

TURUN YLIOPISTO

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos

Timonen, Henri:

Pro gradu -tutkielma, 229 s.

Filosofia

Joulukuu 2025

Oleminen ja toisin-kuin-oleminen Emmanuel Lévinasin eettisessä metafysiikassa

TURUN YLIOPISTO

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos

TIMONEN HENRI: Oleminen ja toisin-kuin-oleminen Emmanuel Lévinasin eettisessä metafysiikassa

Pro gradu -tutkielma, 229 s.

Filosofia

Joulukuu 2025

Tutkimuksen tavoitteena on esittää kokonaisvaltainen tulkinta Emmanuel Lévinasin ajattelun keskeisistä filosofisista käsitteistä, teemoista ja argumenteista. Tutkimuksessa tarkastellaan kahta pääkysymystä: miten Lévinas määrittelee ihmisen ontologisesti ja eettisenä olentona, ja millä tavoin hänen ajattelunsa haastaa länsimaisen filosofian vakiintuneet käsitykset metafysiikasta, ontologiasta ja subjektista.

Näiden kysymysten kautta tutkimus analysoi Lévinasin suhdetta länsimaisen ajattelun historiaan sekä hänen kriittistä dialogiaan erityisesti Husserlin, Heideggerin ja Hegelin kanssa. Tarkoituksena on osoittaa, millä tavoin Lévinas sekä jakaa että ylittää näiden ajattelijoiden käsitteelliset lähtökohdat. Metodologisesti tutkimus pohjautuu genealogiseen ja hermeneuttiseen luentaan Lévinasin keskeisistä teoksista, haastatteluista ja artikkeleista sekä niitä käsittelevästä sekundaarikirjallisuudesta. Analyysi osoittaa, miten $il\ y\ a \rightarrow l'\acute{e}tant \rightarrow autrement\ qu'\acute{e}tre$ -rakenne toimii Lévinasin eettisen subjektikäsitteen ja länsimaisen metafysiikan kritiikin kantavana mallina. Tutkimus hyödyntää lisäksi keskeisiä länsimaisen filosofian tekstejä antiikista 1900-luvun fenomenologiaan saakka.

Koska Lévinasin teoksia on saatavilla vain rajallisesti suomen kielellä, yksi työn tavoitteista on edistää hänen ajattelunsa saavutettavuutta suomenkielisessä tutkimuskontekstissa. Käännöstyössä olen hyödyntänyt avustavia digitaalisia menetelmiä terminologisen johdonmukaisuuden tueksi, mutta käännösten filosofinen vastuu on tekijällä.

Tutkimus painottaa subjektifilosofista tulkintaa, jossa itsetietoisuus ei perustu ensisijaisesti autonomiaan tai rationaaliseen itsehallintaan, vaan aistimellisuuteen, haavoittuvuuteen ja eettiseen vuorovaikutukseen. Analyysi osoittaa, että Lévinas ylittää hegeliläisen dialektiikan ja länsimaisen subjektimetafysiikan asettamalla toiseuden kohtaamisen inhimillisen merkityksen lähtökohdaksi. Tässä mielessä Lévinasin filosofia tarjoaa vaihtoehtoisen tavan jäsentää inhimillistä olemassaoloa ja vastuullisuutta erityisesti nykyajan eettisten ja yhteiskunnallisten epävarmuuksien kontekstissa.

Tutkimus perustuu kirjalliseen aineistoon, jonka tärkeimmät lähde- ja teokset ovat Emmanuel Lévinasin *Existence and Existents* (1947), *Le Temps et l'autre* (1949), *Totalité et Infini* (1961) ja *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Englanninkieliset käännökset ovat *Existence and Existents* (1978), *Time and the Other* (1985), *Totality and Infinity: An essay on exteriority* (1969) ja *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1981).

Asiasanat: etiikka, fenomenologia, transsendentaalifilosofia, ihminen, oleminen, Minä, subjekti, toiseus, kasvot, samaistaminen, äärettömyys, oikeudenmukaisuus, intentionaalisuus

Lyhenteet

BPW – Peperzak, A. T., Critchley, S. & Bernasconi, R. (toim.). (1996). *Emmanuel Lévinas: Basic Philosophical Writings*. Indiana University Press.

CPP – Lévinas, E. (1987). *Collected Philosophical Papers* (A. Lingis, käänt.). Martinus Nijhoff.

DEE – Lévinas, E. (1998). *Discovering Existence with Husserl*. Northwestern University Press.

EE – Lévinas, E. (1978). *Existence and Existents* (A. Lingis, käänt.). Martinus Nijhoff. (Alkuteos: *De l'existence à l'existant*, 1947, Paris: Fontaine.)

EN – Lévinas, E. (1998). *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other* (B. Harshav & M. B. Smith, käänt.; L. D. Kritzman, toim.). Columbia University Press.

EÄ – Lévinas, E. (1996). *Etiikka ja äärettömyys: Keskusteluja Philippe Nemon kanssa* (A. Pönni, käänt.; sis. myös "Toisen jälki", O. Pasanen, käänt.). Gaudeamus.

GDT – Lévinas, E. (2000). *God, Death, and Time* (B. Bergo, käänt.; J. Rolland, toim. ja annot.). Stanford University Press.

HO – Lévinas, E. (2003). *Humanism of the Other* (N. Poller, käänt.; R. A. Cohen, johdanto). University of Illinois Press.

Idee – Husserl, E. (2017). *Ideoita puhtaasta fenomenologiasta ja fenomenologisesta filosofiasta* (T. Taipale & A. Salminen, käänt.). Gaudeamus. (Alkuteos: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913.)

IIRB – Lévinas, E. (2001). *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Lévinas* (J. Robbins, toim.). Stanford University Press.

KJK – Kant, I. (2016). *Käytännöllisen järjen kritiikki* (M. Nikkarla, käänt.). Gaudeamus.

LR – Lévinas, E. (1989). *The Lévinas Reader* (S. Hand, toim.). Blackwell.

OA – Heidegger, M. (2000). *Oleminen ja aika* (R. Kupiainen, käänt.). Vastapaino.
(Alkuteos: *Sein und Zeit*, 1927, Tübingen: Niemeyer.)

OB – Lévinas, E. (1981). *Otherwise than Being or Beyond Essence* (A. Lingis, käänt.).
Martinus Nijhoff. (Alkuteos: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, La Haye:
Martinus Nijhoff.)

OE – Lévinas, E. (2003). *On Escape* (B. Bergo, käänt.). Stanford University Press.
(Alkuteos: *De l'évasion*, 1935; uusintap. 1982, Montpellier: Fata Morgana.)

OGCM – Lévinas, E. (1998). *Of God Who Comes to Mind* (B. Bergo, käänt.). Stanford
University Press.

PJK – Kant, I., Koistinen, O., Nikkarla, M. & Ranki, K. (2013). *Puhtaan järjen kritiikki*.
Gaudeamus.

TI – Lévinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (A. Lingis, käänt.).
Martinus Nijhoff. (Alkuteos: *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, 1961, La Haye:
Martinus Nijhoff.)

TOI – Lévinas, E. (1973). *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology* (A.
Oriane, käänt.). Northwestern University Press. (Alkuteos: *La théorie de l'intuition dans
la phénoménologie de Husserl*, 1930, Paris: Vrin.)

TO – Lévinas, E. (1985). *Time and the Other* (R. Cohen, käänt.). Duquesne University
Press. (Alkuteos julkaistu 1947.)

Sisällysluettelo

1. Johdanto	1
2. Lévinasin filosofian lähtökohdista	6
2.1. Historiallinen konteksti	6
2.2. Sama ja Toinen Lévinasin filosofian peruskäsitteinä	7
2.3. Lévinasin eettinen metafysiikka	9
3. Työn tavoitteet ja menetelmät	11
3.1. Tutkimusongelma	11
3.1.1. Kysymyksenasettelu	11
3.1.2. Subjektifilosofinen tutkimuskehys	12
3.2. Tutkimuksen aineisto ja rajaus	13
3.2.1. Aineisto	13
3.2.2. Rajaus	14
3.2.3. Lévinasin uskonnollisuus	14
3.3. Lévinas fenomenologia ja transsendentaalifilosofia	15
3.4. Tutkimuksen menetelmät	16
3.4.1. Genealoginen menetelmä	17
3.4.2. Hermeneuttinen kehys	18
3.4.3. Tulkinallinen (eettinen) lukutapa	19
3.5. Käännösperiaatteet ja vieraskielisiä termejä koskevat ratkaisut	21
3.6. Tutkimuksen rakenne	22
3.7. Tutkimuksen kontribuutiot	22
3.8. Kriittisiä huomioita	23
4. Eksistentialisten tasojen malli – tutkimuksen analyttinen viitekehys	24
4.1. Eksistentialisten tasojen määritelmät	25
4.2. Eksistentialisten siirtymien käsite	26
4.3. Eksistentialisten tasojen ja siirtymien malli	27
4.4. Lévinasin ihmiskuva Hegelin itsetietoisuuden paralleelina	28
<i>Osa I: Käsittehistorialliset kehityskulut, teoreettinen kehys ja länsimaisen subjektin kritiikki</i>	29
5. Kysymys ihmisestä	29
5.1. Katsaus subjektifilosofisiin kehityskulkuihin	29
5.1.1. Antiikin subjektikäsitteet: Aristoteles ja Platon	29
5.1.2. Uuden ajan rationalismi ja Descartesin dualismi	31
5.1.3. Kantin transsendentaalinen idealismi	33
5.1.4. Moderni poliittinen subjekti: Hobbes ja Locke	35
5.2. Postmoderni subjekti – valistuksen kriisi	37
5.2.1. Valistuksen subjekti ja sen kritiikit	37
5.2.2. Davos ja 1900-luvun filosofian murros	39
5.2.3. Lévinasin vaihtoehtoinen humanismi	40
6. Teoreettiset lähtökohdat – kaksi opettajaa	42
6.1. Husserlin fenomenologia	43
6.1.1. Fenomenologian lähtökohdat	43
6.1.2. Elämismailman analyysi ja intuition menetelmä	44
6.1.3. Intentionaalisuuden analyysi	45

6.1.4. Merkitysrakenteen muodostuminen	46
6.1.5. Intentionaalisuus kartesiolaisen metafysiikan dekonstruktiona.....	47
6.1.6. Subjekti merkityksenannon konstituutiona	49
6.2. Heideggerin fundamentaaliontologia	50
6.2.1. Kysymys Olemisen merkityksestä.....	50
6.2.2. Oleminen ja aika	52
6.3. Keskeneräisyyden filosofia	55
6.3.1. Keskeneräisyyden fenomenologia	55
6.3.2. Keskeneräisyyden ontologia	58
7. Lévinasin kritiikki – länsimaisen filosofian ylittäminen	59
7.1. Transsendentaalinen subjekti Saman perintönä.....	60
7.1.1. Intentionaalisuus Saman horisonttina	60
7.1.2. Transsendentaalinen subjekti Saman muotona	62
7.1.3. Ego cogiton hylkääminen	63
7.2. Ontologia vallan filosofiana.....	64
7.2.1 Oleminen Minua varten.....	64
7.2.2 Vaiettu toiseus	65
7.2.3. Heideggerin ajattelun vaarat.....	67
7.3. Saman metafysiikka.....	69
7.3.1. Hegelin dialektiikka ja negatiivisen identiteetin työ	69
7.3.2. Totaliteetti.....	71
7.3.3. Modernin järjen myytti	73
<i>Osa II: oleminen</i>	75
8. Olemiskysymyksen välttämättömyys	75
8.1. Olemiskysymyksen purkautuminen	76
8.1.2. Kuolema Olemisen sisäisenä negaationa	79
8.1.3. Ruumiillisen olemisen genealogia	82
9. Lévinasin metafysiikka	84
9.1. ”On-oleminen” tapahtuu.....	84
9.1.1. Oleminen vailla olevaa.....	84
9.1.2. Olemassaolo vailla merkitystä	85
9.2. Väsymyksen fenomenologia.....	88
9.2.1. Väsymys – olemisen primaari modaalisuus	88
9.2.2. Uupumuksen ja lamaantuneisuuden analyysit	89
9.3. Eksistenssistä eksistoivaan	90
9.3.1. Olevan emergenssi – <i>hypostaasi</i>	90
9.3.2. Alkuperäisen ajallisuuden tapahtuma – instanssi	92
10. Ekonominen oleminen - Halun logiikka.....	93
10.1. Ipseys – olemisen affektiivinen muoto	94
10.1.1. Nautinnon luova voima	94
10.1.2. Altistumisen ontologia	95
10.1.3. Olemisen suvereeni yksinäisyys	96
10.2. Tarpeen ja Halun analyysit.....	98
10.2.1. Tarpeen ekstaattinen olemuksellisuus	98
10.2.2. Metafyysinen Halu intentionaalisuuden vastakäsitteenä.....	99
10.2.3. Halun filosofinen ja ontologinen merkitys.....	101

10.3. Elementaali, kotona-oleminen ja työ	103
10.3.1. Suvereeni oleminen	103
10.3.2. Koti ontologisena järjestyksenä	104
10.3.3. Ontologinen imperialismi	105
11. Toisen Kasvojen kohtaaminen	106
11.1. Minä murtuu	106
11.1.1. Kasvojen epifania – eettinen velvollisuus	106
11.1.2. Kasvojen ekspressiivisyys etiikan alkulähteenä	107
11.1.3. Ainoa olento, jonka tahdon tappaa	108
11.1.4. Häpeä tietoisuuden alkuperänä	109
11.2. Epäsymmetrinen asetelma	111
11.2.1. Toisen haavoittuvuus moraalisenä kutsuna	111
11.2.2. Hegelin dialektiikan murtuminen	113
<i>Osa III – toisin-kuin-oleminen</i>	115
12. Liike vailla paluuta	116
12.1. Kasvojen määritelmästä ja modaliteetista	117
12.2. Kasvottomuuden ilmiö	118
12.3. Eettinen Singgebung	120
12.3.1. Skeptisismien uhka	120
12.3.2. Intentionaalisuus määriteltynä uudelleen	121
12.3.3. Hylettinen intentionaalisuus alkuperäisenä intuitiona	122
12.2.4. Aistimellisen läheisyyden hetki	124
13. Transsendenssi ja Äärettömyys	126
13.1. Äärettömän todistus	126
13.1.1. Descartesiin tukeutuminen	126
13.1.2. Descartesin metodi	128
13.1.3. Kriittisiä tarkasteluja	129
13.2. Ääretön äärellisen dekonstruktiona	131
13.2.1. Ylitsevuotava kohde	131
13.2.2. Todellisuus, jota en ole voinut itse muodostaa	133
14. Ajallisuuden analyysit	134
14.1. Aika laadullisena kokemuksena – ajan ekstaaseista keston	135
14.1.1. Länsimaisen aika-ajattelun ylittäminen	135
14.1.2. Transsendentaalin aikarakenteen purkaminen	136
14.1.3. Heideggerin ajalliset ekstaasit	137
14.1.4. Bergsonin ajallisuus – aika elettyä kestona	138
14.2. Lévinasin aika-ajattelu	139
14.2.1. Erojen ontologia	139
14.2.2. Synkroninen ja diakroninen aika	141
14.3. Eettinen aika	143
14.3.1. Toinen ja aika	143
14.3.2. Ajan eettinen horisontti	144
15. Sanominen ja Sanottu	147
15.1. Kielellisiä lähtökohtia	148
15.1.1. Representaation kritiikki	148
15.1.2. Nimeämisen ontologia	149

15.1.3. Kielenkäytön genealogia	152
15.2. Sanominen ja Sanottu	153
15.2.1. Sanomisen fenomenologia.....	153
15.2.2 Sanottu representaationa	154
15.3. Eettinen kieli	155
15.3.1. Sanomisen katoavaisuus	155
15.3.2. Puhe merkityksen lähteenä - Sense unique	157
16. Eettinen subjekti	159
16.1. Transsendenssi immanenssissa	159
16.1.1. Lévinasin sisäisyyden käänne.....	159
16.1.2. Hänneyden jälki.....	160
16.1.3. Etiikka affektiivisena horisonttina	161
16.2. Traumaperäinen subjekti	163
16.2.1. Aistimellisuus herkkyytenä.....	163
16.2.2. Toisen puolesta Oleminen	164
16.2.3. Lévinasin subjektin määritelmä	166
16.3. Toisin-kuin-oleminen.....	168
16.3.1. Pyyteettömyyden eettinen horisontti	168
16.3.2. Hyvyyden myönteinen liike	171
17. Yhteiskunnalliset päätelmät.....	172
17.1. Kolmannen mukaantulo.....	172
17.2 Kysymys oikeudenmukaisuudesta.....	174
17.2.1. Tietoisuus oikeudenmukaisuuden funktiona	174
17.2.2. Itsetietoisuuden muodostuminen.....	175
17.2.3. Kohti oikeudenmukaisuutta	176
17.3. Ihmisen kategoriasta, ihmisoikeuksista ja vapauksista	177
17.3.1. Ihmisyys veljeytenä	177
17.3.2. Teoreettisen ja rajallisen vapauden määritelmät	178
17.3.3. Teoreettisen vapauden kritiikki	179
17.3.4. Vapaus velvollisuutena	181
17.4. Valtio	182
17.4.1. Valtion eettinen oikeutus.....	182
17.4.2. Sanomisen ja Sanotun ristiriita	183
17.4.3. Väkivalta ja järjestyksen paradoksi.....	184
17.4.4. Filosofian tehtävä: Poliitiikan ylittäminen	186
17.4.5. Kansojen viisaus ja liberaalidemokratian eettinen mahdollisuus	188
18. Johtopäätelmät	189
18.1 Tutkimuksen tehtävä ja kokonaispanos.....	189
18.2. Tutkimuksen rajaus ja haasteet	190
18.3. Vastaus tutkimuskysymykseen: millainen olento ihminen on?.....	191
18.4 Ajattelun rakenteellinen tulos: olemisen tasot ja eettinen keskeytys	192
18.5 Tutkimuksen ydin: negaation ylittäminen.....	193
18.6. Lévinasin ihmiskuvan traagisuus ja eettisen perfektionismin paradoksi	194
18.7 Etiikka, oikeudenmukaisuus ja yhteiselämän ehto	196
18.8. Jatkotutkimuksellisia avauksia	197
19. Pohdinta.....	198
20. Lähdeluettelo	204

21. Liitteet	212
Liite 1: Käännökset Lévinasin keskeisistä käsitteistä.....	212
Liite 2: Genealoginen ja hermeneuttinen taulukko Lévinasin keskeisistä käsitteistä.....	215
Liite 3: Eksistentiaaliset tasot ja siirtymät Lévinasin filosofiassa.....	218
Liite 4: Fenomenologisen ja eettisen ajattelun vertailu: Husserl – Heidegger – Lévinas	220

1. Johdanto

Tulevaisuutemme ei ole koskaan ollut yhtä arvaamatonta. Emme ole koskaan olleet yhtä näin riippuvaisia poliittisista voimista, joiden ei voi varmasti tietää noudattavan terveen järjen ja oman edun sääntöjä. Sellaiset voimat vaikuttavat täysin järjettömiltä, jos niitä arvioi muiden vuosisatojen mittapuun. Aivan kuin ihmiskunta olisi jakaantunut niihin, jotka uskovat ihmisen kaikkivaltiuteen, ja niihin, joille avuttomuudesta on tullut elämän merkittävin kokemus. Historiallisen ja poliittisen ajattelun tasolla ollaan epämääräisesti ja yleispiirteisään yhtä mieltä siitä, että kaikkien sivilisaatioiden ydin on murtumaisillaan.

— Hannah Arendt, *Totalitarismin synty (The Origins of Totalitarianism)*, 2013/1951

Aikamme on täynnä julmuutta. Länsimaista elämäkokemusta luonnehtii jälkitekollisen tuotannon runsaus, yksilönvapauksien ja ihmisoikeuksien laajuus sekä tiedon saatavuutta koskeva rikkaus. Samaan aikaan tämä kokemus on kasvavan epävarmuuden, huolen ja epäoikeudenmukaisuuden värittämää. On perusteltua väittää, etteivät globaalit markkinat, teknologinen kehitys tai tiedon levinneisyys ole vapauttaneet ihmistä yhteiskunnallisista, ekologisista ja poliittisista konflikteista. Sen sijaan nykyajan ihminen löytää itsensä päivittäin vakavien yhteiskunnallisten kysymysten ääreltä. Näiden kysymysten uhka varjostaa luottamusta tulevaisuutta ja poliittisia instituutioita kohtaan.

Epävarmat olosuhteet ovat vahvistaneet kokemusta yhteiskunnallisesta voimattomuudesta. Tämä näkyy niin kansainvälisten toimijoiden heikkoutena kuin parlamentaaristen puolueiden blokkipolitiikkana ja vihamielisen ulkopoliittikan nousuna.¹ Kun poliittinen ilmapiiri rakentuu toisensa poissulkeville vaihtoehdoille, ei ole yllättävää, että luottamus kansainvälistä yhteisyyttä kohtaan heikkenee. On helppoa suhtautua vallitseviin olosuhteisiin väistämättöminä, joskin

¹ Ks. Valtioneuvoston kanslian tulevaisuusselonteon raportti (2024), 276–302, 342–357, 444–487.

epäonnisina historiallisina asiantiloina. “Mitä voidaan tehdä?” on kysymys, johon jokainen vastauspyrkimys alkaa meistä itsestämme. Filosofille tämä merkitsee kysymystä ihmisestä: kuinka voin elää ihmisyyteni mukaisesti?²

Emmanuel Lévinas (1906–1995) oli Liettuassa syntynyt ja Ranskassa vaikuttanut filosofi, joka ansioitui elämässään fenomenologian ja juutalaisen teologian alueilla. Hänet tunnetaan erityisesti radikaalin etiikan ja humanismin puolestapuhujana. Lévinasin ajattelun ytimessä piilee kysymys siitä, miten ihminen voi elää eettisesti myös silloin, kun olosuhteet tekevät sen lähes mahdottomaksi. Tämä kysymys tiivistyy “huonon omantunnon” (*mauvaise conscience*) kokemukseen.³

Kyse ei ole pelkästään moraalisesta mielipahasta, vaan kokemuksesta, joka paljastaa länsimaisen tietoisuuden sisäiset ristiriidat. Lévinasin mukaan huono omatunto merkitsee tietoisuutta siitä, miten järjen, sivistyksen ja edistyksen periaatteille rakentunut länsimainen kulttuuriperinne voi kantaa sisällään kolonialismin, sarron ja lukemattomien sotien väkivallan historiaa. Kyse on ahdistuksesta, joka kumpuaa siitä, miten kärsimystä oikeutetaan järjen nimeen (EN, 191–92).

Lévinasin mukaan huono omatunto määrittää länsimaista kokemusta eksistentiaalisella tasolla. Oli kyse toisen maailmansodan keskitysleirien joukkotuhosta, Gulagin nälkäkuolemista, kurdien kansanmurhasta, Venäjän hyökkäyssodasta Ukrainaan, Gazan siviiliväestöön kohdistuvan väkivallan julmuudesta tai tehoeläintuotannon epäeettisistä käytännöistä, lopulta kyse on yhdestä ja samasta ilmiöstä: ihmisen kyvystä oikeuttaa väkivallan olemassaolo. Näitä väkivaltaisuuksia luonnehtiva epäoikeudenmukaisuus on kehystänyt länsimaista kokemusta 1900-luvulta tähän päivään asti.⁴

² Kiitän Valtteri Arstila arvokkaista kommentteista, jotka antoivat minulle luottamuksen jatkaa työn viimeistelyä. Kiitän myös sisariani Meri ja Taru Timosta järkkymättömästä tuesta tutkimuksen alkuvaiheista aina loppuun asti. Iso kiitos erityisesti Merille tutkimusten eri vedosten kärsivällisestä oikolukemisesta sekä kielenhuoltoon koskevista huomautuksista.

³ Ranskan kielessä *conscience* tarkoittaa omatuntoa tai tietoisuutta asiansyhteyden mukaan. Tämä käsitteellinen monimielisyys antaa kiinnostavan johtolangan Lévinasin ajattelun lähestymiselle. Hänen mukaansa itsetietoisuus ja huono omatunto johtavat lopulta samaan ilmiöön, kuten tämän työn edetessä saamme nähdä.

⁴ Naton pääsihteeri Mark Rutte rohkaisee Eurooppaa valmistautumaan sotaan puheessaan 12. joulukuuta 2024 (NATO, 2024).

Täten on kysyttävä: jos väkivalta on aina väkivaltaa, miksi osa siitä hyväksytään hiljaisesti, kun taas toisesta rangaistaan? Eivätkö sivistys ja teknologinen kehitys ole vapauttaneet ihmiskuntaa tämänkaltaisista julmuuksista? Ja jos väkivalta kuuluu ihmisluontoon – ollen välttämätön seuraus eri kulttuurien, alueiden ja identiteettien välisistä konflikteista – onko meidän hyväksyttävä ajatus, että ihmiskunta on tuomittu eri yhteisöjen väliseen kamppailuun? Voiko maailmanhistoria toimia viimeisenä tuomarina? (Hegel, 1994, §340)

Kysymykset voivat vaikuttaa naiiveilta, mutta tämänkaltainen naiivius on tarpeen, jos tahdomme nähdä itsestänselvyyksien läpi. Mitä enemmän julkinen keskustelu kaventuu vastakkainasetteluksi ja mitä jyrkemmin poliittinen ilmapiiri polarisoituu, sitä ajankohtaisempia näistä kysymyksistä tulee. Voidaan myös kysyä, onko jälkimoderni aika – ylikansallisten markkinoiden, radikaalin individualismin ja “historian lopun” jälkeinen maailma – johtanut valistuksen ja humanismin perinnön riittämättömyyteen.⁵ Tämän lisäksi poliittisten aatteiden romahtaminen kulutusindividualismiksi sekä jälkistrukturalismin, psykoanalyysin ja evoluutiobiologian perinnöt ovat kyseenalaistaneet ajatuksen siitä, että ihmistä tai historiaa ohjaisi mikään syvällinen tarkoitus.

Tämä ristiriita, joka elää poliittisten voimien ja moraalisen tietoisuuden syvärakenteissa, vaikuttaa ylivoimaiselta. On hämmentävää huomata, miten poliittiset toimijat voivat puhua länsimaisten arvojen puolesta samalla kun maailma joutuu kohtaamaan sanoinkuvaamatonta väkivaltaa, kärsimystä ja piittaamattomuutta. Samaan aikaan on kysyttävä, voiko ihminen elää, saati tavoitella oikeudenmukaista, kestäväää ja hyvää elämää tilanteessa, jossa tulevaisuuden epävarmuus uhkaa romuttaa länsimaisen arvoajattelun vanhentuneiksi ja tekopyhiksi latteuksiksi.

Lévinasin mukaan nämä kysymykset ovat ennen kaikkea eettisiä. Rationaaliset ja institutionaaliset rakenteet eivät yksin riitä estämään väkivallan normalisoitumista, sillä kyse on lopulta käsityksestämme ihmisestä toimijana. Se, joka sulkee silmänsä vallitsevien olosuhteiden edessä ei

⁵ Ks. Fukuyama, 1992, 194–215; Kojève, 2012, 251–253.

kykene analysoimaan yhteiskunnallista todellisuutta riittäväällä rehellisyydellä. Olosuhteiden kritiikitön hyväksyminen estää meitä olemasta uskollisia länsimaisen sivistyksen arvoille tässä ja nyt.

Kyse on länsimaisen ajattelun kriisistä, johon tämä tutkimus vastaa Emmanuel Lévinasin eettisen filosofian pohjalta.⁶

Lévinasin mukaan olla ihminen perustuu mahdollisuuteen olla toista ihmistä varten (vrt. TI, 50–52; OB, 86–87, 114–117). Tutkimuksen tarkoituksena on luoda katsaus tämän väitteen filosofisiin perusteisiin sekä esittää käsitteellisesti johdonmukainen tulkinta hänen filosofiansa kokonaisuudesta. Samalla tutkimus pyrkii osoittamaan, ettei hänen filosofiansa jää pelkästään abstraktien argumenttien tasolle, vaan antaa välineitä myös ajankohtaisten eettisten ja yhteiskunnallisten kriisien filosofiseen tarkasteluun – olivat olosuhteet miten epävarmat tahansa.

Tutkimus nojaa kahteen toisiaan tukevaan menetelmään: hermeneuttiseen ja genealogiseen luentaan. Lévinasin teoksia luetaan temaattisina, toisiinsa kytkeytyvinä kokonaisuuksina, joiden filosofinen painoarvo avautuu vasta laajempaa kontekstia vasten. Genealogisesti hänen kirjoituksiaan luetaan länsimaisen metafysiikan sisäisenä vastaväittäjänä. Tämä mahdollistaa niiden käsitteellisten ja ontologisten rakenteiden filosofisen tarkastelun, mitä vastaan hänen kritiikkinsä kohdistuu. Tästä syystä tutkimus esittää uudenlaisen, heuristisen luennan hänen ajattelunsa kokonaisuudesta, jota jäsenän seuraavan rakenteellisen mallin avulla:

il y a → l'étant → autrement qu'être.

Malli jäsentää Lévinasin filosofisen liikkeen olemassaolon metafysisestä taustakudoksesta (*il y a*) yksilölliseen olevaan (*l'étant*), ja edelleen eettiseen modaalisuuteen (*autrement qu'être*), jossa subjekti avautuu Toisen kutsulle. Mallin tarkoituksena on muodostaa johdonmukainen käsitys Lévinasin filosofian kokonaisuudesta tavalla, joka säilyttää hänen ajattelunsa sisäisen liikkeen, sekä

⁶ Tässä tutkimuksessa viitataan länsimaisen ajattelun perinteellä laajasti ymmärrettyyn eurooppalaisen filosofian historialliseen jatkumoon, jonka juuret ulottuvat antiikin filosofiasta valistukseen ja 1900-luvun alkuun.

hahmottaa hänen keskeinen kritiikkensä länsimaista metafysiikkaa kohtaan. Näin malli muodostaa tämän tutkimuksen rakenteellisen selkärangan.

Tutkimuksen panos on kaksinkertainen:

1. Osoittaa, miten Lévinasin etiikka kykenee tarjoamaan vastauksia yhteiskunnallisesti ja eettisesti epävarmoihin olosuhteisiin.
2. Artikuloida käsitteellisesti kokonaisvaltainen ja johdonmukainen tulkinta Lévinasin filosofiasta tavalla, jota kotimainen tai kansainvälinen tutkimuskirjallisuus ei ole tähän mennessä eksplisiittisesti esittänyt.

Näistä lähtökohdista muotoilen tutkimukseni varsinaisen kysymyksen:

Millaisin käsitteellisin ja argumentatiivisin keinoin Lévinas asettaa etiikan olemisen edelle – ja miten tämä mahdollistaa länsimaisen metafysiikan perinteen ylittämisen?

Täsmennän tätä kysymystä kolmen alakysymyksen avulla:

1. Miten länsimaisen filosofian ihmiskäsitys – erityisesti Husserlin, Heideggerin ja Hegelin perinnössä – rakentuu väkivallan mahdollisuuden varaan?
2. Miten Lévinas purkaa tämän perinteen sisältäpäin osoittaen, miten vastuu toista ihmistä kohtaan edeltää valtaa, voimaa ja jopa tietoa?
3. Millaisen näkökulman hänen etiikkansa tarjoaa ajankohtaisiin yhteiskunnallisiin kriiseihin – kuten sotaan, eriarvoisuuteen ja ekologiseen tuhoon – ei vain poliittisina ongelmina, vaan kysymyksenä inhimillisen olemassaolon eksistentiaalisesta vastuusta?

Näihin kysymyksiin vastaan kolmiosaisella rakenteella. Ensimmäisessä osassa hahmotan länsimaisen ajattelun subjektifilosofisia kehityslinjoja antiikista postmoderniin. Osan tarkoituksena on määrittää se käsitehistoriallinen tausta, mitä vasten Lévinasin kritiikki rakentuu. Toisessa osassa tarkastelen

ontologisen olevan rakennetta ja subjektin modaalisuuksia Lévinasin ontologiakritiikin näkökulmasta. Kolmannessa osassa analysoin eettisen subjektin muodostumista sekä Lévinasin argumentteja toisin-kuin-olemisen ensisijaisuuden puolesta. Seuraavassa luvussa esittelen Lévinasin ajattelun historialliset ja filosofiset lähtökohdat sekä määrittelen keskeisen käsitteellisen jaon, jonka varaan koko tutkimus rakentuu.

2. Lévinasin filosofian lähtökohdista

2.1. Historiallinen konteksti

Emmanuel Lévinas syntyi Liettuassa juutalaiseen perheeseen vuonna 1906. Hän kouluttautui filosofian, latinan ja kirjallisuuden saralla Ranskan Strasbourgissa vuodesta 1923 alkaen, missä hän tutustui myöhemmin kirjallisuusfilosofiassa ansioituneeseen Maurice Blanchottiin. Heidän välilleen muodostunut elämänmittainen ystävyys rohkaisi Lévinasia tutkimaan eettiseen kielenkäyttöön liittyviä ongelmia.⁷

Lévinasin jatko-opinnot veivät hänet Saksan Freiburgiin lukuvuonna 1928–1929, missä hän tapasi opettajansa Edmund Husserlin ja Martin Heideggerin. Hän vaikutti opettajiensa fenomenologiasta niin syvästi, että omisti ensimmäisen väitöskirjansa *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) Husserlin ajattelulle. Pian tämän jälkeen hän käänsi Freiburgissa pidetyn luentosarjan *Cartesianische Meditationen* (1931) ranskaksi. Nämä julkaisut olivat ratkaisevia fenomenologian leviämisessä Ranskan akateemisissa piireissä 1930-luvulla ja vaikuttivat merkittävästi eksistentialismin nousuun seuraavalla vuosikymmenellä.

Toisen maailmansodan aikana Lévinas vangittiin Ranskan kansalaisena sotavangiksi työleirille. Sodan jälkeen hän sai tietää, että lähes kaikki hänen läheisensä – hänen vanhempansa, isovanhempansa, veljensä ja sukunsa – olivat kuolleet keskitysleireillä. Tämä trauma – joka oli niin

⁷ Elämäkerralliset tiedot perustuen teokseen *Basic Philosophical Writings* (Peperzak et al, 1996, vii–xiii).

henkilökohtainen, historiallinen kuin eksistentiaalinen – vaikutti ratkaisevalla tavoin hänen filosofiansa muodostumiseen.

Sota-aikana luonnosteltu filosofinen esikoisteos *De l'existence à l'existant* (1947) on merkittävä Lévinasin oman ajattelun muotoutumisen kannalta. Tämän teoksen myötä hänen ajattelunsa siirtyy opettajiensa tietoteoreettista ja ontologista fenomenologiaa korostavasta perinteestä kohti inhimillisen olemassaolon haavoittuvuutta tutkivaa filosofiaa. Lévinasin mukaan aiempi filosofia ei kyennyt vastaamaan sodanjälkeisen kärsimyksen mittakaavaan: väkivallan laajuus oli hänen silmissään murentanut sen käsitteellisen uskottavuuden, jonka varaan länsimainen sivistys oli rakentunut. Heideggerin liittyminen kansallissosialismiin vahvisti entisestään tämän filosofisen käänteeseen välttämättömyyttä.

1950– ja 1960-lukujen taitteessa Lévinasin kritiikki laajeni opettajiensa perinnöstä koskemaan koko länsimaisen filosofian historiaa. Hän ei arvostellut Heideggeriä ainoastaan tämän henkilökohtaisista valinnoista, vaan sen tähden, että Heidegger tiivisti Lévinasin mukaan länsimaisen ajattelun sisäisen juonen tarkemmin kuin kukaan muu. Tämä juoni kiteytyy ilmiöön, jonka Lévinas nimeää *Saman (le Même)* käsitteellä.⁸

2.2. Sama ja Toinen Lévinasin filosofian peruskäsitteinä

Lévinasin filosofian keskeisin jako perustuu Saman (*le Même*) ja Toisen (*Autrui*) käsitteelliseen erotteluun.⁹ *Sama* merkitsee hallinnan, identiteetin ja omistuksen logiikkaa – pyrkimystä ykseyteen. Sen luonnetta määrittää sisäinen tarve alistaa ulkopuolinen toiseus omien rakenteidensa alaisuuteen

⁸ Koska suomen kielen Lévinas-sanasto ja tutkimus on kovin vähäistä, tämän työn tavoitteena on myös tukea hänen filosofiansa keskeisten käsitteiden suomentamista. Käytän siksi suomenkielisiä vastineita ensisijaisina ja merkitän alkuperäisen termin sulkeisiin sen ensimmäisessä esiintymässä. Käännösperiaatteet ja käytännön ratkaisut esittelen luvussa 3.5 ja liitteessä 1.

⁹ Lévinas erottaa kaksi toiseuden (*l'autre / altérité*) määritelmää: Toinen (*Autrui*) ja toinen (*l'autre*) ylipäättään. Tämä paikoin epäselvä jako on herättänyt toisistaan poikkeavia tulkintoja tutkijoiden keskuudessa. Oma jakoni perustuu *Totality and Infinity*n kääntäneen Antony Lingiksen (1968) määritelmään: "Toinen" isolla alkukirjaimella merkitsee lähimmäistäni, käsillä olevaa Toista (*Autrui*), esimerkiksi Toinen lähelläni oleva ihminen; ”toiseus” (*l'autre*) viittaa toiseuden kategoriaan ylipäättään (TI, 24).

tavalla, joka ilmenee niin aineellisissa, ideaalisissa kuin käsitteellisissä muodoissa. Toinen puolestaan merkitsee toista ihmistä, joka vastustaa Saman haltuunottoa.

Vaikka Toinen viittaa ensisijaisesti toiseen ihmiseen, käsitteillä on myös metafyyminen painoarvo. Jako perustuu osaltaan Platonin *Sofistiin* (1999b), jossa *auton* (itse) ja *heteron* (toinen) määrittävät toisensa poissulkevinä kategorioina: voin olla itse minä vain sikäli kuin on toinen, joka en ole minä.¹⁰ Tässä mielessä Saman ja Toisen välinen jännite elää syvällä länsimaisen ajattelun perinteessä (BPW, 12–13; Nordin, 1999, 425–426; Platon, 1999b, *Sofisti*, 255e–256d; TI, 33, 35, 38–39).

Sodanaikaisten kokemustensa tähden Lévinas suhtautui epäluuloisesti kaikenlaisiin järjestelmiin, jotka tavoittelivat ykseyttä toiseuden kustannuksella. Hänen mukaansa tällaiset järjestelmät johtavat ennen pitkää abstraktien viitekehysten idealisointiin. Tämä tukee osaltaan sitä, että todellisuudessa kohdattava moneus palautuu helposti Saman ykseyden alaisuuteen (Critchley 2004, xv–xviii; IIRB, 1–3, 11–14; TI, 21–23).

Tämä korostui erityisesti 1900-luvun suurten ideologioiden vuosisadalla, jolloin yhteiskunnalliset ja poliittiset järjestelmät muovasivat maailmanpolitiikkaa ennennäkemättömällä tavoin. Kyse ei ollut pelkästään teknologisesta ja kulttuurisesta edistyksestä, vaan globaalista toiseuttamisen prosessista. Tämän seurauksena kokonaiset kansakunnat, kulttuurit, ekologiset järjestelmät ja toislaiset elämänmuodot ovat tulleet suljetuiksi toisarvoiseen asemaan.

Samana vaikutus ei rajoitu pelkästään 1900-luvulle. Lévinasin mukaan länsimainen ajattelun perinne on esisokraatikoista lähtien rakentunut Samaa tavoitteleville metafyymsille periaatteille. Kuten hän asian ilmaisee: “Parmenideesta asti emme ole voineet ajatella toisin” (TI, 101–104).¹¹

¹⁰ Lévinas käyttää Samaa kuvatakseen subjektia ja yksilöllistä Minää (*le Moi*). Tästä huolimatta käsitteet eivät ole ekvivalentteja keskenään. Pyrkimys Samaan antaa subjektille muodon, muttei muodosta sen sisältöä, huom.

¹¹ Kaikki Lévinasilta lainaamani sitaatit (*Etiikka ja äärettömyys* -teoksen sitaatteja lukuun ottamatta) ovat minun itse kääntämiäni. Vastuu käännösten tarkkuudesta on näin ollen minun. Käännökset perustuvat englanninkielisiin käännöksiin, mutta olen hyödyntänyt myös ranskankielisiä lähteitä alkuperäisen merkitysyhteyden tavoittamiseksi. Kuten kaikessa käännöstyössä, alkuperäisten merkitysten täydellinen välittäminen on lähes mahdotonta. Tämän vuoksi olen tavoitellut kielellistä sujuvuutta semanttisen täsmällisyyden sijaan (ks. kpl. 3.5 & liite 1).

2.3. Lévinasin eettinen metafysiikka

Lévinasin filosofian voi tiivistää kahteen väitteeseen: “etiikka on ensimmäistä filosofiaa” ja “Toinen on ensimmäinen” (TI, 178, 304). Nämä väitteet ilmentävät hänen radikaalia kritiikkiään länsimaisen filosofian peruslauseita kohtaan, joka voidaan esittää seuraavalla tavoin:

Sama ja Toinen edustavat länsimaisen metafysiikan peruskategorioita, joiden juuret sijaitsevat syvällä länsimaisen ajattelun historiassa. Sama (p) voi määrittyä ainoastaan erottautumisen kautta: jotta jokin voi olla p, sen on erotuttava siitä, mikä ei ole p. Näin Sama ja Toinen sulkevat toisensa pois – määrittäen toinen toistaan.

Tässä valossa jokainen yksilö, yhteisö ja kulttuuri, jonka identiteetti perustuu tämänkaltaisen *negatiivisen erottautumisen* varaan, edellyttää ulkopuolista toiseutta, jonka se voi rajata, alistaa tai sulkea ulkopuolelleen. Oli kyse taloudellisista ja poliittisista ideologioista, länsimaisesta ihmiskäsityksestä, kolonialismin pitkästä historiasta, rasismia ylläpitävistä rakenteista tai kansallisvaltioiden rajapolitiikoista, Samaa tavoittelevat periaatteet läpäisevät länsimaista sivilisaatiota ylläpitävät rakenteet.

Tässä tutkielmassa kutsun tätä rakennetta Lévinasin myöhäisajatteluun perustuen Saman *onto-teleologiseksi horisontiksi*. Käsite viittaa kaikkiin metafyyisiin ajattelun järjestelmiin, missä oleminen (*onto*) saa merkityksensä ennalta oletetun päämäärän (*telos*) kautta: oleminen on mielekästä vain siltä osin kuin se voidaan liittää kokonaisuuteen, ykseyteen tai lopulliseen täyttymykseen. Vaikka Lévinas itse käyttää tätä käsitettä harvoin, hänen analyysinsä viittaavat toistuvasti länsimaisen metafysiikan onto-teleologiseen perinteeseen. Tämä näkyy erityisesti silloin, kun hän argumentoi ontologiaa ja Samaa vastaan (vrt. GDT, 122–125, ks. myös: EN; 92–99, 170–172; OB, 3–12, 70, 162; OBW, 1–11; TI, 21–24, 42–44).

Jos olemista lähestytään identiteetin, jatkuvuuden ja samankaltaisuuden kautta, kaikki se, mikä ei sovi Saman mukaan hahmottuvaan järjestykseen, määrittyy helposti poikkeamaksi, puutteeksi tai

viime kädessä jopa uhaksi. Tässä mielessä onto-teleologinen metafysiikka ei ainoastaan jäsennä olemista, vaan myös rajaa toiseuden ulos siltä osin kuin se ei palaudu Saman ykseyteen.

Tästä syystä nimeän tässä tutkimuksessa tämän Saman ja onto-teleologisen ajattelun yhteenliittymän *Saman logiikaksi*. Kyse ei ole yksittäisestä metafyyisistä teesistä, vaan horisontista, joka ohjaa länsimaista ajattelua kohti kokonaisuutta, ykseyttä ja täyttymystä palauttamalla kaiken toiseuden Saman piiriin.

