiden miesten nimet sisältävät saviliuskat.⁶⁰⁶ Aukot muistuttavat hätkähdyttävällä tavalla (mustuutensa ja tyhjyytensä vuoksiko) siitä, että elävät ihmiskädet työnsivät niihin elävien ihmisten nimiä ja että nyt nuo ihmiset ovat kuolleet. Ne ovat kuin vierä vieressä olevia pieniä, mustia *punctumeja*. Kiveen piirtyvät elämä ja kuolema antavatkin aivan uuden merkittävyyden pohdinnoille ateenalaisesta demokratiasta. Kuva on vaikuttava siksikin, että vaikka siinä paljastetaan jokaisen savilipukkeen haltijan ainutlaatuisuus, vierä vieressä ammottavat kolot kertovat myös heidän yhteisyydestään, kuulumisestaan samaan poliittiseen järjestelmään.

Enemmän kirjoista löytyy kuitenkin esineistä otettuja kuvia, joissa yhteys todella eläneihin ihmisiin on katkennut. Esimerkiksi antiikin keramiikkamaalaukset on enimmäkseen rajattu niin, ettei kuvassa näy esinettä, johon maalaus on tehty. Ja jos esine näkyykin, on se ylväästi näytillä kuin museon vitriinissä. Asettamalla maalaukset rohkeammin esimerkiksi luontokuvien tai ruoka-ainekuvien yhteyteen saataisiin esille, että maalaukset olivat kerran osa elämää. Hyvä ratkaisu voisi myös olla esineiden kuvaaminen niitä piteleviin käsiin, ei vitriineihin.⁶⁰⁷ Levinasin epäluulo museoita kohtaan (ks. alaviite 573) saattaakin liittyä juuri tähän.

Millaisia kuvallisia strategioita kirjoissa yleisemmin toteutetaan? Millaisiin pyrkimyksiin käsittelemäni eettiseltä kannalta onnistuneet ja epäonnistuneet kuvat liittyvät? *Kaikkien aikojen historian* hallitseva strategia on menneisyyden ja nykyisyyden rinnastaminen: Lyyran rekonstruktio on taitettu päällekkäin Epidauroksen

⁶⁰⁶ Aalto et al. 2008, 15.

⁶⁰⁷ Ks. esim. Arola et al. 994, 17; Heikkonen et al. 2005, II/24.

teatterin kanssa, jota ei suinkaan ole kuvattu tyhjillään vaan nykypäivän turistien kansoittamana. Rooman tasavallan hallinnon lyhenne näytetään vierekkäin sestertiuksen kolikossa ja nykyisessä kaivonkannessa. Nykyaikaiselta Campo dei Fiorin hedelmätorilta otetussa valokuvassa näkyy myös Giordano Brunon patsas. Kuvateksti kertoo, että patsas sijaitsee samassa paikassa kuin aikanaan rovio, jolla persoonallisen Jumalan olemassaoloa epäillyt luonnonfilosofi poltettiin vuonna 1600. Muihin oppikirjoihin verrattuna mukana on myös paljon kuvia historiaa käsittelevistä elokuvista, mikä luonnollisesti myös asettaa vierekkäin kerran olleen menneisyyden ja sen läsnäolon nykypäivässä.⁶⁰⁸ Ennen kaikkea menneisyyden ja nykyisyyden rinnastaminen painottaakin historian läsnäoloa. Kuvat ohjaavat kysymään, miten menneisyys vaikuttaa tapoihimme hahmottaa maailmaa. Levinasin näkökulmasta tämä on eettisesti hyväksyttävää vain niin kauan kuin toisen jälkeä seuraaville, poissaoloa ja kuolemaa painottaville kuvallisille ja tekstuaalisille strategioille jää myös huomattavasti tilaa. *Kaikkien aikojen* historiaa lukiessa tuntuu välillä siltä, että läsnäolo on liian merkittävässä roolissa, joskin on hyvä huomata, että tämä ei ole estänyt tekijöitä ottamasta mukaan aiemmin käsiteltyjä onnistuneita esineiden kuvia. On myös muistettava, että käytetyt kuvalliset ratkaisut antavat opettajalle mahdollisuuden lähteä kyseenalaistamaan esimerkiksi elokuvien tapaa esittää menneisyys ja kysyä, tehdäänkö elokuvissa menneisyyden ihmisille oikeutta. Menneisyyttä ja nykyisyyttä rinnastavien kuvaparien käyttö on myös didaktisesti hyvin ymmärrettävää, koska nykyisyyden kautta oppilaat voivat helpommin kiinnostua menneisyydestä ja saada siihen omakohtaisen suhteen, jonka pohjalta alkaa rakentamaan tietoa. Tämä taas mahdollistaa myös oikeuden tekemisen ottamisen esille.

Epoksen kuvituksessa on tehty erilainen, myöskin kiinnostava ratkaisu, jota voisi luonnehtia yltäkylläisyyden estetiikaksi. Kuvia on enemmän kuin missään muussa käsittelemistäni kirjoista. Varsinaisesti runsauden vaikutelma syntyy kuitenkin siitä, että usein osittain päällekkäin asetellut kuvat ovat hyvin eri kokoisia ja niiden kuvakulmat vaihtelevat. (Ks. Liite 3, s.185.) Tämä synnyttää hieman huimaavan vaikutelman vaeltelusta sinne tänne menneisyyden rikkauksien keskellä. Kuvat ovat kuin varakkaan museon kokoelma, jossa voi kierrellä ja kumartua tutkimaan lähemmin milloin mitäkin. Ratkaisu tuntuu korostavan menneisyyttä aarteena, josta voi nauttia ja jota täytyy vaalia. Rikkaus ei kuitenkaan juuri jätä tilaa inhimillisen toiseuden köyhyydelle, koska se näyttäytyy museoassosiaation kautta nimenomaan nykyihmisten rikkautena.

⁶⁰⁸ Aalto et al. 2008, 18, 28, 37, 42, 114.

Pirstaleisuudessaan kuvat eivät näyttäydy maailmana, jota köyhä menneisyyden toinen tarvitsi elääkseen, vaan pikemminkin ne ovat menneisyyden asettelemista tarjolle meidän tarpeitamme varten. Kuvien paljous ei tue menneisyyden eettistä moninäkökulmaisuutta, koska yksittäisille kuville ei ole myönnetty levinäslaista järkyttävää asemaa. Esimerkiksi agoran kuluneesta kiveyksestä otettu valokuva menettää mahdollisuutensa kuvata antiikin ihmisten poissaoloa, koska sen päälle on aseteltu ostrakonin ja Aspasian kuvat sekä joukko kuvatekstejä.⁶⁰⁹ *Eepoksessa* pitkälti menetetäänkin kuvallinen mahdollisuus altistaa omat tulkinnat menneisyyden ihmisten tuomiolle, vaikka kirja tekstin tasolla onkin hyvin ansiokas eikä juuri sorru moralismiin.

Olisi suotavaa, että oppikirjojen tekijät vaihtelisivat rohkeammin kuvastrategioita kirjojen sisällä. Kuten sanottu, *Kaikkien aikojen historiassa* keinoja vaihdellaan hyvällä menestyksellä, mutta silti kaikissa käsitellyissä kirjoissa olisi tähän paljon enemmän mahdollisuuksia kuin tällä hetkellä hyödynnetään. *Argosissa* on pieni kuva ja kuvateksti, jossa kerrotaan, että kolmelta kumiplantaasin työntekijältä, on katkaistu kädet ”laiskuuden vuoksi”. Osa kuvan tehokkuudesta tuntuu perustuneen siihen, että Belgian Leopold II:sen julmaa siirtomaahallintoa Kongossa ei käsitellä varsinaisessa päätekstissä. Vaikeneminen alkaa puhua.⁶¹⁰ Tämänkin keinon olisi kuitenkin voinut viedä pidemmälle. Kirjaan voisi hyvin mahtua muutama sivu, joka olisi tyhjä lukuun ottamatta pientä kuvaa. Kuvatekstinä voisi olla pelkkä uhrien nimeäminen, ehkä ei sitäkään. Tällainen tiedon ohittava vetoaminen olisi perusteltua, jos rinnalla olisi toisia tapauksia, joissa kuvat kontekstualisoitaisiin vahvasti. Useinhan vasta murhien ymmärtäminen voi erottaa uhrin yhteensulautuneesta massasta. Monipuolisempaa selvitystä jäin *Argosissa* kaipaamaan esimerkiksi Ruandan 90-luvun kansanmurhan yhteydessä.⁶¹¹ Intohimo oikeuden tekemiseen menneisyyden ihmisille voisi tulla esille nimenomaan vahvassa keinojen vaihtelussa, koska tämä osoittaisi jokaisen keinon riittämättömyyden. Vaikka oppikirjoissa on hienoja kohtia, joissa menneisyyden ihmiset kyseenalaistavat tekijöiden vallan totalisuuden, jään kaipaamaan kokonaisvaltaisempaa intohimoa oikeuden tekemiseen. Mukana on kiinnostavia näkökulmia menneiden aikojen moraaliin ja ihmisten arvokkuuteen, mutta toisaalta myös itsetyytyväistä moralismia ja etiikan jättämistä huomiotta. Etiikka huomioidaan vain silloin tällöin, mikä ei vastaa ideaa etiikasta ensimmäisenä filosofiana.

Liian usein historian eettisyys ajatellaan esimerkeiksi menneisyyden vääryyksistä.

⁶⁰⁹ Markkola et al. 2002, 57.

⁶¹⁰ Jokiaho, Salo 2005, 45.

⁶¹¹ Jokiaho, Salo 2005, 47, 51.

Keskittyminen iloisiin ihmisiin voisi korjata tätä vääristymää ja samalla auttaa moralismin varomisessa. Käsitellyissä oppikirjoissa on mielestäni liian vähän mutta onneksi sentään jonkin verran kuvia onnellisista ihmisistä, kuten eskimoäidistä lapsi selässään tai leveästi hymyilevästä afrikkalaisnaisesta.⁶¹² Ilon kuvallinen esittäminen voi paljastaa ihmisten yksilöllisyyden. Sitä kautta se tukee myös uhrien muistamista ainutlaatuisina ja merkitsee menneisyyden ihmisten poissaolon tuomista historian läsnäolon rinnalle, järkyttävästi.

⁶¹² Ahtiainen et al. 2006b, 173; Jokiahho, Salo 2005, 54.

5. Lopuksi

Kun tutkielma käsittelee erittäin omaperäistä filosofista ajattelua, jossa sama ajatus ajatellaan yhä uudestaan eri yhteyksissä ja kaikki argumentit ovat kiinteässä sisäisessä yhteydessä toisiinsa, keskeinen haaste sisältyy jo tutkielman jäsentelyyn. Näin on ollut tässä työssä. Toistuvasti olen joutunut miettimään, mitä juuri sillä hetkellä käsiteltävä asia tarvitsee ympärilleen ollakseen ymmärrettävä ja kuinka paljon samoja asioita on toistettava, jotta lukija pystyisi seuraamaan esitystä. Yrityksistäni huolimatta nämä vaikeudet lienevät edelleen näkyvillä myös lopputuloksessa. Silti pidän tutkimukseni keskeisimpänä ja varsin onnistuneenakin tuloksena sen jäsenystä. Se ei suoraan kopioi yhtäkään lukemaani Levinasin ajattelun tulkintaa ja kuitenkin on tämän ajattelun horisontissa perusteltu. Tutkielman aloittaminen filosofian elämänhistoriallisesta tulkinnasta, sen jatkaminen ylihistorialliseen pätevyyteen pyrkivällä filosofien välisellä keskustelulla ja päättäminen nykyhetken historian oppikirjojen käytännölliseen arvioimiseen on kohta kohdalta osoitettu Levinasille uskolliseksi. Samalla hänen ajattelustaan on paljastunut myös joitakin puutteellisia ja epätasapainoisia puolia.