Ykseyttä ja täyttymystä tavoitteleva ontologia muodostaa Saman metafyyisisen muodon: oleminen jäsenyyksi identiteetin periaatteella ($p = p$), ja kaikki muu palautetaan tähän samuutta tuottavaan rakenteeseen. Tämä on Lévinasin filosofian keskeinen väite: Saman logiikka muodostaa länsimaisen ajattelun perinteen metafyyisisen syvärakenteen.

Tämän vuoksi Toisen (*Autrui*) käsite ei ole Lévinasin mukaan saanut länsimaisessa ajattelussa itsenäistä filosofista painoarvoa, vaan se on alistettu Saman kokonaisuuksia tavoitteleville rakenteille. Oli kyse Platonin ideamaailmasta, Aristoteleen teleologiasta tai Hegelin Absoluutista, toiseutta on lähestytty aina Saman tavoitteleman kokonaisuuden näkökulmasta. Antiikista Hegeliin saakka metafyyiikan peruskategoriat ovat rakentuneet toiseuden kustannuksella (EN, xi–xii, 96–97).

Lévinasin etiikan tavoitteena on kyseenalaistaa länsimaisen metafyyiikan peruskäsitteet, joiden kautta todellisuutta on arvioitu. Mitä oikeudenmukaisuus lopulta tarkoittaa, jos sen toteutuminen edellyttää toiseuden alistamista, jopa kieltämistä? Perinteisesti tällaisia ongelmia on lähestytty metaeettisinä, etiikan perustaa koskevinä kysymyksinä. Lévinas ei kuitenkaan lähesty etiikkaa tiedollisten tai teoreettisten oletusten pohjalta, vaan eksistentiaalisena kysymyksenä siitä, miten Samaa tavoitteleva inhimillinen olemassaolo voi *ylipäättään* jäsenyä maailmaan ja toisiin ihmisiin (LR, 75–87).

Hän ei tarkastele etiikkaa moraalisenä kysymyksenä oikeasta ja väärästä, eikä hän muodosta normatiivisia ohjeita siitä, miten *tulisi* elää. Sen sijaan Lévinasin filosofia pyrkii purkamaan tällaisten abstraktioiden taustaoletukset. Jopa ihmisoikeuksien kaltaiset universaalit käsitteet ovat hänen

mukaansa riittämättömiä tavoittamaan oikeudenmukaisuuden alkuperäistä velvollisuutta, joka ilmenee yksilön elävässä suhteessa Toiseen (EN, 188–190; OB, 159–165).

Toinen ei merkitse Lévinasille pelkästään moraalista kysymystä, vaan hänen olemassaolonsa muodostaa inhimillisen kokemuksen peruslauseen, jonka tunnustaminen edeltää kaikkia muita filosofisia käsitteitä. Tämän vuoksi Edith Wyschogrod kuvaa Lévinasin filosofiaa *eettiseksi metafysiikaksi*: ajatteluksi, joka ei pelkästään kritisoi etiikan vakiintuneita käsitteitä, vaan määrittelee inhimillisen olemassaolon perustuvan eettiseen velvollisuuteen (Wyschogrod, 2000, 228).

Näin Lévinasin filosofia asettuu vastustamaan länsimaisen metafysiikan perinnettä. Hänen peruskysymyksensä ei ole “mitä on olla ihminen?”, vaan “mitä on olla ihminen suhteessa Toiseen?”. Seuraavassa luvussa esitän tämän tutkimuksen tutkimuskysymyksen, rajauksen ja menetelmät, joiden avulla etsin vastausta ihmiseen yhteiskunnallisena, ontologisena ja eettisenä olentona.

3. Työn tavoitteet ja menetelmät

3.1. Tutkimusongelma

3.1.1. Kysymyksenasettelu

Tutkimuksen tavoitteena on esittää kokonaiskuva Emmanuel Lévinasin eettisestä metafysiikasta ja arvioida hänen väitettään etiikasta ensimmäisenä filosofiana. Tutkimus sijoittuu länsimaisen ajattelun kriittiseen jatkumoon, jossa kysymystä ihmisestä, olemisesta ja merkityksestä tarkastellaan Lévinasin käsitteitä ja argumentaatiota vasten. Lähtökohtana on oletus siitä, että länsimainen ihmiskuva on rakentunut hallintaa, jatkuvuutta ja varmuutta tavoittelevan Saman logiikan mukaisesti.

Tutkimuskysymys kuuluu:

Miten Lévinas ylittää länsimaisen onto-teleologisen metafysiikan perinteen, ja millaisin käsitteellisin keinoin hän asettaa toisin-kuin-olemisen (autrement qu’être) inhimillisen olemassaolon lähtökohdaksi?

Tämän lisäksi tutkimus vastaa myös seuraaviin alakysymyksiin:

- Miten Lévinas purkaa Saman itseensä sulkeutuvan rakenteen?
- Millä tavoin Husserlin intentionaalisuus, Heideggerin fundamentaaliontologia ja Hegelin dialektiikka edustavat kukin Saman eri muotoja, ja millä tavoin Lévinasin eettinen metafysiikka vastaa näihin filosofisiin järjestelmiin?
- Voiko etiikka todella olla ensimmäistä filosofiaa ja jos voi, millaisia rajoitteita ja jännitteitä siihen sisältyy?

Teemallisesti työ tarkastelee:

1. länsimaisen ajattelun rakenteellista väkivaltaa Lévinasin Saman logiikan analyysin kautta,
2. ontologisen ja eettisen subjektin muodostumista *il y a* → *l'étant* → *autrement qu'être* -mallia vasten,
3. Lévinasin filosofian ajankohtaisuutta nykyisten kriisien tulkinnassa etiikan ensisijaisuuden näkökulmasta.

3.1.2. Subjektifilosofinen tutkimuskehys

Fenomenologinen tausta ankkuroi tutkimuksen subjektifilosofiseen näkökulmaan. Tarkoitan subjektilla inhimillisen kokemuksen rakennetta, maailmassa olemisen yleistä muotoa, joka muodostuu sosiaalisten, yhteiskunnallisten ja aineellisten ehtojen vaikutuksesta. Subjektifilosofinen luenta rakentuu kahden kokemuksellisen modaliteetin erotteluun. Modaliteetilla tarkoitan Lévinasin kuvaamia olemisen tapoja – subjektiivisen kokemuksen muotoja – jotka hänen fenomenologinen analyysinsä pyrkii paljastamaan:

- (1) Ontologinen subjekti – oleminen itseään varten.
- (2) Eettinen subjekti – toisin-kuin-oleminen avoimuutena Toisen kutsulle.

Tämä kahtiajako muodostaa perustan mallille *il y a → l'étant → autrement qu'être*, jonka varaan rakennan luentani Lévinasin subjektista. Kyse ei ole substantiaalisesta määritelmästä, vaan tulkintakehyksestä, joka mahdollistaa Lévinasin filosofian jäsentämisen tavalla, joka on johdonmukaisesti hahmotettavissa. Samalla malli osoittaa, miten hän purkaa länsimaisen onto-teleologisen metafysiikan perinteen sisältäpäin.

Jako perustuu Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* (1927) tekemään ontologiseen eroon (*Sein/das Seiende*). Vaikka Lévinas ei tee tätä eroa eksplisiittisesti, hän viittaa tähän jakoon useaan otteeseen käsitteellisen työnsä yhteydessä (vrt. Bernasconi 2003, EE, xi; OA §§1–2; EE, 34; OB, 3–4; TI, 12, 24, 53–55). Tässä mielessä jaottelu tukee hänen filosofiansa fenomenologis-eksistentiaalista perustaa.

3.2. Tutkimuksen aineisto ja rajaus

3.2.1. Aineisto

Tutkimus perustuu laajaan katsaukseen Lévinasin englanninkielisistä teoksista, artikkeleista, haastatteluista ja keskustelukokoelmista. Primaarirungon muodostavat neljä pääteosta: EE, TO, TI ja OB. Näiden varaan rakennan luku luvulta etenevän analyysin Lévinasin ajattelun kehityksestä varhaisesta ontologiakritiikistä kohti kypsää eettistä metafysiikkaa.

Tutkimus nojaa ensisijaisesti vakiintuneisiin englanninkielisiin käännöksiin (ks. erityisesti TI; OB; EN; GDT; HO). Kaikki lainaukset ovat omia suomennoksiani, ellei toisin mainita.

Näiden lisäksi hyödynnän useita muita julkaisuja, kommentaareja ja haastatteluja alkuperäisen aineiston tueksi. Lisäksi tukeudun länsimaisen filosofian keskeisiin teoksiin antiikista 1900-luvun fenomenologiaan. Tämä taustakorpus ei muodosta erillistä empiiristä aineistoa, vaan valikoidun filosofisen otannan siitä, mitä vasten Lévinasin käsitehistoriallinen positio hahmottuu.

3.2.2. Rajaus

Tutkimus toteutetaan käsitehistoriallisena luentana, jossa Lévinas asettuu länsimaisen ajattelun perinteen sisäiseksi vastaväittäjäksi. Tutkimuksessa esitettävät reaali maailman esimerkit – kuten sota, eriarvoisuus tai ekokriisi – ovat heuristisia havainnollistuksia, joiden tehtävänä on korostaa Lévinasin filosofian eettistä relevanssia. Tutkimuksen tarkoituksena ei ole muodostaa normatiivista eettistä ohjelmaa, vaan säilyttää fokus Lévinasin käsiteellisen työn analyysissä.

Lévinasia luetaan fenomenologis-eksistentiaalisesta näkökulmasta, joka jatkaa transsendentaalisen filosofian perinnettä Heideggerin eksistentiaalisen analytiikan ja toisen maailmansodan jälkeisen tilanteen valossa. Tämän vuoksi tutkimus peilaa Lévinasin käsitteitä Husserlin intentionaalisuuden teoriaa, Heideggerin ajallisuuden analyysijä ja Hegelin dialektiikkaa vasten. Nämä kolme ajattelijaa toimivat työn argumentatiivisina vastapareina, sillä Lévinasin filosofia muotoutuu yhtä lailla heidän vaikutuksestaan kuin heidän ylittämistään.

3.2.3. Lévinasin uskonnollisuus

Useissa yhteyksissä Lévinas tulkitaan ensisijaisesti juutalaiseksi teologiksi ja toissijaisesti filosofiksi. Tälle on hyvät perusteet: hän julkaisi runsaasti Talmud-luentoja ja juutalaisen tradition tulkintoja, ja huomattava osa hänen tuotannostaan käsittelee teologisia teemoja.¹²

Rajaan Lévinasin teologiset tekstit tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Keskityn sen sijaan länsimaisen metafysiikan käsiteelliseen analyysiin – siihen perinteeseen, mitä Lévinas itse kutsuu “kreikkalaiseksi perinnöksi” (TI, 102). Uskonnolliset motiivit huomioidaan siltä osin kuin ne risteävät filosofisen analyysin kanssa, mutta eivät muodosta erillistä tutkimuskohdetta.

Kaikesta huolimatta uskonnollisten teemojen läsnäolo ilmenee hänen teksteissään vähintään hienovaraisella tasolla. Juutalaisen teologian vaikutus näkyy hänen käsitteistössään ja siinä, miten hän tarkastelee länsimaista filosofiaa sen traditioiden ulkopuolelta. Lévinas kuitenkin erottaa

¹² Vrt. *Difficult Freedom* (1990), *Nine Talmudic Readings* (1994) ja *Is It Righteous to Be?* (2001).

selkeästi filosofisen työnsä uskonnollisista kirjoituksistaan (BPW, 30; EÄ, 40). Kuten hän itse huomauttaa: ”länsimainen filosofinen traditio ei välttämättä ole se paikka, jossa olevat saavat merkityksensä tai jossa merkitys ylipäättään syntyy” (EÄ, 40). Tämä rajausta sijoittaa hänen käsitteellisen työnsä fenomenologian, eksistenssifilosofian ja transsendentaalisen filosofian jatkumoon.

3.3. Lévinas fenomenologina ja transsendentaalifilosofina

Lévinasin suhde fenomenologiaan ja transsendentaalifilosofiaan vaatii täsmentämistä. Yhtäältä hän jatkaa Kantin, Hegelin, Husserlin ja Heideggerin perintöä; toisaalta hän vie tämän perinteen äärimmilleen. Monet hänen keskeisistä käsitteistään – kuten *il y a*, Sanominen (*le Dire*) ja *an-arkkinen* vastuu – ovat niin kaukana tavallisesti ymmärretystä kokemuksesta, että osa kommentaattoreista on katsonut, ettei hänen filosofiaansa voi pitää fenomenologiana sanan tiukassa merkityksessä (Cohen, BPW, 1996, xi).¹³

Tästä huolimatta hänen tutkimuksensa tavoitteet ja menetelmät perustuvat vakaasti fenomenologisille lähtökohdille. *Totality and Infinity* esipuheessa hän kirjoittaa, miten hänen työnsä rakentuu transsendentaalifilosofian perinteen jatkamiselle (TI, 25, 28). Myöhemmin hän väittää tutkimuksensa pysyneen aina uskollisena Husserlin ajattelulle (OB, 183). Väitteet ovat uskottavia, sillä Lévinas on tutkinut alusta alkaen kokemuksellisia merkityksiä, jotka länsimainen ajattelu on hänen mukaansa unohtanut (vrt. DEE, 139–43; EN 123).

Tässä mielessä Lévinas ei hylkää fenomenologiaa, vaan säilyttää Husserlin viitekehyksen loppuun asti, joskin eri merkityksessä. Täten häntä voidaan pitää fenomenologina sanan varsinaisessa

¹³ *An-arkhia* merkitsee Lévinasilla vastuuta, joka on vailla alkuperää tai perustaa (*sans archè*). Kyse on eettisestä vastuusta, joka ei perustu länsimaisen ajattelun perinteen oletamaan subjektin vapauteen, harkintaan tai lakiin (vrt. luku 5; OB, 118–121). Vaikka Lévinas liittää anarkiaan myös poliittisen ulottuvuuden, hän ei tarkoita anarkismia valtiollisen järjestyksen kumoamisena, vaan eettistä vaatimusta, joka edeltää universaaleja instituutioita tai normeja sijoittamalla niiden tuolle puolen (OB, 122–125; 145–147). Kyse on Lévinasin käsitteellisen työn sisäisestä ristiriitaisuudesta (perusta vailla perustaa), ks. kpl. 3.4.3–3.5.

mielessä, vaikka hänen menetelmänsä ja johtopäätöksensä ovat paikoitellen epätavanomaisia. Tähän liittyen hän kuitenkin huomauttaa:

"En usko, että läpinäkyvyys on mahdollista käyttämässäni metodissa, enkä myöskään siihen, että tekemäni filosofia olisi mahdollista läpinäkyvyytenä" (OGCM, 143).

Hänen kirjoituksissaan uskonnollinen, poliittinen ja filosofinen ulottuvuus kytkeytyvät tiiviisti yhteen, mikä tekee hänen lukemisestaan yhtä aikaa haastavaa ja palkitsevaa.¹⁴

3.4. Tutkimuksen menetelmät

Tutkimus rakentuu genealogis-hermeneuttiselle analyysille Lévinasin keskeisistä teoksista ja länsimaisen filosofian valikoiduista klassikoista. Edmund Husserlin, Martin Heideggerin ja Lévinasin fenomenologiset tutkimukset muodostavat tämän tutkimuksen teoreettisen kehyksen. Tutkimus ei toteuta empiiristä tai deskriptiivistä fenomenologiaa, vaan kriittisen käsitehistoriallisen luennan, jonka tarkoituksena on analysoida Lévinasin argumentteja Husserlin ja Heideggerin fenomenologiaa vasten. Käsittelen kolmen ajattelijan välisiä yhteneväisyyksiä ja eroja analyysin edetessä. Tämän lisäksi kokoan heidän keskeiset käsitteensä työn loppuun liitetiedostoon (ks. liite 4).

Tutkimus perustuu ensi sijassa genealogiselle menetelmälle. Tätä täydennetään hermeneuttisella, vertailevalla ja tulkinnallisella lukutavalla. Genealogia jäsentää Lévinasin ajattelun suhteen länsimaisen metafysiikan historiallisiin kehityskulkuihin, hermeneutiikka tukee käsitteiden merkitysvaihtelujen tarkastelun eri teosten välillä, ja tulkinnallinen lukutapa huomioi hänen filosofiansa affektiivisen ja ei-propositionaalisen luonteen. Menetelmät limittyvät toisiinsa analyysin edetessä.

Etenen genealogisen ja hermeneuttisen analyysin avulla ja osoitan, miten *il y a → l'étant → autrement qu'être* -malli jäsentää Lévinasin eettisen subjektin ja länsimaisen metafysiikan kritiikin.

¹⁴ Richard A. Cohen huomauttaa, miten lähes jokaisesta Lévinasin kirjoittamasta virkkeestä voi löytää yhden tai useamman intertekstuaalisen viittauksen toiseen länsimaisen historian ajattelijaan (Cohen, HO, 2003, xxxviii).

Fenomenologia toimii näin sekä tutkimuskohteena että teoreettisena viitekehyksenä, joka mahdollistaa Lévinasin filosofian lähestymisen.

3.4.1. Genealoginen menetelmä

Lähestyn Lévinasin ajattelua *käsitteellisen genealogian* avulla. Kyse on kriittisen luennan menetelmästä, joka jäljittää käsitteiden ja arvojen historiallista muodostumista sekä niiden kytköksiä yhteiskunnallisiin valtasuhteisiin. Genealogian tarkoituksena ei ole palauttaa käsitteitä oletettuihin alkuperiin, vaan paljastaa, miten vallitsevat käsitteelliset hierarkiat ovat syntyneet ja millaisin mekanismein niitä ylläpidetään. Näin nykyisyyttä voidaan ymmärtää käsitehistoriallisen tutkimuksen avulla.

Menetelmä perustuu Friedrich Nietzschen *voimien metafysiikkaan*, jossa todellisuus nähdään toisiaan vastustavien voimien kenttänä. Tällainen näkökulma eroaa substantiaalisesta metafysiikasta siinä, ettei todellisuus koostu olemuksista, vaan toisiaan vastustavien voimien välisistä jännitteistä. Genealogia osoittaa, millä tavoin nämä jännitteet muodostavat käsitteellisiä erotteluja, joiden avulla tuotetaan ja ylläpidetään “totuuden vaikutelmaa”. Tässä valossa todellisuus ei näy vakaana, vaan jännitteisenä, historiallisena ja periaatteessa muutettavissa olevana (Deleuze 2005, 11–19, 74; Nietzsche 2003, 69–71).

Menetelmä soveltuu erityisen hyvin Lévinasin filosofian tutkimiseen, sillä hän kritisoi länsimaista ajattelun perinnettä sisältä käsin. Tämän lisäksi hänen filosofiansa kytkeytyy tiiviisti oman aikansa filosofisiin virtauksiin toisen maailmansodan jälkeisessä tilanteessa. Genealoginen näkökulma auttaa näin paljastamaan ne jännitteet, mitä vasten hänen argumenttinsa ja subjektikäsitteensä muodostuvat (ks. liite 2, genealoginen taulukko).

Sovellan genealogista lukutapaa kolmella tavalla:

1. Jäljitän keskeisten käsitteiden syntykontekstit antiikista valistukseen ja paikannan niiden esiintymät Husserlilla, Heideggerilla ja Hegelillä,

2. Arvioin, millaisia olemisen tapoja nämä käsitteet oikeuttavat tai sulkevat pois,
3. Näytän, miten Lévinas purkaa näiden käsitteiden ylläpitämän Saman logiikan siirtämällä niiden painotuksen ontologiasta etiikkaan (ks. liite 2).

Vaikkei Lévinasia voi pitää nietscheläisenä ajattelijana, hän jakaa tämän harjoittaman genealogisen asenteen. Kuten Nietzsche paljasti moraalien taustavoimia, Lévinas paljastaa metafysiikan kätkeyn väkivaltaisuuden ja osoittaa ihmisyyden perustuvan ontologian sijaan etiikkaan (ks. kpl 8.1).

3.4.2. Hermeneuttinen kehys

Jos genealogia jäljittää käsitteiden historiallista muodostumista, hermeneutiikka mahdollistaa erinäisten tekstipohjaisten aineistojen keskinäisen tulkitsemisen. Vaikka tutkimukseni ei ole ensisijaisesti hermeneuttinen, hyödynnän sen tarjoamaa luentaa genealogisen ja vertailevan analyysin tukena. Hermeneutiikka toimii tässä metodologisena työkaluna, joka auttaa hahmottamaan, millä tavoin Lévinasin käsitteet elävät ja muuttuvat eri teosten välillä ja miten ne kiinnittyvät länsimaisen ajattelun historian eri vaiheisiin.

Lévinasin kohdalla hermeneuttinen luenta on lähes välttämätöntä, sillä hänen terminologiansa ja käsitteelliset painotuksensa vaihtelevat teoksesta toiseen.¹⁵ Tästä syystä hänen filosofiansa käsitehistoriallista kokonaisuutta on mahdollista arvioida vasta lukemisen tasolla.

Hermeneuttinen luenta ilmenee työssä kolmella tavalla:

1. Luen jokaista lähdeä teoskohtaisesti (Lévinasin EE, TO, TI, OB sekä länsimaisen filosofian klassikot);

¹⁵ Esimerkiksi *De l'existence à l'existant* (EE) hän tarkastelee ihmistä hypostaasin (*l'hypostase*) käsitteen kautta; *Totalité et Infini* (TI) psykisismien (*le psychisme*) ja sisäisyyden (*l'intériorité*) käsitteiden avulla; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (OB) Sanomisen (*le Dire*), jäljen (*la trace*) ja korvautuvuuden (*la substitution*) käsitteillä, ja viimeisessä luentosarjassaan *Dieu, la mort et le temps* (GDT) ajan ja kuoleman (*le temps, la mort*) teemojen mukaan.

2. Dokumentoin käsitteiden esiintymät ja niiden merkitysvaihtelut hermeneuttiseen taulukkoon (ks. liite 2);
3. Analyysi perustuu eksplisiittisiin tekstikohtiin.

Näin hermeneuttinen luenta tukee Lévinasin ajattelun polveilevaa luonnetta sekä vahvistaa genealogisen lukutavan sisäistä johdonmukaisuutta.

3.4.3. Tulkinnallinen (eettinen) lukutapa

Eräs keskeisimmistä haasteista Lévinasin filosofiassa liittyy hänen argumentaationsa muotoon. Hänen ajattelunsa ei muodosta järjestelmällistä propositioväitteiden kokonaisuutta, vaan sen voima piilee affektiivisuudessa – tavoissa, joilla teksti vaikuttaa lukijaan. Lévinas on runollinen filosofi, jonka argumentaatio rakentuu metaforien, liioittelun ja jatkuvan toiston varaan. Tämän lisäksi monet hänen keskeisimmistä käsitteistään elävät ja vaihtuvat teoksesta toiseen (ks. liite 2., hermeneuttinen taulukko).

Lévinas ei tee lukemisestaan helppoa, sillä hänen proosansa muistuttaa pikemminkin kaunokirjallista ilmaisua kuin perinteistä filosofista argumentaatiota. Tästä syystä Jacques Derrida huomauttaa *Totality and Infinityn* olevan pikemminkin taideteos kuin tyypillinen filosofinen tutkielma (Derrida 1981, 312). Tämä tekee hänen teksteistään vaikeasti määriteltäviä. On myös perusteltua väittää, ettei Lévinasia ole mielekästä lukea johdonmukaisuutta tavoitellen. Hänen tekstinsä herättävät pikemminkin kysymyksiä kuin antavat vastauksia, mikä käy ilmi myös hänen haastatteluistaan, joissa hän johdonmukaisesti karttaa yksiselitteisten vastausten antamista. Kuten kääntäjä Nidra Poller huomauttaa: “Lévinasia ei niinkään lueta, vaan hänen kanssaan meditoidaan” (Poller, HO, 2003, xxxviii).

Väitän Lévinasin filosofian tulkinnanvaraisuuden heijastavan hänen filosofiansa laajempia päämääriä. Hän ei pyri kuvaamaan todellisuutta sellaisena kuten se on, vaan vaikuttamaan lukijaan ja tämän kokemukseen filosofiasta ja sen mahdollisuuksista. Tämän lisäksi hänen filosofiansa

vastustaa eksplisiittisiä määritelmiä myös menetelmällisellä tasolla. Mikäli hänen argumenttinsa voisi palauttaa selkeisiin määritelmiin, ne uhkaisivat asettua osaksi Saman logiikkaa, jota vastaan hän kirjoittaa.

Lévinasin poeettinen ilmaisu tukee hänen teesiään siitä, ettei Toista voida kuvata edes propositionaalisten väitelauseiden tasolla. Tästä syystä monet hänen avainkäsitteistään – kuten Toinen (*Autrui*) ja Kasvot (*le visage*) – eivät palaudu yksiselitteisiin määritelmiin, vaan niiden käsitteellinen monimielisyys on tarkoituksellista. Filosofisen muodon on vastattava itse filosofian sisältöä.

Tämä johtaa ilmeisiin ongelmiin. Jos Lévinas argumentoi eettisen ihmisen ehtojen puolesta, miten hän voi tehdä niin, jos hänen ajattelunsa vastustaa selkeitä määritelmiä?¹⁶ Kysymys on olennainen, sillä kyseinen ristiriita halkaisee koko hänen tuotantonsa.

Lévinasin tekstien hermeneuttisesta ja tarkoituksenmukaisesta monimielisyydestä johtuen omaksun *tulkinnallisen lukutavan*. Lähestyn Lévinasin tekstejä inhimillistä kokemusta kuvaavien tapahtumien sarjana, en yksiselitteisten väitelauseiden järjestelmänä. Tulkintani ei pyri palauttamaan Lévinasia yhteen selkeään järjestelmään, vaan tekemään näkyväksi hänen filosofiansa liikkeen – sen, miten käsitteet muuttuvat ja vaikuttavat toisiinsa hänen ajattelunsa kokonaisuudessa (ks. liitteet 2 ja 3).

Tulkitseva luenta tukeutuu Jean-François Lyotardin ehdottamaan *ei-assimiloivaan lukutapaan*. Aina kun esitän väitteen, joka koskee Lévinasin ajattelun etenemisestä, pyrin tekemään selväksi eron hänen tekstiensä ja oman tulkintani välillä. Kuten Lyotard huomauttaa: ”Mikäli lukija aikoo kunnioittaa hänen tekstiensä toiseutta, paras tapa on tukea eroa hänen työnsä ja lukijan kommentaarin välillä” (Lyotard, 1986, 117–118).

¹⁶ Käsittelen tätä ongelmaa eksplisiittisesti luvussa 15. ”Sanominen ja Sanottu”.

Lyotardin ehdotus muodostaa tätä tutkimusta ohjaavan metaeettisen minimin: yksikään määritelmä Lévinasin filosofian kohdalla ei ole lopullinen – ei myöskään tämän työ. Tämä pätee erityisesti tutkimuksen analyttiseen runkoon (ks. luku. 4). Vaikka tarkoitukseni on systematisoida Lévinasin käsitteet johdonmukaiseen muotoon, viime kädessä hänen ajattelunsa pakenee selkeyttä tavalla, jota yksikään käsitteellinen tai fenomenologinen kuvaus ei kykene täysin tavoittamaan.

3.5. Käännösperiaatteet ja vieraskielisiä termejä koskevat ratkaisut

Koska suomenkielinen Lévinas-tutkimus on edelleen vähäistä ja yleisesti ottaen vakiintumatonta, eräs tämän tutkimuksentavoitteista on edistää suomenkielisen Lévinas-sanaston yleistymistä. Tarkoitukseni ei kattavan kokonaissuomennoksen tai käsitteellisen järjestelmän rakentaminen, vaan antaa panokseni niiden käsitteiden käännöstyöhön, jotka ovat työn argumentaation kannalta keskeisiä. Pyrin ensisijaisesti käsitteelliseen tarkkuuteen, johdonmukaisuuteen ja sujuvuuteen, en kielitieteelliseen täydellisyyteen.

Typografisesti keskeiset käsitteet esitetään ensiesiintymänsä yhteydessä kursivoituina. Tiettyjen käsitteiden merkityseroja korostetaan myös isojen alkukirjainten avulla silloin, kun se on filosofisesti perusteltua (esimerkiksi Kasvot / kasvot, Toinen / toiseus ja Heideggerin Oleminen). Tämä korostuneisuus tukee oleellisilla tavoin Lévinasin ajattelun monimielisyyttä ja käsitehistoriallista positiota.

Kaikki Lévinasilta lainaamani sitaatit – *Etiikka ja äärettömyys* -teosta lukuun ottamatta – ovat omia suomennoksiani. Käsitteet perustuvat vakiintuneisiin englanninkielisiin käännöksiin, mutta olen tarkistanut niiden semanttiset ja kontekstuaaliset vivahteet myös ranskankielisiä alkuperäisteoksia vasten. Kuten kaikessa filosofisessa käännöstyössä, täydellinen merkityksen välittäminen ei ole mahdollista. Tästä syystä painotan käänöksissä kielellistä sujuvuutta ja fenomenologista kokemuksellisuutta sanakohtaisen suoraviivaisuuden sijaan. Koska ranskan kielen taitoni eivät ole riittävät, olen hyödyntänyt AI-avusteisia menetelmiä kolmea kieltä yhdistävän käännöstyön tukena.

Lopullinen kielellinen ja filosofinen vastuu käännöksiä koskevista ratkaisuista on viime kädessä täysin minun.

Kattavamman selityksen tutkimuksen kannalta keskeisimpien käsitteiden käännöksiä koskevista valinnoista ja niiden alkuperäisistä sijainneista on koottu liitteeseen 1.

3.6. Tutkimuksen rakenne

Käsittelimäni aihepiirin laajuuden tähden tutkimus jakautuu kolmeen osaan:

1. *Teoreettinen ja kontekstuaalinen kehys* – katsaus länsimaisen ajattelun historian käsityksiin ihmisestä, olemisesta ja merkityksestä. Ensimmäinen osa päättyy Lévinasin kritiikkiin länsimaista metafysiikkaa kohtaan (luvut 5–7),
2. *Oleminen Lévinasin mukaan* – ontologisen olevan rakenne eettistä subjektia edeltävänä ehtona (luvut 8–11),
3. *Argumentit toisin-kuin-olemisen puolesta* – Lévinas käsitys eettisestä subjektista ja pyrkimys ontologisen ihmiskuvan ylittämiseen (luvut 12–17).

Kysymys subjektin ja olemisen välisestä suhteesta toimii työn punaisena lankana.

3.7. Tutkimuksen kontribuutiot

Tutkimus tarjoaa kolme keskeistä kontribuutiota:

1. Kokonaisvaltainen synteesi Lévinasin suhteesta länsimaisen ajattelun keskeisiin traditioihin.
2. Rakenteellinen malli, joka selittää eettisen metafysiikan asteittaisen muodostumisen (*il y a* → *l'étant* → *autrement qu'être*).
3. Menetelmällinen yhdistelmä (genealogia & hermeneutiikka), joka osoittaa, miten Lévinasin käsitteet asettuvat sekä historiallisiin jännitteisiin että tekstuaalisiin konteksteihin.

Vaikka Lévinasista on kirjoitettu laajasti kansainvälisessä tutkimuskirjallisuudessa, suurin osa tutkimuksesta keskittyy joko yksittäisiin teoksiin (erityisesti *Totalité et Infini* tai *Autrement qu'être*), erinäisiin teemoihin (etiikka, politiikka, uskonto) tai tiettyihin tulkintaperinteisiin (esim. fenomenologia, juutalainen teologia, poststrukturalismi).¹⁷ Vain harvat teokset pyrkivät hahmottamaan hänen ajattelunsa kehitystä varhaisesta ontologiakritiikistä kypsään eettiseen metafysiikkaan. Tätä aukkoa varten esitän mallin $il\ y\ a \rightarrow l'\acute{e}tant \rightarrow autrement\ qu'\acute{e}tre$, jonka varaan tutkimus rakentuu.

Suomessa Lévinas-tutkimus on määrältään vähäistä mutta monipuolista. Aiempi tutkimus on kohdistunut muun muassa kasvojen etiikkaan, vastuuseen, ruumiillisuuteen, kasvatuksellisiin ja esteettisiin kysymyksiin sekä Lévinasin ajattelun suhteeseen transsendentaaliseen perinteeseen, feministiseen teoriaan ja poststrukturalismiin.¹⁸ Laajempia kokonaisesityksiä on suomenkielisessä tutkimuksessa toistaiseksi vähän. Tämän tutkimuksen tavoitteena on vastata tähän aukkoon ja tarjota kokonaisvaltainen tulkinta Lévinasin eettisestä metafysiikasta. Tämän lisäksi tutkimus osoittaa, miten hänen ajattelunsa sisältää käyttövoimaa myös eri tieteenalojen ja soveltavien tutkimuskontekstien kannalta.

3.8. Kriittisiä huomioita

Lévinasin ajattelua on vaikea esittää johdonmukaisella tavalla, sillä hänen argumentaationsa ei etene lineaarisesti, vaan heuristisesti: käsitteet toistuvat, palaavat, saavat uusia merkityksiä ja rakentuvat vähitellen. Hän lähestyy samoja teemoja kerta toisensa jälkeen eri käsitteiden avaamista näkökulmista käsin. Tästä syystä hänen filosofiansa kokonaisuus avautuminen edellyttää laaja-alaista hermeneuttista hänen omasta tuotannostaan, Husserlin ja Heideggerin fenomenologiasta sekä länsimaisen filosofian historiasta (ks. luku 3.4.2).

¹⁷ Ks. esim. Peperzak 1993; Critchley & Bernasconi 2002; Morgan 2011.

¹⁸ Vrt. esim. Pentikäinen 2012; Nurminen 2016; Pöykkö 2023. Suomenkielisiä tekstipohjaisia Lévinas-julkaisuja on vähän; näistä Jokisen *Tietämättömyyden etiikka* (1997) on ollut tämän tutkimuksen kannalta erityisen merkittävä inspiraation lähde.

Tämä rakenteellinen toisteisuus ilmenee myös tässä tutkimuksessa. Analyysi ei etene jokaisessa luvussa suoraviivaisesti, vaan tietyt luvut palaavat aiemmin käsiteltyihin teemoihin eri käsitteiden avaamista näkökulmista käsin. Tämä koskee erityisesti tutkimuksen kolmatta osaa (luvut 11–17), jossa tarkastellaan Lévinasin argumentteja toisin-kuin-olemisen puolesta. Vaikka tämänkaltainen eteneminen sisältää tiettyä toisteisuutta, se on välttämätön, mikäli tutkimus haluaa säilyä uskollisena Lévinasin argumentaation sisäiselle liikkeelle.

Olen myös tietoinen tutkimuksen rajauksellisista puutteista. Lévinasin hanke länsimaisen metafysiikan ylittämiseksi on kunnianhimoinen ja altis vastaväitteille. Se, mihin tässä tutkimuksessa viitataan länsimaisen ajattelun perinteeseen, ei muodosta historiallisesti yhtenäistä kokonaisuutta, vaan koostuu useista toisistaan poikkeavista ja toisinaan keskenään ristiriitaisista juonteista.¹⁹

Tämän lisäksi Lévinasin hyperbolinen ja retorisesti poleeminen tyyli on paikoin metodologisesti epätarkkaa, mikä voi ilmetä argumentaation raflaavuutena ja sisäisinä jännitteinä. On syytä mainita myös hänen ajatteluunsa kohdistetusta feministisestä kritiikistä: Lévinasin argumentaatio on monin paikoin sukupuolittavaa, mikä ironisesti koskee juuri sitä maskuliinisen subjektiviteetin horisonttia, mitä vastaan hän itse Saman kritiikissään argumentoi (Irigaray, 1991, 109–118).

Tutkimuksen tarkoituksena ei ole kuitenkaan asettua Lévinasin vastustajaksi, vaan hänen keskustelukumppanikseen. Luen häntä filosofina, jonka kautta länsimaisen ajattelun sisäiset ristiriidat voidaan tuoda esiin. Tutkimuksessa esitettyjen kriittisten huomioiden tarkoituksena ei ole kumota hänen argumenttejaan, vaan paljastaa hänen käsitteisiinsä sisältyvät jännitteet. Tällöin voidaan nähdä, miten hänen ajattelunsa elää juuri siellä, missä se altistuu kysymyksille, joita hän ei pyri ratkaisemaan.

4. Eksistentiaalisten tasojen malli – tutkimuksen analyttinen rakenne

Edellisessä luvussa hahmottelin tutkimuksen metodologisen ja aineistollisen perustan. Tässä luvussa esitän tutkimusta ohjaavan analyttisen rakenteen: eksistentiaalisten tasojen ja siirtymien mallin.

¹⁹ Esim. epikurolaisuudesta ja skeptisismistä pragmatismiin ja feministiseen teoriaan.

Malli toimii tutkimuksen heuristis-genealogisena karttana, joka jäsentää Lévinasin filosofian liikkeen ontologiasta etiikkaan tavalla, joka ei sulje hänen ajatteluaan järjestelmälliseksi kokonaisuudeksi, vaan mahdollistaa sen sisältämien jännitteiden avoimen jäsentämisen (ks. kpl. 3.4.3.).

4.1. Eksistentiaalisten tasojen määritelmät

Luen Lévinasia Saman ja Toisen käsitteiden välisen jännitteen kautta, joka saa kokemuksellisen ilmenemismuotonsa kahdella olemisen modaalisuuden tasolla (ks. 3.1.2):

1. ontologinen oleminen – olemisen järjestys, jossa oleminen määrittyy identiteetin, ykseyden ja itseriitaisuuden kautta.
2. eettinen toisin-kuin-oleminen – vastuun modaalisuus, jossa oleminen avautuu Toiselle eikä palaudu Saman piiriin.

Näitä muotoja ei tule ymmärtää toisistaan erillisinä substansseina, vaan modaalisina rakenteina, jotka voidaan tavoittaa fenomenologisesta kokemuksesta käsin. Näiden pohjalta hahmotan kolme eksistentiaalista tasoa, jotka perustuvat Lévinasin käsitteelliseen työhön:

1. *il y a – on-oleminen*: anonyymi, erottelematon oleminen, joka ei vielä tue subjektia, identiteettiä eikä maailmaa.
2. *l'étant / l'être de l'étant – oleva ja oleminen*: yksilöitynyt oleminen, jossa subjekti asettuu maailmaan, haluihin, nautintoon, työhön ja olemisen rakenteisiin.
3. *autrement qu'être – toisin-kuin-oleminen*: eettinen avautuminen Toiselle, jonka myötä subjekti altistuu Toisen eettiselle vaikutukselle.

Nämä eksistentiaaliset tasot muodostavat tutkimusta ohjaavan rakenteen:

il y a → l'étant → autrement qu'être

Vaikka järjestys ei ole Lévinasin eksplisiittisesti esittämä, hänen teostensa käsitteellinen liike tukee sitä (vrt. EE → TI → OB). Malli toimii analyyttisena karttana, jonka avulla jäsenän siirtymän ontologisista ehdoista kohti eettistä modaalisuutta. Palaan kunkin tason yksityiskohtaiseen määritelmään ja sisältöön analyysin edetessä.

4.2. Eksistentiaalisten siirtymien käsite

Tasojen ohella hyödynnän tulkinnallista työkalua, jota kutsun *eksistentiaalisiksi siirtymiksi*. Kyse on omasta rakenteellisesta mallistani, joka kokoaa Lévinasin keskeiset käsitteet dynaamiseksi liikerakenteeksi. Siirtymät eivät ole substantiaalisia tiloja, vaan toisiaan vastustavien voimien jännitteitä. Tästä syystä ne eivät muodosta hierarkiaa, vaan avoimien modaalisuuksien sarjan, jonka avulla on mahdollista kuvata Lévinasin ajattelun ”aaltoilevaa etenemistä” (vrt. Derrida, 1981, 312).

Siirtymien tarkoitus on eksistentiaalisten tasojen ja subjektin modaalisuuksien kuvaaminen tavalla, joka säilyttää niiden keskinäisen avoimuuden (ks. liite 3). Tavoitteena ei ole eheän rakenteen muodostaminen, vaan inhimillisen olemassaolon ristiriitaisuuden kuvaaminen tavalla, jota mikään kiinteä määritelmä ei voi täysin tavoittaa.

On tärkeää korostaa, ettei Lévinas kuvaa näitä tasoja empiirisinä tai psykologisina ilmiöinä. Vaikka hänen analyysinsä sisältää antropologisia ja psykoanalyttisia elementtejä, hänen tavoitteensa ei ole inhimillisen olemassaolon muotojen kuvaaminen empirian, vaan *topologian* tasolla. Tavoitteena on osoittaa ontologisten ja eettisten kategorioiden tasolla, miten kokemuksessa ilmenevät eksistentiaaliset tasot voivat avautua ja ristettä ilman, että ne palautuvat yhteiseen järjestykseen. Tämä on välttämätöntä, jotta toisin-kuin-oleminen ei sulkeutuisi Saman ontologiseen järjestykseen (vrt. OB, 10–15, 101–103, 124–125, 181–183).

4.3. Eksistentiaalisten tasojen ja siirtymien malli

A. On-oleminen – *il y a*

0. On-oleminen (*il y a*)

– Subjektia edeltävä hahmoton olemassaolo; anonyymi oleminen vailla eroa.

B. Olevan tasot – *l'étant*

1. Olemassaolon paino: hypostaasi ja väsymys

– Itsenäistymisen tarve: yksilö erottautuu on-olemisestä mutta kantaa sen raskauden.

2. Nautinto ja esiyksilöllinen ipseys

– Passiivinen subjektiivisuus kääntyy sisäänpäin; välitön suhde olemiseen ja nautintoon.

3. Koti ja identiteetti

– Minä, joka tavoittelee jatkuvuutta tunnistamisen ja hallinnan avulla.

C. Eettinen murros – transsendenssin kohtaaminen

4. Kasvot ja häpeä

– Toisen eettinen vaatimus murtaa Minän, häpeä herättää itsetietoisuuteen.

D. Toisin-kuin-oleminen – *autrement qu'être*

5. Diakronia, Sanominen ja Illeité

– Toiseuden jälki horjuttaa subjektin sisäistä rakennetta; altistuminen haavoittuvuudelle.

6. Korvautuvuus ja pyyteettömyys

–Toisen puolesta oleminen, subjektin eettinen muodonmuutos.

7. Kolmas ja oikeudenmukaisuus

– Vastuu ei rajoitu yhteen, vaan laajenee yhteiskunnalliseen ajatteluun ja oikeuteen.

Tämä malli yhdistää eksistentiaalisten tasojen perusrakenteen (*il y a → l'étant → autrement*

qu'être) edellä lueteltuihin siirtymiin. Näiden käsitteiden välisiin siirtymiin rakennan tulkintani

Lévinasin kritiikistä länsimaista ajattelun perinnettä kohtaan.

4.4. Lévinasin ihmiskuva Hegelin itsetietoisuuden paralleelina

Eksistentiaalisten tasojen ja siirtymien malli ammentaa vahvasti Hegelin *Hengen fenomenologian* itsetietoisuuden kehitystä kuvaavista kohdista (Hegel, 1978, §§166–230). Näissä kohdissa Hegel kuvaa itsetietoisuuden asteittaista kehitystä dialektisen menetelmänsä mukaan.²⁰ Tämän mukaan jokainen tietoisuuden vaihe rakentuu edeltävien premissien varaan, muodostaen loogisten ristiriitojen kautta kohti yhä kattavampia synteesejä.

Lévinas ei sen sijaan ratkaise ristiriitoja tai tavoittele käsitteellisiä päätelmiä. Hänen ajattelussaan uudet käsitteet kasautuvat edeltävien päälle säilyttäen keskinäisen jännitteensä. Tästä syystä Lévinasin filosofia edellyttää asteittaista lähestymistä: jokainen käsitteellinen taso syventää edellistä ilman, että kokonaisuus johtaisi varsinaiseen lopputulokseen. Tämä ei kuitenkaan tee hänen ajattelustaan epäjohdonmukaista. Päinvastoin hänen ajatteluaan ohjaa sisäinen mielekkyys, jonka punaisen langan pyrin tavoittamaan eksistentiaalisten siirtymien käsitteen avulla.