Levinasin etiikan tulkitseminen hänen juutalaisen, 1900-luvun väkivaltaisuuden ja ennen kaikkea holokaustin leimaaman, elämänhistoriansa valossa ei tietenkään sinänsä ole poikkeuksellista tai uskaliaista. Se vaikuttaa ainakin monografiatasolla välttämättömältä. Pyrkimyksenäni onkin ollut ennen kaikkea osoittaa, että Levinasin ajattelun keskiöön kuuluu historiallisuuden ja ylihistoriallisuuden välinen jännite, joka ilmenee kontekstuaalisuuden ja absoluuttisuuden, kulttuurisuuden ja inhimillisyyden välisenä jännitteenä. Tämän huomioiminen on auttanut korjaamaan joitakin Levinasin ajattelun puhtaasti filosofiseen tulkintaan helposti liittyviä väärinymmärryksiä. Kulttuurihistorian suunnasta valittu lähestyminen ja jäsenys on mielestäni yhtä lailla perusteltu, koska historiallisuuden ja ylihistoriallisuuden suhde on jatkuvasti keskeisimpiä historiantutkimuksen teoreettisia kysymyksiä. Tutkimuksen dispositio on siis väite.

Ensimmäisessä käsittelyluvussa löysin Levinasin ajattelusta kaksi motiivia: ensiksikin välttämättömyyden kääntää juutalaisten kokemus filosofian kielelle eli muuttaa maailmaa filosofian kautta ja toiseksi tämän moralisointiin vievän pyrkimyksen kanssa ristiriidassa olevan moralisoinnin kiellon. Elämänhistoriallinen tulkinta antoi Levinasin paradoksaaliselle filosofialle konkreettisen sisällön. Toisessa käsittelyluvussa

koettelin näitä ajatuksia historianfilosofisen kontekstualisoinnin kautta. Levinasin keskeisiksi kannoiksi tässä keskustelussa osoittautuivat menneisyyden ihmisten kuolevaisuuden ja yhteisön moninäkökulmaisuuden puolustaminen. Viimeisessä käsittelyluvussa kävi selväksi, että Levinasin tavalla puolustaa näitä kantoja on käytännön sovellettavuutta.

Käsittelylukujen järjestys painottaa elämänhistorian ratkaisevuutta juuri Levinasin ajattelun kohdalla. Ajattelijan yhteys toisaalta omaan aikaansa ja toisaalta filosofian historiaan olisi ollut täysin mahdollista ottaa huomioon myös kääntämällä käsittelyjärjestys toiseksi. Tällöin niiden painoarvo ja samalla koko tulkinta olisi muuttunut. Holokausti olisi voinut esimerkiksi näyttäytyä vain yhtenä mahdollisuutena soveltaa Levinasin ajattelua. Tähän ratkaisuun onkin päätyneet esimerkiksi paljon lainaamani Peperzak.

Tutkielmani jäsentelyyn sisältyvän väitteen voisi kenties esittää johtavan käsitykseen, että toiseus on ensisijaisesti elämään, ei filosofiaan kuuluva käsite. Tämä olisi niin Levinasin ajattelun kuin elämänkin valossa kyseenalainen väite. Mielestäni elämänhistorian paikka ensimmäisenä ei kuitenkaan tarkoita, että etiikka jotenkin pohjimmiltaan olisi historiallista ja vasta toissijaisesti ylihistoriallista. Onhan ajateltavissa, että historia vain auttaa kuulemaan ja löytämään ylihistoriallisuuden, joka edeltää sitä. Toisaalta Levinasin kriittinen kohtaaminen saa pohtimaan, onko tulkinnassa ylipäänsä mielekästä korostaa hänelle itselleen niin tärkeää kysymystä ensimmäisyydestä. Kulttuurisuuden kiistämätön merkitys Levinasin ajattelussa painuu helposti pimentoon juuri siksi, että hän niin poleemisesti painottaa etiikan ensisijaisuutta kulttuuriin nähden. Tämä taas vaikeuttaa ja vääristää tulkintemista. Parempi olisikin sanoa, että elämän ymmärtämiseen tarvitaan jatkuvasti sekä ylihistoriallisuutta että historiallisuutta. Saman kritiikin voi monessa tapauksessa osoittaa myös historiallisuuden ensisijaisuutta painottavalle kulttuurihistorian teorialle.

Levinasin ajattelun tulkinta kulttuurisen ja inhimillisen toiseuden erottelun kautta on osoittautunut historiankirjoituksen kannalta hedelmälliseksi. Niin ikään on erittäin kiinnostavaa sen toteutuminen historian läsnäolossa ja menneisyyden ihmisten poissaolossa. Oppikirjoja lukiessa paljastui, että menneisyyden ihmisten kuolevaisuuden vahvempi korostaminen historian läsnäolon rinnalla voisi auttaa etiikan tuomista oppitunneille ilman, että samalla sorruttaisiin moralismiin tai menneisyyden vääristelyyn. Myös Levinasin tekemällä toisen ja kolmannen erottelulla sekä tähän liittyvällä toistuvalla palaamisella kulttuurista ihmiseen on paljon annettavaa niin

opetussuunnitelmille, historian didaktikalle, oppitunneilla käytävälle keskustelulle kuin yhteiskunnalliselle keskustelulle laajemminkin. Levinasin vahvuus on siinä, että paluu toiseen ihmiseen antaa mahdollisuuden kritisoida niin kulttuuri- kuin yksilörelativismiakin ja siten poistaa esteitä rakentavalta moniääniseltä keskustelulta, jota tarvittaisiin lisää, oli kyse sitten maahanmuuttopolitiikasta tai yksityisistä identiteetti projekteista.

En ole pystynyt vielä lunastamaan suurta osaa jäsentelyni tarjoamista mahdollisuuksista. Levinas antaa erään tavan ajatella ylihistoriallisen ja historiallisen suhdetta, mutta tämän mahdollisuuden anti jää vielä suhteellisen laihaksi, koska sitä ei ole verrattu muihin tapoihin hahmottaa samaa ongelmaa. Psykohistoria olisi yksi kiinnostava vertauspinta, johon jatkossa olisi mahdollista paneutua Levinasin ajattelun ja psykoanalyysin suhdetta käsittelevän runsaan tutkimuskirjallisuuden avulla. Monikulttuuriseen yhteisölliseen keskusteluun osallistuva historian tutkimus voisi saada paljon myös Levinasin uskonnolliselta ajattelulta. Käsitteiseni mukaan uskonto on arvoista käytävän keskustelun kipupiste ja hedelmäpuu. Mikäli historian tutkijat pystyisivät myös filosofisella tasolla käsittelemään lähestymistapaansa menneisyyden ihmisten uskontoon, voisi se olla vähemmän kipupiste ja enemmän hedelmäpuu. Myös niin ikään ylihistoriallisena todellisuuden alueena toisinaan pidetty estetiikka ja sen merkitys historian kirjoituksessa ansaitsisi jatkotutkimuksessa yksityiskohtaisemman huomion. Olen joutunut rajaamaan tarkastelun ulkopuolelle esimerkiksi Levinasin kattavat pohdinnat filosofisen ja runollisen kielen suhteesta, mikä kieltämättä on puute ajatellen työtä, joka lähtee jo ensimmäisessä luvussaan liikkeelle menneisyydestä puhumiseen soveltuvan kielen kysymyksistä.

Jäsentelystä tietoisesti maksamanani hintana on ollut käsittelyn laajuus. Kysymyksenasettelun valossa olennaistakin lähdeaineistoa on täytynyt rajata tutkimuksesta pois. Jatkossa erityisesti Hegelin ja Rosenzweigin ja toki myös Husserlin ajatteluun perehtyminen voisi paljastaa kiinnostavia näkökohtia Levinasin heidän kanssaan (usein vieläpä alluusioiden varassa) käymästä dialogista. Koska suuren työ määrän paineessa luovuin tällä erää myös ajatuksesta hankkia ranskan taito, en ole pystynyt toistaiseksi viemään tulkintaa kylliksi tekstin rytmin ja syntaksin tasolle, mikä erityisesti *Toisin kuin olemisen* kohdalla valottaisi Levinasia holokaustin jälkeisenä kirjoittajana.

Koska graduja harvemmin luetaan, kannattaa sellainen kirjoittaa lähinnä itseä varten. Opinnäytteeni kautta olen saanut tilaisuuden perehtyä kolmesta eri suunnasta

minua syvästi koskettaneen ja innostaneen filosofin ajatuksiin, mikä on opettanut minulle paljon. Lisäksi olen pystynyt käsittelemään opintojen varrella kohtaamaani kulttuurihistoriallista ajattelutapaa ja historian didaktiikkaa. Tästä olen kiitollinen. Toki toivon, että joku jossain joskus myös sattuisi lukemaan tutkimukseni ja se silloin pystyisi toteuttamaan Levinasin puolustamaa yhteisöllisyyttä, olevan kiistettävissä.

Kysymys siitä, *miksi* menneisyyden ihmisille tulisi tehdä oikeutta, ansaitsee ehdottomasti nykyistä perusteellisemmän keskustelun historian tutkimuksen ja muun historian kirjoituksen piirissä. Kyse ei ainoastaan ole siitä, että tiedolliset ja metodologiset lähtökohdat ohjaavat asettamaan tai sivuuttamaan mielekkäitä moraalikysymyksiä. Kyse on siitäkin, että historiallisen tiedon tuottamista ja välitystä ohjaavat myös eettiset periaatteet. Toki esimerkiksi sirpaloitunut lähdeaineisto ja lukuisat muutkin näkökohdat edellyttävät metodologista pohdintaa siitä, *miten* moraalikysymyksiä olisi mahdollista esittää. Historian kirjoituksen eettisistä, tutkimusta ohjaavista sitoumuksista keskustelemiseksi on kuitenkin lisäksi kysyttävä kysymys ”miksi?”. Tässä keskustelussa Levinas ei voi olla sen enempää eikä varsinkaan vähempää kuin yksi ääni muiden joukossa. Levinasilta ei löydy valmista vastausta. Pikemminkin hän vaatii vastausta. Hän vaatii useita erilaisia vastauksia.

Lähteet

Emmanuel Levinasin teokset:

Levinas 1969

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

Levinas 1981

Emmanuel Levinas: *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Alkuteos: Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence (2. laitos *ja mikä vuosi*, 1. laitos 1974). Trans. Alphonso Lingis. Nijhof, Haaga 1981.

Levinas 1986

Emmanuel Levinas & Richard Kearney: **Dialogue with Emmanuel Levinas**. *Face to Face with Levinas*. Ed. Richard A. Cohen. State University of New York Press, Albany 1986.

Levinas 1987a

Emmanuel Levinas: *Time and the Other*. Alkuteos: Le temmps et l'autre (1947, esipuhe 1979). Trans. Richard A. Cohen. Duquesne University Press, Pittsburgh 1987.

Levinas 1987b

Emmanuel Levinas: **The old and the New**. Alkuteos: L'Ancient et le nouveau (1982). Emmanuel Levinas: *Time and the Other*. Duquesne University Press, Pittsburgh 1987.

Levinas 1988a

Emmanuel Levinas: *Existence and Existents*. Alkuteos: De l'existence á l'existant (1947). Trans. Alphonso Lingis. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988.

Levinas 1988b

Emmanuel Levinas, Tamara Wright, Peter Hughes, Alison Ainley: **The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas**. Trans. Tamara wright & Andrew Benjamin. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Ed. Robert Bernasconi & David Wood. Routledge, London 1988.

Levinas 1989

Emmanuel Levinas: *The Levinas Reader*. Ed. Sean Hand. Basil Blackwell, Oxford 1989.

Levinas 1990

Emmanuel Levinas: *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Alkuteos: Difficile Liberté: Essais sur le judaïsme (1976). Trans. Seán Hand, John Hopkins University Press, Baltimore 1990.

Levinas 1994

Emmanuel Levinas: *In the Time of the Nations*. Alkuteos: A L'Heure des Nations (1988). Trans. Richard A. Cohen. The Athlone Press, London 1994.

Levinas 1996a

Emmanuel Levinas, *Proper Names*, Alkuteokset: Noms Propres (1975) ja Sur Maurice Blanchot (1976). Trans. Michael B. Smith. Stanford University Press, Stanford 1996.

Levinas 1996b

Emmanuel Levinas: *Etiikka ja äärettömyys: Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Alkuteos: Ethique et infini (1982). Suom. Antti Pönni. Gaudeamus, Tampere 1996.

Levinas 1996c

Emmanuel Levinas: **Toisen jälki**. Alkuteos: La trace de l'autre (1963). Suom. Outi Pasanen. Emmanuel Levinas: *Etiikka ja äärettömyys: Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. Gaudeamus, Tampere 1996.

Levinas 1998a

Emmanuel Levinas: *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*. Alkuteos: Entre Nous: Essais sur le pense-à-l'autre(1991). Trans. Michael B. Smith, Barbara Harshav. The Athlone Press, London 1998.