²⁰ Dialektiikka, jolla antiikin filosofiassa tarkoitti ennen kaikkea keskustelutaitoa, on saanut useita merkityksiä länsimaisen filosofian historiassa. Tässä työssä viitataan dialektiikalla ensisijaisesti Hegelin käsitteeseen, joka kuvaa olemisen järjestyksen avautumista historiallisen kehityksen myötä.

Hegelille dialektiikka ei ole pelkästään ajattelun menetelmä, vaan se ilmentää todellisuuden sisäistä liikettä: historiallinen kehitys tapahtuu vastakohtien kautta, Absoluutin Hengen itsensä kehityksenä. Dialektiikka tarkoittaa siis käsitteellistä prosessia, jossa vastakohtien välinen jännite johtaa korkeampaan itsetietoisuuden ja käsitteellisyuden tasoon (Hegel, 1978, §§65–89; Varto, 1992, 23).

Työn tarkoituksena ei ole vertailla kahden ajattelijan ihmiskuvia tai arvioida heidän filosofisia argumenttejaan toisiinsa. Sen sijaan käytän Hegeliä Lévinasin filosofian rakenteellisena vastinparina. Hegelin itsetietoisuuden malli auttaa jäsentämään Lévinasin ajattelun rakenteellista muodostumista. Näin Hegel toimii tutkimuksessa Lévinasin filosofian metodologisena opponenttina, joka tekee hänen oman käsitteellisen liikkeensä näkyväksi.

Rinnastus ei ole sattumanvarainen, sillä Alexander Kojèven vaikutus Hegelin levinneisyyteen ranskalaisessa filosofiassa tekee juuri *itsetietoisuuden ja Halun* analyyseistä ratkaisevia myös Lévinasin ajattelun muodostumiselle. Tästä syystä Hegelin ajattelu ei muodosta Lévinasille pelkästään historiallista vastakohtaa, vaan käsitteellisen lähtökohdan, jonka hänen eettinen metafysiikkansa pyrkii ylittämään.

Osa I: Käsitehistorialliset kehityskulut, teoreettinen kehys ja länsimaisen subjektin kritiikki

5. Kysymys ihmisestä

Tässä luvussa luon genealogisen katsauksen subjektifilosofisista kehityslinjoista antiikista valistukseen ja postmoderniin. Osoitan, miten tämä perinne muodostaa länsimaisen ajattelun jatkumon, jonka varaan Lévinasin kritiikki rakentuu. Luku muodostaa genealogisen viitekehyksen hänen eettisen metafysiikkansa ymmärtämiselle. Luvussa esitetyt käsitteet luetaan hermeneuttisesti alkuperäisteosten määritelmiä vasten.

5.1. Katsaus subjektifilosofiin kehityskuluihin

5.1.1 Antiikin subjektikäsitteet: Aristoteles ja Platon

Länsimaisessa filosofiassa kysymys ihmisestä on usein merkinnyt kysymystä subjektista – siitä, mikä tekee ihmisestä ajattelevan, tuntevan ja toimivan olennon. Vaikka antiikissa ei puhuttu subjektista nykymerkityksessä, Aristoteles ja Platon muotoilivat periaatteet, joiden varaan myöhemmät käsitykset länsimaisesta ihmisestä ovat rakentuneet.

Aristoteles ymmärtää subjektin substanssina (*hypokeimenon, ὑποκείμενον*) – perustana, jonka varaan muut ominaisuudet voivat rakentua.²¹ Käsitteen tarkoituksena on vastata antiikin keskeiseen filosofiseen ongelmaan siitä, mikä takaa olioiden pysyvyyden. Aristoteles ratkaisee kysymyksen erottamalla ilmiöt (*phaenomena, φαινόμενα*) ja olemukset (*ousia, οὐσία*) toisistaan. Vaikka todellisuus koetaan alati muuttuvien ilmiöiden tasolla, ajattelun ja puheen keinoin ihminen kykenee tavoittamaan ilmiöiden taustalla piilevän järjestyksen. Tästä syystä ihmisen lajityypin määrittää *logos* (*λόγος*) – kyky järkeen ja kieleen. Ihminen on siis järkisielu (*zōon logon echon, ζῷον λόγον ἔχον*), ja hänen kykynsä ymmärtää ja puhua järkensä mukaan takaa hänen olemuksensa pysyvyyden (Aristoteles, 1991, *Politiikka*, 1253a9–10; Aristoteles, 2005, *Nikomakhoksen etiikka*, 1098a–1098b; Aristoteles, 2012, *Metafysiikka*, VII, 1028a10–30, 1041b).

Platon löytää olioiden pysyvyyden Aristoteleen sijaan sielusta (*psychē, ψυχή*). Varma tieto voi olla mahdollista vain, jos käännytään pois aistimaailman harhoista ja suuntaudutaan kohti ideamaailmaa. Koska kokemus on jatkuvan muutoksen tilassa, tieto ei voi perustua havaintoon, vaan järjen avulla tavoitettaviin ikuisiin ideoihin (*ideai, ιδέαι*) (Platon, 1999a, *Faidon*, 78d–84b; 2007, Platon, *Valtio*, IV, 436a–441c, VI-VII, 507b–520a).

Eroavaisuuksistaan huolimatta molempia ajattelijoita yhdistää substantiaaalinen metafysiikka – ajatus siitä, että muuttuvien ilmiöiden on perustuttava olemuksiin (*ousia, οὐσία*), joka takaa olion pysyvyyden. Tässä suhteessa ihminen on erityislaatuinen: hän ei ainoastaan tarkastele olevaa (*to on, τὸ ὄν*) ilmiöiden tasolla, vaan kykenee kysymään olemisen luonnetta itseään – mitä jokin on (*ti to on, τί τὸ ὄν*).

Vaikka antiikin filosofiassa kosmoksen periaatteiden nähtiin olevan ihmisestä riippumattomia, järki mahdollistaa niiden tunnistamisen. Tässä mielessä keskeiset metafysiset kategoriat, kuten olemus,

²¹ Alkuperäiset kreikankieliset termit perustuen Juha Varton (1992) teokseen *Kannettava filosofinen sanakirja* (Vol. 27). Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta.

muoto (*eidos*, εἶδος) ja syy (*aitia*, αἰτία), auttavat ihmistä jäsentämään ympäröivää todellisuutta. Koska oleminen yhdistää kaikkia olevia ja *ousia* määrittää olevien olemuksen, filosofia pyrkii hahmottamaan sen, mikä tekee olioista sen, mitä ne ovat. Tästä syystä ontologia, kysymys olemisesta, muodostaa Aristoteleen mukaan ensimmäisen filosofian (*prōtē philosophia*) (Aristoteles, 1992, *Fysiikka*, II.3, 194b32–195a3; Aristoteles, 2012, *Metafysiikka*, IV.1, 1003a21–b5, VI.1, 1025b6, VII.1, 1029a20–22, XII.7, 1072b1–30).

Antiikin filosofiaa voidaan lähestyä näin ikään perustojen (*archai*, ἀρχαί) etsintänä. Antiikissa ihmisen perusta liittyi erottamattomalla tavoin olemassaolon kosmiseen kokonaisuuteen. Koska *logos* määrittää ihmisen olemuksen ja avaa hänelle pääsyn kosmoksen järjestykseen, *logoksen* seuraaminen ohjaa myös hänen luonnollisen päämääränsä (*telos*, τέλος) täyttymistä. Tästä syystä tarkoituksenmukainen ja merkityksellinen elämä merkitsee elämistä tavalla, joka edistää ihmisen luonnollisen päämäärän eli onnellisuuden (*eudaimonia*, εὐδαιμονία) toteutumista.

Hyveellinen elämä ei kuitenkaan ole pelkästään yksilön henkilökohtainen asia, vaan se liittyy myös niihin olosuhteisiin, joiden puitteissa ihminen elää. Tästä syystä metafysiikka, politiikka ja etiikka liittyivät antiikin filosofiassa erottamattomasti toisiinsa: kysymys siitä, mitä olevat ovat, liittyi suoraan kysymykseen siitä, miten ihmisen tulee elää (Aristoteles, 1991, *Politiikka*, I.1–2, 1252a–1253a; Aristoteles, 2005, *Nikomakhoksen etiikka*, I.1–2, 1094a–1095a; I.7, 1097a–1098a; X.6–8, 1176a–1179a; Platon, 2007, *Valtio*, VI–VII, 508d–511e; Critchley, 1993, 51–53).

Genealogisesti tarkasteltuna antiikin filosofia kiinnittää ihmisen merkityksen *ousiaan* ja *logokseen*: ihminen on perusta, jonka tarkoitus on järjestää todellisuus ymmärrettävään muotoon. Tähän järjestykseen Lévinas paikantaa Saman logiikan juuret (TI, 21–23, 101–104).

5.1.2 Uuden ajan rationalismi ja Descartesin dualismi

Antiikin luonnonfilosofia, joka rakentui ihmisen ja kosmoksen keskinäiselle tarkoituksenmukaisuudelle, muuttui peruuttamattomasti René Descartesin rationalismin ja

luonnontieteellisen maailmankuvan vaikutuksesta. Teleologinen järjestys väistyi mekanististen luonnontieteiden ja Descartesin *epäilyn menetelmän* tieltä. Descartesin mukaan ihminen on ensisijaisesti ajatteleva olento – *Ego cogito* – jolle minän olemassaolo muodostaa ensimmäisen varmuuden: *ego sum, ego existo*. Hänen epäilyn menetelmänsä kyseenalaisti kaiken, mitä cogito ei itse voinut varmuudella todistaa. Koska epäileminen itsessään edellyttää ajattelua, cogiton olemassaolo muodostaa ensimmäisen ehdottoman varmuuden: ajattelen, siis olen.

Descartesin menetelmä aikaansai merkittäviä muutoksia eurooppalaisessa metafysiikassa. Siinä missä antiikin filosofit ja keskiajan skolastikot ymmärsivät todellisuuden jumalallisen järjestyksen luomaksi kokonaisuudeksi, Descartes lähestyi todellisuutta ajattelevan subjektin ehdoilla. Hän jakoi todellisuuden kahteen erilliseen substanssiin: ajatteluun (*res cogitans*) ja ulottuvaan aineeseen (*res extensa*). Tämä kahtiajako (cogiton varmuus ja ulottuvan aineksen epävarmuus) muodosti syvän kuilun tietoisuuden ja aineen välille – ongelman, jonka Descartes yritti ratkaista vetoamalla Jumalaan. Hänen mukaansa vain Jumala voi taata aistihavaintojen ja ulkoisen maailman välisen vastaavuuden.

Näin Descartesin epäilyn menetelmä loi edellytykset modernin subjektifilosofian myötä modernille luonnontieteelle, missä ihminen luottaa vain itseensä. Ulkoinen maailma jää varman tiedon ulkopuolelle, kun taas ajattelu saa metafyyssisen ensisijaisuuden. Tämä ajatus eroaa ratkaisevasti antiikin ihmiskäsityksestä: siinä missä antiikin ihminen määrittyi suhteessa kosmiseen järjestykseen, uuden ajan ihminen määrittyi suhteessa itseensä, järkeen ja Jumalan takaamaan varmuuteen. Metafyyssinen painopiste siirtyi tällöin ontologisesta kysymyksestä ”mitä on” epistemologiseen kysymykseen ”miten tiedän”. Jos Platon ja Aristoteles etsivät järjestystä kosmoksesta, Descartes löytää sen subjektista (Descartes, 2001, 131–146, 154–156; Descartes, 2002, 32–84; Descartes, 2003, 37–44; Varto, 1992, 28, 37–38).

Genealogisesti tämä voidaan tulkita objektiivisen näkökulman muodostumiseksi: koska kaiken muun paitsi ajattelu voidaan asettaa kyseenalaiseksi, todellisuuden kohteiden on vastattava ajattelun omiin

ehtoihin. Ilmiöiden merkitys palautuu viime kädessä ajattelun itsensä tavoittamiin syy–seuraussuhteisiin ja representatiivisiin rakenteisiin. Näin se, mitä tarkoitamme, kun puhumme objektiivisuudesta, ei tarkoita olioiden omaan luonteeseen perustuvaa järjestystä, vaan ajattelevan subjektin varmuuden mitta.

Lévinasille tärkeintä Descartesin ajattelussa on tietoisuuden nostaminen ensisijaiseksi todellisuuden arvioimisen lähtökohdaksi. Descartesin kartesiolaisuus merkitsee täten ratkaisevaa käännettä Lévinasin Saman kritiikin kannalta: niin kauan kuin todellisuuden arvioiminen määräytyy havaitsijasta käsin, havaitsija voi sulkea pois Toisen – sen, mikä ei palaudu Saman omiin ehtoihin (EN, 92–99; TI, 42–44, 82–85).

5.1.3 Kantin transsendentaalinen idealismi

Immanuel Kant vei Descartesin aloittaman tietoteoreettisen käänteentä entistä pidemmälle. Hänen *transsendentaalinen idealisminsa* luopui kokemuksen ulkopuolisten olioiden tavoittamisesta. Tiedon alue rajautuu yksinomaan siihen, mikä ilmenee kokemuksessa. Näin hänen filosofiansa suuntautuu fenomenaalisen – siis kokemuksessa ilmenevän todellisuuden tutkimiseen. Klassisen metafysiikan kohteet, niin sanotut *noumenaaliset* oliot, jäävät pysyvästi kokemuksen ulkopuolelle. Tämän vuoksi Kantin *kriittinen filosofia* tutkii kokemuksen ehtoja kokemuksen sisältä käsin (Varto, 1992, 42–46). Kuten Kant itse toteaa:

"Kutsun transsendentaaliseksi kaikkea sellaista tietoa, joka ei koske niinkään kohteita vaan ylipäätään tapaa, jolla tiedämme kohteet, sikäli kuin tämä on mahdollista *a priori*" (PJK, A11/B25).

Niin kutsutun *kopernikaanisen käänteentä* myötä Kant ei ainoastaan siirrä länsimaisen metafysiikan painopistettä – hän kääntää sen suunnan. Koska ihminen ei voi tavoittaa varmaa tietoa kokemuksen ulkopuolisista olioista, todellisuutta ei tule arvioida havaintojen tai järjen, vaan kokemusta edeltävien *a priori* -rakenteiden mukaan. Kaikki mahdollinen kokemus edellyttää synteettisiä *a priori* -muotoja:

aikaa, avaruutta ja ymmärryksen kategorioita. Nämä muodot eivät ole todellisuudesta opittuja, vaan kokemusta itseään mahdollistavia ehtoja.

Tästä syystä järki ei ainoastaan tavoittele totuutta, vaan se asettaa ehdot kaiken tiedon ja kokemuksen mahdollisuudelle. Tämän nojalla klassinen metafysiikan kysymys siitä, mitä jokin on, edellyttää ensin selkeää ymmärrystä siitä, miten kokemus ylipäättään voi tulla olevaksi. Tästä syystä järjen on tutkittava omia ehtojaan itse itsestään käsin (PJK, AXI–XII/BVII–XXIV, A19–20/B33–34, A92/B124, A247/B303; Saariluoma, 1989, 17).

Metafyysisen painopisteen muutosta voidaan havainnollistaa antiikin luonnonfilosofian ja modernin luonnontieteen välisellä erolla. Antiikissa hyvän elämän ajateltiin tarkoittavan elämistä kosmisen järjestyksen mukaan. Hyveellinen ihminen ei vain mukautunut ympäristöönsä, vaan pyrki elämään järkensä ja olemuksensa määrittämän luonnon järjestyksen mukaisesti. Uudella ajalla tämä suhde kääntyi päinvastaiseksi: ihminen ei enää määrittänyt itseään osaksi kosmista järjestystä, vaan kykeni järkensä avulla muokkaamaan maailmaa tiedon ja teknologian keinoin. Luonnon lait eivät tällöin enää pelkästään selittäneet todellisuutta, vaan mahdollistivat sen aineellisen ja käsitteellisen muovaamisen.²²

Valistuksen filosofia tiivistää tämän muutoksen: metafyysisen järjestyksen perusta ei ole enää kosmos, vaan subjekti. Todellisuutta ei ymmärretä annettuna järjestyksenä, vaan se ymmärrettiin subjektin tietokyvystä riippuvaiseksi. Subjekti ei ainoastaan tarkkaile maailmaa – hän osallistuu aktiivisesti sen muodostumiseen. Tätä Kant kutsuu tietoisuuden alkuperäiseksi ja synteettiseksi ykseydeksi, ”inhimillisen ymmärryksen korkeimmaksi periaatteeksi” (PJK B134–135).

²² Tämän kehityskulun voi nähdä huipentuneen *antroposeenissa*: aikakaudessa, jolloin ihminen on noussut planetaarisesti vaikuttavaksi voimaksi. Antroposeeni on geologinen käsite, joka viittaa aikakauteen, jossa ihminen on noussut keskeiseksi maapallon elämää määrittäväksi voimaksi. Teollistumisen, fossiilisten polttoaineiden käytön ja ydinvoiman aikakauden myötä 1900-luvulla ihmisestä on tullut planetaarisesti vaikuttava toimija, joka kykenee muokkaamaan ilmastoa, ekosysteemejä ja maapallon pintarakenteita globaalilla tasolla (Crutzen & Stoermer, 2000).

Kun kaikki kokemuksellinen palautuu tietoisuuden ykseyteen, inhimillinen järki muodostaa kaiken mahdollisen kokemuksen järjestelmän. Myös Hegel jakaa tämän näkemyksen kirjoittaessaan:

”Puhtaan Järjen Kritiikin eräs syvällisimmistä ja todenmukaisimmista havainnoista on se, miten käsiteyhteyden ykseyden tunnustetaan olevan ”Minä ajattelen” tai itsetietoisuuden alkuperäinen ja synteettinen ykseys” (Hegel, 1969, 584, oma käännös).

Kantin myötä valistus loi edellytykset käsitykselle ihmisestä, missä todellisuuden käsitettävyyden määrittää tietoisuus itse. Tämä kehitys on nostanut yksilöllisen, tiedostavan ihmisen todellisuuden arvioimisen huipulle. Ajattelevan subjektin suvereniteetti kruunaa Aristoteleen määritelmän subjektista, jonka mukaan: ”viisas voi harjoittaa kontemplaatiota yksin” (Aristoteles, 2005, *Nikomakhoksen etiikka*, X.7, 1177a33–1177b3).

Genealogisesti Kantin kopernikaanisen käänteeseen voidaan nähdä universalisoineen inhimillisen tietokyvyn auktoriteetin: kaikki merkityksellinen palautuu lopulta tietoisuuden omiin ehtoihin. Lévinas näkee tässä Saman logiikan huipentuman. Jos kaiken kokemuksen on varauduttava ”minä ajattelen” -yhtäläisyyden alle, miten voidaan ajatella Toista, joka ei palaudu tämän järjestyksen ehtoihin? (vrt. OB, 3–5, 70–75, 162–165; TI, 42–44, 82–85, 178–180)

Täten Kantin transsendentaalinen subjekti muodostaa Lévinasin ajattelun kiintopisteen: metafyyssisen lähtökohdan, jota vasten hänen oma filosofiansa rakentuu ja jonka hän pyrkii myöhemmin purkamaan (ks. luvut 7 ja 8).

5.1.4. Moderni poliittinen subjekti: Hobbes ja Locke

Modernin subjektikäsitteen muodostuminen vaikutti ratkaisevalla tavoin myös uuden ajan yhteiskuntateoriaan. Subjekti ei ollut pelkästään tiedollinen hahmo, vaan myös poliittinen toimija. Thomas Hobbes loi perustan nykyiselle valtiokeskeiselle yhteiskuntakäsitykselle. Hänen mukaansa valtiota tarvitaan, sillä luonnontilassa ihminen ajautuu sotaan kaikkia vastaan. Ilman yhteistä

auktoriteettia jokainen pyrkii maksimoimaan oman etunsa. Jotta rauha olisi mahdollinen, yksilöiden on luovuttava vapaudestaan ja alistuttava valtion suvereenin vallan alaisuuteen.

John Locke antoi Hobbesin sopimusteoreettiselle yhteiskuntasopimukselle demokraattisemman ja sitä myöten lievemmän tulkinnan. Hänen mukaansa yksilöiden ei tarvitse luopua luonnollisista oikeuksistaan kokonaan. Riittää, että he suostuvat luopumaan osasta vapauksistaan, jotta valtiovalta voi suojella heidän oikeuttaan elämään, vapauteen ja omaisuuteen (Hobbes, 1999, 127, 160–161; Locke, 1995, 6–12, 48–53, 77–89, 109–118, 126–128, 140–141, 150–155).

Molempien ajattelijoiden kohdalla yhteiskuntajärjestys perustuu yksilöiden tietoiseen suostumukseen asetua yhteisesti tunnustetun auktoriteetin alaisuuteen. Tässä merkityksessä moderni yhteiskuntajärjestys perustuu sopimusteoreettiselle valtion hallinnon oikeutukselle. Näiden teorioiden väliset aste-erot koskevat lähinnä sitä, perustuuko yhteiskunnallinen järjestys suvereenin absoluutille vallalle vai kansalaisten *muodolliselle* suostumukselle.

Kant vei myös tämän kehityksen askeleen pidemmälle. Hänen mukaansa yksilön oikeudet ja vapaudet eivät voi perustua kontingenteille, kumottavissa oleville sopimuksille, vaan yksilön järjen tavoittamille *välttämättömille* periaatteille. Kant näkee yksilön autonomisena olentona, jonka arvovalta ei perustu auktoriteettiin, hierarkiaan tai luonnolliseen järjestykseen, vaan yksilön itsensä *käytännölliseen järkeen*. Näin tietoteoreettisesta subjektikäsitelmästä tuli myös eettisesti ja poliittisesti ensisijainen. Ihmisen tulee kuitenkin tiedostaa ja toimia järkensä sisäisten periaatteiden mukaisesti, jotta hän voi todella olla vapaa, vastuullinen ja autonominen olento (Kant, 2014, 85–88; KJK, 78–80; Saariluoma, 1989, 17–18).

Genealogisesti Descartesin tiedollisesta subjektista tuli Hobbesin, Locken ja Kantin vaikutuksesta poliittinen toimija – yhteiskunnallisen järjestyksen perusyksikkö. Jos moderni yhteiskuntateoria oikeuttaa yhteiskunnallisen järjestyksen olemassaolon rationaalisen subjektin ehdoilla, valtion ensisijaisena tehtävänä on yksilön oikeuksien, yleisen järjestyksen ja omaisuuden turvaaminen. Tätä

käsitystä vasten yksilö nähdään ensisijaisesti kansalaisena, valtion alaisena, jonka kansalliset oikeudet ja velvollisuudet edeltävät yksilöllisten vastuiden toteutumista.

Lévinasin mukaan tämänkaltaisen suvereenin subjektiviteetin määritelmä ulkoistaa eettisen vastuun valtiovallan alaisuuteen. Siinä missä Hobbesin, Locken ja Kantin yhteiskunnallinen ajattelu pyrkii löytämään vakaan perustan oikeudenmukaiselle järjestykselle, Lévinas muistuttaa, ettei ilman Toista ole oikeutta, pelkästään järjestystä (EN, 116–121; OB, 159–165; TI, 300–306).

Yhteenvedona voidaan todeta, miten antiikista valistukseen kulkevat subjektifilosofiset kehityslinjat ovat vähitellen rakentuneet Saman logiikan ehdoilla. Länsimaisen ajattelun historiassa todellisuutta on kiinnittynyt yhä tiukemmin subjektin kykyyn ymmärtää, hallita ja oikeuttaa. Lévinas näkee tässä Saman logiikan syntyhistorian — käsityksen, jonka mukaan ihminen voi olla oman olemisensa perusta ja siten määrittää myös toiseuden omista ehdoistaan käsin. Tämän kehityslinjan Lévinasin eettinen metafysiikka pyrkii purkamaan sisältäpäin.

5.2. Postmoderni subjekti – valistuksen kriisi

5.2.1 Valistuksen subjekti ja sen kriitikot

Modernin aikakauden klassisessa metafysiikassa olemassaolo ymmärrettiin läsnäolon järjestyksenä, jonka merkitys voidaan määritellä tietoisuuden tietokyvyn mukaan. Tämä traditio huipentui valistukseen, jossa subjekti ei enää ainoastaan kohtaa todellisuutta, vaan asettaa sille ehdot. Valistuksen ihmiskäsityksestä muodostui länsimaisen arvomaailman, moraalin ja maailmankuvan perusta. Tämän perinnön voidaan nähdä vaikuttavan edelleen yhteiskunnallista, taloudellista ja sosiaalista järjestystä koskevissa keskusteluissa. Kuten Liisa Steinby (Saariluoma, 1989) tiivistää:

”Valistusajattelu nosti yksityisen ihmisen järjen ja havainnon ainoiksi todellisuuden tiedostamisen auktoriteeteiksi... Järjen ja havaintokyvyn universaalisuus takasivat tiedon objektiivisuuden... Tästä yleispätevyydestä löytyy vaaditun uuden yhteiskuntajärjestyksen ja moraalin perusta.” (Saariluoma, 1989, 93).

Valistusajattelussa rationaaliseksi ja hyväntahtoisiksi oletetut yksilöt kykenevät ratkaisemaan keskinäiset konfliktinsa rationaalisen argumentaation ja keskinäisen sovittelun avulla. Tämä argumentti pätee myös Kantin ajattelun kohdalla, jonka mukaan järki takaa viime kädessä myös yksilön moraalien ja vapaan tahdon mahdollisuuden. Koska vapauden idea sisältyy jokaisen järjellisen olennon tahtoon ja järki on kaikille sama, järjen olemassaolo johtaa yleiseen moraalilakiin ja autonomiaan. Ihmisen on kuitenkin opittava tuntemaan järkensä periaatteet voidakseen olla vapaa ja vastuullinen ihminen. Näin järjen universalisuus takaa yksilön moraalisen ja poliittisen arvokkuuden (Kant, 2014, 81–92; KJK, 79–91, 211–212).

1900-luvulle tultaessa monet luonnontieteelliset, humanistiset ja valtio-opilliset löydökset haastoivat valistuksen humanistisen rationalismin mielekkyyden. Darwinin evoluutioteoria osoitti jo 1800-luvulla, miten ihmisen sosiaaliset konventiot kuten moraalit ja uskonto ovat lähinnä ihmisen biologisen kehityksen lopputuotteita. Freudin tutkielmat tiedostamattomasta puolestaan kyseenalaistivat rationaalisen subjektin oletetun vakauden. Marxin dialektinen materialismi näkee ihmisluonnon taloudellisten tarpeiden ja voimien ilmentymänä korostaen, miten moraaliset ja yhteiskunnalliset järjestelmät ovat historiallisesti kehittyvän luokkataistelun seurausta. Näissä niin kutsutuissa *antihumanistisissa* näkemyksissä ihmisen olemisen tavat eivät nojaa ylihistorialliseen pysyvyyteen, vaan ajallis-tilallisesti määräytyviin olosuhteisiin.

Adriaan Peperzakin mukaan antihumanistiset koulukunnat kyseenalaistivat koko valistuksen ihmiskuvan mielekkyyden. Se, mikä ymmärretään inhimilliseksi toimijuudeksi, on viime kädessä olosuhteiden sitomaa (Peperzak, 2011, 5). Tässä mielessä antihumanistiset perinteet ovat tuoneet tarvittavaa syvyyttä humanistiseen tutkimukseen ja syventäneet käsitystämme ihmisestä biologisesti, historiallisesti ja psykososiaalisesti muovautuvana olentona. Tämä on puolestaan luonut edellytyksen postmodernille ajattelulle, joka kyseenalaistaa suurten kertomusten, universaalien olemusten ja suvereenin subjektiviteetin mielekkyyden.

Tämä on luonut osaltaan haasteita etiikan ja poliittisen toiminnan kannalta. Jos moraaliset ja yhteiskunnalliset kysymykset ovat vallan, biologian ja instituutioiden sitomaa, mihin käsitys moraalista tai universaalista oikeudenmukaisuudesta lopulta perustuu? Jos antihumanismi on kumonnut olemusajattelun ja suurten tarinoiden mielekkyyden, mihin ihmisenä oleminen lopulta perustuu?

5.2.2. Davos ja 1900-luvun filosofian murros

Kysymys ihmisestä oli 1920-luvun Euroopassa poliittisten ja taloudellisten kriisien keskellä ajankohtaisempi kuin kenties koskaan aiemmin. Näissä olosuhteissa valistuksen sanansaattaja Ernst Cassirer ja tuohon aikaan filosofisen läpimurtonsa tehnyt Martin Heidegger kohtasivat Davosissa vuonna 1929. Heidän tarkoituksensa oli väitellä Immanuel Kantin transsendentaalifilosofiasta uuden ajan murroksen kynnyksellä. Kantin mukaan ihminen muodostaa lähtökohdan todellisuuden ymmärtämiselle. Koska ihminen on äärellinen olento, hän esittää itselleen kysymyksiä, joihin hän ei kykene vastaamaan. Tästä huolimatta hänen tulee tavoitella viisautta ja lähestyä totuutta (PJK, A804/B832).

Sen sijaan että Cassirer ja Heidegger olisivat väitelleet Kantin kysymyksestä ”Mitä on ihminen?”, he keskittyivät kysymyksen taustalla piileviin *lausumattomiin* oletuksiin. Kysymys kuului: millaisten ehtojen on täytyttävä, jotta ihminen voi *olla* ihminen? Mitkä ovat itse kysymisen ehdot? Jos ihminen on todella lähtökohta todellisuuden ymmärtämiselle, mikä tekee ihmisestä ihmisen?²³

Davosin seminaarissa tiivistyi tuon aikakauden filosofiset ja poliittiset jännitteet, joiden on sanottu ennakoineen 1900-luvun Euroopan henkistä kohtaloa. Myös nuori Lévinas osallistui tuohon seminaariin. Vain muutamaa vuotta myöhemmin, kun Euroopan poliittinen ilmapiiri kiristyi maailmansotien välisenä aikana, Lévinas esitti poleemisen arvionsa eurooppalaisesta sivistyksestä:

²³ Tämän tunnetun filosofisen väittelyn voi löytää Markku Lehtisen suomentamana teoksesta *Kant & metafysiikan ongelma* (Heidegger, 2020, 242–259).

"Eurooppalaisen sivistyksen todellinen arvo piilee sen pyrkimyksessä olemisen ylittämiseen. Jokainen yhteisö, joka kutsuu itseään sivistyneeksi ja joka oikeuttaa rikoksensa hyväksymällä olemassaolonsa traagisen epätoivon, ansaitsee tulla kutsutuksi barbaariseksi" (OE, 73).

5.2.3 Lévinasin vaihtoehtoinen humanismi

Toisen maailmansodan jälkeen Lévinas ajatteli, ettei oikeudenmukaista tulevaisuutta voida rakentaa onto-teleologisille lähtökohdille. Sen sijaan tarvittiin uudenlaisia ajattelemisen ja kokemisen muotoja, jotta eurooppalainen ihminen voisi rakentaa itsensä uudelleen (vrt. EN, 94–101; HO, 1–6, 33–35, 50–55; OB; 118–122, TI, 21–23). Antihumanistiset näkökulmat, jotka olivat kyseenalaistaneet yksilöllisen toimijuuden mielekkyyden, esittivät hänelle oleellisen kysymyksen: miten ihmistä voidaan ajatella tavalla, joka ei redusoi hänen olemassaoloaan yliyksilöllisiin rakenteisiin tai metafyyisiin olemuksiin?

Lévinas suhde antihumanismiin on kaksijakoinen. Yhtäältä hän kritisoi antihumanismia vastuuttomuudesta ja kyvyttömyydestä käsitellä yhteiskunnallisia ja eettisiä kysymyksiä niiden edellyttämällä vakavuudella. Toisaalta hän tunnusti antihumanististen löydösten arvon. Hän kysyy:

"Onko maailmassa mitään vähemmän ehdollista kuin ihminen, jolta puuttuu sen kaltainen turva, jonka mikään perusta voisi tarjota?" (OB, 58)

Yhtäältä antihumanismi paljastaa ihmisenä olemisen ehdollisen luonteen; toisaalta sen perustattomuus mahdollistaa eettisen vastuuttomuuden (OB, 128). Lévinasin ajatukset ovat edelleen ajankohtaisia: onko ihmisen mahdollista olla vapaa yhteiskunnallisista koodeista, hallinnan järjestelmistä tai tiedostamattomista voimista, jotka paljastavat subjektiivisuuden rakenteelliseksi, epäinhimillisten voimien artefaktiksi? (Morgan, 2011, 114–115)

Lévinasin filosofia sijoittuu juuri tähän valistuksen humanismin ja postmodernin kritiikin väliin – jännitteeseen, joka sai erään historiallisesti merkittävimmän ilmentymänsä Cassirerin ja Heideggerin

Davosin väittelyssä. Siinä missä Cassirer ja Heidegger pohtivat, kysymystä ihmisenä olemisen ehdoista, Lévinasin mukaan on mentävä vielä pidemmälle. Ei vielä riitä, että kysymme: mitä on olla ihminen. On myös kysyttävä: ”miten se mikä on, *on*; mitä merkitsee se, että se on?” (EÄ, 43, oma kursivointi).²⁴

Lévinas tarjoaa ainutlaatuisen näkökulman ihmisyyteen asettamalla etiikan inhimillisen olemassaolon lähtökohdaksi. Hänelle ihminen ei ole ensisijaisesti tiedollinen olento, eikä subjektin olemus palaudu universaaleihin ehtoihin. Sen sijaan ihmisuus perustuu hänen mukaansa *Olemiseen* Toista varten. Kysymys ei ole ”mitä on?”, vaan ”mitä merkitsee olla ihminen toisen ihmisen edessä?” — kenen, tai minkä vuoksi olen?

Tämä johtaa tilanteeseen, jota Simon Critchley nimittää postdekonstruktiiiviseksi – pyrkimykseksi ajatella subjektia ja etiikkaa valistuksen ja sen kritikoiden tuolla puolen. Tämä on ratkaisevaa, sillä jälkistrukturalismi ei lopulta vapauttanut subjektia niistä samoista erotteluista, joita se pyrki purkamaan, vaan päätyi uusintamaan niitä hieman eri muodoissa (Critchley, 1999, 70). Jos valistuksen autonomiaa korostava ihmiskäsitys hallitsee yhä universaaleja ihmisoikeuksia ja vapaata markkinataloutta koskevia diskursseja, niin antihumanistiset näkemykset elävät edelleen posthumanistisissa, sosiologisissa ja evoluutiopsykologisissa argumenteissa.

Vaikka Lévinasin filosofia perustuu transsendentaalifilosofian perinteelle, häntä ei voi pitää jälkikantilaisena ajattelijana. Hänen lähestymistapansa on monin tavoin ainutlaatuinen: postmoderni ennen postmodernismia, postfenomenologinen fenomenologian valtakaudella ja posthegeliläinen jälkihegeliläisen historiankirjoituksen keskellä. Tästä huolimatta Lévinasia ei voida lukea Ranskan kevään 1968 postmodernistien joukkoon, sillä hänen ajattelunsa alkoi kauan tätä ennen ja jatkui kauan tämän jälkeen aina hänen kuolemaansa asti (Peperzak, BPW, 1996, xiii).

²⁴ De leur être ne répondant pas seulement à la question du savoir qu’est-ce que, mais à la question comment *est-ce qui est et que signifie qu’il est?* (Lévinas, 1982, 26).

Lévinas lähestyy ihmistä rakastavalla kriittisyydellä, joka ei suojele konventionaalia merkityksiä. Hänen filosofiansa vastaa modernin ajattelun haasteisiin tavalla, joka korostaa ihmisyyttä autonomian ja rationaalisuuden sijaan eettistä vastuullisuutta. Tämä näkökulma ei ainoastaan haasta valistuksen perinnettä; se muodostaa eettisen perustan yhteiskunnalliselle toimijuudelle ja oikeudenmukaisuudelle. On siis tarkasteltava, mitä Lévinasin vaihtoehtoinen humanismi oikeastaan tarkoittaa.

Seuraavassa luvussa tarkastelen Husserlin ja Heideggerin fenomenologiaa, jotka paitsi muodostavat tämän työn teoreettisen kehyksen, myös merkitsevät ratkaisevaa siirtymää klassisesta metafysiikasta kohti eksistentiaalista ja kokemuksellista ontologiaa. On huomionarvoista, miten Lévinasin molemmat opettajat edustavat omilla tavoillaan valistuksen ja antihumanismin näkökantoja 1900-luvun filosofiassa. Erityisen kiinnostavaa on kuitenkin se, ettei Lévinas omaksu yksiselitteisesti kummankaan opettajansa kantaa.

Koska hänen filosofiansa haastaa länsimaisen ajattelun käsitykset tiedosta, ihmisestä ja subjektista, voidaan hänen tuotantoaan lukea dialogina Husserlin ja Heideggerin kanssa. He ovat jatkuvasti läsnä hänen teoksissaan – ollen niin arvostettuja mestareita kuin vastustajia, joiden kanssa hän käy vuoropuhelua. Tästä syystä hänen ajatteluaan ohjaa tietoinen pyrkimys opettajiensa työn jatkamiseen, vaikka tämä työ johtaa hänet lopulta aivan eri suuntaan. Jos kysymys subjektista on metafyyminen kysymys ja postmodernismi on kumonnut metafysiikan, kuka tulee metafysiikan jälkeen?

6. Teoreettiset lähtökohdat – kaksi opettajaa

Tässä luvussa luon katsauksen Edmund Husserlin ja Martin Heideggerin fenomenologisiin ja ontologisiin lähtökohtiin, joiden varaan Lévinasin etiikka rakentuu. Husserlin intentionaalisuuden teoria tarjoaa käsitteellisen kehyksen merkityksenannon, kokemuksen ja transsendentaalisen subjektin rakenteiden analyysille, kun taas Heideggerin fundamentaaliontologia sijoittaa transsendentaalisen tietoisuuden Olemisen ajalliseen ja affektiiviseen horisonttiin. Luvun

tarkoituksena ei ole esittää kattavaa oppihistoriallista esitystä fenomenologiasta, vaan hahmottaa se teoreettinen perusta, minkä varaan Lévinasin oma ajattelu tässä tutkimuksessa rakentuu. Koska tutkimus vertailee kolmea ajattelijaa lähes koko työn, kokoan heidän väliset käsitteelliset eronsa liitetiedostoon 4.

6.1. Husserlin fenomenologia

6.1.1. Fenomenologian lähtökohdat

Fenomenologia on oppi ilmiöistä ja yksi 1900-luvun mannermaisen filosofian vaikutusvaltaisimmista suuntauksista. Sen tavoitteena on tutkia, miten ilmiöt *annetaan* (*Gegebenheit*) kokemuksessa ja miten ne saavat *merkityksensä* (*Sinn*) tietoisuudessa. Tässä mielessä fenomenologia jatkaa Kantin transsendentaalifilosofiaa, joskin eri merkityksessä. Siinä missä Kant pyrki määrittämään kokemuksen transsendentaaliset a priori -ehdot ajattelun keinoin, fenomenologia tarkastelee näitä ehtoja sellaisina kuin ne ilmenevät kokemuksessa itsessään. Fenomenologia on kokemuksessa annettujen ilmiöiden analyysiä kokemuksen transsendentaalisesta immanenssista käsin (Ideen, §§3, 27, 44, 90).

Fenomenologista tutkimusta voi jäsentää kolmen tavoitteen avulla: kokemuksessa ilmenevän merkityksen kuvaaminen, tavoittaa ilmiö sellaisena kuin se ilmenee tietoisuudelle ja analysoida kokemuksen transsendentaalisia ehtoja ilmiön omista lähtökohdista käsin.

Tavoitteena on päästä käsiksi siihen annettuuden (*Gegebenheit*) tapahtumaan, jonka yhteydessä olio *ilmenee* tietoisuudelle. Kuten Varto toteaa: ”käsitteitä ei voida ymmärtää kokemuksesta irrallisina järjestelminä, vaan käsitteiden merkitys palautuu alkuperäiseen yhteyteen olioiden kanssa” (1992, 10). Fenomenologia ei näin ikään kysy, ”mitä maailma on”, vaan millä tavoin se, mitä kutsumme maailmaksi, ilmenee kokemuksessa.

Tämän kysymyksenasettelun avulla Husserl purkaa Descartesin artikuloiman klassisen metafysiikan substantiaalisien jaon ulkoiseen ja sisäiseen viemällä filosofian takaisin kokemuksen alkuperään (ks.

kpl. 5.1.2). Husserlille tietoisuus ei ole substanssi, vaan *horisontti* (*Horizont*), mitä vasten ilmiöt saavat olemisen asteen ja merkityksen. Fenomenologiassa tietoisuus ymmärretään aktiiviseksi liikkeeksi kohti ilmenevää. Näin ymmärrettynä subjekti ei ole vain yksi tutkimuskohde muiden joukossa, vaan kaiken fenomenologisen tutkimuksen välttämätön lähtökohta. Kyse ei ole solipsismista, sillä ilman tietoisuutta mikään ei voisi ilmetä, ja näiden ilmenemisen rakenteiden paljastaminen on fenomenologisen menetelmän ydin (Husserl, 2021, 111–126; Ideen, §§32–39).

6.1.2. Elämismaailman analyysi ja intuition menetelmä

Fenomenologinen analyysi alkaa elämismaailman (*Lebenswelt*) analyysistä – alkuperäisestä horisontista, mitä vasten kokemuksen ilmiöt saavat merkityksensä. Koska kaikki inhimillinen kokemus ilmenee tätä horisonttia vasten, ei ole mielekäästä tarkastella merkityksiä tämän ulkopuolelta (Husserl, 1970a, §§27–38, 51).

Elämismaailman rakenteet tavoitetaan intuitiossa, jonka Husserl määrittää kahdessa merkityksessä:

- (1) havainnollinen intuitio (*Anschauung*), joka tavoittaa kohteen annettuna;
- (2) eideettinen intuitio (*Wesensschauung*), jonka avulla tietoisuus kykenee havaitsemaan ilmiöitä jäsentävät *olemukselliset* muodot.

Eideettinen olemusnäkeminen eroaa havaitsevasta, empiirisestä intuitiosta, sillä kyse on kokemuksen transsendentaalisten rakenteiden näkemisestä. Hermeneuttisesti tämä jatkaa Platonilta ja Descartesilta periytyvää linjaa, jonka mukaan järki kykenee tavoittamaan kokemuksen taustalla piilevät pysyvät oliot (vrt. Platonin sielun tieto (*noēsis*); Descartesin *idea*; Husserlin *eidōs*) (Descartes, 2001, 140–144; Ideen, §3; Platon, 1999a, *Faidon*, 65c–66a, 74a–76e; Platon, 2007, *Valtio*, VI, 509d–511e).

Intuition tavoittaman merkityksen näkeminen on kuitenkin vaativaa, sillä eletty kokemus koostuu lukemattomista päällekkäisistä ja toisiinsa limittyvistä ilmiöistä. Omaa kokemusta tarkastelemalla voimme huomata, miten moninaisista elementeistä elämismaailman havaintokokemus lopulta

muodostuu. Tästä syystä kokemuksen selkeyttäminen ja intuition tavoittaminen edellyttää reduktiivista menetelmää, joka sisältää kaksi vaihetta:

(1) on siirryttävä luonnollisesta asenteesta filosofiseen asenteeseen (*epoché*),

(2) on hyödynnettävä transsendentaalista reduktiota, jossa irrottaudutaan intuitiossa annettua hämärtävistä ennakkokäsityksistä.

Vasta tämän jälkeen elämismaailmassa ilmenevä objekti voidaan tavoittaa annettuna (Husserl, 1964, 6–10; 2021, §10; *Ideen*, §§3, 30–33, 70–74; *TOI*, 35–36).