Levinas 1998b

Emmanuel Levinas: *Of God who comes to mind*. Alkuteos: De Dieu qui vient à l'idée (1986). Trans. Bettina Bergo. Stanford University Press, Stanford California 1998.

Levinas 2000

Emmanuel Levinas: *God, Death and Time*. Alkuteos: Dieu, la mort et le temps (1993, kirjan perustana ovat Levinasin filosofian luennot vuosilta 1975-1976). Trans. Bettina Bergo. Stanford University Press, Stanford 2000.

Levinas 2001

Emmanuel Levinas: *Is it righteous to be?: interviews with Emmanuel Levinas*.
Ed. Jill Robbins. Stanford University Press, Stanford California 2001.

Levinas 2004

Emmanuel Levinas: *Unforeseen History*. Alkuteos: Les Imprévus de l'histoire
(1994). Trans. Nidra Poller. University of Illinois Press, Urbana/Chicago 2004.

Lukion historian oppikirjat:

Aalto et al. 2008

Jari Aalto, Vuokko Aromaa, Jussi Hanska, Marja-Leena Hänninen, Jaana
Nieminen, Marko Paju, Hannu Salmi: *Kaikkien aikojen historia 2:
Eurooppalainen ihminen*. Edita, Helsinki 2008.

Ahtiainen et al. 2003

Marketta Ahtiainen, Vuokko Aromaa, Simo Heininen, Sirkka Kauppinen, Juha
Sihvola: *Eurooppalaisen ihmisen aikakirja*. Edita, Helsinki 2006.

Ahtiainen et al. 2007

Marketta Ahtiainen, Vuokko Aromaa, Simo Heininen, Klaus Karttunen, Sirkka
Kauppinen, Kauko Laitinen, Johanna Perheentupa, Irmeli Perho, Mikko Saikku,
Juha Sihvola: *Maailmankulttuurien aikakirja*. Edita, Helsinki 2006.

Arola et al. 1994

Pauli Arola, Lasse Hongisto, Pirjo West: *Kronos 2: Eurooppalainen ihminen*.
Kirjayhtymä, Helsinki 1994.

Heikkonen et al. 2005

Esko Heikkonen, Matti Ojakoski, Jaakko Väisänen: *Muutosten maailma 1 & 2:
Ihminen, ympäristö ja kulttuuri & Eurooppalainen ihminen*. WSOY, Helsinki
2005.

Heikkonen et al. 2007

Esko Heikkonen, Unto Katajamäki, Matti Ojakoski, Jaakko Väisänen: *Lukion
kertauskirja: Historia*. WSOY, Helsinki 2007.

Jokiaho, Salo 2005

Mika Jokiaho, Pekka Salo: *Argos: Kulttuurit kohtaavat*. WSOY, Helsinki 2005.

Markkola et al. 2002

Pirjo Markkola, Katariina Mustakallio, Jarmo Oikarinen, Sari Oikarinen, Tapio
Salminen: *Eepos: Maailmanhistorian käsikirja*. WSOY, Helsinki 2002.

Levinasin työhön keskittyvä tutkimuskirjallisuus:

Berezdivin 1991

Ruben Berezdivin: **3 2 1 CONTACT: Textuality, The Other, Death.** *Re-Reading Levinas.* Ed. Robert Bernasconi, Simon Critchley. The Athlone Press, London 1991.

Bernasconi 1986

Robert Bernasconi: **Levinas and Derrida.** *Face to Face with Levinas.* Ed. Richard A. Cohen. State University of New York Press, Albany 1986.

Bernasconi 1988

Robert Bernasconi: **“Failure of Communication” as a Surplus – Dialogue and Lack of Dialogue between Buber and Levinas.** *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other.* Ed. Robert Bernasconi, David Wood. Routledge, London 1988.

Bernasconi 1991

Robert Bernasconi: **Skepticism in the Face of Philosophy.** *Re-Reading Levinas.* Ed. Robert Bernasconi, Simon Critchley. The Athlone Press, London 1991.

Bernasconi 2002

Robert Bernasconi: **What is the question to which “substitution” is the answer?** *The Cambridge Companion to Levinas.* Ed. Simon Critchley, Robert Bernasconi. Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Bernet 2002

Rudolf Bernet: **Levinas's critique of Husserl.** *The Cambridge Companion to Levinas.* Ed. Simon Critchley and Robert Bernasconi, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Bernstein 2002

Richard J. Bernstein: **Evil and the temptation of theodicy.** *The Cambridge Companion to Levinas.* Ed. Simon Critchley, Robert Bernasconi. Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Blanchot 1986

Maurice Blanchot: **Emmanuel Levinas – Our Clandestine Companion.** *Face to Face with Levinas.* Ed. Richard A. Cohen. State University of New York Press,

Albany 1986.

Boothroyd 1988

David Boothroyd: **Responding to Levinas.** *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other.* Ed. Robert Bernasconi, David Wood. Routledge, London 1988.

Burns 2002

Gerald L. Burns: **The concepts of art and poetry in Emmanuel Levinas's writings.** *The Cambridge Companion to Levinas.* Ed. by Simon Critchley, Robert Bernasconi. Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Chanter 1991

Tina Chanter: **Antigone's Dilemma.** *Re-Reading Levinas.* Ed. Robert Bernasconi, Simon Critchley. The Athlone Press, London 1991.

Chanter 2001

Tina Chanter: **Time, Death, and the Feminine: Levinas with Heidegger.** Stanford University Press, Stanford California, 2001.

Chalier 1991

Catherine Chalier: **Ethics and the Feminine.** *Re-Reading Levinas.* Ed. Robert Bernasconi, Simon Critchley. The Athlone Press, London 1991.

Chalier 2002

Catherine Chalier: **Levinas and the Talmud.** *The Cambridge Companion to Levinas.* Ed. Simon Critchley, Robert Bernasconi. Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Ciaramelli 1991

Fabio Ciaramelli: **Levinas's Ethical discourse Between Individuation and Universality.** *Re-Reading Levinas.* Ed. Robert Bernasconi, Simon Critchley. The Athlone Press, London 1991.

Cohen 1995

Richard A. Cohen: **Elevations: The height of the good in Rosenzweig and Levinas.** The University of Chicago Press, Chicago/London 1995.

Cohen 2004

Richard A. Cohen: **Introduction: For the Unforeseeable Future.** Emmanuel Levinas: *Unforeseen History.* University of Illinois Press, Urbana/Chicago 2004.

Critchley 1991

Simon Critchley: **“Bois” – Derrida's Final Word on Levinas.** *Re-Reading*

Levinas. Ed. Robert Bernasconi, Simon Critchley. The Athlone Press, London 1991.

Critchley 1997

Simon Critchley: *Very Little... Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature*. Routledge, London 1997.

Critchley 2002

Simon Critchley: **Introduction**. *The Cambridge Companion to Levinas*. Ed. Simon Critchley, Robert Bernasconi. Cambridge University Press, Cambridge 2002.

De Boer 1986

Theodore De Boer: **An Ethical transcendental Philosophy**. *Face to Face with Levinas*. Ed. Richard A. Cohen. State University of New York Press, Albany 1986.

De Greef 1986

Jan De Greef: **Skepticism and Reason**. *Face to Face with Levinas*. Ed. Richard A. Cohen. State University of New York Press, Albany 1986.

Derrida 1978

Jacques Derrida: **Violence and Metaphysics**. *Alkuteos: Violence et métaphysique* (1964). Trans. Alan Bass. Jacques Derrida: *Writing and Difference*. Routledge & Kegan Paul, London/Melbourne/Henley 1978..

Derrida 1991

Jacques Derrida: **At this very moment in this work here I am**. *Alkuteos: En ce moment même dans cet ouvrage me voici* (1980). Trans. Ruben Berezdvin. *Re-Reading Levinas*. Ed. Robert Bernasconi, Simon Critchley. The Athlone Press, London 1991.

Gadamer 1995

Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke: Band 10*. Tübingen 1995.

Gans 1988

Steven Gans: **Levinas and Pontalis: Meeting the Other as in a dream**. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Ed. Robert Bernasconi, David Wood. Routledge, London 1988.

Greisch 1991

Jean Greisch: **The Face and Reading: Immediacy and Mediation**. Trans. Simon Critchley. *Re-Reading Levinas*. Ed. Robert Bernasconi, Simon Critchley. The Athlone Press, London 1991.

Hankamäki 2003

Jukka Hankamäki: *Dialoginen filosofia: teoria, metodi ja politiikka*.
Yliopistopaino, Helsinki 2003.

Heaton 1988

John Heaton: **The Other and Psychotherapy**. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Ed. Robert Bernasconi, David Wood. Routledge, London 1988.

Irigaray 1991

Luce Irigaray: **Questions to Emmanuel Levinas: On the Divinity of Love**.
Trans. Margaret Whitford. *Re-Reading Levinas*. Ed. Robert Bernasconi, Simon
Critchley, The Athlone Press, London 1991.

Jokinen 98

Riikka Jokinen: **Levinas ja il y a eli kun moderni subjekti ei saakaan unta**.
Tiede & edistys 4/1998. Tutkijaliitto, Helsinki 1998.

Kigel 2006

Michael Kigel: **Translators notes**. Salomon Malka: *Emmanuel Levinas: His Life
and Legacy*. Duquesne University Press, Pittsburgh 2006.

Lehtimaja 2008

Lissu Lehtimaja: *Levinasin kasvot*. Like, Helsinki 2008.

Llewelyn 1991

John Llewelyn: **Am I Obsessed by Bobby? (Humanism of the Other Animal)**.
Re-Reading Levinas. Ed. Robert Bernasconi, Simon Critchley, The Athlone Press,
London 1991.

Llewelyn 2002

John Llewelyn: **Levinas and language**. *The Cambridge Companion to Levinas*.
Ed. Simon Critchley, Robert Bernasconi. Cambridge University Press, Cambridge
2002.

Malka 2006

Salomon Malka: *Emmanuel Levinas: His Life and Legacy*. Alkuteos: Emmanuel
Lévinas: La vie et la trace (2002). Trans. Michael Kigel, Sonja M. Embrez.
Duquesne University Press, Pittsburgh 2006.

O'Connor 1991

Noreen O'Connor: **Who Suffers?** *Re-Reading Levinas*. Ed. Robert Bernasconi,
Simon Critchley. The Athlone Press, London 1991.

Peperzak 1991

Aadrian Theodor Peperzak: **Presentation.** *Re-Reading Levinas.* Ed. Robert Bernasconi, Simon Critchley. The Athlone Press, London 1991.

Peperzak 1997

Aadrian Theodor Peperzak: ***Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas.*** Northwestern University Press, Evanston 1997.

Putnam 2002

Hilary Putnam: **Levinas and Judaism.** *The Cambridge Companion to Levinas.* Ed. Simon Critchley, Robert Bernasconi. Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Pönni 1996

Antti Pönni: **Toinen on ensimmäinen. Lähtökohtia Emmanuel Levinasin ajatteluun.** Emmanuel Levinas: *Etiikka ja äärettömyys.* Gaudeamus, Tampere 1996.

Reed 1986

Charles William Reed: **Levinas' Question.** *Face to Face with Levinas.* Ed. Richard A. Cohen. State University of New York Press, Albany 1986.

Romppanen 1996

Romppanen Juha: ***Toiseuden politiikka: Emmanuel Levinasin fenomenologia ja sen poliittiset ulottuvuudet.*** Pro gradu -tutkielma, Turun yliopisto, Filosofia, Turku 1996.

Sivenius 1998

Hannu Sivenius: **Taiteen varjo ja varjojen taide. Emmanuel Levinasin käsitys estetiikan ja etiikan suhteesta.** *Etiikka ja estetiikka.* Toim. Ilona Rainers, Anita Seppä. Gaudeamus, Tampere 1998.

Smith 1986

Steven G. Smith: **Reason as One for Another: Moral and Theoretical Argument in the Philosophy of Levinas.** *Face to Face with Levinas.* Ed. Richard A. Cohen. State University of New York Press, Albany 1986.

Visker 2004

Visker Rudi: ***The Inhuman Condition: Looking for Difference after Levinas and Heidegger.*** Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004.

Waldenfels 2002

Bernhard Waldenfels: **Levinas and the Face of the Other.** *The Cambridge Companion to Levinas.* Ed. Simon Critchley, Robert Bernasconi. Cambridge

University Press, Cambridge 2002.