Tätä taustaa vasten fenomenologista tutkimusta voi ajatella ikään kuin kokemuksen arkeologiana – alkuperäisten merkityshorisonttien paljastamisena, jotka usein jäävät arkipäiväisten ja kulttuuristen merkitysten peittoon. Tarkoituksena on päästä käsiksi ”Asioihin itseensä” (*zu den Sachen selbst!*), kuten Husserl muotoili fenomenologisen ohjelmanjulistuksensa (Husserl, 1970b, 168).

6.1.3. Intentionaalisuuden analyysi

Husserl nimeää tietoisuuden aktiivisuuden intentionaalisuuden käsitteellä, joka merkitsee tietoisuuden aktiivista liikettä kohti ilmenevää. Jos intuitio tavoittaa olion annettuna, intentionaalinen akti jäsentää annin muodoksi ja merkitykseksi. Transsendentaalisen perinteen mukaan ilmiöt eivät ole merkityksellisiä sellaisinaan, vaan merkitys muodostuu merkityksenannon prosessissa – *Sinngebungissa* (*Ideen*, §§84–91, 124).

Se, mitä voidaan pitää intentionaalisesti merkityksellisenä kokemuksena käsittää kaksi ehtoa:

1. olio on tavoitettava intuition tavoittamana annettuna (*Gegebenheit*) aineena (*hylē*), ja
2. annetun on täytyttävä (*Erfüllung*) intentionaalisen merkityksenannon toimesta, jotta annettu sisältö saa kokemuksellisesti merkityksellisen täytteen (*Fülle*).

Intentionaalisuus koostuu siis kahdesta elementistä, ja elämismaailmassa koettavat ilmiöt rakentuvat tämänkaltaisten intentionaalisten rakenteiden varaan. Fenomenologinen analyysi pyrkii paljastamaan

tämän rakenteen taustalla olevan aistimellisen aineksen (*hylē*), joka edeltää merkityksen muodostumista. Näin kokemuksessa ilmenevä edeltää kahta ehtoa: ilman intuition tavoittamaa ainesta ei ole kokemusta; ilman intentionaalista täyttymystä ei ole merkitystä (Ideen, §§131–138; 141–143; TOI, 65).

6.1.4. Merkitysrakenteen muodostuminen

Intentionaalinen rakenne jakautuu edelleen kahteen osatekijään: *noemaattiseen* sisältöön (*noema*) ja *noeettiseen* rakenteeseen (*noesis*). Käsitteitä on syytä tarkentaa, sillä ne auttavat ymmärtämään intentionaalisen täyttymyksen toimintaperiaatteita. *Noema* kuvaa tapaa, jonka yhteydessä olio ilmenee tietynlaisena. Esimerkiksi koira voi ilmetä minulle "isona harmaana koirana" tai "isona uhkaavana koirana". Molemmat kokemukset voivat olla samanaikaisesti totta, sillä ilmiö määräytyy sen täyttämän merkitysisällön (*noema*) mukaan. Sama olio voi ilmetä erilaisin merkitysisällöin. Merkitys riippuu siitä, mikä noemaattinen sisältö on kullakin hetkellä aktuaalinen.

Noesis viittaa sen sijaan tietoisuuden aktiin, kuten näkemiseen, muistamiseen, kuvittelemiseen tai affektiivisiin suhteisiin – esimerkiksi empatiaan, pelkoon tai moraaliseen virittyneisyyteen. Myös intuitio sisältyy noeettisiin akteihin. Noeettinen akti on se, jonka kautta noemaattinen merkitysisältö aktualisoituu ja saa täyttymyksensä. Esimerkiksi kadulla kohtaamani koira ilmenee tietynlaisena merkityksenä (*noema*), ja tämä merkitys konstituoituu havainto-, muistamis- tai mielikuvitusaktien noeettisessa synteesissä.

Noema ja noesis muodostavat yhdessä merkityksellisen kokemuksen synteesin. Tämä synteettisten merkitysten muodostama kokonaisuus ylläpitää elämismaailmaa – eletyn maailmallisuuden taustakudosta – jonka varassa ilmenee yhtenäisenä. Jos tarkastelemme, millainen noema täyttää minkäkin merkitysrakenteen, ja millainen noeettinen akti toteuttaa tämän merkityksen (onko kyse esimerkiksi havainnosta, muistosta tai mielikuvituksesta), voimme paljastaa ne alkuperäiset

merkitykset, jotka jäävät usein arjen itsestäänselvyyksien varjoon (Husserl, 1970a, §33; 2021, §33; Ideen, §§88–91).²⁵

6.1.5. Intentionaalisuus kartesiolaisen metafysiikan dekonstruktiona

Husserlin ajattelu voi ensisilmäykseltä vaikuttaa vieraalta, sillä arkiajattelussa todellisuus jaetaan tavallisesti subjektiiviseen ja objektiiviseen, sisäiseen ja ulkoiseen. Tämä herättää kysymyksen: jos kaikki ilmiöt voidaan tuoda fenomenologisen tutkimuksen kohteeksi, missä raja ulkoisen ja sisäisen välillä lopulta sijaitsee? Millä tavoin esimerkiksi mielikuvituksen, havainnon ja muistamisen noettiset aktit eroavat toisistaan, jos ollenkaan? Tämä johtaa nopeasti mielenfilosofisiin ongelmiin.

Husserlin fenomenologian tavoitteena on purkaa intentionaalisuuden käsitteen avulla tämän jaon taustalla vaikuttavat historialliset itsestäänselvytykset. Hän jatkaa tiettyssä mielessä transsendentaalista perinnettä, jossa tiedon alkuperää etsitään kokemuksesta, mutta irtaantuu samalla kartesiolaisesta metafysiikasta, joka olettaa sisäisen subjektiivisuuden ulkoisesta todellisuudesta erilliseksi ulottuvuudeksi. Husserlille oli tärkeää osoittaa, miten kaikki tieto — olipa tuo tieto kuinka tieteellistä tahansa – voidaan viime kädessä palauttaa yksilöllisen elämismailman kokemuksen merkitykseen.

Täten husserlilaista kokemusta ei tule ymmärtää todellisuudesta erillisenä sisäisenä ulottuvuutena, sillä fenomenologiassa todellisuutta ei ajatella paikkana tai substanssina, vaan tapahtumahorisonttina, mitä vasten oliot voivat ylipäättään ilmetä merkityksellisenä. Tämä haastaa substantiaalisen metafysiikan oletuksen kahdesta erillisestä ulottuvuudesta. Kokemus ja maailma eivät voi olla joko -

²⁵ Husserlin intentionaalisuuden rakenne, erityisesti noesis–noema-erottelu, toimii tässä tutkimuksessa keskeisenä käsitteellisenä työkaluna Lévinasin eettisen argumentaation ymmärtämiseksi (ks. luku 12). Siinä missä Husserlin fenomenologian tavoitteena on osoittaa, miten ilmiö saavuttaa merkityksellisen — siis mielekkään — täyttymyksensä (*Erfüllung*) intentionaalisessa synteesissä, Lévinasin eettinen ajattelu rakentuu tämän täyttymyksen logiikan ylittämiseen. Voidaksemme ymmärtää Lévinasia sortumatta mystiikkaan on välttämätöntä hahmottaa Husserlin fenomenologinen teoria merkityksen muodostumisen transsendentaalisista ehdoista: miten annettu tulee merkitykselliseksi, mitä täyttymys merkitsee ja millä tavoin kokemuksen horisontti rakentuu. Tässä mielessä noema/noesis -analyysi paljastaa sen fenomenologisen logiikan, jonka Lévinas ymmärtää Saman ontologiseksi muodoksi ja mitä vastaan hänen etiikkansa asettuu.

tai, sillä tietoisuus muodostaa horisontin, jonka puitteissa ulkoinen ja sisäinen voivat ylipäättään ilmetä merkityksellisenä.

Ulkoinen todellisuus säilyy kokemuksesta riippumattomana, mutta tätä ulotteisuutta ei voi kokea kokemuksesta riippumatta. Tästä syystä intentionaalisuuden käsitteen tarkoituksena ei ole yhdistää kahta toisistaan erillistä tasoa toisiinsa, vaan osoittaa, miten tämä kahtiajako itsessään on fenomenologisesti keinotekoinen.

Tästä syystä intentionaalisuuden käsite saa Husserlin käytössä tärkeän roolin, sillä se mahdollistaa ilmiöiden tutkimisen tavalla, joka ei nojautu dogmaattiseen rationalismiin tai radikaalin luonnontieteen positivistiseen malliin, vaan kokemuksen alkuperäisiin ehtoihin. Näin Husserl murtaa kartesiolaisen jaon osoittamalla, ettei tietoisuus ole substantiaaalinen olio muiden joukossa, vaan *merkityksenantamisen ehdoton horisontti*.

Täten kysymys kuuluu: missä kohdassa intuitio tavoittaa kokemuksessa ilmenevän olion? Intentionaalisuuden rakennetta on tutkittava tarkemmin. Husserlin mukaan intentionaalinen tietoisuus rakentuu kahdesta tasosta:

- *Hyleettinen taso* – aistimellinen aines (*hylē*), joka antaa kokemukselle materiaalisen sisällön
- *Noettis-noemaattinen rakenne* – tietoisuuden aktin ja sen muodostaman merkityssisällön rakenne, joka tekee ilmiöstä merkityksellisen.

Tämä ajatus muistuttaa Kantin transsendentaalista subjektia, jonka a priori -kategoriat antavat aistimelliselle kokemukselle järjellisen havainnon muodon (PJK, A80/B106). Fenomenologia eroaa Kantin ajattelusta kuitenkin siinä, että Husserl laajentaa intuition käsitteen avulla fenomenaalisen tietoisuuden toimivaltaa: tietoisuus ei pelkästään tarkastele maailmaa kokemuksen sisältä käsin, vaan se tavoittaa transsendentin olion antamalla sille merkityksellisen muodon. Lévinas selittää:

"Tietoisuudessa voimme erottaa elävän toiminnan, joka antaa hyleettisille aineelle transsendentin merkityksen. (...) Se tarkoittaa jotain muuta kuin itseään; se ylittää itsensä" (TOI, 39).

Näiden määritelmien mukaan intentionaalinen tietoisuus muodostuu intuition, sen tavoittaman hyleettisen aineen ja noettis-noemaattisen rakenteen synteessä: intuitio tavoittaa oliosta hyleettisen aineksen. Tämä muodostaa kokemuksen aistimellisen pohjan, jonka noettis-noemaattinen rakenne konstituoi merkitykselliseksi kokemukseksi. Jos ilmiöt eivät jäsenyisi intentionaalisen merkityksenannon vaikutuksesta, kokemuksen tavoittelemat transsendentit kohteet jäisivät vaille fenomenologista muotoa. Tämä korostaa intuition täyttymyksen (*Erfüllung*) merkitystä: mikäli intuitio ei tavoita kohdettaan tai intentionaalinen akti epäonnistuu, tietoisuuden kohde ei ainoastaan jää vaille merkitystä – se ei edes ilmene ilmiönä (Doukhan, 2014, 429–430; Ideen, §§84–85; Lévinas, TOI, 5).

6.1.6. Subjekti merkityksenannon konstituutiona

Tähänastinen fenomenologinen kuvaus on muodostanut käsityksen subjektista, joka ei edellytä vakaata substanssia tai metafyyssistä perustaa ollakseen tiedollinen olento. Husserlin mukaan subjekti ei ole olio muiden joukossa, vaan *transsendentaalisen horisontin* omaava Ego cogito, jolle merkitys muodostuu suhteessa ilmenevään. Tietoisuus ei pelkästään tavoita maailmassa kohdattavia olioita, vaan antaa niille merkityksen tavoittaessaan oliot olemuksina sinänsä – *l'essence*.²⁶ Tässä valossa tietoisuus tulee ymmärtää dynaamisena, itsensä ylittävänä liikkeenä, joka kykenee avautumaan kohti uusia horisontteja, järjestämään aiempia merkityksiä uudelleen ja palaamaan kokemuksessa ilmenevään alkuperäiseen antamisen aktiin (Ideen, §§84–85; TOI, 5).

²⁶ Anthony Lingis huomauttaa Lévinasin pohtivan kysymystä siitä, kirjoittaako hän olemuksista ranskankielisen *essencen* sijaan muotoa *essance* — a:lla — painottaakseen sen aktiivista, tapahtumallista luonnetta. Lingisin tulkinnassa *l'essance* viittaa klassisen metafysiikan pysyvää olemusta (*essence*) vastaan asetettuun dynaamisuuteen. Lévinas ei kuitenkaan omaksu tätä vierassanamuotoa, vaikka hänen käsityksensä olemuksesta korostaa intentionaalista ja aktiivista merkityksenmuodostusta (vr. ”*esse is intrresse*”, olemus on kiinnostusta, OB, 3, 187; OGCM, 78).

Tämä käänne osoittautuu Lévinasille tärkeäksi, sillä Husserl palauttaa oliollisen analyysin siihen, missä merkitys alun perin syntyy: suhteessa ilmiöön. Tällä tavoin Husserl avaa mahdollisuuden ajatella toiseutta tavalla, joka ei riipu ennalta määritetyistä olemuksista, vaan muodostuu suhteessa kokemukseen.

Intentionaalisuuden mahdollistamasta avoimuudesta huolimatta Husserlille kaikki merkityksenanto palautuu lopulta tietoisuuden ykseyteen. Koska Husserl säilyy länsimaisen ajattelun perinteen jatkajan, olion ja tarkoitettun merkityksen välinen transsendentaalinen rakenne muodostaa synteetin, jonka yli hän ei pääse. Ilmeneminen jää Lévinasin tulkitsemana tietoisuuden sisäiseksi tapahtumaksi (ks. kpl. 7.1).

Tästä nousee se kysymys, joka ohjaa koko Lévinasin filosofista projektia: jos merkitys palautuu tietoisuuden synteettiin, miten ajatella Toista, joka ei mukaudu tähän ykseyteen? Vastauksen etsiminen vaatii katseen kääntämistä Heideggeriin, joka muotoili Husserlin fenomenologisen ohjelman 1900-luvun filosofian kannalta merkityksellisellä tavalla uudelleen.

6.2. Heideggerin fundamentaaliontologia

6.2.1. Kysymys Olemisen merkityksestä

Heideggerin filosofinen pääteos *Sein und Zeit* (1927) palauttaa Olemisen (*Sein*) merkityksen länsimaisen ajattelun keskiöön. Varhainen Heidegger rakentuu Husserlin fenomenologian pohjalta, mutta toisin kuin opettajansa, joka painotti fenomenologisen menetelmänsä tietoteoreettista ja tieteellistä merkitystä, Heidegger rakentaa sen varaan ontologisen kysymyksenasettelun. Vaikka Husserlin intentionaalisuuden teoria uudisti monia klassisen metafysiikan oletuksia, hän säilyi transsendentaalisen perinteen jatkajana. Tässä mielessä Husserlin fenomenologia jatkaa Lévinasin silmissä Saman logiikkaa (vrt. TI, 43–45, 66–70; TOI, 21–23, 32–35, 48–51).

Heidegger tulkitsee fenomenologista menetelmää toisin. Hänen mukaansa Husserlin fenomenologian varsinainen hienous ei perustu konstituoiavan tietoisuuden synteettisessä ykseydessä, vaan siinä, miten

se mahdollistaa pääsyn kokemuksen alkuperäisiin horisontteihin. Koska intentionaalisuuden menetelmä mahdollistaa elämismaailman rakenteiden fenomenologisen tutkimuksen, se avaa pääsyn niiden unohtuneiden merkityshorisonttien tutkimiseen, mitkä länsimainen filosofia on hänen mukaansa unohtanut. Tämän vuoksi hän kohdistaa fenomenologisen analyysin Olemisen kysymykseen (*Seinsfrage*): mikä on se horisontti, mitä vasten Oleminen (*Sein*) voi alun perin tulla ilmi?

Koska ihminen on oleva (*das Seiende*), joka kykenee kysymään Olemisen merkitystä (*Sinn*), hänen olemassaolonsa liittyy erottamattomasti tähän kysymykseen.²⁷ Heideggerin mukaan ihmistä koskevia filosofisia kysymyksiä ei voida ratkaista ennen kuin paljastetaan rakenteet, mitä vasten oliot ylipäättään ilmenevät. Tätä varten hän kehittää *fundamentaaliontologisen* (*Fundamentalontologie*) metodin, joka ei tyydy kysymään *mitä jokin on*, vaan *mitä tarkoittaa Olla*.

Fundamentaaliontologia erottaa toisistaan kaksi peruskäsitettä: *das Seiende*, yksittäinen oleva, ja *Sein*, Olemisen eksistentiaalinen horisontti, joka mahdollistaa olioiden esiintymisen ylipäättään. Heidegger kutsuu tätä eroa myöhemmässä tuotannossaan *ontologiseksi eroksi* (*die ontologische Differenz*), jonka unohtaminen on hänen mukaansa länsimaisen metafysiikan suurin virhe.

Väite ilmentää hänen kritiikkiään länsimaista metafysiikkaa kohtaan, joka on hänen mukaansa unohtanut alkuperäisen suhteen Olemiseen. Metafysiikka on tarkastellut todellisuutta ensisijaisesti tietoteoreettisena suhtena olioihin ja sivuuttanut kysymyksen siitä, millä ehdoilla oleminen ylipäättään voi tulla ilmi. Tässä mielessä länsimainen metafysiikka on siirtänyt painopisteen Olemisesta siihen, *mikä on*, vaikka juuri Olemisen merkityksen tutkimus olisi filosofian alkuperäinen tehtävä (Heidegger, 1982, 17–18; Heidegger, 2000, 1, 40–41, 46–48; OA, §§1–3, 7).

Siinä missä Husserl pyrki luomaan eri tieteenaloja yhdistävän metodologisen perustan, Heidegger antaa fenomenologialle eksistentiaalisen painotuksen. Intentionaalisuuden käsite mahdollistaa hänen

²⁷ Aivan kuten antiikin filosofit määrittelivät ihmisen olemuksen *logoksen* perusteella, ks. luku 5.1.

käytössään kokemuksen tarkastelun maailmassa-olemisen (*In-der-Welt-sein*) horisontista käsin. Fenomenologinen metodi mahdollistaa hänen käytössään yksittäisiä ilmiöitä edeltävän horisontin tutkimisen. Tähän horisonttiin Olemisen ja olevan välinen suhde Heideggerin mukaan sijoittuu.

Heideggerin mukaan Olemiskysymys on jäänyt vaille vastausta kahdesta syystä. Ensinnäkin länsimainen metafysiikka on unohtanut filosofian alkuperäisen tehtävän, joka liittyy ontologisen eron selvittämiseen. Sen sijaan länsimaisesta metafysiikasta on tullut tietoteoriaa keskittyessään liiaksi ”mitä” yksittäiset oliot ovat.

Toiseksi metafysiikka samaisti Olemisen läsnäoloon (*Anwesenheit*) ja piti perustavana vain sitä, mikä ilmenee tässä ja nyt. 1900-luvulle tultaessa tämä nykyisyyden metafysiikka alkoi murentua: Einsteinin suhteellisuusteoria haastoi newtonilaisen fysiikan, Henri Bergson esitti luonnontieteen lineaariselle aika-ajattelulle kokemuksellisen ajan vaihtoehdon ja moderni kaupungistuva elämänrytmi ohitti valistusaikaisen tasatahtisen elämänrytmin.

Modernisaatio, kaupungistuminen, teknologia ja muuttuva maailma vaikuttivat tuon ajan kokemukseen tavoilla, mihin klassiset metafysiikan käsitteet eivät Heideggerin mukaan kyenneet enää vastaamaan. Tämän vuoksi tarvittiin uudenlaisia ajattelemisen tapoja, jotta alkuperäinen suhde Olemiseen voidaan muotoilla uudelleen. Näin Heidegger fundamentaaliontologian reformoi länsimaisen ajattelun perinteen tavalla, joka soveltaa Husserlin fenomenologiaa antiikin ontologiseen perintöön (OA, §§1–2, 6–7, 22–23, 25; Pönni, 1996, 11).

6.2.2. Oleminen ja aika

6.2.2.1. Täällä-olon ontologia

Oleminen ja aika perustuu eksistentialiselle analytiikalle, jonka tavoitteena on paljastaa Olemisen merkityksen ihmisen olemassaolon rakenteista käsin. Heidegger osoittaa, ettei ihmisen suhde aikaan ole pelkästään lineaaristen hetkien muodostama jatkumo, vaan horisontti, joka suuntautuu

tulevaisuuteen, tulkitsee menneisyyttä ja muovaa nykyisyyttä. Hän kutsuu näitä ajallisen avautumisen muotoja *ekstaaseiksi* (*Ekstasen*).²⁸

Tätä ajallista horisonttia vasten hän määrittää subjektin *Daseiniksi*: täällä-olevaksi maailmalliseksi toimijaksi, joka löytää olemisen merkityksen oman ajallisuutensa äärellisyydestä.²⁹ *Dasein* on aina jo maailmaan heitetty (*Geworfenheit*) ja muotoutuu historiallisten olosuhteiden (*Geschichtlichkeit*) keskellä. Näiden olosuhteiden keskeltä *Dasein* voi löytää oman kohtalonsa (*Schicksal*). Ajan horisontti määrittää näin *Daseinin* Olemisen perimmäisen merkityksen (OA, §§65, 83).

Heideggerin filosofia haastaa länsimaisen ihmiskuvan perinteen, jonka mukaan todellisuutta on arvioita modernin subjektin nykyisyydessä ilmenevästä tietokyvyistä käsin (ks. kpl. 5.1). Heidegger kääntää tämän asetelman ympäri: tietoisuuden ensisijaisuus peittää alleen syvemmän kysymyksen Olemisen merkityksestä. Olemisen ei voi olla järjen tavoitettavissa oleva ylihistoriallinen rakenne, vaan sen merkitys voi paljastua ainoastaan äärellistä ja ainutkertaista olemassaoloa vasten.

Tästä syystä valistusajattelun ajatus järjen ensisijaisuudesta merkitsee Heideggerille lähinnä historiallista rakennelmaa, jonka juuret palautuvat *Daseinin* rakenteisiin ja Olemisen horisonttiin. Heideggerille ihminen ei ole transsendentaalinen subjekti, vaan *Dasein*, ajallinen ja tilallinen olento, joka on aina jo altistettu olemassaolon voimille. Heideggerin voidaan ajatella sijoittavan transsendentaalisen subjektin pois akateemisista luentosaleista olemassaolon voimien alaisuuteen, mikä on hyvin kuvaavaa, sillä merkityso pillisest i latinan *sub-jectum* tarkoittaa kirjaimellisest i ”alleheitettyä” (Heidegger, 2020, 19–21, 29–31, 34–36, 34–39).

²⁸ Perustuen kreikankieliseen kantasanaan *ἔκστασις*, joka tarkoittaa kirjaimellisest i ”itsensä ulkopuolelle” astumista (Salonen, 2003,74).

²⁹ *Dasein*, Heideggerin nimitys inhimilliselle subjektille, tarkoittaa olemassaoloa ja kääntyy kirjaimellisest i saksan kielest i ”täällä” (*da*) ”olemiseksi” (*sein*), täällä-oloksi. Heidegger käytt i *Daseinin* käsitett i vältt iäksen subjektin ja subjektiivisuuden käsitteiden sisält iämi i historiallisia konnotaatioita (OA, §§6, 9).

6.2.2.2. Täällä-olo virittäytyneisyytenä

Koska Olemisen merkitys voi Heideggerin mukaan paljastua ainoastaan olemassaolon äärellistä horisonttia vasten, suhde Olemiseen ei ole ensi sijassa teoreettinen vaan käytännöllinen. Tämä käytännöllisyys ilmenee *virittäytyneisyytenä* (*Stimmung*). Heideggerin mukaan oliot kohdataan ensi sijassa ”käsillä-olevan” (*Zuhandenheit*) käyttöyhteyden mukaan. Esimerkiksi kahvikupin rikkoutuessa sen käyttöyhteys menettää merkityksensä. Käyttöyhteyden häiriintyminen paljastaa, ettei suhde Olemiseen ole ensi sijassa teoreettinen, vaan eksistentiaalinen. Vasta käyttöyhteyden häiriintyminen luo edellytyksen olion ilmenemiselle ”esillä-olevana” (*Vorhandenheit*), teoreettisen tarkastelun kohteena (OA; §§15–18, 29; Varto, 1992, 48–49).³⁰

Tästä syystä suhde Olemiseen ei avaudu ensisijaisesti teorian, vaan käytännöllisen virittäytymisen kautta paljastuvana (*Aletheia*) kysymyksenä.³¹ Heideggerille Dasein kohtaa maailman aluksi huolen (*Sorge*) näkökulmasta: välineiden käyttöyhteyksien (*Zeugzusammenhang*) toimivuus ylläpitää täällä-olon arjen merkitystä. Huolen eksistentiaalinen virittäytyneisyys paljastaa ahdistuksen (*Angst*) eksistentiaalisen rakenteen. Ahdistus paljastaa Daseinin täällä-olon *autenttisen* rakennekokonaisuuden: kun välinekokonaisuuksien muodostama verkosto hajoaa, maailma ei ilmene enää käyttöyhteydeltään käsillä-olevana tai esillä-olevana, vaan häiriönä, joka paljastuu olemisena kohti ”ei-mitään” (*das Nichts*). Tässä paljastumisessa Dasein kohtaa oman äärellisyytensä. Äärellisyyden paljastuminen tuo Daseinin kaikkein omimman mahdollisuutensa äärelle: olemiseen kohti kuolemaa (*Sein zum Tode*) (OA, §§12–13, 15–18, 29, 40, 44–53; Varto 1992, 49).

Suhde Olemiseen ei siis hahmotu tiedollisena vastaavuutena, vaan huolen ja ahdistuksen paljastamana eksistentiaalisena kokemuksena. Täten virittäytyneisyys paljastaa mahdollisuuden autenttiseen (*Eigentlichkeit*) Olemiseen. Tästä syystä fundamentaaliontologia pyrkii etäännyttämään

³⁰ Kiinnostavia jatkotutkimuksellisia näkökulmia voi löytää Hegelin työn, dialektiikan ja Heideggerin käyttöyhteyden häiriintymisen rinnakkaisuuksista.

³¹ Kyse on kreikan kielen kantasanaista (*ἀλήθεια*), joka viittaa ”ei-unohdukseen (vrt. Platon, 1990a, *Faidon*, 72e–77). Totuus ei tällöin tarkoita ensisijaisesti väitteen ja todellisuuden vastaavuutta, vaan ilmiöiden alkuperäistä paljastumista (OA, §44).

epäautenttisista (*Uneigentlichkeit*) olemisen muodoista, joita modernismi ja länsimaisen metafysiikan perinne Heideggerille useissa yhteyksissä merkitsevät (OA, §§12–13, 29–30, 45, 53).

Heideggerin analyyseissä näkyy hänen etääntymisensä länsimaisen subjektin perinteestä: Oleminen ei ilmene teoreettisina käsitteinä, vaan huolen ja ahdistuksen avaamina eksistentiaalisena virittäytyneisyytenä. Virittäytyminen Olemisen kynnyksellä paljastaa inhimillisen olemassaolon perustavan äärellisyyden, ja sen tosiasian, ettei subjekti hallitse Olemista, vaan Oleminen hallitsee subjektia.

Tässä valossa ihminen ei ole Heideggerille maailmaa objektiivisesti tarkkaileva cogito, vaan täällä-oleva, syvästi huolehtiva ja käytännöllinen olento. Dasein on aina jo heitettyä maailmaan, ja sen eksistentiaaliset suhteet edeltävät kaikkia metafysisiä jakoja – myös jakoa subjektiin ja objektiin. Näin Heidegger riisuu Ego cogiton tyhjästä muodostaan ja osoittaa, ettei ihminen ole ”jossain”, vaan ihminen on ”täällä” – oman ajallisuutensa ja maailmallisuutensa sisällä. Näin hän siirtää filosofian pois abstrakteista ja rationaalisen tietoisuuden ohjaamista järjestelmistä ja palauttaa sen eletyn olemassaolon henkilökohtaisen merkityksellisyyden äärelle (Cohen, 2006, xii–xiii).

6.3. Keskeneräisyyden filosofia

6.3.1. Keskeneräisyyden fenomenologia

Lévinasin filosofia liittyy opettajiensa vaikutuksesta erottamattomalla tavoin siihen antihumanistiseen murrokseen, joka 1900-luvun alussa kyseenalaisti modernin subjektin suvereniteetin. Husserl osoittaa fenomenologiallaan tietoteoreettisesti perusteltavissa olevalla tasolla, ettei mikään merkitys voi koskaan olla täysin ”valmis”, sillä olioiden ilmeneminen on fenomenologisesti sidottu tiettyyn näkökulmaan – tiettyyn positioon.

Koska havainto on aina näkökulmaan sidottua, se voi ilmetä vain profiileina (*Abschattungen*): olio ilmenee väistämättä puutteellisena, sillä voimme tavoittaa olion vain omasta näkökulmastamme

käsin. Tästä syystä elämismaailman kokemus edellyttää synteettisen tietoisuuden aktiivisuutta, joka antaa näille puutteellisille profiileille yhtenäisen muodon (Ideen I §§41, 135–141).³²

Koska oliot ilmenevät aina osittaisena, universaaleja filosofisia käsitteitä ei tule ottaa annettuina. Sen sijaan on palattava ilmiöiden ilmenemiseen siinä muodossa kuin ne kokemuksessa ilmenevät. Kuten Lévinas kirjoittaa:

"Husserlin ajattelussa on keskeistä ensinnäkin mahdollisuus sich zu besinnen, tarttua itseensä tai tehdä uudelleen ajattelunsa selväksi, esittää terävästi ja kirkkaasti kysymys 'missä nyt olemme' Fenomenologia on palaamista näihin unohtuneisiin ajatuksiin – näihin intentioihin" (EÄ, 43).

Koska jokainen tietoisuuden akti säilyy osana elämismaailman kokonaisuutta, objektisuhde ei muodosta aristoteelisesti jäsennettävää substantiaalista luetteloa, vaan elävien, toisiaan läpäisevien ilmiöiden järjestyksen (Husserl, 1970a, §33). Jokainen läsnäolo kätkee poissaolon, jonka intentionaalinen akti pyrkii täyttämään. Koska intuitiivinen antaminen tapahtuu aina profiilien välityksellä, yksikään täyttymys ei voi olla lopullinen. Siksi noema ei voi täysin vastata sitä, mitä sitä kohti suuntautuva noesi tavoittelee (Husserl, 1970b, 189–211; Ideen, §§41–42, 138).

Husserlin fenomenologiassa oliot eivät ole pelkästään käsitteellisiä abstraktioita, vaan osa intentionaalisen horisontin elämismaailmaa, jossa ilmiöt saavat merkityksensä suhteessa toisiinsa. Juuri tämä rakenteellinen epätäydellisyys herätti Lévinasin kiinnostuksen. Hänen mukaansa fenomenologiassa ei ole kyse vain siitä, mikä antaa (*Gegebenheit*), vaan myös siitä, mikä peittää (*Enttäuschung*). Intentionaalinen akti voi epäonnistua: noema voi jäädä vaille täyttymystä tai noeettinen akti hämärtyä muiden aktien vaikutuksesta. Tällöin syntyy dissonanssi (*Widerstreit*)

³² Esimerkiksi voin nähdä pöydän vain tietystä näkökulmasta käsin. Se osa pöydästä, joka jää peittoon, täyttyy muiden noeettisten aktien, kuten muistin ja mielikuvituksen vaikutuksesta. Täten on epätarkkaa puhua pöydästä implisiittisten oletusten pohjalta, sillä pöydän merkitys (*Sinn*) Täten pöydän tulee ilmi rajallisen annin ja synteettisen täyttymyksen välisessä jännitteessä (vrt. Idee, §§41, 44, 138).

annetun ja tarkoitetun välille, ja juuri tämän jännitteen ylittäminen edellyttää korjaavaa synteisiä (TOI, 19–24, 69–75, 90–93).

Lévinas lukee intentionaalisuutta juuri tästä täyttymyksen kokemuksessa annetun ylijäämän ja keskeneräisyyden näkökulmasta. Koska merkityksenanto ei ole pelkästään läsnäolon täyttymistä, vaan täyttymisen prosessi (kuten Lévinas osoittaa), merkityksen muodostuminen edellyttää aina myös sen epäonnistumisen mahdollisuutta. Ajatus on loogisesti johdonmukainen: koska havainto on väistämättä puutteellinen, merkityksenanto ei voi perustua pelkästään täyttymykseen. On oltava myös jotakin, joka vastustaa identifioivaa synteisiä ja pakottaa tietoisuuden korjaamaan itseään. Tämä ylijäämä — se, mikä ei täysin sovi ilmenevän merkityksen ja sen täyttymyksen sisään — on Lévinasille juuri se tila, jossa merkitys lopulta syntyy (TOI, 19–21, 35–39).

Havainto löytää kiinnostavalla tavoin tukea myös Heideggerin ajattelusta, joka kirjoittaa: ”Kohteen vastassa pysymisen salliminen... on ymmärryksen alkutoimitus” (Heidegger, 2020, 76–78, muokattu).

Lévinas lukee Husserlia näin ikään keskeneräisyyden, modaalisuuden ja synteettisen korjautuvuuden näkökulmasta. Tässä merkityksessä fenomenologia antaa hänelle väylän tutkia kokemuksen taustalla vaikuttavia epätarkkoja merkityksiä, joiden filosofinen mielekkyys ei perustu valmiina annettuihin dialektisiin tai deduktiivisiin rakenteisiin. Tämä havainto radikalisoi Husserlin fenomenologisen teesin: jos ihminen on *de facto* merkityksiä antava olento, merkitysten ei tarvitse olla selkeitä tai täysiä ollakseen fenomenologisesti merkittäviä.

Juuri ilmiöiden keskeneräinen epätarkkuus avaa tilan affektiivisille ilmiöille – kuten Heideggerin kuvaamalle ahdistuksen kokemukselle. Lévinas huomauttaa Heideggerin olleen oikeassa tämän korostaessa ahdistuksen ja huolen merkitystä ihmisen olemassaolon peruskokemuksena.³³

³³ Vrt. toisen maailmansodan aikainen ja jälkeinen kokemushistoriallinen konteksti, huom.

Intentionaalisuuden epäonnistuminen ei ole puute, vaan alkuperäisen merkityksen paljastumisen tapahtuma – kokemuksen häiriintyminen, joka edeltää jokaista synteesiä (IIRB, 31–32, 48, 94).

Näin Husserlin intentionaalisuus antaa Lévinasille menetelmällisen lähtökohdan: filosofia voi — ja ehkä sen täytyykin — alkaa pienistä, haavoittuvista kokemuksista, hetkistä, missä oletetut merkitykset pettävät. Seuraavaksi tarkastellaan tätä intentionaalisuuden rakenteellista keskeneräisyyttä Olemisen horisonttia vasten.

6.3.2. Keskeneräisyyden ontologia

Jos Husserlin intentionaalisuuden teoria paljastaa inhimillisen merkityksenannon relationaalisuuden, Heideggerin analyysit paljastavat tätä paljon syvemmän keskeneräisyyden tason: Olemisen itsensä ambivalentin epävakauden (Heidegger, 2000, 6, 19–21). Koska Dasein on aina heitetty (*Geworfenheit*), Olemisen merkitystä (*Wesen*) ei voida tavoittaa intentionaalisuuden representaation täyttymyksessä. Olemisen on vailla suhdetta perustaan – *arkhé* – jonka varaan suuri osa länsimaisesta metafysiikasta on rakentunut (OA §§29–30; §44). Kyse ei ole substanssista, vaan ekstaattisesta paljastumisesta, joka voi paljastua ainoastaan olemassaolon äärellistä horisonttia vasten.

Heideggerin analyysit osoittavat, ettei suhde Olemiseen ole koskaan valmis, vaan ajallistilallisen luonteensa tähden suhde on aina kesken. Kyse ei ole faktuaalisesta vastaavuudesta kahden asiantilan välillä, vaan paljastumisesta (*aletheia*). Olemisen merkityksen paljastuminen edellyttää hiljentymistä, viipyilyä ja vastaanottavuutta. Totuus ei näyttäydy valmiina sisältönä, vaan horisonttina, joka kutsuu Daseinia pysähtymään oman äärellisyytensä äärelle (OA §§29–30, 44, ks. myös §§53–54).

Juuri tästä keskeneräisyyden ja paljastumisen dynamiikasta voidaan muodostaa kolme havaintoa, joiden varaan Lévinas rakentaa oman filosofiansa perusteet:

1. Annetun keskeneräisyys.

Husserlin profiilit (*Abschattungen*) ja Heideggerin ajallisuuden ekstaasit paljastavat, ettei maailma koskaan ilmene kokonaisuena. Jokainen havainto on vajavainen suhteessa siihen, mitä

se pyrkii tavoittamaan; ajallinen horisontti ylittää jokaisen läsnäolon. Tämä sisäinen avoimuus luo tilan sille, mikä ei palaudu Samaan — kokemuksen ylittävälle toiseudelle.

2. Esiyksilöllinen suhde maailmaan.

Heideggerin Dasein on aina jo maailmassa-oleva, affektiivisiin ja historiallisiin suhteisiin kietoutunut olento, ei valmiiksi määritelty subjekti. Husserlin elämismaailma toimii vastaavasti alkuperäisenä merkityshorisonttina, jonka intuitiossa annettu kokemus jäsentyy ennen representaation mahdollistamaa ajattelua.

3. Subjektin ei-hallinnallisuus.

Husserlin intentionaalisuuden ja Heideggerin huolen (*Sorge*) sekä ahdistuksen (*Angst*) analyysit kyseenalaistavat suvereenin subjektin ihanteen. Tietoisuus on relationaalisen luonteensa tähden väistämättä altis sille, mitä se ei hallitse — olemista kohti ei-mitään.

Ihminen on *sub-jectum*: heitetty, altis, haavoittuva.

Näiden kolmen havainnon myötä fenomenologia avaa Lévinasille mahdollisuuden tarkastella ilmiöitä paljastumisen, modaalisuuden ja avoimuuden näkökulmasta. Tämä muodostaa perustan Lévinasin käsitykselle eettisestä subjektista, jolle oleminen ei ole pelkästään maailmassa-olemista (*In-der-Welt-sein*), vaan olemista Toista varten (*être-pour-l'Autre*). Siinä missä länsimainen filosofia kysyi “mitä on?”, Lévinas kääntää tämän kysymykseksi siitä, “*kenen vuoksi olen?*”

7. Lévinasin kritiikki – länsimaisen filosofian ylittäminen

Tässä luvussa esitän Lévinasin kritiikin niin hänen opettajiaan kuin länsimaisen ajattelun perinnettä kohtaan. Luku muodostaa käsitehistoriallisen katsauksen Lévinasin suhteesta Husserliin, Heideggeriin ja erityisesti Hegeliin, jota hän pitää länsimaisen ajattelun perinteen huipentumana. Tarkoituksena on osoittaa, miksei Toista voida ajatella intentionaalisesti, ontologisesti tai

dialektisesti, ja miksi Lévinasin esittämät argumentit ovat ajankohtaisia myös nykyisessä filosofisessa tilanteessa. Tarkastelu perustuu Lévinasin teksteihin ja haastatteluihin, joita luetaan hermeneuttisesti.

7.1. Transsendentaalinen subjekti Saman perintönä

7.1.1. Intentionaalisuus Saman horisonttina

Vaikka Lévinas omaksuu Husserlin intentionaalisuuden teorian lähtökohdakseen, hän ei voi hyväksyä sen universaalia transsendentaalista rakennetta. Ongelmana on, että merkityksenanto palautuu aina Egon konstituution varaan. Kuten hän kirjoittaa: ”Niin pitkään, kun kaikki merkityksenanto on suvereenin Egon aikaansaannosta, Toinen voi tulla ainoastaan sulautetuksi representaatioon” (DEE, 121). Intentionaalisuus ylläpitää Saman logiikkaa tuottamalla identtisyttä, joka ei jätä tilaa Toiselle (DEE, 118, 123; Husserl, 2021, 101–113, 130–167; TI, 43–45, 66–70).

Lévinas kritisoi Husserlia myös siitä, ettei tämän metodi tunnusta merkityksiä, joita ei voi viime kädessä palauttaa representaatioon (EÄ, 44–45; HO, 10–11; TOI 19–21). Vaikka Husserlin fenomenologia huomioi affektiiviset ja ruumiilliset kokemukset osana elämismaailman horisontin konstituutiota, ne jäävät hänen ajattelunsa kokonaisuudessa toisarvoisiksi. Ilmiöt, jotka eivät saavuta intentionaalista täyttymystä representaatioissa, uhkaavat jäädä jäädä merkityksettömiksi (Husserl, 1970b, VI; Idee, §§84–101, 135–141; TOI, 35–39).

Transsendentaalinen metodi nojautuu oletukseen, jonka mukaan järki takaa viime kädessä asioiden oikean järjestyksen (ks. luku 5; Saariluoma 1992). Tämä luottamus elää myös Husserlilla, jonka metodi perustuu vilpittömään pyrkimykseen olemustiedon (*eidetische Anschauung*) tavoittamisesta (Idee, §§3–5, 35–36). Koska Husserl jatkaa Kantin transsendentaalista perintöä, hänen menetelmänsä perustuu oletukselle, että maailman ilmenevät välttämättömät rakenteet palautuvat viime kädessä Ego-cogiton käsitteisiin (ks. luku 6.1).

Mutta mitä jos asiantiloja koskevassa järjestyksessä ei ole kyse pelkästään tiedollisista, vaan myös eettisistä kysymyksistä? Kykeneekö transsendentaalinen filosofia vastaamaan siihen epävarmuuteen,

joka koskee toisen ihmisen kärsimystä, haavoittuvuutta tai ainutkertaisuutta? Voidaanko olioita – ja toisia ihmisiä – määrittää ymmärryksen kategorioiden perusteella myös silloin, kun tämä merkitsee toiseuden tuomista Saman logiikan alaisuuteen?

Tästä syystä Lévinas kuvaa intentionaalisuutta mielihyvänä—kokemuksena, jonka ihminen kokee ”tarttuessaan” (*maintenant*) kohteeseensa. Genealogisesti käsite elää syvällä idealismin logiikassa: ymmärtäminen (*auffassen*) tarkoittaa kirjaimellisesti tarttumista (*fassen*) (LR, 76–77).

Koska transsendentaalinen filosofia lähestyy todellisuutta universaalien rakenteiden tasolla, Toinen voidaan käsittää vain oliona, jonka Ego cogito voi tavoittaa annettuna vain suhteessa itseensä. Lévinasin näkökulmasta tämä paljastaa filosofian pakkomielteen Saman ykseyteen: olevaa ei voida lähestyä muulla tavoin kuin Samasta käsin. Nämä kysymykset kyseenalaistavat humanistisen perinteen peruslauseet. Mitä jos ihminen ei ole pohjimmiltaan hyväluontoinen? Tai mikä vakavampaa, mitä jos saksalaisen idealismin tavoittelema järjestys itsessään on eettisesti *vajavainen* (HO, 3–6, 24–27; TI, 37–38, 43–55, 66–70, ks. myös, 178–181).

Koska Heidegger pyrkii ylittämään koko transsendentaalisen humanismin perinteen, Daseinin suhde Olemiseen ei voi perustua yleiseen hyvään palautettavissa olevaan tosiasiaan. Olemisen merkitys on aina *Minun (Jemeinigkeit)*. Dasein ole universaali hahmo, jota voitaisiin tarkastella tämän maailmassa-olon kokonaisuudesta erillisenä entiteettinä (OA, §9; §§12–13). Ihminen ei ole ”jossain”, vaan aina oman ajallisuutensa ja maailmallisuutensa sisällä.

Kyse on perustavasta ontologisesta erosta Husserlin edustaman transsendentaalisen perinteen ja Heideggerin filosofian välillä. Tämän eron voidaan nähdä ilmenevän siinä, ettei Husserlin ontologia ota lopulta huomioon Ego cogiton ulkopuolelta määräytyviä eksistentiaalisia rakenteita. Kyse on Husserlin kognitivismista, jota myös Heidegger hänessä arvosteli (Heidegger, 1982, 58).

Jos suhteemme todellisuuteen ja toisiin ihmisiin perustuu viime kädessä tietoisuutemme konstituoimiin representaatioihin, Ego cogiton suvereniteetti sisältää väistämättä Toisen toiseutetuksi

tulemisen mahdollisuuden. Kuten Kuten Deleuze ilmaisee tämän äärimmäisen terävästi: ”me haluamme pelastaa voimamme vastaavan tulkinnan ja kieltää asian, joka ei vastaa tulkintaamme” (Deleuze, 2005, 39, sitaattia muokattu). Tämä puolueellisuus murtaa valistusajattelun universaalisuuden oletuksen. Se, mikä väitetään yleiseksi, on aina jonkin näkökulman sitomaa.

7.1.2. Transsendentaalinen subjekti Saman muotona

Jos kokemuksemme on eksistentiaalisella tasolla olosuhteiden sitomaa, Husserlin ajattelun täyttymystä tavoitteleva filosofia tukee kehämäisen ajattelun muodostumista. Tämä on sinänsä huolestuttavaa, sillä länsimaisen ajattelun humanistinen perinne on asettanut Ego-subjektin kaiken tiedon ja merkityksen mittapuuksi (TI, 44).

Radikaali väite artikuloi Lévinasin kritiikin radikaaliuden. Hän ulottaa kritiikkinsä aina Aristoteleen *Metafysiikkaan*, joka teki tiedon tavoittamisesta filosofian korkeimman päämäärän. Hän väittää Aristoteleen viisauden käsitteen pelkistyneen itsetietoisuuteen – käsitteeseen, jossa kaikki epäidenttinen joko sulautetaan identtiseen tai suljetaan pois (Aristoteles, 2012, *Metafysiikka*, 1, 980a21–27). Tämän kehityskulun voidaan nähdä kulminoituneen moderniin subjektifilosofiaan ja luonnontieteelliseen maailmankuvaan, jossa todellisuutta arvioidaan tiedon intelligibiliteetin perusteella.

Tässä valossa filosofia, joka rinnastaa viisauden itsetietoisuuteen ja ajattelun reflektiiviseen itsevarmuuteen, sulkeutuu oman merkityksenantonsa horisonttiin. Tällainen lähtökohta ehkäisee mahdollisuuden lähestyä toisia subjekteja, jotka eivät ole lähestulkoon identtisiä itsensä kanssa. Näin ymmärrettynä intentionaalinen tietoisuus — Ego cogito ja sen johdannaiset — kykenevät pönkittämään vain omaa absoluuttista itsetietoisuuttaan (EN, 159, 161; LR, 79; TI, 25–27).

Näin ollen transsendentaalisen filosofian tavoitteleva universaali synteesi ei Lévinasin mukaan merkitse totuuden tavoittamista, vaan Saman aseman turvaamista. Lévinas nimeää koko transsendentaalisen perinteen *egologiaksi* – tietoisuuden egoismiksi (BPW, 13–14). Esseessään

Etiikka ensimmäisenä filosofiana hän tiivistää modernin ajattelun ja tiedon välisen suhteen provokatiiviseen tapaansa: ”Kaikki, mikä on mahdollista, on sallittua.” (LR, 78). Jos todellisuutta arvioidaan tietoisuuden itsensä asettamaa mittapuuta vasten, tiedosta tulee itseisarvo: Aristoteleelta periytynyt viisauden määritelmä, jonka tavoitteena oli hyvän elämän tavoittaminen, muuttuu transsendentaalisen ajattelun perinteessä olemassaoloa hallitsevaksi itsetietoisuudeksi.

Nämä ongelmat tiivistyvät länsimaisen ajattelun perinteen taipumukseen rajata tarkastelunsa ulkopuolelle kaikki se, mitä se ei kykene tunnistamaan. Filosofinen traditio kykenee tervehtimään vain vanhoja tuttuja — ajattelun muotoja, jotka Wittgensteinin termein jakavat Saman perheyhtäläisyyden (Wittgenstein, 1981, 64–70). Tässä mielessä järki ei ole enää pelkkä ajattelun säätelevä muoto – kuten Kantilla – vaan auktoriteetti, joka määrittää ja hallitsee Olemisen kokonaisuutta: ”ensimmäisen filosofian viisaus rajoittuu tietoon itseensä” (LR, 76–78).

Poeettiseen tapaansa Lévinas vertaa länsimaisen ajattelun historiaa *odysseiaan*: jokainen seikkailu johtaa lopulta takaisin kotiin. Vertaus paljastaa intentionaalisen mallin itseensä sulkeutuvan rakenteen: niin kauan kuin ajattelu lähestyy todellisuutta vain omien rakenteidensa kautta, se ei voi kohdata toiseutta, joka ei sovi näiden rakenteiden alaisuuteen (TI, 33–34, vrt. myös OB, 24–30). Kyse on perustavasta epäsymmetriasta, jossa Toista lähestytään vain Saman ehdoilla.

7.1.3. Ego cogiton hylkääminen

Transsendentaalinen subjekti muodostaa Levinasille Saman ontologisen muodon. Tästä syystä Ego cogito merkitsee Lévinasille kaiken muodonmuutoksen sulatusuunia — Samaa *par excellence*. Kognitiiviset pyrkimykset eivät tällöin voi olla muuta kuin haltuunoton ja hallinnan välineitä (LR, 76; TI, 26, 43).

Tämä on johtanut metafysiikkaan, jossa Toinen ei voi tulla koskaan tunnustetuksi Toisena, sillä hänen toiseutensa säilyy aina vajavaisena suhteessa Samaan. Oli kyse Platonin ideoista, Descartesin cogitosta tai Heideggerin Olemisestä, Saman lainalaisuudet pätevät (BPW, 11–12).

On syytä huomauttaa, ettei Lévinas ei kiellä yleisen tiedon mielekkyyttä itsessään. Hänen kritiikkinsä koskee tapaa, jolla Samalla on tiedolliseen auktoriteettiinsä vedoten kyky määrittää, mikä on hyvän elämän merkitys. Tästä syystä ontologia, joka hahmottaa olemista tietävän subjektin ehdoilla, ei kykene tunnustamaan inhimilliseen elämänmuotoon sisältyvän moneuden käsittämää mielekkyyttä. Elämä näyttäytyy tällöin vain tiedon kohteena, ei itsessään merkityksellisenä. Vaikka moderni kehitys on tuonut vaurautta ja lisännyt moninaisuuden tunnustamista, rationaalisen subjektin universaalit periaatteet hallitsevat edelleen ajatteluamme. Tämä sivuuttaa yksilöiden keskinäisen erilaisuuden — ja ennen kaikkea vaihtoehtoisten elämänmuotojen mahdollisuuden.

Niin kauan kuin merkityksenanto on Ego cogiton suvereniteetin määrittämää, mikään toiseus ei voi läpäistä sen horisonttia muutoin kuin Saman muodollisena ilmentymänä. Jos transsendentaalisessa perinteessä toiseus on väistämättä sidottu tietoisuuden rakenteisiin, on löydettävä olemisen muotoja, jotka ylittävät subjektin synteettisen otteen. Tästä syystä Lévinas kääntyy ymmärrystä edeltävien olemisen muotojen puoleen, jatkaen Heideggerin viitoittamalla tiellä.

7.2. Ontologia vallan filosofiana

7.2.1 Oleminen Minua varten

Siinä missä Ego cogito on tietokykynsä rajaamaa, Dasein on olemassaolonsa äärellisyyden rajaamaa. Heideggerin mukaan ihminen ei löydä olemassaololleen merkitystä kosmoksesta, yhtenäisestä itsetietoisuudesta tai tuonpuoleisesta järjestyksestä, vaan Olemisen merkitys paljastuu oman kuolevaisuuden ymmärtämisestä. Vasta oman olemassaolon äärellisyyden kohtaaminen tuo Daseinin niiden mahdollisuuksien äärelle, jotka määrittävät sen Olemisen toteutumista (Heidegger, 2020, 216).

Jos Husserlin Ego cogiton elämismailma koostuu intentionaalisista merkitysrakenteista, Heideggerin Dasein on aina jo maailmassa-oleva ja altis kanssaolevien (*Mitsein*) vaikutukselle. Toisten läsnäolo voi sekä kirkastaa että hämärtää Olemisen paljastumista. Autenttinen oleminen edellyttää irtautumista arkipäiväisistä, konventionaalisista olemisen muodoista, kun taas sosiaalinen

vuorovaikutus – erityisesti arkinen rupattelu (*Gerede*) – voi johdattaa Daseinin epäautenttisuuteen. Näissä modaaluuksissa ahdistus nousee ratkaisevaan asemaan: se paljastaa epäautenttisen elämän merkityksettömyyden ja avaa tien autenttisuudelle (OA, §§27, 35, 48, 50–53).

Koska Dasein on oleva, jolle olemassaolo on Minun (*Jemeinigkeit*), niin Olemiskysymys liittyy niiden luonnostelmien (*Entwurf*) toteutumiseen, joita autenttinen Dasein asettaa itselleen. Tästä syystä huoli koskee ensi sijassa näiden luonnostelmien toteutumista (OA, §§9, 31, 38).

Tässä mielessä Heideggerin ontologian voidaan perustellusti väittää argumentoivan omaa elämää koskevien mahdollisuuksien ensisijaisuuden puolesta. Jos ajatusta peilaa nykyiseen vallitsevaan maailmantilanteeseen, niin mikä muu aiheuttaa huolta samassa mittakaavassa kuin yksittäisten ihmisten huoli omaa elämää koskevista mahdollisuuksista? Tästä syystä Heideggerin analyysien voidaan väittää olevan syvällä jälkimodernin eksistentiaalisen kokemuksen ytimessä, sillä hänen filosofiansa korostaa Daseinin autenttisen Olemisen mahdollisuuksien toteutumista.

7.2.2 Vaiettu toiseus

Lévinas näkee Heideggerin ajattelun eettisen vaarallisuuden. Jos Dasein tavoittelee autenttista olemistaan äärellisessä maailmassa, huoli mahdollisuuksien toteutumisesta ei koske vain *minua*, vaan myös Toista. Mahdollisuudet, mitä Dasein tavoittelee, eivät ole nollasummapeliä, vaan toteutuvat aina yhteisten ja rajallisten ehtojen puitteissa, jotka koskevat myös kanssaolevia (*Mitsein*).

Vaikka Heidegger tuskin olisi itse allekirjoittanut tätä väitettä, Lévinas näkee hänen ajattelussaan moraalisia ongelmia. Heidegger korostaa kyllä käsillä-olemisen ensisijaisuutta, mutta ei käsittele lainkaan sitä, miten aineelliset olosuhteet tai toimeentulo vaikuttavat Daseinin luonnostelmien toteutumiseen (EN, 212–213). Kuten Lévinas toteaa: “Dasein ei ole koskaan nälkäinen” (TI, 134). Tämä tulee erityisen näkyväksi aineellisten resurssien ja vallan jakautumista koskevissa kysymyksissä, erityisesti toisen maailmansodan jälkeisessä maailmassa ja kylmän sodan aikaisen Euroopan poliittisessa tilanteessa.

On syytä mainita, ettei Lévinas argumentoi Heideggeriä vastaan pelkästään filosofisella, vaan myös poliittisella ja eksistentialisella tasolla. Poliittisesti Heidegger ei ole Lévinasin mukaan varsinaisesti kiinnostunut siitä, miten Daseinin luonnostelmia koskevat mahdollisuudet voidaan turvata oikeudenmukaisella tavalla. Eksistentialisesti Heideggerin fundamentaaliontologia jää viime kädessä yksilön mahdollisuuksien tasolle. Tällainen ontologia paljastuu tavassa, jolla hän kuvaa Daseinin suhdetta kanssaoleviin (*Mitsein*) (OA, §§27, 35, 48, 50–53). Lévinas tiivistää tämän näin:

”autenttisuus, joka perustuu minuuteen, täytyy pysyä vapaana kaikesta vaikutuksesta vailla sekoittumista... olla erillään kaikesta, mikä voisi vaarantaa Minän koskemattomuuden ja ainutlaatuisuuden” (EN, 225).

Heideggerin analyysit kohdistuvat kyllä ympäristöön ja kanssaihmiisiin, mutta lopulta hänen johtopäätöksensä jäävät eettisesti kestäättömiksi. Mitä virittyneisyys (*Befindlichkeit*) todella tarkoittaa, jos kaikki ahdistus ja huoli ovat viime kädessä *minua varten*? (EN, 117; OA, §§29–30, 40–42, 62–63). Tämän vuoksi Lévinas kirjoittaa jo varhain:

”Heideggerille ontologia ei tapahdu ihmisen kyvyssä pärjätä olosuhteidensa keskellä, vaan se toteutuu siinä jännitteessä, jonka yhteydessä olosuhteet tulevat omaksutuksi. (...) Tällainen on Heideggerin ontologinen ihmiskuva” (BPW, 3, suomennosta muokattu alkuperäisen kontekstin mukaan).

Näin Heidegger päätyy jakamaan Husserlin ongelman: Sama määrittää Toisen, mutta Toinen ei koskaan määritä Samaa. Siinä missä Husserlilla toiseus redusoituu Ego cogiton representaatioon, Heideggerille kanssaolo jää toissijaiseksi Daseinin eksistentialisen analyysin kokonaisuudessa. Daseinille kanssaolevat redusoituvat viime kädessä tämän maailmallisuuden rakennemomenteiksi (EN, 212; OA, §§27–28).

7.2.3. Heideggerin ajattelun vaarat

Lévinasin kritiikki voi vaikuttaa kohtuuttomalta.³⁴ Tästä syystä hänen argumenttejaan tulee lukea hermeneuttisesti toisen maailmansodan jälkeistä kokemusta ja filosofista ilmapiiriä vasten (ks. kpl. 2.1 & 6.2.1.). Kyse ei ollut pelkästään henkilökohtaisesta kaunasta, vaan aatehistoriallisesta ja yhteiskunnallisesta murroksesta. 1900-luvun väkivaltaisuudet ja toisen maailmansodan kauhut olivat Lévinasille varoittava esimerkki siitä, mihin Heideggerin ajattelu voi pahimmillaan johtaa. Jos yksilö tai kollektiivinen identiteetti muodostaa käsityksensä itsestään Saman logiikan mukaan ja priorisoi omaa olemassaoloaan Toisen kustannuksella, se voi oikeuttaa Toisen esineellistämisen — jopa tämän tuhoamisen.

Lévinas mainitsee useaan otteeseen, kuinka Heideggerin kansallismielisyys, joka romantisoi ”verta, miekkaa ja kunniaa” on vaarassa ajautua vaarallisen filosofian alueelle (vrt. EN, 227; IIRB, 186). Hän arvostelee Heideggeriä myös siitä, kuinka tämä kuvaa anonyymiä *das Man* -hahmon epäautenttisuutta negatiiviseen sävyyn. Heideggerille kanssaoleva ”kuka tahansa” edustaa täällä-olon epäautenttisuuden olomuotoa, joka hämärtää Daseinin autenttisen Olemisen paljastumisen mahdollisuuksia (OA, §§27, 35). Tähän Lévinas toteaa: ”Minua pelottaa sellaisen diskurssin kehittyminen, jossa ihminen muuttuu anonyymiksi tai neutraalin ymmärrettävyyden osaksi” (EN, 116–17).

Lévinasin katsannossa Heidegger ei voittanut länsimaisen metafysiikan perintöä, kuten hänen fundamentaaliontologista projektiaan voidaan tulkita (vrt. Heidegger, 2020, luvut I ja II; OB, §§1, 6). Päinvastoin: koska Heideggerille oliot tulevat ymmärretyksi Olemisen horisonttia vasten ja Olemisen merkitys on aina minun, Lévinasin mukaan hän kiteyttää länsimaisen filosofian yksilökeskeisimmät piirteet (BPW, 5).

³⁴ Jos hänen kritiikkinsä vaikuttaa liialliselta, Lévinas itse kirjoittaa: ”Mikään ei ole koomisempaa kuin ajatus Minästä, joka asettaa kaiken merkityksen oman itsensä säilymisen edelle, sillä kuolema, viimeinen raja, on väistämätön jokaiselle.” (HO, 58). Sitaatti on artikkelista ”*Humanisme et an-archie*”, julkaistu alun perin *Revue Internationale de Philosophie*, 85–86 (1968), 323–337.

Tästä syystä Heideggerin filosofia johtaa Lévinasin mukaan Husserliakin syvempään egoismiin. Jos Husserlilla Toinen redusoituu tietoisuuden universaaleihin rakenteisiin, Heideggerilla Toinen jää kokonaan sivuun. Tämä tekee Heideggerin egoismista hiljaisempaa mutta sitäkin vaarallisempaa: Toista ei vastusteta eksplisiittisesti, mutta tämän poissulkeminen sisältyy hänen ajattelunsa rakenteisiin.

Lévinasin kritiikki ei ole perusteetonta. Jos ajatusta tarkastellaan esimerkiksi jälkikolonialisen teorian näkökulmasta, länsimainen vapaa, rationaalinen ja autenttinen subjektiivisuus on toteutunut ainoastaan sulkemalla Toinen näiden mahdollisuuksien ulkopuolelle (Mbembe, 2020, 22–25, 29–31). Lévinasin voidaan nähdä jakavan Mbemben argumentin toteamalla, miten länsimaisessa ajattelussa vapaus on edeltänyt oikeudenmukaisuutta, Sama on määrittänyt Toista ja monismi on voittaa olioiden pluralismin (TI, 45).³⁵

Myös Cassirer ilmaisi saman huolen kirjoittamalla, miten eettisten lähtökohtien hylkääminen tekee Heideggerin filosofiasta vaarallisen työkalun poliittisten johtajien käsissä. Hän lisää myös, miten heideggeriläinen antihumanismi uhkaa ihmisen kykyä kohdata moraalisia ja poliittisia haasteita ajassa, joka on yhteiskunnallisten kriisien kyllästävä (Cassirer, 1946, 293).

Niin pitkään kuin ihminen arvioi todellisuutta tuonpuoleisten merkitysten perusteella – oli kyse omaa olemassaoloa koskevan eksistentiaalisen autenttisuuden tavoittamisesta tai ylihistoriallisesta välttämättömyydestä – Toisen maailmansodan ja holokaustin kaltaisten katastrofien moraaliset seuraukset jäivät toissijaisiksi. Sen sijaan että elämä tulisi arvioiduksi elämän itsensä perusteella, Heidegger uhraa humanismin Olemisen alttarille (Cohen, 2003, xx–xxi; TI, 45–47).

Näiden syiden vuoksi Lévinas ei voi hyväksyä Heideggerin fundamentaaliontologiaa. Hänen mukaansa Heideggerin äärellisyyden ontologia ei jätä tilaa etiikalle, Äärettömyydelle tai Toiselle.

³⁵ Nykyiset esimerkit – kuten Amnesty Internationalin (2024) raportit aseiden toimittamisesta Israelille sen väkivallan jatkuessa – osoittavat Lévinasin huolen kivuliaan ajankohtaisuuden.

Vaikka Heideggerin analyysit ovat 1900-luvun filosofialle ratkaisevan tärkeitä, hänen filosofiansa osoittautuu haastavaksi, kun kyse on ylikansallisista eettisistä kysymyksistä. Peperzak tähdentääkin, miten Heidegger artikuloi modernin ihmisen ongelmat tavalla, joka vaatii ylittämistä, mikäli ihminen aikoo selviytyä itse aiheuttamistaan kriiseistä (Peperzak, 1993, 13).

Lévinasin suhde niin Husserlia kuin Heideggeriä kohtaan jää ristiriitaiseksi. Yhtäältä fenomenologia ja fundamentaaliontologia ovat hänen filosofisen työnsä ytimessä; toisaalta hänen työtään ohjaa pyrkimys opettajiensa ylittämiseen. Riippumatta siitä, onko Heideggerin argumentaatiossa kyse oikeudenmukaisuudesta vai ei, etiikan saralla Lévinas päätyy argumentoimaan häntä vastaan.

Tämän nojalla voidaan kysyä: mikäli moderni, yksilöllinen ja oman elämänsä mahdollisuuksia tavoitteleva subjekti on noussut todellisuuden arvioimisen lähtökohdaksi, kysymys kuuluu: millaiseen elämään ja yhteiskuntaan tällainen ajattelu on johtanut?

7.3. Saman metafysiikka

7.3.1. Hegelin dialektiikka ja negatiivisen identiteetin työ

Lévinasin Saman kritiikki tiivistyy Hegeliin, jota hän pitää länsimaisen Toisen ulossulkevan metafysiikan huipentumana. Hegel vie Kantin transsendentaalisen perinnön loogiseen päätepisteeseensä: dialektiikka ei ainoastaan rakenna subjektin maailmaa järjen ehdoilla, vaan sulkee kaiken toiseuden Absoluutin Hengen täydellistyvän liikkeen ulkopuolelle. Tällöin ristiriita ja konflikti eivät ole todellisuuden moneudessa ilmeneviä eroja, vaan väistämätön osa todellisuuden tulemisen liikettä: ”totuus on kokonaisuus, joka täydellistyy liikkeessään” (*Das Wahre ist das Ganze*) (Hegel 1978, 24, oma käännös).

Tämän liikkeen voi tulkita tiivistyvän negatiiviseen työhön: koska olemassaolo on immanentisti negatiivinen, ihminen kokee itsensä vajavaisena ja maailman puutteellisena. Hän on sekä itsessään luonnostaan vajavainen eikä maailma tarjoa hänelle kaikkea, mitä hän haluaa. Tämän vuoksi ihminen pyrkii ylittämään itsensä muokkaamalla maailmaa jättäen siihen jälkensä. Olemassaolo on näin ollen

jatkuvaa muutosta ja negaation ylittämistä, jonka jäljet realisoituvat ihmisen työn tuloksissa (Hegel, 1967, 111–138, 263–294, 479–493; Hegel, 1978, 49–51).

Dialektiikan ydin perustuu todellisuudessa ilmenevien erojen sovittamiseen sovituksessa (*Versöhnung*). Sovituksen logiikkaa voidaan havainnollistaa negatiivisen identiteetin avulla. Fenomenologisesti tarkasteltuna koettu sosiaalinen todellisuus rakentuu lukemattomista kategorioista, jotka jäsentävät kokemuksen tietoisuudelle ymmärrettävään muotoon. Ajatellaan esimerkiksi identiteettiä muodossa $p = p$. Oli kyse kansallisuudesta, luokasta tai rodusta, identiteetti on mahdollinen vain Toisen identiteetin kustannuksella ($p \neq q$). Määrittäminen on negatoimista – *determinatio est negatio* – kuten Spinoza tämän maksimin esittää (Spinoza, 2016, 407). Identiteetti antaa metafyyssisen muodon Saman logiikalle: identiteetti tulee mahdolliseksi negaation kautta.

Tässä ei itsessään ole ongelmaa, sillä inhimillinen oleminen edellyttää kategorista johdonmukaisuutta. Ongelmia syntyy, kun identiteetistä tulee staattinen rakenne – pysäytyskuva, johon yksilö tai kulttuuri pakotetaan samaistumaan.

Tästä syystä negaation työ ilmenee myös historiallisten konfliktien yhteydessä. Tässä merkityksessä sota – jos sota ymmärretään valtion tai yhteisön ulkopuoliseen uhkaan vastaamisena – näyttäytyy historiallis-metafyyssisenä välttämättömyytenä. Sota muodostaa todellisuuden liikevoiman, jonka negatiivinen työ irrottaa yksilön läheisistä sidoksistaan, kuten perheestään, ja liittää hänet valtion ykseyteen. Vaikka Hegel ei glorifioi sotaa, hän näkee sen momenttina, joka paljastaa yksilön riippuvuuden kokonaisuudesta ja mahdollistaa hengen subjektiksi tulemisen (Hegel 1969, 83; Hegel 1978, §25–26). Hegel tiivistää tämän kuvauksellaan elämästä: ”elämänä, joka kestää kuoleman ja säilyttää itsensä siinä” (Hegel, 1978, §32, oma käänös).³⁶ Tästä syystä yleiseen tietoon, vapauteen

³⁶ “*But the life of Spirit is not the life that shrinks from death and keeps itself untouched by devastation, but rather the life that endures it and maintains itself in it.*” (Hegel, 1978).

tai oikeudenmukaisuuteen on mahdollista päästä ainoastaan ”epäilyn ja epätoivon tietä” (Hegel, 2012, 7).

Lévinasin näkökulmasta juuri tämä tekee Hegelistä onto-teleologisen ajattelun huipentuman: mikään kärsimys ei jää dialektisen liikkeen ulkopuolelle, sillä se voidaan aina perustella kokonaisuuden kannalta. Tässä mielessä äärimmäinenkin tuho voidaan periaatteessa sovittaa Hengen sisäisen logiikan perusteella. Hän kirjoittaa hegeliläisen historian pyrkimykseksi universaaliin synteisiin, jossa kaikki merkitys palautuu Saman alaisuuteen (EÄ, 68, 77). Näin Hegelin dialektiikka ei ole vain looginen järjestelmä, vaan rakenne, missä Toisen kärsimys on aina osa jotain suurempaa. Tämän kaiken itseensä sulkeutuvan negatiivisen voiman Lévinas nimeää totaliteetiksi.

7.3.2. Totaliteetti

*Totality and Infinity*ssä Lévinas kyseenalaistaa käsitykset oikeudenmukaisuudesta, jotka perustuvat totalisoiville lähtökohdille. *Totaliteetin (la totalité)* käsite merkitsee kaikkia suljettuja järjestelmiä, joiden tavoitteena on erojen sulauttaminen Samaan. Mikäli toiseus ei alistu totalitaarisen järjestyksen alaisuuteen, se eristetään tai torjutaan. Totaliteetti ei tyydy samankaltaisuuden tunnistamiseen; se pyrkii sulauttamaan kaiken toiseuden itseensä.

Lévinas lainaa käsitteen Hannah Arendtilta, joka määrittelee totalitarismin rajattoman vallan tavoittamisena. Tämän tavoittaminen edellyttää ihmisten elämien absoluuttista hallintaa (Arendt 2013, 11, 523). Lévinasille totaliteetti ei Arendtista poiketen viittaa yhteiskunnallisiin, historiallisiin tai poliittisiin ilmiöihin, vaan ajattelun rakenteeseen, joka pyrkii sulattamaan kaikki erot totaliteetin merkitysjärjestelmän alaisuuteen. Tässä mielessä totalisoivat rakenteet vaikuttavat yhtä lailla kokemuksen mikrotasolla – halun virtauksissa – kuin yhteiskunnallisissa ja poliittisissa järjestelmissä, olivatpa ne ideologisia, taloudellisia tai institutionaalisia.

Lévinas viittaa totaliteetilla erityisesti sotaan, jota hän pitää tämän logiikan radikaaleimpana muotona. Sota merkitsee hänelle äärimmäistä rajaa, joka pakottaa ihmisen toimimaan tavoilla, joihin

hän ei muuten suostuisi. Sota riistää ihmiseltä hänen yksilöllisyytensä, vapautensa ja arvokkuutensa, sillä sodalta ei mikään rajapinta jää koskettamatta. Sen karmeus on siinä, ettei se ainoastaan ehkäise moraalin toteutumista: se tekee itse ajatuksen moraalista naurunalaiseksi. Tästä syystä politiikka, joka hyväksyy sodan mahdollisuuden, riistää moraalilta kaiken merkityksen (TI, 21).

Lévinasin mukaan sodan suurin uhka ei liity tuhoon tai väkivaltaan, vaan ilmiöön, jota hän kutsuu välinpitämättömyydeksi (*l'indifférence*).³⁷ Sodassa kaikkein vaarallisinta on se, että yksilö menettää ainutlaatuisuutensa totalitaarisen päämäärän tähden. Kun ihminen alistetaan totalitaarisen päämäärän palvelukseen, hänestä tulee korvattava. Tämä välineellisyys riistää yksilön hänen merkityksestään asettamalla hänet ehdollisen välinearvon palvelukseen. Kun yksilöistä tulee korvattavia, heihin voidaan suhtautua välinpitämättömästi.

Välinpitämättömyyden ilmiö löytää äärimmäisimmän ilmentymänsä siellä, missä Toinen voidaan redusoida logististen hallintajärjestelmien avulla homogeeniseksi biokemialliseksi massaksi, jota käytetään hänen ihmisyytensä systemaattiseen hävittämiseen. Tämä symbolinen kieltäminen paljastaa kaiken väkivallan suurimman uhan: hänen yksilöllisyytensä kieltämisen. Oli kyse sotilaasta, vihollisesta tai siviilistä, kyse on yhdestä ja Samasta. Välinpitämättömyys, joka kieltää Toisen kärsimyksen ja avuntarpeen hänen kategorisen määritelmänsä perusteella, tekee mahdolliseksi hänen alistamisensa ja tuhoamisensa oikeuttamisen. Tällöin ihminen menettää kasvonsa – sen, mikä tekee hänestä ihmisen.³⁸

³⁷ Käsitteen merkitys on tärkeä Lévinasin ajattelun hahmottamiseksi. Hän ymmärtää olemisen intentionaalisuuden logiikan pohjalta kiinnostuksena olioita kohtaan: *intéressement*, joka ranskankielisen filosofian mukaan leikittelee sanaleikillä *intér-esse* – tarkoittaen intention ja sen kohteen välillä tapahtuvaa liikettä: *l'essence*. Tässä merkityksessä välinpitämättömyys *l'indifférence* merkitsee kiinnostuksen puutetta. En ole kiinnostunut, siis olen välinpitämätön sinua kohtaan. Kiellän siis olemuksesi, eli olemassaolosi. Catherine Malabou havainnollistaa tätä huomiota seuraavalla sitaatilla: ”Kun muodostamme negatiivisen arvostelman logiikassa, siis kun toteamme, että tietty predikaatti ei ole tietyn substanssin attribuutti, toistamme symbolisesti ja intellektuaalisesti alkeellisen ulossulkemisen tai sylkemisen eleen. Kieltämisellä on siis hyvin selkeä affektiviinen alkuperä: hylkääminen. Ainoa olemisen mahdollisuus, joka tietyllä minän haitalliseksi tai huonoksi arvostelemalla objektilla on, on sen karkottaminen ulos olemisesta. Sitä ei palauteta ei-olemiseen, vaan se ainoastaan heitetään ulos olemisesta. Se suljetaan ulos olevien rekisteristä. Torjuttu ja kielletty on tässä mielessä ”ontologista sylkeä” – hylätty, läsnäolon ulkopuolelle” (Malabou, 2021, 74–75).

³⁸ David Graeberin ja David Wengrow'n antropologiset tutkimukset tukevat tätä logiikkaa. Heidän mukaansa sodassa ei ole kyse pelkästään järjestelmätason väkivallasta, vaan symbolisesta ”pelillistämisen” eleestä, jossa ihmiset muuttuvat

Tämän vuoksi Auschwitzin kuolemanleirit merkitsevät Lévinasille välinpitämättömyyden äärimmäisintä ilmentymää. Kuinka kukaan voi enää puhua tarkoituksesta tai olemassaolon merkityksestä tämänkaltaisen systemaattisen pahuuden jälkeen? Juutalaisen kasvatuksensa ja vakaumuksensa tähden Auschwitz merkitsee Lévinasille kaiken teleologian, kaiken tarkoituksen ja eurooppalaisen tietoisuuden suurinta epäonnistumista. Kyse on paikasta, missä politiikka ja järki sortuvat, ja jossa kärsimyksen oikeuttamisesta tuli mahdotonta. Tässä yhteydessä väkivalta saavuttaa äärimmäisen negatiivisen voimansa, sillä se ei ainoastaan tuhoa ihmishenkiä; se mitätöi ne arvot, joiden puolesta filosofia on pyrkinyt argumentoimaan (CPP, 19–20, EN, 92–93, 97–99).

Näin Lévinas ei esitä kritiikkiään vain sotaa, vaan kaikkia hierarkkisoivia järjestelmiä vastaan. Ajattelu, joka alistaa elämän yliyksilöllisten voimien palvelukseen – oli se valtion, ideologian tai abstraktin järjen nimissä – ei voi olla elämän eikä yksilön puolella. Totaliteetin käsite tiivistää Lévinasin filosofisen projektin tavoitteen: jotta ihminen voi vapautua väkivallan loputtomasta kierteestä, tarvitaan radikaalisti uusia ajattelun ja kokemisen tapoja. Hänen filosofiansa asettuu yksittäisen ihmisen puolustamiseen kaikkia sellaisia järjestelmiä vastaan, jotka kieltävät elämän arvon jonkin abstrahoidun merkityksen nimeen.

7.3.3. Modernin järjen myytti

Lévinasin luennassa Hegelin dialektiikka paljastaa sen, miten järjen nimeen on voitu oikeuttaa kärsimystä. Tämä ei merkitse oikeudenmukaisuutta tai totuutta, vaan totaliteetin väkivaltaa. *Totality and Infinity*ssä hän määritelee väkivallan toimintana, joka pakottaa ihmisen sellaiseen, mihin hän ei muutoin suostuisi. Niin kauan kuin Toinen ymmärretään dialektisen negaation välttämättömänä

vaihdettaviksi resursseiksi. Tämä looginen korvautuvuus tekee mahdolliseksi sen, että yksilöt menettävät ainutlaatuisuutensa ja alistuvat abstraktin sodankäynnin järjestelmän osiksi. Graeber ja Wengrow huomauttavat, miten kokonaisten kansanryhmien tuhoaminen on mahdollista, kun tämä logiikka viedään askeleen verran pidemmälle. Kun yksilöt redusoidaan kategorioidensa kantajiksi, heidän hävittämisenä on helpommin perusteltavissa (Graeber & Wengrow, 2022, 511–512).

momenttina, hän ei voi säilyttää autonomiaansa, vaan alistuu universaalien käsitteiden ykseyteen (TI, 21–28, 36–38, 302).

Siinä missä Hegelille konflikti ja sen ylittäminen johtaa tunnustukseen ja sovintoon, Lévinas ei näe aseellisissa konflikteissa mitään positiivista – ainoastaan hävitystä. Hänen mukaansa sota ei voi johtaa rauhaan tai antaa syvällisempää ymmärrystä todellisuuden luonteesta, sillä totalisaatiota tavoittelevat voimat eivät etsi tunnustusta vaan hallintaa – tyranniaa (CPP, 18; TI, 22). Tässä mielessä Hegelin ajattelu näyttää hybriksenä: maailma avautuu pelkästään käsitteellisten rakenteiden kautta ja yksilö muuttuu välineeksi Absoluutin tulemiselle (*Werden*) (EN, 80; HO, 17). Lévinas kieltäytyy hyväksymästä ajatusta siitä, että ”tarkoitus pyhittää keinot” tai miten toiseuden alistaminen ykseyteen voisi johtaa korkeampaan totuuteen.

Totaliteetin käsite osoittaa, ettei kyse ole pelkästään teoreettisesta, vaan yhteiskunnallisesta, ekonomisesta ja inhimillistä olemassaoloa määrittävästä ongelmasta. Lévinas menee kritiikissään niin pitkälle, että liittää Hegelin ja Kantin filosofiat Auschwitzin tapahtumiin: ”tänä päivänäkin ajattelen, että Auschwitzin toteutti transsendentaalisen idealismin sivilisaatio”, Lévinas huokaa (IIRB, 40). Kuinka kauan kärsimystä voidaan oikeuttaa Olemisen tulemisen perusteella? Lévinasin vastaus on selkeä: mitkään onto-teleologiset perusteet eivät voi oikeuttaa Toisen kärsimystä. Toiseuden autonomian säilyttäminen on etiikan perusedellytys, jota dialektiikka ei voi taata (OB, 9, 133).

Lévinas paikantaa kaiken väkivallan mahdollisuuden dialektiikan negatiiviseen työhön, sillä se tarvitsee Toista turvatakseen itsensä. Tässä dialektisessa kiellossa Lévinas näkee kaiken toiseuttamisen perusmuodon – alkuehdon välinpitämättömyydelle ja väkivallalle ilmenemiselle (EN, 126, 181–182; TI, 13–15, 21, 26–27, ks. myös, 37, 225). Ontologia, joka palauttaa todellisuuden universaaliin järjestykseen, on siksi väistämättä väkivaltainen suhde (TI, 302).

Näin Lévinas päätyy kyseenalaistamaan myös järjen auktoriteetin – ei siksi, että se olisi väärässä, vaan siksi, että se on voinut oikeuttaa Toisen kärsimyksen. Tästä seuraa hänen radikaali

johtopäätöksensä: niin pitkään kuin ontologialla on valta määritellä yhteisöllisen järjestäytymisen lähtökohdat, olosuhteet johtavat imperialistiseen hallintaan – tyranniaan. Ontologia merkitsee hänelle näin ollen vallan filosofiaa. Jos ontologiset lähtökohdat asetetaan ensisijaisiksi suhteessa etiikkaan, yhteiskunnallisessa kontekstissa kyse on vallan oikeuttamisesta, jossa Toinen kielletään ja muutetaan hallinnan välineeksi. Järjen historia on myös kärsimyksen historiaa.

Osa II: oleminen

Ensimmäisessä osassa loin katsauksen niihin teoreettisiin ja historiallisiin kehityskulkuihin, jotka vaikuttivat Lévinasin ajattelun muodostumiseen. Tämän lisäksi esitin myös hänen kritiikkinsä länsimaisen ajattelun perinnettä kohtaan. Tässä osassa syvennyn tähän kritiikkiin tarkastelemalla niitä metafyyysisiä lähtökohtia, millä tavoin Lévinas purkaa länsimaisen ajattelun perinteen onto-teleologisen metafysiikan sisältäpäin.

Tämän jälkeen analysoin hänen käsitystään ontologisesta subjektista eettistä subjektia edeltävänä rakenteena. Osoitan, kuinka on-olemisen (*il y a*), väsymyksen (*la fatigue*), hypostaasin (*hypostase*), ajallisuuden (*l'instant*), nautinnon (*jouissance*), tarpeen (*besoin*) ja metafyyysisen Halun (*le Désir*) analyysit johtavat eettisen metafysiikan mahdollisuuteen ja miten Lévinas argumentoi länsimaisen metafysiikan onto-teleologista perinnettä vastaan näiden eksistentiaalisten modaalisuuksien avulla. Analyysi nojaa niin Lévinasin käsitteelliseen työhön kuin omaan eksistentiaalisten tasojen ja siirtymien malliin (ks. luku 4). On-olemisen (*il y a*) ja olevan (*l'étant*) välinen jännite muodostaa tätä osaa ohjaavan tärkeimmän käsitteellisen kehyksen.

8. Olemiskysymyksen välttämättömyys

Tässä luvussa tarkastelen niitä metafyyysisiä argumentteja, joiden avulla Lévinas purkaa länsimaisen filosofian onto-teleologisen horisontin. Koska hänen ontologiset ja metafyyysiset analyysinsä ilmenevät kirkkaimmin hänen myöhäistuotannossaan, luen hänen varhaista filosofiaansa (EE, TO) myöhäisempiä teoksia (OB; GDT) vasten.

8.1. Olemiskysymyksen purkautuminen

Edellisessä luvussa olen tarkastellut niitä eettisiä ja ontologisia ongelmia, jotka Lévinasin mukaan määrittävät länsimaista ajattelua rakenteellisella tasolla. Nämä ongelmat toistuvat Husserlin intentionaalisuudessa, joka alistaa Toisen Ego cogiton merkityksenannon alaisuuteen; Heideggerin fundamentaaliontologiassa, joka sitoo Olemisen merkityksen Daseinin kuolevaisuuteen; Hegelin dialektiikassa, joka sulauttaa ristiriidat käsitteelliseen ykseyteen; sekä kartesiolais-kantilaisessa egologiassa, joka lähestyy todellisuutta tietävän subjektin ehdoilla. Lévinasin mukaan nämä järjestelmät jakavat Saman ja Toisen välisen jännitteen – asymmetrian, jota länsimainen ajattelu ei ole harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta kyennyt tunnistamaan (TI, 33–34, 43–45).

Tulkitsen Lévinasin lähestyvän näitä ongelmia länsimaisen subjektin purkamisella (ks. kpl. 3.2). Kysymyksenasettelu ilmenee poikkeuksellisen kirkkaasti *Otherwise than Beingin* alkupuolella, missä hän kysyy: ”Filosofi etsii totuutta, mutta mitä totuus paljastaa olemisen nimeen? Ja kuka katsoo?” (OB, 23). Tulkitsen Lévinasin kysymyksen genealogisena johtolankana, jonka avulla ontologinen ”mitä on?” kääntyy tarkastelemaan itse kysymisen ehtoja. Heideggerin tavoin Lévinas ei tyydy pelkästään olemisen luonteen tarkasteluun, vaan kohdistaa huomionsa siihen, mikä mahdollistaa kysymyksen ylipäättään: ”*Miksi ylipäättään on olemista?*” (OB, 24, kursiivi alkuperäinen).

Länsimainen ajattelunperinne on usein rinnastanut olemisen logokseen – siihen, mikä on käsitteellistettävissä ja tiedollisesti tavoitettavissa. Tieto puolestaan edellyttää hypokeimenonin – tai modernin länsimaisen subjektin tarjoamaa vakaata perustaa (ks. luku 5). Omassa luennassani Lévinasin filosofia tahtoo purkaa tämän ajattelunperinteen oletettaman vakauden. Hänen mukaansa olemisen kysymys ei ole pelkästään looginen, tiedollinen tai fenomenologinen kysymys, vaan relationaalinen. Lévinasin filosofian tavoitteena on määrittää subjektiivisuus tavalla, joka ei perustu tiedollisiin tai ontologisiin merkityssuhteisiin (vrt. CPP, 150; HO, 67–68; OB, 78–80, ks. myös Bernasconi, 2003, xi).

Näin ontologinen perustuskysymys saa eksistentiaalisen muodon: jos on jokin, joka kykenee kysymään olemisen merkitystä, *kuka* tai *mikä* tämä jokin *on*? Ja vielä tärkeämpää: *kenelle hän vastaa*?

Tämä kysymyksenasettelu tuo Lévinasin ajatteluun poleemisen sävyn, joka muistuttaa Nietzschen perspektivismistä (ks. kpl. 3.3.1). Nietzscheille totuus ei ole koskaan neutraalia, vaan aina näkökulmaan ja valtasuhteisiin sidottua. Mikäli jokin väite esitetään universaalina totuutena, on kysyttävä: *kuka* puhuu, ja *millaista* valtaa tämä väite *ilmentää*? (Nietzsche, 2007, III, §§12–13)

Totuus ei rajoitu täten pelkästään väitelauseen ja asiantilan vastaavuuteen – kuten Aristoteles, Descartes ja Husserl olettivat – vaan kyse on suhteesta *voimaan*, joka kykenee määrittämään sen, mitä pidetään totena. Tältä osin totuuden ongelma ei ole pelkästään tiedollinen, vaan yhtä lailla poliittinen, eettinen ja genealoginen.

Kuten todettua, Lévinasia ei voi pitää nietzscheläisenä ajattelijana. Hän ei hyväksy Nietzschen nihilismia eikä rakenna vallan genealogiaa (vrt. BPW, 3–6; HO, 24–27, 56; IIRB, 40). Tästä huolimatta hän jakaa genealogisen asenteen: aivan kuten Nietzsche pyrki paljastamaan moraalijattelun taustalla vaikuttavat kristilliset voimat, myös Lévinas pyrkii paljastamaan länsimaisen metafysiikan kätkeyn väkivaltaisuuden. Tässä mielessä totuuden genealogia merkitsee hänelle Saman ja Toisen välisen asymmetrian genealogiaa (EN, 92–99; TI, 21–23, 43–35).

Näiden havaintojen nojalla Lévinasin filosofiaa voidaan lähestyä genealogian ja fenomenologian näkökulmasta oliollisen suhteen analyysinä, kuten Varto (1992, 10) menetelmää nimittää. Tämä ei tarkoita käsitteiden tai kielen tarkastelua sinänsä, vaan itse asioiden – niiden ilmenemisen ja historiallisen muotoutumisen – analyysia. Tällöin on mahdollista paljastaa itsestään selvänä pidettyjen käsitteiden kätkeytyn oletukset. Kun nämä on tuotu ilmi, niitä voidaan arvioida uudelleen.