Wallenius 2004

Tommi Wallenius: *Filosofian toinen: Levinas ja juutalaisuus*. Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2004.

Wyschogrod 2002

Edith Wyschogrod: **Language and Alterity in the Thought of Levinas**. *The Cambridge Companion to Levinas*. Ed. Simon Critchley, Robert Bernasconi. Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Muu kirjallisuus:

Aho 2002

Esko Aho: *Historialliset kertomukset lukiolaisten kirjoittamina*. Väitöskirja, Turun yliopisto. Kasvatustiede, Turku 2002.

Ahonen 1992

Sirkka Ahonen: **Koululainen historiantutkijana**. *Historia koulussa*. Toim. Matti J. Castren et al. Yliopistopaino, Helsinki 1992.

Arendt 2002

Hannah Arendt: *Vita Activa: Ihmisenä olemisen ehdot*. Alkuteos: The Human Condition (1958). Ryhmätyösuomennoksen ohjaus: Riitta Oittinen. Vastapaino, Tampere 2002.

Arendt 2005

Hannah Arendt: *Eichmann and the Holocaust*. Otteita Hannah Arendtin teoksesta Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil (1963). Penguin Books, London 2005.

Armstrong 2001

Karen Armstrong: *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*. HarperCollinsPublishers, London 2001.

Armstrong 2007

Karen Armstrong: *Jumalan historia – 4000 vuotta juutalaisuutta, kristinuskoa ja islamia*, Alkuteos: A History of God – The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam (1993). Suom. Markku Päckilä. Ajatus Kirjat, Jyväskylä 2007.

Baumgartner 2005

Hans Michael Baumgartner: **Philosophy of History After the End of Formative Substantial Philosophy of History: Remarks on the Present State of the Philosophy of History.** *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism.* Ed. Peter Koslowski. Springer, Berlin 2005.

Bernstein 2004

Richard J. Bernstein: **Review Essay: The Culture of Memory.** *History and theory, december/2004.* Wesleyan University 2004.

Buber 1999

Martin Buber: **Minä ja Sinä.** Alkuteos: Ich und Du (1923). Suom. Jukka Pietilä. WSOY, Porvoo/Helsinki/Juva 1999.

Canovan 2000

Margaret Canovan: **Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment.** *The Cambridge companion to Hannah Arendt.* Ed. Dana Villa. Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Castrén 1992

Matti J. Castrén: **Historianopetus muuttuvassa yhteiskunnassa.** *Historia koulussa.* Toim. Matti J. Castren et al. Yliopistopaino, Helsinki 1992.

Dietz 2000

Mary G. Dietz: **Arendt and the Holocaust.** *The Cambridge companion to Hannah Arendt.* Toim. Dana Villa. Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Dreyfus 2006

Hubert L. Dreyfus: **Heidegger on the Connection Between Nihilism, Art, Technology and Politics.** *The Cambridge Companion to Heidegger, 2nd ed.* Ed. Charles B. Guignon, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Elio 1992

Keijo Elio: **Mitä historian ainedidaktiikka on?** *Historia koulussa.* Matti J. Castren et al. Yliopistopaino, Helsinki 1992.

Gadamer

Hans-Georg Gadamer: **Hermeneutiikka.** Suomemtanut ja valikoinut Ismo Nikander. Vastapaino, Tampere 2004.

Guignon 2006

Charles B. Guignon: **Introduction.** *The Cambridge Companion to Heidegger, 2nd edition.* Ed. Charles B. Guignon. Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Heidegger 2000a

Martin Heidegger: *Oleminen ja aika*. Alkuteos Sein und Zeit (1927). suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.

Heidegger 2000b

Martin Heidegger: *Kirje humanismista sekä Maailmankuvan aika*. Alkuteokset: Brief über den "Humanismus" (1946), Die Zeit des Weltbildes (1937). Suom. Markku Lehtinen, Tutkijaliitto, Helsinki 2000.

Heidegger 1997

Martin Heidegger, George Steiner: *Enää vain Jumala voi meidät pelastaa: Martin Heideggerin Spiegel-haastattelu*. Alkuteos: Nur noch ein Gott kann uns retten (1988). Suom. Tere Vadén. Gaudeamus, Helsinki 1997.

Held 2007

Klaus Held: *Fysis ja syntymä – fenomenologinen näkemys luonnon kokemuksesta*. alkuteos: *Physis und Geburt* (2006). Suom. Sara Heinämaa. *Ajatus* 64. Toim. Ilkka Niiniluoto. Suomen Filosofinen yhdistys, Helsinki 2007

Hyrkkänen 2002

Markku Hyrkkänen: *Aatehistorian mieli*. Vastapaino, Tampere 2002.

Hälikkä 2004

Riikka Hälikkä: *Kuin orjuudessa – Tacituksen retorinen Rooma. Historioita ja historiallisia keskusteluja*. Toim. Sami Louekari & Anna Sivula. Turun historiallinen yhdistys ry, Turku 2004.

Immonen 1996

Kari Immonen: *Historian läsnäolo*. Turun yliopiston historian laitos, Turku 1996.

Immonen 2001

Kari Immonen: *Uusi kulttuurihistoria. Kulttuurihistoria – Johdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen, Maarit Leskelä-Kärki. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 2001.

Idel 1998

Moshe Idel: *Some concepts of Time and History in Kabbalah. Jewish History and Jewish Memory*, Ed. Elisheva Carlebach, John M. Efron, David N. Myers. Brandeis University Press, Hannover 1998.

Juntunen, Mehtonen 1977

Matti Juntunen, Lauri Mehtonen: *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Gummerus, Jyväskylä 1977.

Kaartinen, Korhonen 2005

Marjo Kaartinen, Anu Korhonen: *Historian kirjoittamisesta*. Kirja-Aurora, Turku 2005.

Kalela 2000

Jorma Kalela: *Historiantutkimus ja historia*. Gaudeamus, Helsinki 2000.

Kalela 2001

Jorma Kalela: **Historiantutkimus ja jokapäiväinen historia**. *Jokapäiväinen historia*. Toim. Jorma Kalela, Ilari Lindroos. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 2001.

Kertész 2003

Imre Kertész: *Kieli maanpaossa: kaksi juhlapuhetta*. Suom. Outi Hassi. Otava, Helsinki 2003.