Tämä havainto – jota Lévinasin ei itse eksplisiittisesti tee – auttaa ymmärtämään, miksei hänen ajattelunsa panoksia voi täysin hahmottaa ennen kuin ymmärretään se merkitys, mikä Husserlin ja Heideggerin on ollut 1900-luvun jälkeisen filosofian kannalta (ks. luku 6).³⁹

Kuten kappaleessa 6.3. esitin, Husserlin intentionaalisuuden analyysissä merkitys palautuu transsendentaalisen subjektin synteettisiin rakenteisiin. Lévinas puolestaan lukee opettajaansa näiden rakenteiden sisäisen haurauden näkökulmasta: mikään intuitiivinen antaminen ei koskaan saavuta täydellistä täyttymystä, sillä jokainen ilmiö annetaan vain näkökulmaan sidottujen profiilien (*Abschattungen*) kautta. Genealogisesti voidaan osoittaa, ettei mikään merkitys perustu vakaille lähtökohdille, sillä jokainen merkityksenanto (*Sinnggebung*) on lähtökohdiltaan keskeneräinen ja siten avoin epäonnistumiselle. Lévinasin käsittein ilmaistuna jokainen merkitys sisältää implisiittisen toiseuden paljastumisen mahdollisuuden (vrt. OB; 23–24, 78–80; TOI 19–24; 35–39, 69–75).

Heidegger vie tämän ajatuksen pidemmälle: Olemisen merkitys ei perustu olemuksellisiin olioihin, vaan Daseinin äärelliseen heitteisyyteen (*Geworfenheit*). Tämän relationaalisuuden johdosta Oleminen ei merkitse teoreettisesti tematisoitavissa olevaa kohdetta. Oleminen ei voi olla myöskään subjektin hallittavissa. Koska suhde Olemiseen määrittää Daseinin mahdollisuuksia, Olemista ei voida saavuttaa; se voi vain paljastua (*Aletheia*) niiden hetkien yhteydessä, kun Dasein astuu ekstaattisesti itsensä ulkopuolelle (ks. kpl. 6.1–6.2.2.).

Näin Husserlin että Heideggerin fenomenologiset tutkimukset paljastavat Ego cogiton rakenteellisen haavoittuvuuden. Totuus, jos totuus ymmärretään intentionaalisen merkitysrakenteen täyttymisenä, ei voi perustua ikuisiin ideoihin tai pysyviin olemuksiin, vaan eletyn merkityksen paljastumiseen. Totuus ilmenee rakenteellisesti aina avoimena, keskeneräisenä – mahdollisuuksien ja epäonnistumisen läpäisemänä. Tässä merkityksessä aristoteelis–kartesiolainen–kantilainen

³⁹ Lévinas ilmaisee tämän lähinnä haastatteluissaan, kuten aiemmin häneltä lainaamassani sitaatissa (EÄ, 43, tässä tutkielmassa ks. s. 61).

subjektifilosofinen jatkumo, joka perustuu vakaan subjektin mahdollistaman tiedon varmuudelle, murenee sisältäpäin (vrt. Aristoteles, 2012, *Metafysiikka*, IV, 7, 1011b).

Lévinas tarttuu juuri tähän subjektin sisäiseen haavoittuvuuteen. Jos totuus on jotain, joka jää vaille käsitteellistä täyttymystä, sitä ei voi palauttaa representaatioon. Sen on viitattava johonkin, mikä ylittää käsitteellistämisen – siihen, joka pysyy kaiken hallinnan ja synteettisen ymmärryksen ulottumattomissa.

Tästä seuraa ratkaiseva kysymys: Jos tieto ei voi saavuttaa täyttymystä, mikä tekee merkityksestä ylipäättään mahdollisen? Missä vaiheessa ontologinen mahdollisuus – kysymys olemisen merkityksestä – tulee itsessään olevaksi? (EE, 30–37; 69; 90–91; OA §31; §39; §§46–53)

8.2. Kuolema Olemisen sisäisenä negaationa

Tähän kysymykseen vastatakseen Lévinas palaa kreikkalaisen metafysiikan peruskäsitteisiin. *God, Death and Time* -luentosarjassa (1998) hän väittää länsimaisen ajattelunperinteen perustuvan ei-olemisen mahdollisuudelle. Oli kyse Aristoteleen mahdollisuuden metafysiikasta, Hegelin *das Nichtsin* dialektisestä momentista tai Heideggerin *das Nichtigen* rajakokemuksesta, ei-olemisen mahdollisuus määrittää länsimaista metafysiikkaa rakenteellisella tasolla. Tässä mielessä kuolema negaation äärimmäisenä muotona ei sijaitse olemisen ulkopuolella, vaan sisältyy olemisen itsensä järjestykseen: *olemisen merkitys edellyttää ei-olemisen mahdollisuutta* (Aristoteles, 2012, *Metafysiikka*, IX, 1046a–1050b; Hegel, 1969, 82–86; Heidegger, 2010, 31–36, 45; GDT, 121–125).

Hegelin logiikassa tämä ilmenee siinä, miten dialektisen liikkeen mahdollistama tuleminen (*Werden*) perustuu olemisen ja ei-olemisen väliselle jännitteelle: jotta voi olla jotain, täytyy olla ei-mitään. Negaatio ja sen ylittäminen sovituksessa (*Versöhnung*) mahdollistavat olemassaolon ilmenemisen. Sama rakenne toistuu myös Heideggerille, jolle kuolema ilmentää Daseinin ”kaikkein ominta” (*Jemeinigkeit*) mahdollisuutta: eksistentiaalista horisonttia, mitä vasten Olemisen merkitys voi paljastua. Heideggerille kuolema paljastaa äärimmäisimmän negaation – ”mahdollisuuden

mahdottomuuden” (*die Möglichkeit der Unmöglichkeit*) – jonka ymmärtäminen voi tuoda Daseinin olemassaoloon koskevien autenttisten mahdollisuuksien äärelle (Hegel, 1969, 82–93; OA §§46–60).

Lévinas tulkitsee näiden kolmen ajattelijan argumentaation *onto-teleologiseksi virhepäätelmäksi*. Miksi olemisen merkitys edellyttäisi ei-olemisen mahdollisuutta ollakseen ymmärrettävää? Eikö kuolemaa tule lähestyä olemiselle tuonpuoleisena horisonttina elämää määrittävän rakenteellisen ehdon sijaan? (GDT, 126–130). Sodanaikaisten kokemustensa tähden Lévinas kieltäytyy hyväksymästä metafyyssisen negaation immanenttia välttämättömyyttä. Tästä syystä hänen filosofiansa tavoitteena on ajatella olemista ilman, että sen merkitys palautuisi kuoleman välttämättömyyteen.

Hänen filosofiansa tavoitteita tulee lukea hermeneuttisesti: *Existence and Existents* alkaa eksplisiittisesti alkusanoilla siitä, miten Lévinasin tavoitteena on ”Heideggerin ilmaston jälkeen jättäminen” (EE, 19). Heideggerille kuolema on *aina* minun, sillä kukaan voi kuolla Minun puolestani. Fenomenologisesti hänen argumenttinsa on hyvin perusteltu, sillä kuolema ilmenee jonain, jota ei voida palauttaa intentionaalisen merkityksenannon kohteeksi tai läsnä olevan kokemuksen piiriin. Tässä mielessä kuolema sijaitsee kaiken kokemuksen tuolla puolen – muodostaen perimmäisen horisontin, minkä ihminen joutuu kohtaamaan.

Lévinas puolestaan pyrkii kuvailemaan olemista, joka ei palaudu ”minun olemiseeni”. Hän tavoittelee kokemusta, joka ei palautuisi Minän intentionaalisiin rakenteisiin. *Time and Other* -luentosarjassa (1987) hän kirjoittaa, miten kuolema ja Toinen ovat ainoat ilmiöt, jotka sijaitsevat olemiseni ulkopuolella – eivät siinä mielessä, että ne olisivat transsendenteja objekteja, vaan siksi, etteivät ne voi taipua Minän hallinnan alaisuuteen. Niissä on jotain, mikä vastustaa Saman hallintaa tavoittelevia pyrkimyksiä.⁴⁰

⁴⁰ Lévinasin mukaan Toinen ja kuolema merkitsevät ”viriliteettini lakkaamista” (*nous ne pouvons plus pouvoir*), ks. TO, 69–83. Jos on olemassa tuntematon, joka määrittää olemiseni päätepisteen, niin on oltava myös tuntematon, joka määrittää

Tämän nojalla kuolema ei voi merkitä ”olemiseni kaikkein ominta mahdollisuutta”, sillä kuolema säilyy väistämättä Toisena — ilmiönä, joka vastustaa Saman haltuunottoa. Kuoleman ja Toisen tuntemattoman rinnakkaisuuden nojalla Lévinas päättelee, ettei kuoleman merkitys voi avautua oman kuolemani, vaan Toisen haavoittuvuuden ja kuolevaisuuden yhteydessä. Kuolema on toiseuden tapahtuma.

Näin Lévinas kääntää Heideggerin teesin pääläelle: mitä jos kuolema ei paljastakaan Olemisen merkitystä, vaan murtaa sen? Tämä käänteinen rinnakkaisuus ilmenee hänen väittäessään kuoleman ilmentävän ”mahdottomuuden mahdollisuutta”. Kyse on halkeamasta, joka avaa pääsyn olemisen tuolle puolen — haavan, jota mikään synteesi ei voi korjata (TO, 41–45; 44–47; 48–51; 46–49; GDT, 70–75; HO, 60–61; OA, §50).

Kuten todettua, länsimainen metafysiikka on lähestynyt totuutta ja merkitystä dialektisen negaation kautta: merkitys paljastuu, kun määritetään se, mitä se ei ole. Lévinas siirtää tämän painopisteen kokonaan toisaalle. Totuus ei hänen mukaansa synny ajattelun sisäisestä koherenssista eikä representaation onnistumisesta, vaan suhteesta johonkin, joka sijaitsee kaiken määrittämisen ja haltuunoton tuolla puolen.

Koska jokainen intentionaalinen täyttymys voi epäonnistua, myös tiedollinen akti kantaa mukanaan rakenteellista haurautta. Merkitys ei koskaan sulkeudu itseensä varmana läsnäolona. Juuri tästä seuraa, että jos merkitys voi ylipäätään olla totuudellinen, se edellyttää suhdetta toiseuteen – vastatuksi tulemisen mahdollisuutta, joka ei voi olla ajattelun tuottamaa (vrt. TOI, 19–23; 38–41; 74; 117).

Tämän päättelyketjun varaan tulkitseen Lévinasin siirtää totuuden kysymyksen pois metafysiikasta, ontologiasta ja epistemologiasta kohti etiikkaa. Siinä missä länsimainen metafysiikka on rakentunut

olemiseni alkupisteen (TO, 80). Lévinas jatkaa tämän aiheen käsittävää luovan, eroottisen voiman käsittelyä myöhemmin TI:n neljännessä pääluvussa, ks. TI, 252–285.

Saman ehdoilla, metafyyssisen suhteen muodostuminen edellyttää Lévinasin katsannossa Toista, joka ei palaudu tähän ykseyteen. Totuutta ei näin voi syntyä ilman suhdetta Toiseen. Tässä mielessä on loogisesti ekvivalenttia, ettei Samaa voida ajatella ilman suhdetta Toiseen, eikä Toista ilman Samaa (vrt. TI, 23–26).

Täten ontologinen kysymys ei voi olla alkujaan tiedollinen, vaan eksistentiaalinen ja eettinen. Kyse ei kuitenkaan ole symmetriasta, vaan erosta, jota mikään synteesi ei voi ylittää (CPP, 62–63; EN 123–124; LR 78; OB, 3–5, 24–30; TI, 304–305). Näin Lévinasin kritiikki kohdistuu koko siihen traditioon, jossa kuolema toimii olemisen viimeisenä horisonttina.

8.3. Ruumiillisen olemisen genealogia

Näistä syistä Lévinasin filosofia alkaa ajattelua edeltävän ontologian tasolta: ruumiillisen olemisen fenomenologisista kuvauksista. Koska reflektio rakentuu intentionaalisuudelle ja intentionaalisuus palautuu aina itseensä, Lévinas hylkää kartesiolaisen oletuksen tiedon alkuperäisyydestä. Hänen on alettava tasolta, joka edeltää kognitiivista järjestystä. Siksi suhdetta Olemiseen on tarkasteltava ruumiin (*le corps*) tasolla – alueella, joka edeltää propositionaalista ajattelua ja jossa tietoisuus vasta muotoutuu (EE, 10–11).

Lévinasin filosofia nojaa merkittävästi Lévy-Bruhlin sosiaali-antropologisiin tutkimuksiin, joiden vaikutus 1900-luvun alkupuolen ranskalaisessa ajattelussa oli huomattava. Lévy-Bruhlille tunteet ja affektit eivät ole tiedon sivutuotteita, vaan olemisen alkuperäisiä modaliteetteja. Hänen tutkimuksensa osoittivat, miten affektiiviset siteet ja yhteisölliset rakenteet edeltävät ymmärryksen ja tietokyvyn toteutumista. Tämän mukaan affektiivinen ja yhteisöllinen kokemus edeltävät rationaalisen subjektiviteetin muodostumista.

Lévinas tarttuu tähän havaintoon: ruumis ei ole passiivinen vastaanottaja, vaan aktiivinen merkityksen järjestäjä. Aristoteleen hypokeimenoniin viitaten hän kirjoittaa: “...ruumis ei ole objekti objektien joukossa, vaan itse erottelun järjestelmä.” (TI, 163) Tämä genealoginen siirto haastaa

länsimaisen ajattelun perinteen, joka on arvioinut inhimillistä olemassaoloa rationaalisten totuuslauseiden pohjalta. Lévinasin filosofia pyrkii osoittamaan näiden edellyttävän esiyksilöllisiä, reflektiota edeltäviä rakenteita. Näiden rakenteiden tunnistaminen mahdollistaa niin etiikan kuin rationaalisuuden lähestymisen kielellistä predikaatiokykyä edeltävällä tasolla (EN, 36–37, 43–44, 59; Lévy-Bruhl 1923, luvut I–III).

On kuitenkin tärkeä huomata, ettei Lévinas pyri kumoamaan transsendentaalifilosofian perintöä. Hän ei kiistä käsitystä subjektista autonomisena ja rationaalisena olentona, vaan pyrkii syventämään sitä osoittamalla, millaisille affektiivisille ja ruumiillisille ehdoille länsimaisen ajattelun perinteen ymmärrys rationaalisesta ontologiasta nojaa. Vasta kun ymmärrämme, millainen ihminen on ontologisena, olemiseensa kiinnittyneenä olentona, voimme ymmärtää, millainen ihminen voi olla eettisenä olentona. Kyse ei ole vähäisestä tehtävästä, sillä kuten Lévinas kirjoittaa:

”Ihminen on läpikotaisin ontologinen olento... kaikki ilmiöt ovat hetkiä matkalla kohti olemisen ymmärtämistä ja totuutta. Koko sivilisaatiomme seuraa tästä ymmärryksestä...” (BPW, 3).

Tästä syystä Lévinas ei aloita etiikasta, vaan ruumiillisesta olemisen kokemuksesta: vasta kun olemisen hauraus ja ylijäämä tuodaan ilmi, on mahdollista ymmärtää, millä tavoin etiikka voi ylittää ontologian.

Genealogia paljastaa täten hänen filosofiansa tavoitteen: irroittautumisen ymmärryksen pakkomielteestä Saman totalisaatiota kohtaan, joka palauttaa kaiken toiseuden käsitteellistämisen välineeksi. Tämän vuoksi hänen kiinnostuksensa kohdistuu pieniin, konkreettisiin ilmiöihin – tuntemuksiin, vaikutelmiin ja affekteihin, jotka pakenevat tiedollisen hallinnan logiikkaa. Lévinas ei siis sulje olemisen kysymystä, vaan avaa sen Äärettömyyden fenomenologialle: ajattelulle, joka kykenee tunnustamaan moninaisuutta ja lähestymään Toista tavalla, joka ei tavoittele synteettistä ykseyttä.

9. Lévinasin metafysiikka

Tässä luvussa aloitan Lévinasin subjektin analyysi. Analyysi etenee niin kronologisesti (EE – TO – TI - OB) kuin eksistentiaalisten tasojen ja siirtymien kautta (ks. luku 4; liite 3). Tasot rakentuvat on-olemisen (*il y a*) käsitteen ympärille – metafyyssiselle aksioomalle, jonka avulla Lévinas irtautuu länsimaisen filosofian onto-teleologisesta perinteestä. Näytän, miten *il y a* eroaa ratkaisevasti Heideggerin ontologiasta ja kuinka se avaa tien subjektille, jonka olemassaolo ei perustu substantiaalisuuteen tai teleologiaan.

Luvun tulkinta nojaa niin genealogiseen kuin hermeneuttiseen lukutapaan, missä tulkiten Lévinasin käsitteellistä argumentaatiota Aristoteleen, Hegelin ja Heideggerin traditioita vasten (vrt. kpl 3.3.3; luvut 6–7). Seuraavat huomiot ovat näin ollen hermeneuttisia. Luvun tarkoituksena on muodostaa ymmärrys Lévinasin ajattelun suhteesta länsimaisen metafysiikan peruskäsitteisiin.

9.1. ”On-oleminen” tapahtuu

9.1.1. Oleminen vailla olevaa

Kuten viime luvussa käsitelimme, länsimaisen metafysiikan ylittäminen edellyttää Lévinasin katsannossa olemisen ja ei-olemisen käsitteellisen vastakkainasettelun purkamista. Tästä syystä hänen filosofiansa alkaa *on-olemisen* (*il y a*) käsitteen työstämisellä.⁴¹

On-oleminen tarkoittaa olemassaolon puhdasta tosiasiaa – anonyymiä, hahmotonta tapahtumista, jossa ”jotain on” ilman, että tämä jokin omaisi tunnistettavaa muotoa. Kyse ei ole yksittäisestä olevasta (*l'étant*) tai olemisesta (*l'être*) klassisen metafysiikan merkityksessä, vaan olemassaolon taustakudoksesta. Koska on-oleminen ei edellytä subjektia, se edeltää kaikkia ontologisia kategorioita

⁴¹ Suomennos perustuu Pönnin käännökseen, joka huomioi ranskankielisen *il y a* -rakenteen idiomaattisen anonyymin olemuksellisuuden. Tämä ilmaus rakentuu tavalla, joka ei sisällä olla-verbiä (*être*), samoin kuin saksan *es gibt*, englannin *there is* ja ruotsin *det finns*, joissa predikaatti ilmaistaan vailla selkeää viittausta subjektiin. Koska suomen kielessä ei ole vastaavaa kieliopillista ilmaisua, käännöksessä on käytetty olla-verbin yksikön kolmannen persoonan muotoa: ”on-oleminen”. Pönnin käännös välittää olemassaolon anonyymin tapahtumisen toimivalla tavalla (Pönni, 1996, 29).

– myös ei-olemisen mahdollisuutta. Tämä käsitys muodostaa Lévinasin varhaisajattelun metafyyssisen perustan.

Lévinas havainnollistaa on-olemista ajatuskokeella: kuvittele, että kaikki asiat, oliot ja ihmiset katoaisivat. Tällöin jäljelle ei jäisi mitään, jota voisi kutsua “joksikin”, mutta ei myöskään “ei-mitään”. Ei olisi läsnäoloa eikä poissaoloa. Jäljelle jäisi vain olemisen jatkuva, anonymi kohina – olemassaolon tosiasiallinen jatkuvuus, johon olemme tahtomattamme osallisia. Hän vertaa on-olemisen kokemusta pimeyteen, joka ei itsessään ole muuta kuin valon puutetta: on-oleminen on “yön kuiskaava läsnäolo”, joka sijaitsee kaiken tietoisien kokemuksen tuolla puolen (EE, 51–52).

Ajatuksessa voi tunnistaa Heideggerin vaikutuksen, jonka tavoitteena oli päästä käsiksi Olemisen merkitykseen metafyyssisiä kategorioita edeltävällä tasolla (OA, §9). Hahmotelma muistuttaa myös Spinozan käsitystä substanssista sen aktiivisessa merkityksessä – *natura naturans* (Spinoza, 1994, I, propositio XXIX). Lévinasia ei voi pitää spinozalaisena ajattelijana, sillä hän hylkää Spinozan monistisen determinismin. Vertaus on tästä huolimatta mielekäs: molemmat ajattelijat aloittavat ikään kuin ikuisuuden näkökulmasta. Vasta tämän metafyyssisen horisontin jälkeen voidaan lähestyä yksilöllisen subjektin muotoa.

Tässä valossa on-oleminen muodostaa Lévinasin filosofian ensimmäisen eksistentiaalisen tason – dionyysisen, pimeän olemassaolon vailla järjestystä tai muotoa (ks. liite 3). Tämä hahmottomuus ei ole “ontologista materiaa”, vaan olemassaolon ontologinen nollapiste, joka edeltää kaikkea olevaa ja toimii lähtökohtana, mistä olioiden eriytyminen voi alkaa.

9.1.2. Olemassaolo vailla merkitystä

Jos on-oleminen edeltää kategorista merkityksenantoa, miten siitä voidaan puhua fenomenologisen kokemuksen tai merkityksen tasolla? Kyse ei ole pelkästään metodologisesta ongelmasta, vaan oleellinen osa Lévinasin ajatuksen liikettä (ks. kpl. 3.3.3., 3.4.3.). Hänen analyysinsä alkavat

ruumiillisista rajakokemuksista – tiloista, joissa subjektiviteetin rajat rakoilevat ja intentionaalinen merkityksenanto hämärtyy.

Varhainen Lévinas nojaa tässä Lévy-Bruhlin mystisen osallistumisen (*participation mystique*) käsitteeseen: kokemukseen, jonka yhteydessä yksilö ei tee eroa itsensä ja maailman välille. Kyse ei ole psykologisesti poikkeuksellisista tiloista, vaan ilmiöistä, joissa raja sisäisen Minän ja ulkoisen todellisuuden välillä ei ole vielä täysin eriytynyt (EE, 55; Lévy-Bruhl, 1923, 208–218, 432).

Tämän nojalla on-olemisen käsitteestä voidaan muodostaa kolme eksistentiaalista havaintoa, joiden varaan Lévinasin eettinen metafysiikka rakentuu.

Ensinnäkin on-oleminen purkaa länsimaisen metafysiikan aksioman olemisen sisäisestä negatiivisuudesta. Heideggerille olemisen merkitys paljastuu huolena ja sen herättämänä ahdistuksena; Hegelille ei-oleminen sisältyy olemiseen sen sisäisenä dialektisena momenttina. Lévinas korostaa sen sijaan olemassaolon ylijäämää – Äärettömyyttä, joka piilee kaiken taustalla. On-olemisessa olemassaololta puuttuu ei-olemisen mahdollisuus (EE, 52). Toisin kuin Hegelin ei-oleminen (*Nichts*) tai Heideggerin olemattomuus (*das Nichts*), kyse ei ole puutteesta, vaan olemassaolon runsaudesta (EE, 10–11, 51–58; Hegel, 1969, 82–88; OA, §40).

Toiseksi ajatus kääntyy sekä aristoteelista substanssijattelua että Heideggerin ontologiaa vastaan. Jos on-oleminen on olemassaolon ensisijainen taso, jokainen oleva kuuluu ensin anonyymin tapahtumisen piiriin ja vasta sen jälkeen yksilöllisten olioiden järjestykseen. Oleva ei määrity suhteessa olemiseen tai ei-olemiseen, vaan itseensä – olemassaolon perustavaan tapahtumaan, johon jokainen oleva on tahtomattaan osallisena (EE, 69). Tämä mahdollistaa pluraalin ontologian puolesta argumentoimisen: moninaisuuden vailla substanssia.

Tämä havainto jäsentää myös Lévinasin kritiikin Heideggeriä kohtaan: vaikka Heidegger pyrki erottamaan Olemisen substanssista, hänen analyysinsä heitetystä Daseinista näyttävät edellyttävän

jonkinlaista anonyymiä olemassaolon tasoa, joka tekee heitteisyyden mahdolliseksi (vrt. EE, 68; OA §§9, 12, 29).

Kolmanneksi on-oleminen eroaa ratkaisevasti Heideggerin Olemisesta. Heidegger ymmärtää Olemisen anteliaisuutena (*es gibt*), jolloin ahdistus kumpuaa ei-olemisen mahdollisuudesta. Lévinasin on-oleminen on päinvastoin merkityksetöntä, hahmotonta olemassaolon kohinaa, joka on vailla perustaa tai logiikkaa. On-olemisen merkityksettömyys ei sisällä tuonpuoleisia horisontteja, mikä tekee siitä eksistentiaalisesti kauhistuttavan.

Lévinas analysoi tätä esiyksilöllistä ahdistuksen kokemusta varhaisessa esseessään *De l'évasion* (1935). Olemassaolon eksistentiaalisella tasolla koettava syvä tarkoituksettomuuden tunne synnyttää halun paeta – mutta koska oleva on sidottu olemiseensa, jokainen pakoyritys on ennalta tuomittu epäonnistumaan. Olemisen mielipaha (*malaise*) ei siis kumpua puutteesta, vaan sen liiallisuudesta: olemisen tuskasta, jota en voi paeta. Olen olemassaolossani liiallisella tavoin kokeva, tunteva ja ajatteleva ihminen kaiken mielettömyyden keskellä, ja tämä tekee olemassaolosta sietämätöntä (OE, 59–71).

Tässä on Lévinasin ajattelun ydin: oleminen ei ole valinta vaan väistämätön asiantila. Koska on-oleminen ei sisällä teleologisia horisontteja, se paljastaa olemassaolon tarkoituksettomuuden. Ihminen, joka löytää itsensä on-olemisen keskeltä, ei voi paeta sen hahmotonta Äärettömyyttä, saati turvautua tuonpuoleisiin, pelastusta tarjoaviin horisontteihin.⁴² Tämä asettaa Lévinasin ratkaisevasti vastakkain Heideggerin kanssa. Oleminen ei ole olemista itseään varten, vaan vastentahtoista altistumista on-olemisen vieraudelle. On-oleminen toimii ontologisen suhteen edellytyksenä, mutta ei koskaan sen oikeuttavana perustana.

⁴² On kiinnostavaa lukea, miten varhain Lévinas hylkää kaiken teologisen pelastusajattelun tai tuonpuoleista pelastusta lupaavat merkityshorisontit, eritoten kun huomioi hänen uskonnollisen vakaumuksensa, huom.

Tämä hahmottaa jo alustavasti, miksi oikeudenmukaisuus ei voi perustua maailman sisäisiin eikä tuonpuoleisiin merkityksiin. On-oleminen on kaikki, mitä on – kokemuksesta riippumatta. Koska ihminen on moraalisen tietoisuuden omaava olento, etiikka ei voi rakentua olemassa olevan päämäärän varaan, vaan siihen, että ihminen tunnustaa olemisensa painon ja kantaa siitä vastuun. Tästä jännitteestä alkaa minuuden synty: ensimmäinen askel kohti erillisyyttä.

9.2. Väsymyksen fenomenologia

9.2.1. Väsymys – olemisen primaari modaalisuus

De l'évasion -esseessään Lévinas kuvaa olemista ”painona, jota en voi paeta” (OE, 60–62). *Existence and Existence*ssä hän liittyy tämän käsityksen väsymyksen (*la fatigue*) ilmiöön (EE, 70–73). Väsymys merkitsee Lévinasin varhaisajattelussa eksistentiaalista kokemusta, jonka yhteydessä olevan (*l'étant*) ja olemisen (*d'être*) välinen suhde ilmenee kaikkein paljaimmillaan. Tässä mielessä väsymys toimii genealogisena johtolankana olemiskysymyksen tavoittamiseen ja ohjaa Lévinasin ajattelun intentionaalisista merkitysjärjestelmistä ruumiillisten affektien tutkimusta kohti.

Jos oleminen koetaan väsymyksenä, mitkä voimat aikaansaavat tämän kokemuksen? Hegelille subjekti määrittyy suhteessa valtioon, herraan ja henkeen; Heideggerilla Dasein jäsenyy jokapäiväisyyden, das-Manin epäautenttisuuden ja kuolevaisuuden horisonttia vasten (Hegel, 1994, §§142–157; OA, §§27, 29). Molemmissa tapauksissa subjekti hahmottuu loogisten suhteiden ja dialektisten vastakohtien vaikutuksesta. Lévinas puolestaan väittää, miten oleminen koetaan ennen kaikkea väsymyksenä: ”väsymystä kaikkea ja kaikkia kohtaan, ja ennen kaikkea väsymystä itseään kohtaan... Tämä väsymys koskee olemista itseään” (EE, 11).

Väsymyksen ilmiö liittyy hänen aiemmin kuvailemansa mielipahan ja pakenemisen kokemukset yksilöllisen olemisen (*d'être l'étant*) horisonttiin. Väsymys paljastaa, ettei suhde olemiseen ole ensisijaisesti aktiivisuutta – kuten länsimainen traditio on usein olettanut – vaan torjuntaa: ruumiillista vastarintaa on-olemisen sietämätöntä painoa vastaan. Tästä syystä väsymyksen ilmiö paljastaa on-

olemisen läsnäolon, jonka ontologinen välttämättömyys edeltää kaikkien metafyyssisten kategorioiden muodostumista.

Näin Lévinas irtautuu *Ego cogiton* perinteestä ja sen luomista merkitysjärjestelmistä kohti ruumiin affektiivisia ilmiöitä. Tämä on hänen projektinsa kannalta ratkaisevaa: mikäli olemista lähestytään pelkkänä mielen sisältönä, se palautuu kartesiolaiseen ontologiaan ja menettää alkuperäisen affektiivisen merkityksensä.⁴³

9.2.2. Uupumuksen ja lamaantuneisuuden analyysit

Lévinas jakaa väsymyksen edelleen kahteen ilmiöön: uupumukseen (*lassitude*) ja lamaantuneisuuteen (*l'inhibition*). Uupumus tarkoittaa olemisen uuvuttavaa luonnetta – mahdottomuutta kieltäytyä olemassaolon painosta. Kyse on perustavasta ruumiillisesta kokemuksesta, joka edeltää kaikkia predikatiivisia arvostelmia. Lamaantuneisuus merkitsee puolestaan uupumuksen synnyttämää raskauden kokemusta: hitautta, viivettä, hetkeä, jonka yhteydessä liike kasaantuu ja tiivistyy ennen sen käsittämän voiman purkautumista.

Näiden kahden voiman välinen liike aikaansaa jännitteen, joka koetaan väsymyksenä. Lévinas kuvaa väsymystä vastentahtoiseksi valppaudeksi (*être en veille*), olemiseksi vailla lepoa.⁴⁴ Juuri tämä lakkaamaton valppaus synnyttää vaistomaisen halun paeta olemassaolon painon alta – halun vetäytyä ja nukahtaa. Vaikka suhde olemiseen perustuu Lévinasin mukaan torjunnalle, väsymys ei kuitenkaan merkitse passiivisuutta, vaan aktiivisuutta, joka kumpuaa reaktiivisuudesta. Oleminen on ponnistelua uupumusta ja lamaantuneisuutta vastaan (EE, 11–13, 16–17).

⁴³ Tässä yhteydessä Lévinas tekee fenomenologiaa sanan varsinaisessa merkityksessä. Husserlin transsendentaalinen reduktio, Heideggerin fundamentaaliontologia ja Lévinas ruumiin affektien fenomenologia pyrkii paljastamaan kokemuksessa ilmenevien merkitysten hämärtävät rakenteet. Vaikka ajattelijoilla jakavat samankaltaiset menetelmälliset tavoitteet, heidän tulkintakehyksensä poikkeavat toisistaan oleellisin tavoin, ks. kpl. 6.1–6.2.

⁴⁴ Suora käänös "olla hereillä" (*être en veille*) kuvaa yleisessä, ontologisessa muodossaan sitä, miten "jokin, joka on, herää". Oleminen sinänsä saavuttaa tässä mielessä valveillaolon asteen, joka on ensimmäinen eksistentiaalinen siirtymä kohti itsetietoisien olemassaolon muodostumista.

Lévinasin fenomenologiset kuvaukset eivät muodosta empiiristä selontekoa biologisen ruumiin toiminnoista, vaan kyse on olemisen ja on-olemisen välisten jännitteiden affektiivisista kuvauksista. Jotta oleva voi pysyä olemisessaan, hänen on alinomaan torjuttava on-olemisen alati tunkeutuvaa läsnäoloa, jottei hän menetä ykseyttään tai hajoa ulkoisten voimien vaikutuksesta. On-oleminen merkitsee näin lakkaamatonta uhkaa olemisen pysyvyydelle. Tästä syystä ruumiillinen oleminen on jatkuvaa ponnistelua uupumusta vastaan. Tämä lakkaamaton ponnistelu paljastaa olemiseen tuomitun painon – liikkeen, joka määrittää olemisen tilaa, ollen yhtä aikaa metafysisesti välttämätön ja eksistentiaalisesti hauras (EE, 19).

Koko tämä analyysi hahmottaa yksilöllistä olevaa tavalla, jossa oleminen ei palaudu kognitiivisiin määritelmiin tai käsitteellisiin identiteetteihin, vaan jossa oleva ilmenee voimien läpäisemänä liikkeenä. Näin Lévinas ottaa etäisyyttä opettajiensa filosofisiin tavoitteisiin ja muodostaa alustavan käsityksen subjektista, joka ei ole substantiaalinen olento, vaan jonka oleminen on tapahtuma sinänsä (vrt. ”oleminen on tapahtuma”, EE, 20). Väsymyksen, uupumuksen ja lamaantuneisuuden välinen liike luo edellytyksen ensimmäisen eksistentiaalisen siirtymän *emergenssille* – *hypostaasille*. Tämän yhteydessä oleva kokee on-olemisen painon ruumiillisesti, mutta ei ole vielä muodostanut itsetietoisuuden omaavaa subjektia (ks. liite 3).

9.3. Eksistenssistä eksistoivaan

9.3.1. Olevan emergenssi – *hypostaasi*

Oleminen ilmenee paljaimmillaan ruumiillisena ponnistuksena, väsymyksenä, joka määrittää olevan tapahtumisen tilaa. Mihin tämä ajatus johtaa? Lévinas argumentoi tulkinnanvaraiseen tapansa seuraavasti:

“Palatkaamme konkreettisiin muotoihin, joiden yhteydessä ovat kiinnittyvät (*adhère*) olemassaoloon ja mistä niiden eriytyminen (*rupture*) alkaa. Sillä ihmisen olemisessa on kyse paikantumisesta (*il fait se poser*). Jopa eloonjäämiskamppailussa – joka ylittää

välittömän tarpeen tyydytyksen ja jonka panoksena on jatkuvuus – tavoitteena on itse oleminen: mahdollisuus yksilöllisenä oliona säilymiseen” (EE, 10).

Tulkitsen Lévinasin kuvailevan tapahtumaa, jonka yhteydessä oleva samanaikaisesti sekä kiinnittyy että irtaantuu on-olemisen hahmottomuudesta. Tämän tapahtuman Lévinas nimeää *hypostaasiksi* (*ὑπόστασις*). Käsite tarkoittaa kirjaimellisesti "alapuolella" tai "tukena olevaa" perustaa ja rinnastuu vertauskuvallisesti Aristoteleen hypokeimenon-käsitteeseen – alustaan, jonka varaan ominaisuudet rakentuvat (EE, 23–26, 44, 61–65, 83–84).⁴⁵

Lévinasin *hypostaasi* ei viittaa kuitenkaan kreikkalaisen metafysiikan tavoittelemaan vakauteen; *hypostaasi* merkitsee repeämää, jonka yhteydessä oleva erottautuu on-olemisen hahmottomuudesta. Oleva *asettuu* paikoilleen (*le fait de se poser*) (EE, 10). Tämän eroamisen ja paikantumisen johdosta hypostaasi merkitsee tämän työn *ensimmäisen asteen eksistentiaalista siirtymää*: Lévinasin ihmiskuvan ensimmäistä muotoa, jonka yhteydessä yksilöllinen oleva emergoituu olevaksi.

Tällä tasolla ei voida puhua vielä subjektista, vaan eksistentiaalisesta paikantumisesta (*se poser*), jonka yhteydessä oleva pyrkii säilymään omassa olemisessaan. Jotta olemassaolossa voi olla jotain olevaa, tarvitaan jatkuvuutta. Hypostaasi viittaa tähän lakkaamattomaan eroamisen ja kiinnittymisen sykliin, joka koskee kaikkia olevia (*l'étant*). Lévinas kuvaa tätä subjektin ensimmäiseksi syntymäksi – hetkeksi, jossa yksilöllinen oleva syntyy. Tämä alkuperäinen eron tapahtuma mahdollistaa yksilöllisyyden ja toimii kaiken myöhemmän subjektiviteetin pohjana (IIRB, 212; TO, 51–52).

Hypostaasi merkitsee näin ensimmäistä eksistentiaalista siirtymää: on-olemisen anonyymistä tasosta kohti yksilöllisen olevan eriytymistä ja paikantumista (ks. eksistentiaalisten tasojen kaavio, liite 3).

⁴⁵ Kreikan "*hypo-*" tarkoittaa "alla" ja "*stasis*" "seisomista" tai "asentoa". Eron tapahtuma luo tässä perustan, jolla oleva seisoo. vrt. subjektin määritelmät *hypokeimon*, kpl. 2.1. (Salonen T. 2003, 129).

9.3.2. Alkuperäisen ajallisuuden tapahtuma – instanssi

Koska oleminen ei tapahdu pelkästään tilassa vaan myös ajassa, *hypostaasi* edellyttää myös ajallista jatkuvuutta. Lévinas kuvaa ajallisen jatkuvuuden syntyä seuraavalla tavoin:

“Sitä, mitä kutsumme ponnistuksen aikaansaamaksi jännitteeksi, muodostuu ponnistuksen ja väsymyksen kaksinaisuudesta. Tämä hetki (*l’instant*), joka on uuden luomisen edellyttämää voimaa, tapahtuu väsymyksestä huolimatta. (...) Hetken muodostuminen ei perustu tulevaisuuden ennakoimiselle, kuten klassiset analyysit, jotka sivuuttavat väsymyksen ilmiön, antavat ymmärtää. Kyse on ponnistuksesta, joka jää jälkeen nykyisyydestä” (EE, 23).⁴⁶

Sitaatti palaa ponnistuksen ja väsymyksen ilmiöiden ylläpitämään aktiivisuuden ja reaktiivisuuden liikerataan: hypostaasi syntyy uupumuksen ja lamaantuneisuuden jännitteestä. Koska oleva pyrkii säilymään olemisessaan, hypostaasi edellyttää liikettä oman välittömyytensä ulkopuolelle – altistumista olemisen tuntemattomalle alueelle. Tässä Heideggerin vaikutus on ilmeinen: oleminen on ekstaattista altistumista, olemista “ei-vielä” (OA, §§65–72).

Lévinas eroaa kuitenkin opettajastaan ratkaisevalla tavalla. Aika ei hänen mukaansa synny tulevaisuuteen suuntautuvasta ennakoinnista, vaan viiveestä kahden peräkkäisen hetken välillä. Tämä viive muodostuu ponnistuksen ja lamaantuneisuuden välisestä jännitteestä, jonka yhteydessä oleva *ajallistuu*. Oleminen on siten ekstaattista sanan varsinaisessa merkityksessä: oleva on jatkuvasti poissa tolaltaan (*être hors de soi*), sillä nykyisyys ei ole koskaan täysin läsnä. Tätä alkuperäistä ajallisuuden muotoa Lévinas kutsuu *instanssiksi* (*l’instant*) (EE, 13, 24–25).

Aristoteelisesta ja transsendentaalisesta perinteestä poiketen Lévinas ymmärtää ajan ontologisena erona – viiveenä, joka sijoittaa olevan maailmaan kahden hetken välisenä temporaalisena ylijäämänä. Aika ei ole homogeenista virtaa, kuten Kantilla tai Husserlilla, vaan eron tapahtuma: rytmi, jonka

⁴⁶ Suomenos on rekonstruoitu muotoilu Lévinasin argumentaation fragmentaarista lauseista.

yhteydessä oleva kiinnittyy olemiseensa ja samalla ylittää sen. Kyse ei ole lineaarisesta liikkeestä tai kokemuksen a priori rakenteesta, vaan olemisen syklisestä, alati itseensä palaavasta rytmistä.

Tämä viive ei ole vain ajallinen, vaan ontologisessa merkityksessä olemuksellinen, uuden luomisen ehto. Luominen ei perustu Aristoteleen teleologiaan, vaan eron tapahtumaan, jossa oleva kiinnittyy itseensä ajallisena olentona. Tässä liikkeessä ykseys ja ero – ääretön ja äärellinen – kohtaavat (EE, 17–18, 82–83).

Näin Lévinas rakentaa ontologista käsitystä subjektista, joka ei ole substanssi, vaan jota voidaan Duns Scotuksen käsittein tulkita *tämydeksi (haecceitas)*.⁴⁷ Lévinas ei itse tee tätä rinnastusta, mutta tämyyden ainutkertaisuus – joka ei ole partikulaari eikä universaali – auttaa havainnollistamaan hypostaasissa eriytyneen olevan yksilöllistä ja ainutkertaista jatkuvuutta.

Palaan myöhemmin ajallisuutta koskeviin analyyseihin, jotka ovat keskeisiä hänen eettisen argumentaationsa kannalta. Tässä vaiheessa riittää, että ymmärrämme Lévinasin rakentavan ontologista alkuasetelmaa subjektista, joka on oman ajallisuutensa ehto.

Hypostaasi ja instanssi avaavat tien kohti vapautta – ei vielä tahdonvapautta, vaan vapautta kantaa oma olemisensa merkityksellisenä. Tämä on ensimmäinen askel kohti eettistä metafysiikkaa: subjekti ei pelkästään säilytä omaa olemistaan, vaan avautuu sille, mikä tulee sen ulkopuolelta – Toiselle.

10. Ekonominen oleminen - Halun logiikka

Tässä luvussa esitän, kuinka hypostaasissa on-olemisesta eriytynyt oleva saavuttaa ontologisen toimijuuden asteen. Tarkastelen, miten Lévinas jäsentää subjektin yksilöitymistä nautinnon, tarpeen ja Halun affektien kautta, ja miten tämä kehitys valmistaa hänen myöhemmän kritiikkinsä Saman

⁴⁷ Tämyys, lat. *haecceitas*, oli alun perin Duns Scotuksen termi ainutlaatuiselle yksilöllisyydelle. Käsite ei palaudu universaaliin olemukseen tai kontingenttiin partikulaariin ilmiöön, vaan ainutlaatuisen tämyyteen, (Nordin, 1999, 169–170). Vertaus on mielekäs, sillä myös Husserl ja Heidegger käyttävät termiä kuvaamaan ainutlaatuista singulaaria yksilöä.

logiikkaa kohtaan. Tämä ekonomisen olemisen taso muodostaa Lévinasin ajattelun ontologisen taustarakenteen, mitä vasten Toisen eettinen kohtaaminen tulee myöhemmin mahdolliseksi.

10.1. Ipseys – olemisen affektiivinen muoto

10.1.1. Nautinnon luova voima

On-olemisesta eriytynyt oleva säilyy olemisessaan nautinnon (*jouissance*) ohjaamana. Nautinto on Lévinasille tärkeä käsite, sillä sen vaikutuksesta oleva kiinnittyy itseensä myönteisessä merkityksessä: kyse on affektiivisen modaalisuuden rekisteristä, joka auttaa sietämään olemisen raskautta. Nautinnon ilmiö määrittää *ekonomisen olemisen* asteen sen laajassa merkityksessä – ontologisen eksistentiaalisen tason, joka on tarpeen, halun ja täyttymyksen määräämää. Nautinto ei merkitse Lévinasille siis epikurolaista hedonismia, vaan eksistentiaalista voimaa, jonka vaikutuksesta oleva kiinnittyy itseensä (TI, 110–115).

Nautinnon vaikutuksesta oleva tunnistaa ruumiinsa ei enää väsymyksen negatiivisena painona, vaan omaa olemistaan myönteisesti ylläpitävänä voimana. Siinä missä väsymyksen reaktiivisuus kähertää olevan itseensä, nautinto avaa sen ulospäin. Nautinnon myötävaikutuksesta oleva alkaa muodostamaan käsitystään ympäristöstään erillisenä olevana, jota Lévinas nimittää *ipseudeksi* (*ipséité*).⁴⁸

Ipseys merkitsee subjektiviteetin alkumuotoa: olevan paljas, affektiivisen vaikuttuneisuuden tila. Kyse on ruumiillisen olemisen perustavasta aistimellisesta herkkyydestä (*sensibilité*), joka tekee responsiivisuuden ylipäättään mahdolliseksi. Ipseyden tasolla oleminen ei ole vain vaikutusta, vaan myös vaikutetuksi tulemista. Nietzschen termein voisi sanoa, että oleminen on niin aktiivisten kuin reaktiivisten voimien määrittämää. Lévinasilla ipseyden kokemus sijoittuu näiden ruumiillisten vaikutusten risteykseen. (OB, 64–66, 114; TI, 44–45, 58–60, 114–120).

⁴⁸ Latinan kielen kantasana *ipse*, tarkoittaen itseä (Salonen, 2003, 149).

Koska nautinto mahdollistaa olevan vetäytymisen on-olemisen anonyymista virrasta, se luo alkuehdon subjektiivisen identiteetin muodostumiselle. Tämä on ratkaisevaa sen tähden, sillä tähän mennessä määritelty eksistentiaalinen oleva on kohdannut olemassaolon ainoastaan väsymyksen negatiivisena painona. Nautinto avaa tämän kokemuksen ulospäin. Tässä valossa nautinto merkitsee toiseuden ensimmäistä myönteistä esiintymää Saman sisällä (*l'autre dans le même*). Nautinto avaa pääsyn kokemukseen itsestä – ei itsestään vielä tietoisesta Egon, vaan aistimellisen ipseyden kokemuksen tasolla. Lévinas kutsuu tätä ensimmäiseksi vapaudeksi: vapautena olla itsessään, itselleen (TO, 54).

Olemassaolon painosta vapautuminen luo edellytyksen suhteille, jotka suuntautuvat ulospäin ja avaavat maailman uudella tavalla (EE, 37–45; 72–74; OB, 99–113; TI 127–39, 143–51; TO, 68–71). Käsitys muistuttaa huomattavasti Spinozan *conatus essendiä*, olion pyrkimystä säilyä olemisessaan vastustamalla sitä uhkaavia voimia. Ero on kuitenkin olennainen: Spinozalla *conatus* sulautuu luonnon affektien välttämättömyyteen (*natura naturans*), kun taas Lévinasilla nautinto eristää olevan eksistentiaalisesti yksinäiseksi. Spinozalle myönteiset affektit ilmentävät luonnon harmoniaa; Lévinasille nautinto paljastaa olemisen vastentahtoisen yksinäisyyden: “Eläminen jostakin... on riippuvuutta, joka muuttuu itsemääräämiseksi, onneksi – olennaisesti itsekkääksi” (Spinoza, 1994, III, propositio VI; TI, 112–114, 147, 164).

Näin nautinnon avaama ipseyden kokemus muodostaa tämän tutkimuksen seuraavan eksistentiaalisen siirtymän – ontologisen rakenteen, joka on nautinnon ekonomian ja aistimellisen herkkyyden ohjaamaa (ks. liite 3).

10.1.2. Altistumisen ontologia

Nautinnon yksilöivästä vaikutuksesta voidaan muodostaa kolme keskeistä havaintoa, jotka tiivistävät Lévinasin ekonomisen olemisen analyysin. Ensinnäkin pyrkimys nautintoon ilmentää aineellisen olemisen periaatteita, jotka koskevat elävää olevaa elämänmuodosta riippumatta. Jo David Hume

huomautti, miten nautinnon tavoittaminen ja kivun välttäminen ovat ensisijaiset käyttäytymistä ohjaavat tekijät (Hume 1896, 216–217).

Toiseksi Lévinas etsii yksilöllisen olemassaolon perustaa, joka ei nojaudu mielen tietokykyihin tai representaatioihin. Nautinnon kokemus paljastaa ipseyden: ruumiin affektiivisen käsityksen itsestä, joka elää aineellisen olemassaolon syvimmällä tasolla palatakseen itseensä (TI, 147). Kuten hän tunnetuksi tehneellä sitaatillaan kuvailee: “Me elämme hyvästä keitosta, ilmasta, valosta, tapahtumista, työstä, ideoista, unesta ja niin edelleen... Nämä eivät ole representaation kohteita. Me elämme niistä “(TI, 110).

Kolmanneksi nautinto merkitsee elämänmyönteistä voimaa, jonka yhteydessä maailmassa kohdattavat oliot kohdataan niiden myönteisen vaikutuksen kautta. Nautinnossa oleminen ei perustu ymmärrykseen, vaan asioista elämiseen (*vivre de*) – ruokaan, valoon, lämmön ja ilon kokemuksiin (EE, 27–28; TI, 118–120). Koska nautinto edeltää tietokykyä, oleminen on ensi sijassa altistumista maailman affektiiviselle vetovoimalle. Tämä ei ole Locken omistussuhteen tai Aristoteleen teleologian logiikkaa, vaan vilpittömää antautumista maailmassa kohdattavien asioiden ravitsevalle vaikutukselle.

Tästä seuraa Lévinasin ontologian radikaalisuus. Jos oleminen rakentuu maailman viehättävyydelle ja affektiiviselle vetovoimalle, nautinto kääntää länsimaisen ajattelun asetelman pääläelleen: subjektin identiteetti ei perustu reflektiiviseen synteesiin, vaan passiiviseen altistumiseen ja herkkyyteen, jotka edeltävät kaiken mahdollisen toimijuuden ilmenemistä. Maailman oliot saavat mielekkyytensä sen perusteella, miten ne vaikuttavat minuun – ei sen mukaan, mitä ne “itsessään” ovat (TI, 44–45, 58–60, 114–118, 127–134).

10.1.3. Olemisen suvereeni yksinäisyys

Koska nautinto on aina ehdollista ja vastaanottavaa, nautinnolla on myös hintansa. Jos oleminen edellyttää eroa ja ero merkitsee riippumattomuutta, nautinnon hintana on myös sen menettäminen

(TI, 117–118). Lévinas kuvaa tällä tasolla ilmenevän, esiyksilöllisen olevan kokemusta solipsismina, joka ilmenee yhtä aikaa hylätyksi tulemisen epätoivona ja elämänvoimana, ylpeytenä ja suvereniteettina (TO, 54–55). Maailman tarjoamat nautinnot sytyttävät tässä yksinäisyydessä hetkellisen valon, joka tekee olemisen painosta siedettävämpää.⁴⁹ Kielikuva korostaa on-olemisen hahmottoman yön ja nautinnon herättämän valon välistä jännitettä: nautinnossa olio ilmenee ikään kuin se olisi *Minua varten*.

Näin solipsismiin kietoutunut oleva löytää hetkittäisen vapautuksen olemisen taakasta nautinnossa, jonka vaikutuksesta se suuntautuu nautintonsa ohjaamana ulospäin. Nautinto aikaansaa liikkeen, jonka assimiloiva voima synnyttää myönteisen sisäisyyden kokemuksen. Tämän varaan ensimmäinen käsitys Minän ja maailman välisestä suhteesta voi alkaa muodostua (TI, 62–64).

Valitettavasti vapautumisen kokemus on varsin lyhytaikaista, sillä kuten Lévinas toteaa: ”transsendenssi on kietoutunut immanenssiin” Nautinto paljastaa riippuvuutemme ulkoisista asioista ja sen, ettei oleva voi koskaan täysin ylittää itseään. Solipsismi ei ole vain järjen rajoite, vaan olemisen eksistentiaalinen rakenne. Tästä syystä oleva ei voi koskaan saavuttaa itsensä ulkopuolista toiseutta maailmassa – ja tähän havaintoon Lévinas sijoittaa kaiken idealismin syvällisimmän totuuden (TO, 66, 68).

Nautinnon analyysien valossa Lévinasin subjekti rakentuu sisäisten ristiriitojen varaan. Yhtäältä nautinto avaa pääsyn maailmaan, toisaalta se sitoo ulkoisten ehtojen alaisuuteen. Lévinasin mukaan näitä nautinnon transsendenteja vaikutuksia voidaan kuvata asteittaisena heräämisenä kohti dialektista itsetietoisuutta: nautinnon avaama ja sen mahdollistama hetkellinen itsensä unohtaminen luo edellytyksen kokemuksen ensimmäiselle negaatiolle, joka käynnistää liikkeen kohti tietoisuutta ja identiteetin muodostumista (TO, 68).

⁴⁹ Platonin ja Descartesin kielikuva intelligibiliteetin *valaisevalle* vaikutukselle, alkuperäiselle logokselle, johon myös Lévinas viittaa useassa kohtaa luonnehtiessaan mielenkykyjen ymmärrystä tavoittelevaa olemuksellisuutta (vrt. EE, 30–32, 38–44; TO 64; TI 64).

Tämä havainto muodostaa tutkimukselleni tärkeän kiintopisteen, minkä varaan rakennan käsitystäni eksistentiaalisten tasojen- ja siirtymien mallista. Tulkintani mukaan kaikki identitäärinen oleminen perustuu Lévinasin katsannossa aineellisille kiintymyssuhteille, olemassaolon egoistiselle mielekkyydelle, joka ilmenee aistimellisen ipseyden tasolla.

10.2. Tarpeen ja Halun analyysit

10.2.1. Tarpeen ekstaattinen olemuksellisuus

Lévinas jatkaa ontologisia analyysejään erottamalla tarpeen (*besoin*) ja Halun (*désir*) käsitteet toisistaan (TI, 33–34). Tarve merkitsee puutetta, joka tyhjenee täytyessään. Tässä mielessä tarve noudattaa länsimaiselle ajattelulle ominaista täyttymyksen logiikkaa: samalla tavoin kuin ravinnon tuottama kylläisyys poistaa nälän, tarpeen täytyminen synnyttää nautinnon ja saa hakeutumaan ravinnon äärelle yhä uudelleen. Tarve merkitsee siten elämän nautintojen syklistä täyttymistä (TI, 114).

Aiemmin analysoidut väsymyksen ja nautinnon ilmiöt saavat tarpeen käsitteessä konkreettisen muotonsa. Tarve ei ilmene pelkästään puutteena, vaan nälkänä, joka saa olevan astumaan ulos itsestään. Tarpeidensa ohjaava oleva altistuu ulkoisten olioiden affektiiviselle vetovoimalle: maailma vetää puoleensa ja tarjoaa hetkellisen vapautuksen väsymyksen raskaudesta. Tarve ei siis ainoastaan poista puutettaan, vaan mahdollistaa ekstaattisen irtautumisen – liikkeen, - jonka yhteydessä oleva irtaantuu itsestään kohti toiseutta – *l'essence* – olemuksen affektiivista esiintymää. Jokin *kiinnostaa* Minua ja vetää puoleensa (vrt. OB, 1–10 *essen* määritelmät).

Lévinas ei lähesty olemuksia universaalien muotojen tai abstraktien kategorioiden tasolla, ainoastaan ajattelun keinoin saavutettavina olioina. Päinvastoin olemukset ilmenevät konkreettisissa, affektiivisesti vaikuttavissa kohteissa, joiden vetovoima kutsuu puoleensa. Tässä Lévinas kääntää kreikkalaisen metafysiikan painopisteen: siinä missä platoninen perinne paikantuu universaalien ideoiden tasolle ja Husserl paikantaa olemukset eideettisen intentionaalisuuden vastaavuuteen,

Lévinasin olemukset ovat nautinnollisen vaikutuksen kohtaamisia. Olemus ei ole substanssia, vaan relationaalista voimaa – sitä, että jokin *ravitsee, lämmittää, valaisee* ja vaikuttaa olevaan ipseyden tasolla (EE, 27–28; TI, 118–120).

Tarve paljastaa näin olemisen sisäisen ristiriitaisuuden: puutteen, täyttymyksen ja nautinnon syklisen vuorottelun (TI, 43–45, 66, 102, 112–117). Tarpeen logiikka toimii mikroskooppisena toistona koko länsimaisen metafysiikan perusliikkeestä: puute synnyttää liikkeen kohti täyttymystä, ja täyttymys palauttaa subjektin itseensä vain synnyttääkseen uutta puutetta. Näin tarve toimii niin aineen kuin olevan geneettisenä liikevoimana – sen varhaisimpana ekstaattisena olemuksellisuutena.

10.2.2. Metafyysinen Halu intentionaalisuuden vastakäsitteenä

Metafyysinen Halu (*désir*) muodostaa tarpeen käsitteellisen vastakohtan. Siinä missä tarve tyhjenee täytyessään, Halu on liikettä vailla täyttymystä – halua, joka haluaa yli kaiken, mikä voisi täyttää sen. Halu ei tyydy, eikä se sammuu edes silloin, kun sen kohde jää saavuttamatta. Kuten Lévinas toteaa: “näyttää siltä kuin ne olisivat Minua varten” (TI, 33–34).

Halun radikaali luonne paljastuu, kun sitä verrataan intentionaalisuuteen. Siinä missä tarve noudattaa intentionaalisen täyttymyksen lainalaisuuksia, Halu suuntautuu kohti sitä, mikä ylittää kaiken mahdollisen täyttymyksen. Halun kohde ei tyhjene noemaattisessa sisällössä eikä käsitteellisessä identiteetissä, sillä se tavoittelee olevan ulkopuolista Ääretöntä ylijäämään (TI, 34; TO, 64). Tässä mielessä Halu muodostaa intentionaalisuuden vastakäsitteen: liikkeen vailla täyttymystä.

Lévinasin Halun käsite nojautuu vahvasti Alexandre Kojèven *Hengen fenomenologiaa* käsitteleviin luentoihin. Tämä ei ole ihme, sillä Kojève oli merkittävä akateeminen vaikuttaja tuon ajan Ranskassa. Hänen tulkinnassaan Halu (*désir*) muodostaa Hengen *Fenomenologian* liikevoiman ja historiallisen subjektin ehdon (Kojève, 2012, 35–41).

Myös Hegel liittää Halun (*Begierde*) oleellisella tavoin Hengen itsetietoisuuden liikkeeseen. Itsetietoisuus ilmenee kokemuksessa Haluna, pyrkimyksenä tehdä maailma kuin ”minua varten”.

Tässä mielessä Halu ei ole tarve (*Bedürfnis*), joka tyhjenee täyttymyksessään, vaan metafyyminen liike, joka ylittää annetun ja tavoittelee tunnustusta toisessa itsetietoisuudessa. Kahden itsetietoisuuden välinen jännite johtaa herran ja rengin dialektiikkaan (Hegel, 1978, §§175, 178–196). Hegel ymmärtää Halun näin negaation ja synteessin teleologiana – liikkeenä, joka tavoittelee toiseutta vain kumotakseen sen sovituksessa.

Lévinas omaksuu Hegelin tekemän eron tarpeen ja Halun välillä, mutta kääntää Halun tarkoituksen ratkaisevalla tavalla. Siinä missä Hegelin Halu on negatiivinen, assimiloiva ja teleologista synteesiä tavoitteleva voima, Lévinasille Halu ei tavoittele. Tällä tavoin Lévinas poistaa Hegelin halusta teleologisen täyttymyksen mahdollisuuden. Halu ei synny puutteesta eikä tähtää oman identiteetin palauttamiseen, vaan ilmentää myönteistä ylijäämää: liikettä kohti toiseutta, joka ei koskaan palaudu Samaan (TI, 33–34).

Halu ei synny puutteesta eikä pyri palautumaan itseensä, sillä kyse on olevan suuntautuneisuuden myönteisestä ylijäämästä – liikkeestä, joka säilyttää avoimuutensa eikä palaudu mihinkään ykseyteen. Täten Lévinas esittää teesinsä: Halu on ensisijaista suhteessa intentionaalisuuteen, sillä se määrittää itse intentionaalisen horisontin mahdollisuuden. Ennen kuin tietoisuus voi suuntautua kohteisiinsa merkityksellisinä olioina, hänen olemisensa on jo ennalta Halun ylijäämän määräämää (TI, 38–39).

Lévinasille Halu on suuntautuneisuutta vailla täyttymystä. Halu on päämäärä itsessään, eikä se ole pelkästään *alemman* tason psykologinen funktio, jonka tarkoitus on asettua korkeampien mielenkykyjen palvelukseen. Esimerkkinä Lévinas käyttää nälkää:

"Emme syö elääksemme, vaan syömme, koska olemme nälkäisiä. Halulla ei ole muita tarkoituksia. Haluttava on päätepiste, päämäärä sinänsä" (EE, 28).

Näin Lévinas eroaa myös Husserlin intentionaalisuuden teoriasta, jonka intentionaalisuuden täyttymyksen logiikka on vailla Halua. Kun oleminen määrittyy vaikutusten ja kiintymyksen kautta, suhde maailmaan kiteytyy intentionaalisuutena, joka on Halun elävöittämää: emme vain ajattele

asioita, vaan elämme niistä (*vivre de*). Toisin kuin intentionaalinen representaatio, joka palauttaa kohteen merkitysrakenteisiin, Halu ei pyri omistamaan eikä tyhjentämään kohdettaan. Sen logiikka ei riipu täyttymyksestä, vaan avoimuudesta transsendenssille (TI, 127).

Juuri tämä ei-rationaalinen luonne tekee Halusta Lévinasin käsitteellisessä arkkitehtuurissa ainutlaatuisen. Halu toimii radikaalina siirtona, jonka avulla Lévinas murtaa länsimaisen onto-teleologisen horisontin: sekä Hegelin dialektisen synteessin että Husserlin intentionaalisen täyttymyksen. Halu tarjoaa välineen lähestyä ilmiöitä, jotka sijaitsevat intentionaalisen kokemuksen tuolla puolen. Halu ilmentää subjektin varhaisinta ylijäämää, jonka kautta suhde toiseuteen – ja lopulta etiikkaan – tulee mahdolliseksi.

10.2.3. Halun filosofinen ja ontologinen merkitys

Halu ei osoita pelkästään Hegelin rationalismin ja Husserlin intentionaalisen mallin riittämättömyyttä, vaan toimii periaatteellisena argumenttina, jonka avulla Lévinas haastaa koko länsimaisen filosofian onto-teleologisen perinteen. Halun myöntäminen kyseenalaistaa myös Kantin transsendentaalisen subjektin oletaman hyväluontoisuuden, jolle “järki ohjaa kohtuuteen” (KJK, 125–128). Lévinasin mukaan moraaliajattelun perustaminen Halun rajoittamiseen tai kieltämiseen olisi omituista, sillä Halu on modaalisesti olennainen osa inhimillistä olemassaoloa (TI, 34–35). Tämä auttaa myös selittämään, miksi maailmassa esiintyy kohtuuttomuutta, joka ylittää terveen järjen rajat. Vaikka Kantin käytännöllisen järjen argumentit ovat perusteltuja, Lévinas irtautuu valistuksen optimistisesta ihmiskuvasta muotoilemalla käsityksensä subjektista, joka kykenee tunnistamaan olemisensa egoistisen taipumuksellisuuden ja hyväksymään sen osaksi omaa todellisuuttaan. Halun myöntäminen avaa näkökulman, jossa minuus rakentuu runsauden ja affektiivisen rikkauden järjen itsehillinnän sijaan.

Halun ensisijaisuus kääntää länsimaisen metafysiikan perusasetelman toisinpäin. Platonista Hegeliin ja Husserliin ajattelu on rakentunut täyttymyksen ja synteessin logiikalle: puute synnyttää liikkeen,

liike tähtää läsnäolon saavuttamiseen, ja läsnäolo palautuu itseensä korkeammassa ykseydessä. Platonin *eros*, Hegelin sovitus ja Husserlin *Erfüllung* ilmentävät kaikki tätä samaa rakennetta. Myös Lévinasin ontologinen subjekti noudattaa tätä logiikkaa taloudellisen olemisen tasolla, jossa tarve ja nautinto jäsentävät olevan liikettä.

Metafyysinen Halu katkaisee tämän kehän. Halu ei etsi täyttymystä eikä synteesiä, eikä se suuntaudu kohti läsnäoloa. Sen perusrakenne ei ole puute vaan ylijäämä; ei täyttymys, vaan avautuminen; ei synteesi, vaan toiseuden säilyttäminen. Lévinasin eettisen metafysiikan filosofinen kontribuutio tiivistyy Halun rakenteeseen: ratkaiseva kontribuutio koskee juuri liikkeen rakennetta: subjektin primaariksi dynamiikaksi ei osoittaudu palautuminen itseensä, vaan suuntautuminen kohti sitä, mikä pysyy periaatteellisesti tavoittamattomana – kohti Äärettömyyttä.

Tämä lähtökohta mahdollistaa myös onto-teleologisen metafysiikan purkamisen. Toisin kuin aristoteelisessa teleologiassa, jossa arvo ja olemus sijaitsevat päämäärissä, Lévinasin mukaan nautinto ja arvo ovat ekvivalentteja: nautinto itsessään antaa elämälle arvon (EE, 28). Maailma ei ole vain jotain, mitä tarkkailemme ja pohdimme, vaan jotain, johon osallistumme Halun kautta ja joka annetaan meille nautintona. Halun myöntäminen merkitsee radikaalia avoimuutta – liikettä, jota mikään päämäärä, teleologia tai rationaalinen synteesi ei voi palauttaa järjestykseensä.

Tässä mielessä Halu osoittautuu voimaksi, joka ei omaa sisäisiä päämääriä, ei tarkoitusta itsessään, vaan tautologisesti Halu on mitä se on – Halu on se, mikä haluaa.⁵⁰ Elämä, jota ei ohjaa ennalta määrätty olemus, määrittää itse itsensä olemassaolossaan ja luo arvon, joka puolestaan antaa merkityksen olevalle. (TI, 112)

Halun ja on-olemisen käsitteiden avulla Lévinas irtautuu maailmansisäisestä tarkoituksenmukaisuudesta, joka hallitsee niin Hegelin teleologista kehityskulkua kuin Heideggerin

⁵⁰ Tulkitsen Lévinasin soveltavan Halun käsitettä osittain Nietzschen vallantahdon näkökulmasta. Kyse ei ole ensisijaisesti siitä, että *Minä* haluan, vaan Halusta, joka asettuu Minuun kohtaamieni olioiden yhteydessä. Halu haluaa minun kauttani. Tässä mielessä Halu edustaa sekä Lévinasille että Nietzscheille epäpersoonallista olemassaolevien voimien ilmentymää (Deleuze, 2005, 71–74, Nietzsche, 1984, §§, 13, 36; Nietzsche, II, §16–17).

autenttisuuskäsitystä. Halun kohde saa arvonsa siitä, että sitä halutaan – ei siksi, että se toteuttaisi jonkin ennalta annetun olemuksen. Tässä mielessä Lévinas rinnastaa Halun Aristoteleen liikkumattomaan liikuttajaan: vetovoimaan, joka saa liikkeen aikaan pysyen itse saavuttamattomana. Halun liike ei johda täyttymykseen, vaan säilyy liikkeenä kohti sitä, mikä säilyttää etäisyytensä (Aristoteles 2012, Metafysiikka 1072a–1074b; EE, 29).

10.3. Elementaali, kotona-oleminen ja työ

10.3.1. Suvereeni oleminen

Vaikka Lévinas kuvaa on-olemisesta eriytynyttä olevaa omavaraisena, kyse ei ole todellisesta riippumattomuudesta, vaan egoistisesta kokemuksesta, jossa maailma ilmenee ehtymättömänä Halun kohteena. Tämä omavaraisuuden tunne ilmenee vapautena käsitteen positiivisessa mielessä: kykyä toimia itsensä määrittämänä. Jotta oleva voi säilyä olemassaolon suvereenina toimijana, hänen on järjestettävä olosuhteensa oman olemassaolonsa turvaamiseksi. Tämä edellyttää ravintoa (*la nourriture*) ja sen jatkuvaa hankkimista, mikä puolestaan vaatii vaivannäköä eli työtä (*se maintenir*).

Nautinto, joka täyttää tarpeen, sulauttaa ulkopuolisen toiseuden Samaksi. Työ osaltaan ei ainoastaan varmista toimeentuloa, vaan mahdollistaa ravinnon jatkuvuuden, olevan elämisen itsestään ja itselleen (TI, 111–112). Työ ammentaa voimansa hahmottomasta elementaalista – vieraasta, alkuperättömästä maaperästä, joka sijaitsee kaikkien omistussuhteiden tuolla puolen (TI, 131, 142).⁵¹ Työhön liittyvä ponnistus, kipu ja väsymys paljastavat olemassaoloon tuomitun olemisen raskauden.

⁵¹ On kiinnostavaa havaita, miten paljon tässä kappaleessa esitetyt käsitteelliset määritelmät muistuttavat paljon Marxin määritelmiä tavaran ja työn suhteesta (Marx, 2013, 45–55). Lévinas ei puhu elementaalien kohdalla alkuperäisestä kasautumisesta, mutta temaattinen yhteys kahden ajattelijan välillä on havaittavissa. Myös Locken tavaran ja omaisuuden määritelmät tukevat tätä näkemystä: ”Kun ihminen siirtää jotakin tilasta, johon luonto on sen tuottanut ja jättänyt, hän sekoittaa siihen omaa työtä, liittyy siihen jotakin omaansa ja siten tekee siitä omaisuuttaan. ...omaisuus alkaa jonkin yhteisen ottamisesta ja siirtämisestä pois luonnon tarjoamasta tilasta. Ilman tätä yhteismaalla ei ole käyttöä” (Locke, 1995, 67–68).

Näin kipu ja väsymys ovat ilmiöitä, joihin olemassaolon yksinäisyys tiivistyy. Näin olemisen vapaus kääntyy riippuvuudeksi. Tässä piilee olemiseni vapauden paradoksaalisuus; vapauteni on Haluni ja tarpeeni sitomaa (TO, 55, 67–68, 70).

10.3.2. Koti ontologisena järjestyksenä

Työn ohella olevan on järjestettävä olosuhteensa tavalla, jotta hän voi levätä ja ravita itseään turvassa. Tämän tilan Lévinas nimeää kodin (*chez-soi*) käsitteellä. Heideggerin tavoin koti (*Zuhause-sein*) ei tarkoita paikkaa sinänsä, vaan ontologista järjestystä, jonka myötä maailma tulee hallittavaksi ja tunnistettavaksi. Koti luo edellytyksen olemisen jatkuvuudelle. Täten koti mahdollistaa työn ja kyvyn muuntaa elementaalinen aines substansseiksi – asioiksi, joita voidaan käyttää, hyödyntää ja omistaa (OA, §§12–13, 15–18, 27, 40; TI, 157–159).

Lévinasin ajatusta voidaan lukea hermeneuttisesti Heideggerin kautta. Heideggerille käsilläolo (*Zuhandenheit*) on ensisijainen olemisen muoto (ks. kpl. 6.2.2): välineet (*Zeug*) kytkeytyvät käytännöllisiin verkostoihin (*Zeugzusammenhang*), ja niiden merkitys määräytyy näiden yhteyksien kautta. Tarttumisen ja käytön myötä olio asettuu kotimaisuuden (*Heimlichkeit*) horisonttiin. Koti luo edellytykset järjestykselle ja Saman ylläpitämiselle muodostaen paikan (*lieu*), jossa tila (*milieu*) tulee hallittavaksi ja ymmärrettäväksi (OA, §§15–18; TI, 37).

Koti mahdollistaa näin eksistentiaalisen jatkuvuuden, joka käynnistää kolmannen siirtymän: tilan, jonka turvin Minä (*le Moi*) voi kokea maailmassa pysyvyyttä ajassa ja tilassa. Minä ei tässä vaiheessa ole refleksiivinen subjekti, vaan alkukantainen identiteetti, joka rakentuu kotimaisuuden tarjoamien ehtojen – järjestyksen, tunnistettavuuden ja pysyvyyden – varaan.

Oleminen kotona merkitsee Lévinasille sitä, että Minällä on paikka, jonka hän voi kokea omakseen: pysyvä rakenne, joka tukee hänen maailmallisuutensa ja olemassaolonsa kokemuksen järjestystä ja mielekkyyttä. Koti muodostaa näin ensimmäisen totaliteetin – sulkeuman, joka on Halun ja tarpeen ekonomian ohjaamaa. Tämä itsensä säilymiseen pyrkivä oleva määrittää ontologisen identiteetin

varhaisimman muodon (EN, 13; TI, 112–130). Minä saa hahmonsia kotiaan vasten koti tekee subjektista itsensä ympärille rakentuvan keskuksen, joka ylläpitää omaa pysyvyyttään hallinnan, järjestyksen ja tuttavuuden kautta.

10.3.3. Ontologinen imperialismi

Kodin ja työn analyysit johtavat näin kysymykseen identiteetin ja vapauden luonteesta. Lähtökohtaisesti Minä omistaa itsensä, mutta tämän omistussuhteen säilyttäminen edellyttää identiteetin jatkuvaa laajentamista ja ylläpitoa työn, omistamisen ja nautinnon keinoin. Nautinto antaa vapauden kokemuksen, mutta sen tavoittelu tekee Minästä oman olemisensa keskuksen, mikä paljastaa tämänkaltaisen identiteetin riippuvan haurauden.

Ontologisesti oleminen näyttäytyy itseensä sulkeutuvana liikkeenä: pyrkimys itsensä omistamiseen johtaa siihen, mitä Lévinas kutsuu "*Saman imperialismiksi*" – haluksi tehdä kaikki tutuksi, hallittavaksi, käsitteelliseksi ja turvalliseksi (TI, 87). Tämä kesyttämisen liike homogenisoi maailman ja kätkee toiseuden: tuttuus muuttuu herruudeksi, järjestys omistamiseksi. Vapaus ei tällöin merkitse pelkkää autonomiaa, vaan sen säilyttäminen edellyttää olosuhteiden hallintaa – mikä tekee vapaudesta itsessään hauraan ja rajoittuneen.

Suhde elementaaliseen ympäristöön sitoo Minän Halun ja tarpeen logiikkaan: tarve suojella ja ylläpitää omaa olemassaoloa synnyttää maailmaan kohdistuvan kesyttämisen liikkeen. Ihminen asettuu maailmaan Saman tuttujen rakenteiden kautta, ja tämä tuttuus tuottaa hallinnan ja turvallisuuden kokemuksen, mutta samalla homogenisoi maailman. Lévinas nimittää tätä *kesyttämiseksi*: idealistiseksi pyrkimykseksi tehdä kaikesta ymmärrettävää ja Minua varten olevaa. Asuttaminen (*l'habitation*) muodostaa näin lähtökohdan, jolta käsin Minä toimii ontologisena subjektina (TI, 128–129, 147–168). Ontologinen imperialismi ei synny ensisijaisesti teoreettisesta virheestä, vaan Halun ja tarpeen affektiivisestä dynamiikasta, joka tekee maailmasta Minua varten olevan.

Tämä jännite – elementaalisen vierauden ja kodin tarjoaman järjestyksen välillä – valmistaa tien seuraavalle eksistentiaaliselle siirtymälle: Toisen kohtaamiselle. Siinä missä koti tarjoaa turvallisuuden ja järjestyksen horisontin, Kasvon ilmaantuminen murtaa tämän sulkeuman ja tuo mukanaan eettisen häiriön. Näin koti ei ole vain suoja, vaan myös este – jonka avaaminen tekee eettisen alun mahdolliseksi.

11. Toisen Kasvojen kohtaaminen

Tämä luku muodostaa siirtymäkohdan ontologisen olevan ja toisin-kuin-olemisen eettisen subjektin välillä (ks. liite 3). Esittelen Toisen (*Autruï*) ja Kasvojen (*le visage*) käsitteet, jotka muodostavat Lévinasin eettisen ajattelun ytimen. Kasvojen kohtaaminen synnyttää neljännen eksistentiaalisen siirtymän: murroksen, jossa ontologinen oleminen väistyy Kasvojen esittämän eettisen velvollisuuden tieltä.

Kasvojen kohtaaminen käynnistää liikkeen vailla paluuta: se ei tuota synteesiä, vaan pysyvän eettisen katkoksen. Tämän katkoksen kautta Lévinas purkaa Saman logiikkaa kaikissa sen muodoissa. Seuraavissa kappaleissa esitän, miten Kasvojen ilmentämä ehdoton toiseus muodostaa horisontin, joka ei asetu minkään Saman alaisuuteen.

11.1. Minä murtuu

11.1.1. Kasvojen epifania – eettinen velvollisuus

Minän suvereniteetti murtuu Toisen (*Autruï*) kohtaamisen hetkellä. Toinen uhkaa olemiseni järjestystä, sillä Hän tarvitsee samoja resursseja, joiden varaan olen rakentanut kotini. Tässä mielessä Toinen on vieras, muukalainen. Tästä huolimatta Hänen vieraudessaan on jotain syvästi kiehtovaa (TI, 83; TO, 82–83).

Toisin kuin maailmassa kohdattavat elementit ja nautinnon kohteet, jotka taipuvat Haluni edessä olemalla “kuin minua varten”, Toinen vastustaa Haluni täyttymystä. Hänen läsnäolonsa ilmentää radikaalia erillisyyttä – toiseutta (*l'autre*) – joka ei mukaudu Haluni alaisuuteen. Vastustuksestaan

huolimatta Hänen toiseutensa koskettaa Minää tavalla, joka säilyttää vieraan etäisyytensä. Tämän vastustavan toiseuden ilmiön Lévinas nimeää *Kasvoiksi (le visage)* (TI, 50–51, 66).

Kasvojen erillisuus paljastuu niiden puheessa (*le visage se parle*). Siinä missä maailmalliset oliot synnyttävät Halun hallita ja omistaa, Kasvot pyytävät Minua luopumaan tästä pyrkimyksestä. Tämä puhe ei kuulu siihen järjestykseen, jonka Minä on rakentanut kotinsa turvaksi. Tunnistettavuuden sijaan Kasvojen puhe paljastuu *epifaniana* – liturgisena ilmoituksena (*révélation*) – joka murtaa Minän itseensä käpertyneen identiteetin.⁵²

Lévinas kuvaa tätä kokemusta halkeamisen (*fissure*) ja hajoamisen (*fission*) kielikuvilla: Kasvojen puhe murtaa Minän immanenssin aivan kuin ydinvoima halkaisee atomin. Kyse on moraalista velvollisuudesta (*la responsabilité, l'appel éthique*): pyynnöstä, joka saa Minut kysymään: voinko jakaa olemiseni Toisen kanssa? Kasvot kysyvät: onko Haluni oikeutettua? (IIRB, 212; OB, 35, 124–125; TI, 75, 135, 196–197)

Pyyntö kiteytyy raamatulliseen kieltoon “*Älä tapa!*” (*Tu ne tueras pas!*), joka ilmentää Kasvojen vastustavaa voimaa ja merkitsee “mahdollisuuksieni ja voimieni lakkaamista” (*je ne peux plus pouvoir*). Kasvojen pyyntö kyseenalaistaa Minän halun olla “maailmankaikkeuden mestari ja omistaja” (TI, 198–199). Näin Kasvot asettavat Minut vastuuseen ja kyseenalaistavat ontologisen olemiseni mielekkyyden (BPW, 16–17; TI, 178).

11.1.2. Kasvojen ekspressiivisyys etiikan alkulähteenä

Kasvojen puhetta ei tule ymmärtää ensisijaisesti kommunikatiivisena tapahtumana, vaan eettisenä ilmiönä. Vaikka Lévinas käyttää uskonnollista kieltä, hänen tavoitteensa on fenomenologinen: raamatulliset viittaukset pyrkivät kuvaamaan kokemusta, joka vastustaa intentionaalisen

⁵² Epifania, (*ἐπιφάνεια, epiphaneia*) merkitsi alun perin pelkkää ulkoista ilmestymistä tai ilmenemistapaa, ilmaisten arvonantoa, merkittävää asemaa tai majesteettisuutta. Myöhemmässä hellenismissä käsite kääntyi tarkoittamaan jumaluuden tai jumalallisen alkuperän äkillistä paljastumista (Salonen, 2003, 80). Lévinas käyttää sitä kuvatakseen sitä epäsuoraa tapaa, jolla Toisen Kasvot paljastuvat Minulle kaikkien muotojen läpi.

täyttymyksen logiikkaa. Hermeneuttisesti Kasvojen puhuttelua voisi verrata antiikin *logokseen* tai Raamatun pyhään Sanaan, mutta fenomenologisesti kyse ei ole opetuksesta tai informaatiosta, vaan vokatiivisesta puhuttelusta – kutsusta, jonka yhteydessä Toinen murtaa Minän immanentin järjestyksen.

Tästä syystä Kasvojen ilmaisu ei perustu symboliseen tai sosiaalisesti konstituoituun merkitykseen, vaan kyse on eleestä vailla muotoa, sisällöstä vailla määritelmää. Lévinas tiivistää tämän paradoksaalisesti toteamalla: “kasvojen sisältö on ilmaisu itse” (TI, 51), ja: Kasvot “puhuvat kumoamalla sen muodon, josta ne puhuvat” (TI, 66).

Kasvot ilmenevät epifaniana, sillä niiden ilmeneminen ei kanna merkitystä, jonka Minä voisi asettaa omaksumiensa kategorioiden alaisuuteen. Kasvot ovat “kommunikaatiota vailla sanoja” (CPP, 119) – puhuttelua, joka edeltää kaikkea käsitteellistämistä. Ne eivät lisää mitään olemassa olevaan maailmallisten merkkien järjestykseen, vaan särkevät kokemuksen plastiset rakenteet horjuttamalla Minän pyrkimystä hallintaan. Niiden puhe paljastaa Toisen transsendenttisenä – kaiken hallinnan ja määrittelyn ulkopuolella – ja asettaa minut vastuuseen kysymyksestä, jota en ole itse esittänyt (IIRB, 191; TI, 66).

11.1.3. Ainoa olento, jonka tahdon tappaa

Kasvojen paljastumisen ja niiden puheen aikaansaama eettinen häiriö katkaisee olemiseni immanentin järjestyksen. Tässä mielessä Kasvojen kohtaaminen muistuttaa Lévinasin aiemman kuvailemia eksistentiaalisia katkoksia: aivan kuten hypostaasissa oleva emergoituu on-olemisen ja väsymyksen jännitteestä (ks. kpl. 7.3), nyt jo eriytynyt oleva – Minä – löytää itsensä Halunsa ja Kasvojen puhuttelun välisestä ristiriidasta.

Ero näiden eksistentiaalisten konfliktien välillä on ratkaisevan tärkeä Lévinasin ajattelun kokonaisuudessa. Siinä missä hypostaasin, nautinnon ja Halun ristiriidat noudattavat vielä hegeliläisen negatiivisen dialektiikan liikettä – väsymyksen ylittämistä ponnistuksessa, nautinnon

ylittämistä tarpeen assimilaatiossa ja Halun ylittämistä kodin järjestyksessä – Kasvojen kohtaaminen avaa ristiriidan, jota en voi ylittää. Kasvot asettavat minut tilanteeseen, jossa kumoaminen, haltuunotto tai palauttaminen Saman järjestykseen ei enää ole mahdollista: Toinen pysyy ulkopuolisena riippumatta kaikista yrityksistäni tuoda Hänet Saman logiikan alaisuuteen.

Tämä synnyttää paradoksin. Koska Toinen on radikaalisti Toinen, Hän muodostaa Haluni äärimmäisen kohteen; mutta juuri tämän radikaalin toiseuden vuoksi omistaminen on mahdotonta. Tästä syystä Lévinas väittää, että Toinen on ”ainoa olento, jonka tahdon tappaa” (TI, 198–199). Haluan Toista niin paljon, että jos en voi omistaa Häntä, näyttää luonteelta tuhota Hänet kokonaan. Radikaalin kielikuvan tarkoitus ei ole väkivallan oikeuttaminen, vaan Halun eettisten rajojen kuvaaminen: Halu, joka haluaa ”liikaa”, päätyy tuhoamaan sen, mitä ei voi koskaan omistaa.

Toisen murhaaminen on kuitenkin Lévinasin mukaan ontologisesti mahdotonta. Vaikka ruumis tuhottaisiin, Kasvot ovat jo paenneet hallintani piiristä. Tämä johtuu siitä, etteivät Kasvot kuulu siihen maailmallisten olioiden järjestykseen, sillä niiden puhe paljastuu kaiken olemisen tuolla puolen (BPW, 9; TI, 198–199).

Juuri tämä murhan mahdottomuus paljastaa eettisen suhteen voiman. Vaikka Haluni pyrkii kohti täyttymystä, Kasvot kääntävät sen tyhjäksi – avoimeksi kaipuuksi, joka ei koskaan sulkeudu. Kiellosta huolimatta Toinen säilyy Haluni kohteena, ja siksi Kasvot synnyttävät lakkaamatta uutta nälkää: Halua, joka ei johda täyttymykseen, vaan jää avoimeksi kaipuuksi. Tämä avoimuus kääntyy häpeäksi (*la honte*) – eksistentiaalisesti affektiksi – jossa Minä tunnistaa itsensä vastuullisena. En ole vastuullinen siksi, että omistan Hänet, vaan koska en voi koskaan Häntä omistaa – ja olen silti voinut tahtoa hänen kuolemaansa (BPW, 17; HO, 29–30; TI, 84, 178, 198–199).

11.1.4. Häpeä tietoisuuden alkuperänä

Toisen kohtaaminen paljastaa Lévinasille eettisen vastuun lisäksi kuoleman alkuperäisen merkityksen. Kasvojen haavoittuvuus kytkeytyy Toisen kuolevaisuuteen: siihen, että Hän voi lakata

vastaamasta. Tämä ei vain kutsu vastuuseen, vaan synnyttää häpeän – järkytyksen siitä, että olen halunnut hallita olentoa, joka voi kuolla. Häpeä ei ole psykologinen sivutuote vaan eksistentiaalinen rakenne: tapa, jolla subjekti on läsnä itselleen Toisen edessä (BPW, 9; GDT 64–75; TI, 198–199).

Häpeään havahtuminen merkitsee Lévinasille kenties tärkeintä neljännen asteen eksistentiaalista siirtymää, jonka yhteydessä ontologia väistyy ja ihmisyys alkaa (ks. liite 3). Tämä järkytys on niin voimakas, ettei Minä voi jäädä entiselleen, vaan murtuu ja herää eettiseen tietoisuuteen. Jo *De l'évasion* -teoksessa Lévinas kuvaa häpeää affektina, joka paljastaa olemisen liiallisen itsetietoisuuden: huonon omantunnon. Häpeä ei ole tunne, vaan modaaliteetti – itselle-altistumisen muoto, jonka yhteydessä olen peruuttamattomalla tavoin paljastunut Toisen katseen alaisuuteen (OE, 66–68).

Häpeässä Minä menettää ensisijaisuutensa olemisen kentällä ja asettuu Toisen arvioitavaksi ja vastuullistettavaksi. Kyse ei ole ohimenevästä tunteesta, vaan inhimillistä olemista määrittävästä eksistentiaalisesta rakenteesta: paljastumisen kokemuksesta, jonka yhteydessä aistin olevani Toisen vastuullistavan vaikutuksen alaisuudessa. Tässä mielessä Kasvojen eettinen puhuttelu herättää Minän ontologisesti dogmaattisesta unestaan luoden edellytyksen itsereflektiiviselle tietoisuudelle, jonka funktio ei ole pelkästään tiedollinen, vaan eettinen (vrt. OB, 114–116; TI, 178–181).