Korsu 2007

Aki Korsu: *Historianteoriat ja -käytäntö: Hannah Arendt historianfilosofina ja historiankirjoittajana*. Pro-gradu tutkielma, Turun yliopisto, Kulttuurihistoria, Turku 2007.

Kuparinen 2002

Eero Kuparinen: Holocaust Historiankirjoituksen ongelmana. Luentosarja Turun yliopistossa keväällä 2002, tekijän muistiinpanojen mukaan.

Kupiainen 2000

Reijo Kupiainen: **Suomentajan esipuhe**. Martin Heidegger: *Oleminen ja aika*. Alkuteos Sein und Zeit (1927). suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.

Leskelä-Kärki 2001

Maarit Leskelä-Kärki: **Kerrottu elämä: Naishistorioitsija ja toisen ihmisen historian kirjoittamisen ongelmia**. *Jokapäiväinen historia*. Toim. Jorma Kalela, Ilari Lindroos. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 2001.

lops 2003

Nuorten lukiokoulutuksen opetussuunnitelman perusteet. www.oph.fi, opetushallitus 2003.

Louekari & Sivula 2004

Sami Louekari & Anna Sivula: **Historian representaatiot ja historiakulttuuri**.

Historioita ja historiallisia keskusteluja. Toim. Sami Louekari & Anna Sivula.
Turun historiallinen yhdistys ry, Turku 2004.

Margalit 2002

Avishai Margalit: *The Ethics of Memory.* Harvard University Press, Cambridge/
Massachusetts/ London 2002.

Myer 1998

Michael A. Myer: **Reflections on Jewish Modernization**, teoksessa *Jewish History and Jewish Memory*, toim. Elisheva Carlebach, John M. Efron, David N. Myers, Brandeis University Press, Hannover 1998, 369-377.

Nietzsche 1999

Friedrich Nietzsche: *Historian hyödystä ja haitasta elämälle.* Alkuteos: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1984). Suom. Anssi Halmesvista.
JULPU, Jyväskylä 1999.

Ollitervo 1996

Sakari Ollitervo: *Historia ja historiantutkimus: tutkimus Hans-Georg Gadamerin historioteoriasta.* Lisensiaatintyö, Turun yliopisto, Kulttuurihistoria,
Turku 1996.

Ollitervo 2003

Sakari Ollitervo: **Vaikutusten historia: Kokemus ja kysymys Hans-Georg Gadamerin filosofiassa.** *Kohtaamisia ajassa: kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria.* Toim. Sakari Ollitervo, Jussi Parikka, Timo Väntsi. Kulttuurihistoria, Turku 2003.

ops 2004

Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet 2004. www.oph.fi, opetushallitus
2004.

Pilli 1992

Arja Pilli: **Historian oppiminen ja ymmärtäminen.** *Historia koulussa.* Toim.
Matti J. Castren et al. Yliopistopaino, Helsinki 1992.

Rantala 2003

Heli Rantala: **Ajattelun rajat ja mahdollisuudet – filosofisten tekstien historiallisesta tulkinnasta.** *Kohtaamisia ajassa: kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria.* Toim. Sakari Ollitervo, Jussi Parikka, Timo Väntsi. Kulttuurihistoria, Turku 2003.

Ricoeur 1992

Paul Ricoeur: *Oneself as another*. Alkuteos: Soi-même comme un autre (1990).
Trans. Kathleen Blamey. The University of Chicago Press, Chicago/London 1992.

Ricoeur 2000

Paul Ricoeur: *Tulkinnan teoria. Diskurssi ja merkityksen lisä*. Alkuteos: Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning (1976). Suom. Heikki Kujansivu. Tutkijaliitto, Helsinki 2000.

Ricoeur 2004

Paul Ricoeur: *Memory, History, Forgetting*. Alkuteos: Mémoire, l'histoire, l'oubli (2004). Trans. Kathleen Blamey, David Pellau. University of Chicago Press, Chicago/London 2004.

Salmi 2001

Hannu Salmi: *Menneisyyskokemuksessta hyödykkeisiin – historiakulttuurin muodot. Jokapäiväinen historia*. Toim. Jorma Kalela, Ilari Lindroos, Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki 2001.

Schleiermacher 2007

Friedrich Schleiermacher: *Eri kääntämismetodeista*. Alkuteos: Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens (1813). Suom. Maija Ollikainen. *Kääntökirja: Kirjoituksia kääntämisen filosofiasta*. Toim. Tapani Kilpeläinen. Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2007.

Sheehan 2006

Thomas Sheehan: *Reading a Life: Heidegger and Hard Times. The Cambridge Companion to Heidegger, 2nd edition*. Ed. Charles B. Guignon, Cambridge University Press 2006.

Theunissen 1986

Michael Theunissen: *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*. Alkuteos: Der Andere: Studien Zur Sozialontologie der Gegenwart (2.laitos,1977). Trans. Christopher Macann. MIT Press, Cambridge Massachusetts 1986.

Vadén 2006

Tere Vadén: *Heidegger ja etiikka: Muotoa vai sisältöä? Heidegger: ajattelun aiheita*. Toim. Jussi Backman & Miika Luoto. Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2006.

Wyschogrod 1998

Edith Wyschogrod: *An Ethics of Remembering: History, Heterology and the*

Nameless Others. The University of Chicago Press, Chicago 1998.

Yerushalmi 1982

Yosef Hayim Yerushalmi: *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*.
University of Washington Press, Washington 1982.

Zimmerman 2006

Michael B. Zimmerman: **Heidegger, Buddhism and Deep Ecology**. *The Cambridge Companion to Heidegger, 2nd ed.* Ed. Charles B. Guignon. Cambridge University Press 2006.

Liitteet

Liite 1: Aalto et al 2008, 13

Kuvaa/kuviota ei voida julkaista verkossa tekijänoikeudellisten syiden vuoksi - This photo/illustration cannot be published on the Web due to copyright restrictions".

Liite 3: Aalto et al. 2008, 15.

Kuvaa/kuviota ei voida julkaista verkossa tekijänoikeudellisten syiden vuoksi - This photo/illustration cannot be published on the Web due to copyright restrictions".

Liite 3: Markkola et al. 2001, 57, 64-65.

Kuvaa/kuviota ei voida julkaista verkossa tekijänoikeudellisten syiden vuoksi - This photo/illustration cannot be published on the Web due to copyright restrictions".