Olemisen merkitys ei siten perustu oman kuolevaisuuteni ymmärtämiseen, kuten Heidegger ajatteli, vaan Toisen kuoleman mahdollisuuteen. Kun Hän kuolee, minä jään vastuuseen. Tämä lyhyt mutta perustava liike murtaa Heideggerin teesin: emme elä ensisijaisesti huolissamme omasta olemisestamme, vaan olemme jo asetettuina toisia varten. Vastuu, joka kumpuaa Toisen kuolevaisuudesta, tekee elämästä elämisen arvoista ja etiikasta olemisen ensisijaisen modaaliteetin (OGCM, 9–14).

Tästä syystä Lévinas väittää etiikan olevan ensimmäistä filosofiaa: tietoisuus ei synny järjen autonomiasta, vaan Toisen kutsusta. Ennen kuin voin tietää maailmasta, olen jo vastuussa toisesta

(TI, 43, 49–51). Häpeä artikuloi tämän vastuun affektiivisen muodon ipseityn kokemuksen syvimmillä tasoilla, mikä valmistaa siirtymän kohti toisin-kuin-olemista – subjektia, jonka identiteetti määrittyy olemalla Toista varten.

11.2. Epäsymmetrinen asetelma

11.2.1. Toisen haavoittuvuus moraalisenä kutsuna

Kasvoja ei tule ymmärtää tasavertaisena vuorovaikutuksena kahden yksilön välillä, vaan perustavana epäsymmetriana, joka pohjautuu Toisen haavoittuvuuteen (*vulnérabilité*). Hänen haavoittuvuutensa tekee Hänestä olennon, jota en voi ohittaa. Tämä hauraus ei ilmene voimattomuutena, vaan moraalisenä auktoriteettina, joka ei perustu valtaan vaan äärellisyyteen. Tämä on Lévinasin mukaan eettisen suhteen välttämätön ehto. Jos suhde olisi symmetrinen, se voitaisiin ankkuroida universaaliin vaatimukseen – ja silloin se kiinnittyisi Saman logiikkaan, mikä kumoaisi Kasvojen eettisen merkityksen.

Tässä epäsymmetriassa kiteytyy Lévinasin Saman kritiikki. Etiikka ei ala kahden autonomisen subjektin välisestä neuvottelusta, joka tavoittelee sovitusta, vaan tilanteesta, jossa Toinen ilmenee olemisen horisontissa tavalla, jota en voi sivuuttaa. Koska Minä on Halunsa ohjaama, Toinen muodostaa Halun äärimmäisen kohteen – ei siksi, että Hän olisi passiivinen, vaan siksi, että Hänen katseensa ja puheensa ilmaisevat eettistä ylivoimaa, jota Haluni ei kykene vastustamaan.

Lévinas kuvaa tätä vetoa korkeuden (*hauteur*) käsitteellä. Toinen on hauras, mutta juuri tämä ilmaisee moraalista voimaa, joka Kasvojen puhuttelussa pyytää Minua tottelemaan (TI, 86, 213). Kasvojen katse anelee ja vaatii – se on riisuttu kaikesta muodosta ja sisällöstä, jota Lévinas nimittää alastomuudeksi (*la nudité*).⁵³ Tämä alastomuus ei tarkoita tosiasiallista köyhyyttä, vaan syvempää

⁵³Lévinas kuvaa paljaan olemassaolon ilmiöstä alastomuuden (*la nudité*) käsitteellä. EE:ssä ja TI:ssä hän kuvailee, miten yhteiskunnassa ihmiset ”pukeutuvat” (*s’habiller*) vaatteisiin, joiden avulla he peittävät eksistentiaalisen alastomuutensa kulttuuristen ja konventionaalisten muotojen” (*les formes plastiques*) alle. Alastomuus toimii tässä vastakohtana

äärellisyyttä ja puutetta, joka tekee kaikista olevista samalla tavoin haavoittuvaisia on-olemisen painon edessä. Toinen osoittaa, etten ole yksin Haluni ja väsymyksen kanssa. Maailmassa on myös Toinen, jonka köyhyys, nälkä ja alastomuus synnyttävät minussa Halun tehdä hyvää (EÄ, 79–80; TI, 75, 199).

Kasvojen köyhyys avaavat Minälle pääsyn uudenlaiseen olemisen kokemukseen riisumalla Minän ontologisesta itsekeskeisyydestään. Tässä merkityksessä Kasvojen esittämä eettinen kutsu avaa mahdollisuuden moraaliseen toiminnalle, mahdollisuudelle jakaa maailmani Toisen kanssa: “En tiennyt olevani näin rikas, mutta voinko pitää tämän kaiken itselläni, kun en enää ole yksin?” (TI, 75)

Eettinen velvollisuus ei kuitenkaan merkitse kantilaista imperatiivia, joka asettaa Minuun velvollisuuden totella järjen auktoriteettia (HO, 29–30; TI, 180). Kyse on perustavasta aistimellisen vastuullisuuden kokemuksesta, joka herää Toisen haavoittuvuuden kohtaamisen edessä. Toisen hauraus ilmaisee moraalista voimaa, jota en voi ohittaa olematta omissa silmissäni halveksittava. Tässä kohtaa Kasvojen puheen merkitys on ratkaiseva: puheen yhteydessä Toisen läsnäolo ilmenee kokemuksena, jota Lévinas kutsuu läheisyydeksi (*proximité*). Läheisyys merkitsee affektiivista virittäytymistä Toisen läsnäoloon ipseyden tasolla; se huomioi Hänen radikaalin toiseutensa ja valmistaa eettisen kutsun vastaanotolle (CPP, 119).

Kasvot paljastavat näin Lévinasin radikaalin väitteen: etiikka ei perustu symmetriaan, vaan epätasapainoon, jossa Toinen on toiseutensa tähden ensisijainen. Epäsymmetria ei merkitse alistavaa voimaa, vaan eettistä suhdetta, jonka osapuolten välisessä differentiaalisessa erossa Toinen on ensimmäinen.

intentionaaliselle representaatiolle: pukeutuminen on muodon antamista, kun taas alastomuus merkitsee olemista vailla muotoa (vrt.EE, 66–70; TI, 73–76).

11.2.2. Hegelin dialektiikan murtuminen

Kasvojen epäsymmetrian avulla Lévinas murtaa Hegelin olettaman herran ja rengin dialektiikan (ks. kpl. 7.3.1., 8.1–2). Tästä syystä Kasvojen ilmaisemaa kieltoa on syytä tarkastella tarkemmin.

Epäsymmetrinen suhde Toiseen muodostaa hänen Saman kritiikkinsä ytimen. Kuten edellä on osoitettu, ontologinen subjektin suhde maailmaan rakentuu ekonomisen olemisen lainalaisuuksien mukaan: oleva tekee vieraasta tuttua, sulauttaa eron omaan järjestykseensä ja palaa aina itseensä (*vivre de*). Tämä on Saman logiikkaa – eron haltuunottoa ja assimiloivaa kieltoa (TI, 43, 195).

Kasvojen kohtaaminen katkaisee tämän liikkeen. Toisen kielto – “*Älä tapa!*” – ei ole yksi normi muiden joukossa, vaan tapahtuma, joka pysäyttää Halun omistavan liikkeen ja murtaa ekonomisen olevan itsevarmuuden. Ontologisesti suvereeni Minä, joka on elänyt itseään varten, tulee peruuttamattomasti kyseenalaistetuksi Toisen Kasvojen paljastuessa (TI, 43, 195).

Kasvojen edessä Halun logiikka kääntyy itseään vastaan: mitä enemmän Haluan, sitä enemmän vastuuni kasvaa. Eettinen suhde ei synny siitä, että otan Toisen osaksi omaa horisonttiani, vaan siitä, että Hän pysyy tämän horisontin ulkopuolella – ja juuri siksi kutsuu Minut ulos itsestäni.

Tässä mielessä Lévinasin Halu ei ole ontologisen negaation muoto, vaan eettinen suuntautuneisuus kohti Toista. Se ei pyri kumoamaan toiseutta eikä palauttamaan sitä Saman horisonttiin, vaan ylläpitää avoimuutta suhteelle, joka ei koskaan sulkeudu synkroniseksi merkitykseksi. Toisin kuin tarve, joka täyttyy ja lakkaa hetkellisesti olemasta, Halu “ei tunne kyllästymistä” eikä palaudu olemisen piiriin (TI, 34; 38–39).

Näin Lévinas kääntää Hegelin löytämän metafyyssisen liikevoiman eettiseksi. Siinä missä Hegelin Halu kohtaa toisessa itsetietoisuudessa vastavoimansa ja johtaa herran ja rengin dialektiikassa tunnustuksen kautta sovintoon, Lévinasin Halu pysyy avoimena ja epäsymmetrisenä suhteena Toiseen – liikkeenä, joka ei koskaan palaudu itseensä (Hegel, 1978, §§167–169, 175, 178–196; TI, 38–39; 196–201).

Lévinasin etiikka perustuu tämän katkoksen peruuttamattomuuteen. Toisin kuin monissa moraaliteorioissa, vastuu ei nouse tahdonvapaudesta, vaan eksistentiaalisesta välttämättömyydestä – sisäistetystä kokemuksesta, jota en voi paeta: “Vastuu hänestä lankeaa minulle.” (EÄ, 78). Mitä voimakkaammin Haluan, sitä suuremmaksi vastuuni kasvaa. Velvollisuus ei nouse ulkoisesta imperatiivista, vaan Toisen yksilöllisestä vaikutuksesta: Hänen kieltonsa torjuu Haluni täyttymyksen ja synnyttää häpeän, joka palauttaa minut itseni äärelle vastuullisena. Vastuu tekee minusta ainutlaatuisen – kukaan ei voi vastata Hänen puolestaan.

Näin Lévinas purkaa dialektiikan ja herruuden logiikan eettisen vastuun hyväksi. Vastuu ei ole valinnanvarainen, vaan alati läsnä, ja se määrittää Minän suhteen Toiseen perustavana inhimillisen olemisen ehtona (EN, 34–35; HO, 29–30; TI, 43, 80, 197, 244–245). Vaikka vastuu näyttäytyy voimattomuutena, kyse ei ole passiivisuudesta, vaan eettisestä voimasta, joka vastustaa kaikkia hallinnan pyrkimyksiä (TI, 80, 197).

Jos tämä suhde perustuisi vastustuksen negatiivisuudelle, se johtaisi Hegelin dialektiikkaan, jossa erot sulautuvat totaliteettiin ja Sama ja Toinen olisivat vain suuremman kokonaisuuden sisäisiä osia. Lévinas torjuu tämän. Eettinen suhde ei ole dialektisen kehityksen vaihe, vaan sen murtuma: Kasvot eivät verhoutu identiteettien ja representaatioiden alle, vaan kohtaamme elävän, alastoman yksilön tavalla, jossa negatio ja konfliktin välttämättömyys eivät enää päde.

Saman valtaa tavoittelevan logiikan sijaan Toinen kutsuu Minussa esiin uudenlaisen voiman: myöntävän suhteen, joka herättää minut uudenlaiseen olemassaoloon – ihmisyyteen. Cohenin mukaan Kasvojen moraalinen korkeus ilmentää Hyvyyden kenttää, elämänmyönteistä voimaa, joka vastustaa jopa kuolemaa (Cohen, 1994, 183; vrt. TI, 178–179, 281, 284). Kyse on Hyvästä: ei ottamisesta, vaan antamisesta. Peperzak puolestaan korostaa suhteen perustavaa epäsymmetriaa: Toisen haavoittuvuus merkitsee moraalista auktoriteettia, joka kumoaa dialektisen konfliktin mahdollisuuden (Peperzak, 1993, 125, 133, 137, 208).

Näin Lévinas kääntää Hegelin asetelman päälaelleen: Toisen haavoittuvuus ilmenee moraalisen auktoriteettina, joka pyytää Minua valitsemaan – tunnustanko tämän vaatimuksen vai pakenenko egoistiseen yksinäisyyteeni? Lévinas ei lakkaa korostamasta tämän päätöksen välttämättömyyttä. Oli Kasvojen esittämä eettinen vaatimus kuinka ehdoton tahansa, Minulla on vapaus kieltäytyä – mutta en voi koskaan täysin paeta sen vaikutusta. Tästä huolimatta Haluni Toista kohtaan säilyy. Kuten Lévinas asian tiivistää: “Saman ja Toisen välinen suhde Toisen vastaanottamisen hetkellä on ensimmäinen ja viimeinen tosiasia.” (TI, 77)

Osa III – toisin-kuin-oleminen

Edellä olen hahmotellut kolme ontologista subjektia jäsentävää eksistentiaalista siirtymää: väsymyksestä emergoituvan hypostaasin, nautinnossa itseensä kiinnittyvän ipseyden ja lakkaamatta Haluavan, maailmaa järjestävän Minän (*le Moi*). Nämä tasot kuvaavat Lévinasin käsitystä ontologisesta olevasta, jonka olemassaolo on vielä vailla suhdetta Toiseen. Yhdessä nämä muodostavat eksistentiaalisen rakenteen, joka edeltää etiikkaa ja tekee eettisen katkoksen ylipäätään mahdolliseksi (ks. liite 3).

Kasvot murtavat tämän ontologisen järjestyksen. Kasvot eivät ole vain eräs eksistentiaalinen momentti muiden joukossa, vaan raja, jolla ontologinen oleminen murtuu ja liike kohti toisin-kuin-olemista (*autrement qu'être*) alkaa. Aiemmat siirtymät – hypostaasi, ipseys ja Minä – kuuluvat olennaisesti ihmisyyteen, mutta ne jäävät maailmassa-olemisen (*d'être l'étant*) ontologisen modaalisuuden tasolle. Kasvot paljastavat, että tämän ontologisen olevan sisällä vaikuttaa transsendenssi, jota Saman logiikka ei kykene täyttämään.

Työn kolmannessa ja viimeisessä osassa tarkastelen, miten Kasvojen synnyttämä eettinen häiriö muuttaa ontologisen olevan kokemusta. Ennen kuin voimme muodostaa määritelmän Lévinasin eettisestä subjektista on tarkasteltava, miten Kasvot tulevat näkyviin neljän eri modaalisuuden tasolla – ja miten jokainen niistä jo kätkee sisäänsä ontologisen olevan sisäisen transsendenssin:

1. **Intentionaalisuuden tasolla** (luku 12) tarkastelen, miten Kasvot läpäisevät Saman horisontin ja tulla ilmetä kokemuksessa tavalla, joka ei palaudu representaatioon tai noemaattiseen muotoon.
2. **Ajattelun ja Halun tasolla** (luku 13) tarkastelen eettisen kutsun avaamaa Äärettömyyden metafyyisistä horisonttia, ja osoitan, miten Äärettömän idea turvaa Toisen radikaalin toiseuden kaikkia ontologisia kategorioita vastaan.
3. **Ajallisuuden tasolla** (luku 14) analysoin, miten Kasvot katkaisevat synkronisen ajan jatkuvuuden ja avaavat eettisen instanssin – diakronisen ajan, joka ei enää asetu subjektin oman olemisen synteettiseen horisonttiin.
4. **Kielen tasolla** (luku 15) tarkastelen, miten Lévinas täsmentää Kasvojen eettistä puhuttelua Sanomisen (*le Dire*) ja Sanotun (*le Dit*) käsitteellisellä erolla. Osoitan, kuinka Kasvojen puhe rikkoo sanotun ontologisen, itseensä palauvan sulkeuman ja paljastaa kielen perustavan eettisen ulottuvuuden.

Näiden temaattisten analyysien jälkeen esitän (luku 16) Lévinasin käsityksen eettisestä subjektista – traumaperäisestä, korvautuvasta ja toisin-kuin-olevasta olennosta. Työn viimeinen luku (17) laajentaa tämän ihmiskuvan yhteiskunnalliseen ulottuvuuteen: Kolmannen mukaantuloon sekä oikeudenmukaisuuden ja valtion problematiikkaan. Näin osa III kokoaa yhteen liikkeen, jossa ontologinen oleminen väistyy ja etiikka nousee inhimillisen olemassaolon ensisijaiseksi modaalisuudeksi.

12. Liike vailla paluuta

Tässä luvussa tarkastelen, miten Kasvojen eettistä modaalisuutta voidaan lähestyä intentionaalisuuden teorian näkökulmasta. Analysoin Husserlin merkityksenannon teorian Lévinasin argumentaatiota vasten, jonka mukaan aistimellisen läheisyyden kokemus avaa subjektin vastuulle.

12.1. Kasvojen määritelmästä ja modaliteetista

Kasvot ovat Lévinasin tunnetuin ja eniten keskustelua herättänyt käsite. Tämä ei ole ihme, sillä Kasvot ovat määritelmältään paradoksaalinen. Yhtäältä Kasvot vastaavat Haluni liikkeeseen; toisaalta ne vastustavat sitä. Tämä herättää kysymyksen: miten Kasvot voivat vastata Haluuni, jos ne vastustavat täyttymystä – miten jokin voi yhtä aikaa olla Halun kohde ja silti jäädä vaille vastausta?

Wyschogrodin mukaan Kasvot ilmenevät kokemuksessa, mutta eivät ole empiirinen ilmiö siinä merkityksessä, että ne voitaisiin määritellä tyhjentävästi aistihavainnoksi. Kasvojen epifania ei ole aktuaalinen havainto muiden joukossa, vaan hetki, jonka yhteydessä Toinen paljastuu ennen fenomenologisen merkitysrakenteen muodostumista (Wyschogrod, 2007, 93).

Tämä erottaa Kasvot intentionaalisista ilmiöistä. Siinä missä fenomenaalisen maailman oliot täyttävät synteettiset merkitysrakenteet, Kasvot pakenevat representaation täyttymystä. Intentionaaliset muodot ovat Lévinasin mukaan vangittuja ”mykkään ja plastiseen muotoonsa”, niihin historiallisesti ja kulttuurillisesti määräytyviin predikaatteihin, joiden antamat merkitykset vaikuttavat kunkin noemaattisen merkitysrakenteen muodostumiseen (TI, 50, 262). Kasvot puolestaan eivät voi ilmetä noemaattisen merkityksenannon kohteena, sillä ne karkaavat mielenkykyjen synteettisiä pyrkimyksiä.

Tästä syystä Lévinas kuvaa Kasvoja *epifaniana*: paljastumisena, joka murtautuu esiin olemisen pintarakenteen takaa ja särkee kokemuksen ylläpitämät plastiset muodot. Kasvot ”repivät auki” aistillisuuden ja ilmenevät ”transsendenssin avoimessa alastomuudessa” (TI, 199). Kasvot paljastuvat siellä, missä kokemuksen kategoriset muodot Toisen kohtaamisen hetkellä pettävät. Tässä mielessä Kasvot eivät ole synteettinen a priori -rakenne, vaan Toisesta tuleva eettinen puhuttelu, joka avaa pääsyn uudenlaisen kokemisen muotoihin.

Tätä voidaan tulkita transsendentaalisen empirismin näkökulmasta: kokemusta mahdollistavat ehdot eivät ole valmiita a priori -rakenteita, vaan ne avautuvat itse kokemuksen tapahtumissa. Lévinas ei

itse argumentoi transsendentaalisen empirismin puolesta, mutta ajatusta voidaan lukea heuristisesti filosofiansa valossa, vaikka ajatus menee Kasvojen varsinaisesta merkitystä vastaan (vrt. TI, 21–23; 194–201; ks. myös OB, 14–18). Kasvot eivät ole olio muiden joukossa, vaan eettinen puhuttelu, joka suuntaa inhimillisen kokemuksen horisonttia.

12.2. Kasvottomuuden ilmiö

Kasvojen luonnetta voidaan tarkastella käänteisesti myös totaliteetin ja kasvottomuuden käsitteiden avulla (ks. kpl. 7.3). Lévinasin mukaan ymmärrys pelkistää aistihavainnot rajattaviin ominaisuuksiin ja käsitteisiin. Tällainen luokittelu ehkäisee Toisen tunnustamista yksilönä. Kasvojen puhe voi muuttua kulttuurisesti epätavanomaiseksi tai jopa vieraaksi – kodin vieraudeksi (*Unheimliche*), kuten Heidegger ilmiötä kuvaa. Tällöin vierauden kokemus altistaa välinpitämättömyydelle ja voi oikeuttaa väkivallan silloin, kun Toinen kategorisoidaan Häntä arvottavien määritelmien alaisuuteen (CPP 19–20, 65; OA, §40).

Tämänkaltaista kasvottomuuden esimerkkiä voidaan havainnollistaa hyvin arkisin esimerkein. Esimerkiksi kadulla kohtaamamme koditon voidaan sivuuttaa ”kodittomana” – sosiaalisten konventioiden ja arvottavien merkitysten perusteella. Kukaan ei kuitenkaan ole pelkästään koditon, vaan ainutkertainen ihminen, ja juuri tämä monimielisyys paljastaa Kasvojen merkityksellisyyden. Hänen Kasvoissaan voi paljastua jotain syvästi merkityksellistä, mikä ylittää kaikki kategoriat ja haastaa Minut näkemään Hänet ainutlaatuisena yksilönä.

Saman ilmiön on nähty toistuvan myös sotakertomuksissa, joiden mukaan sotilaat eivät ole kyenneet tappamaan toisiaan nähdessään vihollisensa kasvot (Grossman, 1995).⁵⁴ Fenomenologisesti Toisen Kasvojen paljastuminen murtaa vihollisen kategorian avaamalla pääsyn uudenlaisen kokemuksen

⁵⁴ Dave Grossman viittaa teoksessaan *On Killing* (1995) Yhdysvaltojen prikaatinkenraalin S. L. A. Marshallin sodanjälkeisiin havaintoihin (*Men Against Fire*, 1947), joiden mukaan huomattava osa sotilaista ei ampunut henkilökohtaisesti vihollisiaan taistelutilanteissa. Grossman tulkitsee tämän ilmiön liittyvän ihmisten luontaiseen empatiaan ja haluttomuuteen vahingoittaa toista ihmistä, erityisesti tilanteissa, joissa vihollinen kohdataan kasvokkain.

horisonttiin: Toinen ei ole enää vain vihollinen, vaan yksilö – elävä ja ainutkertainen ihminen, joka on jotain muuta kuin hänelle antamani merkitykselliset määreet.

Tämä kokemuksellinen monimielisyys heijastaa Kasvojen ydintä. Kasvot ilmentävät enemmän kuin mitä ensisilmäyksellä voi nähdä. Kyse ei ole tarkasti määriteltävissä olevasta objektista, sillä Kasvot ilmaisevat Toisen elävänä ja puhuvana olentona, jossa Hänen ainutlaatuisuutensa tulee ilmi. Kasvojen merkityksellisyys liittyy siis Toisen elävän olennon ekspressiivisyyteen; siihen, mikä ylittää sen, mistä yksiselitteisten kategoristen määritelmien avulla voidaan puhua. Toisen "kasvoissa" on jotain, jonka "alastomuus" ja "puutteellisuus" on puhuttelevaa. Kasvoissa piilee siis jotain olemuksellista merkityksellisyttä, jota ei voi tarkalleen ottaen palauttaa mihinkään eksplisiittisesti havaittavaan määritelmään. Niissä on aina jotakin, joka pakenee kokemuksen järjestystä – juuri tässä piilee Hänen radikaali toiseutensa.

Kun Kasvojen merkitystä tarkastellaan ekonomisen olemisen taustaa vasten – asetelmassa, jossa jokainen oleva on ensisijaisesti itseään varten – käy ilmi, että Kasvot ilmentävät absoluuttista eroa, murtumaa olemisen järjestyksessä. Lévinasin päämäärä on Heideggerin tavoin kuvata yksilöllistä singulaarisuutta, mutta hänen lähestymistapansa on radikaalin humanistinen: jokainen yksilö on ainutkertainen, ja hänen arvokkuutensa perustuu juuri tähän ainutlaatuisuuteen. Tätä ainutlaatuisuutta ei voida yleistää tai käsitteellistää ilman, että se menettäisi poikkeuksellisuutensa.

Koska Kasvojen kohtaaminen toteutuu Lévinasille metafysisenä Haluna, joka ei koskaan saavuta täyttymystä, se mahdollistaa suhteen, joka ei redusoi Toista intentionaaliseen merkityksenantoon. Toisen Kasvojen kohtaaminen jää mysteeriksi – ei-tiedolliseksi suhteeksi, joka on liikettä vailla paluuta. Tähän suhteeseen palaamme seuraavassa luvussa, joka muodostaa *Totality and Infinityn* keskeisimmistä teemoista (ks. luku. 13).

Tästä nousee seuraava kysymys: jos Kasvot ylittävät kokemuksen ja pakenevat intentionaalista merkityksenantoa, miten niistä voidaan puhua fenomenologisesti mielekkäällä tavalla? Miten Kasvot

voivat olla ensisijainen merkitys, jos ne pakenevat kaikkea merkityksenantoa? Tähän palaan seuraavassa analysoimalla Lévinasin intentionaalisuutta uudessa valossa

12.3. Eettinen Sinngebung

12.3.1. Skeptismin uhka

Kasvot kokemuksen tuonpuoleisena ilmiönä johtavat vakaviin epistemologisiin ongelmiin. Jos Kasvot esittävät eettisen vaatimuksen mutta vastustavat intentionaalista merkityksenantoa, miten niistä voidaan puhua filosofisesti mielekkäällä tavalla?

Ongelma muistuttaa Kantin *Puhtaan järjen kritiikissä* käsittelemää spekulatiivisen järjen dialektiikkaa: kuinka järki voi väittää mitään noumenaalisista olioista, jos tiedon ala rajoittuu fenomenaaliseen maailmaan? (PJK A294–298/B351–355, A566/B594) Samalla tavoin voidaan kysyä, miten Lévinas voi puhua Kasvoista fenomenologisesti ilman, että niiden toiseus redusoituu käsitteellisen merkityksen alaisuuteen. Lévinas itse jakaa myös tämän huolen: “tietävä oleva pysyy tunnetusta erillään” (TI, 48). Kaikesta huolimatta Lévinas väittää Kasvojen edustavan kaikkein ”syvintä mahdollista intentionaalisuutta” – vaikka noettinen synteesi ei kykene sitä tavoittamaan (TI, 294).

Tässä piilee Lévinasin ajattelun epistemologinen ristiriita: kuinka hän voi rakentaa argumentaationsa intentionaalisuuden varaan ja samalla väittää sen olevan jotain, josta tulisi pyrkiä luopumaan? Tämä dilemma läpäisee koko hänen tuotantonsa. Onko hänen tavoitteenaan Wittgensteinin sanoin ”puhua siitä, mistä tulee hiljentyä” (Wittgenstein 1973, §7)?⁵⁵ Jos näin on, ovatko hänen filosofiansa tavoitteet tuomitut epäonnistumaan?

Voiko Lévinas säilyä fenomenologina ja samalla argumentoida Kasvojen yliaistillisen merkityksen puolesta? Jos hän kyseenalaistaa intentionaalisen mallin mielekkyyden, tämä ristiriitaisuus uhkaa

⁵⁵ Kiinnostavia yhtymäkohtia Wittgensteinin ja Lévinasin väliltä voi löytää siitä, miten molempien ajattelua yhdistää pyrkimys filosofisen ajattelun rajojen osoittamiseen, ks. BPW, 30; Wittgenstein (1973), §§.4.113, 6. 53.

hänen filosofiansa sisäistä mielekkyyttä. Kuten Derrida mainitsee: mitä pidemmälle Lévinas etäännyy fenomenologian keskustelusta ja käsitteistöstä, sitä suuremman riskin hän omaa menettää kyvyn puhua Kasvojen ilmiöstä ylipäättään (Derrida, 1981, 152). Skeptisismiin aave nostaa päätään. Miten Lévinas vastaa?

12.3.2. Intentionaalisuus määriteltynä uudelleen

Näihin kysymyksiin vastaamiseksi on palattava intentionaalisuuden määritelmään (ks. luku. 6.1.3–6.1.5). Abi Doukhan huomauttaa, ettei Lévinas hylkää intentionaalisuuden käsitettä, vaan määrittelee sen tavalla, joka säilyttää kunnioituksen Toista kohtaan (Doukhan, 2014, 248). Tämä vastaa Lévinasin omaa käsitystä. *Totality and Infinityn* esipuheessa hän korostaa pyrkivänsä säilyttämään transsendentaalisen viitekehyksen tavalla, joka ei redusoi toiseutta ymmärryksen alaisuuteen (TI, 28–29). Myöhemmin hän huomauttaa, ettei intentionaalisuuden käsitteen hylkääminen ole tarpeen, kunhan sitä tarkastellaan uudessa valossa (EÄ, 61).

Näiden havaintojen mukaan Lévinas ei jätä fenomenologiaa taakseen, vaan pyrkii löytämään sen perustan etiikasta. Kuten todettua hänen kritiikkinsä intentionaalisuutta kohtaan kohdistuu sen egosentrisyyteen: noettinen akti kykenee kohtaamaan toiseutta vain assimiloimalla sen osaksi itseään (ks. kpl. 7.1.). Tästä huolimatta Toinen on jotain, joka “kaikin mahdollisin tavoin vastustaa intentionaalisuuden häpeilemätöntä tunkeilua” (OGCM, 160). Juuri tästä syystä intentionaalisuuden käsite on määriteltävä uudelleen.

Lévinasin mukaan filosofian on välttämätöntä löytää yksilöllisen kokemisen ja ajattelemisen tapoja, jotka eivät jätä subjektia vangiksi sen idealistiseen positioon. Ongelma halkaisee Lévinasin koko kirjallisen tuotannon, mutta paljastuu kaikkein terävimmillään esseessä ”*Ei-intentionaalinen tietoisuus*”.⁵⁶ Hän kirjoittaa:

⁵⁶ EN. (1998). Nonintentional consciousness, 123–132. (Alkuperäisesti julkaistu teoksessa *Philosophes critiques d'eux-memes*, Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie, Vol. 10, Berne, 1983, 109–113).

”Onko intentionalisuus... ainoa tapa antaa merkityksiä? Ovatko kaikki merkitykset väistämättä sidottuja representaation tematisoivaan vastaavuuteen? (...) Onko ajattelussa kyse pelkästään synteettistä identiteeteistä (EN, 125).

Lévinasin vastaus on yksiselitteinen: ei – ellei kyse ole Toisesta (BPW, 6). Tästä syystä intentionaalisuuden käsite on määriteltävä uudelleen.

Tästä syystä intentionaalisuus osoittautuu Lévinasille hedelmälliseksi tutkimuskohteeksi: vaikka Ego cogito muodostaa itseensä palaavan Saman järjestelmän, sen relationaalinen dynamiikka avaa tilaa merkityksen liikkeelle ja epäonnistumiselle. Tämän hän osoittaa jo varhaisessa Husserl-luennassaan: *La théorie de l'intuition* (TOI) osoittaa, miten intentionaalisen aktin ja sen epäonnistumisen välinen jännite luo alkuehdon merkityksen muodostumiselle (ks. kpl. 6.3). Tällainen lukutapa avaa tilaa erojen ja toiseuksien ilmenemiselle tavoilla, joita ei voi palauttaa universaaleihin kategorioihin.

Tämän pohjalta Lévinas päätyy kirjoittamaan *eettisestä sinngebungista*. Kyse on merkitysrakenteesta, joka ei perustu synteetille vaan Minän haavoittuvuudelle. Siinä missä kognitiivinen merkityksenanto edellyttää intentionaalisuuden syntetisoivaa toimintaa, eettinen sinngebung syntyy aistimellisuuden modaalisisella tasolla – ipseyden affektiivisessä alttiudessa – joka paljastaa Minän moraalisen haavoittuvuuden (DEE, 121; Doukhan 2014, 433).

12.3.3. Hylettinen intentionaalisuus alkuperäisenä intuitionona

Lévinasin pyrkimys olemisen ylittämiseen edellyttää intentionaalisuuden ja Husserlin ajattelun radikaalia uudelleentulkintaa. Mutta mitä tämä ylittäminen merkitsee? Kuinka transsendenssi voi ylittää intentionaalisen merkityshorisontin – sen perustan, jolle koko elämismaailma rakentuu?

Kysymys on haastava, sillä Husserlin fenomenologian näkökulmasta kaikki ilmiöt edellyttävät aistimellisten vaikutelmien (*hyle*) ja intentionaalisen merkityksenannon synteesiä. Tämä vastaa Husserlin varhaisen fenomenologian painotusta: vasta käsitteellisen ykseyden eli representaation jälkeen voidaan puhua olioista merkityksellisellä tavalla (Idee, §§85, 87–88; vrt. kpl. 7.1; OB, 31).

Myöhemmissä kirjoituksissaan Husserl kuitenkin tarkentaa näkemystään. Hyleettinen taso ei ole enää pelkkää aistimellista ainesta, jolle tietoisuus antaa muodon, vaan se avaa pääsyn tietoisuutta edeltävään, affektiivisesti vaikuttuvaan kokemukseen. Tämä passiivinen vastaanottavuus mahdollistaa asioiden kohtaamisen sellaisinaan, vaikka niiden käsitteellistäminen edellyttääkin noettista aktiivisuutta.

Lévinas tarttuu tähän havaintoon. Hän korostaa hyleettisen tason edustavan tietoisuuden syvintä tasoa – aluetta, joka edeltää aktiivista merkityksenantoa. Tässä mielessä Kasvot ilmenevät juuri hyleettisellä tasolla: eivät merkityksinä, vaan affektiivisina vaikutuksina, joka on puhetta ilman sanoja, vaikutusta ilman syytä, kohdetta vailla muotoa. Lévinas vetoaa argumenttinsa tueksi Husserlin perimmäisten vaikutelmien (*Ur-Impression*) käsitteeseen, jonka primaarit intuitiot muodostavat kaiken kokemuksen ensisijaisen perustan (Doukhan 2014, 430; Husserl, 1964, §§9–11, 31, 34–45; Husserl, 2017, §§53–54, 59–62; Ideen, §§81, 85; TOI, 47–51).

Kasvojen transsendenssi ei siis ole kognitiivista vaan affektiivista. Ne eivät avaudu representaation kautta, vaan aistimellisen vaikutuksen alueella. Tässä mielessä Lévinas voi heuristisesti rinnastaa Kasvot Platonin alkuperäiseen valoon (*κατ' ἀρχήν*): kyse on alkuperäisestä merkityssuhteesta, joka edeltää käsitteellistämistä (OB, 32–34; TI, 51; Platon, 1999a, *Theaitetos* 507d–509c).

Kasvot eivät näin ole pelkkä fenomenaalinen objekti eivätkä myöskään noumenaalinen mysteeri, vaan hyleettisen intuition tavoittama eettinen ilmentymä. Kyse on kohtaamisesta, jonka yhteydessä Minä altistuu Toisen vaikutukselle ennen tietoisien arvostelman syntymistä. Näin voidaan selittää, miksi Kasvot ovat ”liian heikkoja tullakseen havaituksi” (OB, 34, 91), mutta kykenevät silti rikkomaan olemisen järjestyksen ja asettamaan minut vastuuseen.

Tämä ratkaisee osaltaan Kasvojen ilmiötä koskevan epistemologisen ongelman. Kasvot eivät voi olla tietoisien intention kohteena, koska ne ovat vaikutusta sellaisenaan. Ne puhuvat Minulle, kutsuvat Minua, ja tämä puhe herättää Minut eettiseen tietoisuuteen. Lévinas kuvaa tätä vaikutusta sisäisen

hengen (*pneuma*) lahjaksi, jonka vaikutuksesta Minä kykenee astumaan *Olemisen* (toisin-kuin-olemisen) alueelle (OB, 67).⁵⁷

Näin hylettinen intentionaalisuus selittää, miten transsendenssi ilmenee ilman dialektisia tai kognitiivisia rakenteita. Lévinasin voi nähdä päätyvän samaan johtopäätökseen kuten Kant, joka myöntää, ettei olioita sinänsä voida tavoittaa tiedon kohteena. Sen sijaan: ”On opittava tiedostamaan, miten oliot sinänsä affektoivat meitä” (Kant, 2014, 92).

Tässä mielessä Lévinas ei hylkää Husserlin intentionaalisuutta, vaan omaksuu sen laajemmassa merkityksessä (TI, 49). Tämän varaan hän rakentaa käsityksensä subjektista, jolle hylettinen taso muodostaa perustan transsendenssin ja etiikan mahdollisuudelle. Toisin kuin Kant ja Hegel, jotka näkivät aistimellisuuden kognitiivisille mielenkyvyille alisteisena, Lévinas korostaa, että aistimellisuus on ennen kaikkea Minän haavoittuvuutta ulkoisille vaikutuksille. Aistimellisuus ei pelkisty ymmärryksen hylettiseksi raaka-aineeksi, vaan luo mahdollisuuden Toisen kohtaamiselle tavalla, joka ei palaudu ymmärryksen synteettisiin johdannaisiin.

Eettinen *Sinnggebung* perustuu tähän rakenteeseen. Kyse on moraalisesta alttiudesta, joka edeltää ajattelua ja jota Lévinas kutsuu läheisyydeksi (*proximité*): passiiviseksi avoimuudeksi, jonka yhteydessä Toisen läsnäolo hillitsee Haluni ja hallinnan pyrkimyksiäni (OB, 63–64). Toiseuden ilmentämä läheisyyden vyöhyke avaa Lévinasille pääsyn eettiseen kokemukseen. Läheisyydessä voin vastaanottaa Toisen esittämän eettisen velvollisuuden tavalla, joka ei kumoa Hänen erillisyyttään.

12.2.4. Aistimellisen läheisyyden hetki

Lévinasin mukaan Toisen transsendentti tavoittamattomuus tulee kaikkein paljaimmillaan esiin hyväilyssä (*la caresse*). Hyväilyssä voin koskettaa Toista tavalla, joka ei tavoittele haltuunottoa eikä tietoa. Kyse on kosketuksesta vailla päämäärää – yhteydestä, jossa voin aistia Toisen läheisyydessä

⁵⁷ Olemisen isolla alkukirjaimella, johon viitataan Lévinasin kohdalla eettiseen tietoisuuteen herännyttä subjektia (*l'étant*), huom.

ilmenevän eettisen velvollisuuden (DEE, 119, 145–149; OB, 89–90). Hyväily ei ole pelkkää passiivisuutta, vaan tapa kohdata Toisen alastomuus ilman hallintaa tai omistamista. Se on merkityksellistä itsessään, ja juuri tässä mielessä se ylittää länsimaisen filosofian Saman pakkomielteen.

Näiden analyysien valossa oleminen vaihtuu toisin-kuin-olemiseen silloin, kun Minä luopuu ontologisesta valloituksestaan ja altistuu toiseuden vaikutuksille, jotka edeltävät fenomenalisen maailman muodostumista. Kyse ei ole Husserlin *epochésta* – joka jää tiedollisen Ego cogiton sisään – vaan olemisen immanentin haavoittuvuuden ja herkkyyden myöntämisestä. Vain näin oleva voi tehdä tilan Toiselle. Tässä mielessä Lévinas ei hylkää intentionaalisuutta, vaan palauttaa sille alkuperäisen merkityksen: hetken, jolloin Minä ylittää itsensä ja asettuu maailman vaikutusten alaisuuteen. Hän kirjoittaa:

”Tämä on intentionaalisuutta vahvimmassa ja alkuperäisimmässä merkityksessä: teko ja transitiivisuus, jotka tekevät minkä tahansa toiminnan mahdolliseksi” (DEE, 126).

Kaikkeen ulkoiseen kohtaamiseen sisältyy siis eettinen hetki, jossa tietoisuus avautuu toiseudelle. Kyse ei ole modaalisesti toisenlaisesta ulottuvuudesta tai olemisen tavasta, vaan eettinen mahdollisuus on juurtunut kaikkeen ontologiseen kohtaamiseen. Aistimellisuuden vaikutelma muodostaa alkuperäisen hetken, jossa passiiviset ja aktiiviset kyvyt yhdistyvät ennen arvostelmia (DEH, 126, 142, 144). Näin Lévinas siirtää painopisteen kognitiivisesta psykologiasta affektioiden psykologiaan: eettinen merkitys ja sen synnyttämä affekti edeltävät ymmärryksen merkitysrakenteita. Työni eksistentiaalisten tasojen ja siirtymien valossa Toisen Kasvojen esittämä eettinen kutsu herättää Minän dogmaattisesta unestaan. Tämän kutsun myötä Minä kohtaa läheisyyden kokemuksen, joka avaa mahdollisuuden toisin-kuin-olemiseen ja tekee transsendenssin ylipäättään mahdolliseksi. Ennen Toista Minä ei ole kokenut aitoa transsendenssia, sillä kaikki maailmalliset objektit ovat olleet Haluni alaisuudessa. Toisen puhuttelussa Minä ei enää palaudu itseensä, vaan jää avoimeksi.

Tässä merkityksessä liike kohti Toista muodostaa kaiken idealismin alkujuuren ja metafysiikan tapahtumisen paikan: tietoisuuden heräämisen ensimmäisen tason, jonka varaan transsendentaalinen kokemus rakentuu (OB, 28–35, 73–80, 86–90; TI, 194–201). Läheisyyteen, aistimelliseen kosketukseen ja hyväilyyn perustuva kontakti toimii eksistentiaalisella tasolla tietoista kokemusta edeltävänä eettisenä a priorina. Ajatus ei ole pelkästään teoreettinen, vaan myös empiirisesti mielekäs: kosketuksella on keskeinen merkitys inhimillisen elämänmuodon kehityksen ja ylläpidon kannalta.⁵⁸

Kahdessa viime luvussa olen analysoinut Toisen Kasvojen vaikutuksia Lévinasin subjektin muodostumisen kannalta. Kasvot avaavat pääsyn liikkeeseen, joka on vailta paluuta. Tällöin Minä ei enää palaudu itseensä, vaan jää pysyvästi avoimeksi Toiselle. Jos Kasvojen ja eettisen *Sinnggebungin* analyysit ovat valaisseet eettisen suhteen kokemuksellisia rakenteita, seuraavassa luvussa siirryn näiden ajatusten metafysiisiin lähtökohtiin: Äärettömän käsitteeseen – etäisyyteen, joka ei ole vain intentionaalisen maailman kohde, vaan sen horisontaalinen ehto.

13. Transsendenssi ja Äärettömyys

Tässä luvussa tarkastelen Kasvojen eettisen kutsun metafysisiä perusteita. Tämän suhteen Lévinas kääntyy hieman yllättäen Descartesin Äärettömyyden idean puoleen, joka tarjoaa käsitteellisen tavan lähestyä eettisen velvollisuuden sisältämää radikaalia ylijäämää.

13.1. Äärettömän todistus

13.1.1. Descartesiin tukeutuminen

Saman ja Toisen välistä asymmetristä suhdetta ei voida perustella pelkästään aistimellisen vaikuttuneisuuden tasolla, sillä kyse on filosofisessa merkityksessään ensi sijassa metafyyminen

⁵⁸ Koskettamisen merkitys moraalisen subjektuuden rakentumisessa ei ole vieras ajatus myöskään kehityspsykologiassa: Winnicottin määrittelemä *holding environment* -käsite sekä Keltnerin tutkimukset affektiivisen kosketuksen moraalisesti somaattisista funktioista tukevat Lévinasin väitettä siitä, miten eettinen herkkyys saa alkunsa ruumiillisesta alttiudesta (Winnicott, 1960; Keltner, 2009).

suhde. Tästä syystä suhdetta on tarkasteltava myös ajattelun näkökulmasta. Tässä kohtaa Lévinas kääntyy yllättäen Descartesin puoleen.

Descartesiin vetoaminen vaikuttaa ensi silmäyksellä ristiriitaiselta, sillä tässä tutkimuksessa Lévinasin filosofian tavoitteena on kartesiolaisen Ego cogiton purkaminen. Asiaa voi lähestyä tällä tavoin: Lévinasin ajattelu perustuu kartesiolaisille lähtökohdille, jotka antihumanistiset perinteet ja Heidegger ovat kyseenalaistaneet. Tästä syystä hänen on palattava tämän ajattelunperinteen alkulähteille – ei vahvistaakseen sen perinnettä, vaan luodakseen genealogisen katsauksen sen käsitteellisiin juuriin.

Descartesin Jumalan todistus ja eritoten Jumalan Äärettömyys *Kolmannessa mietiskelyssä* (2003) muodostaa tärkeän käsitehistoriallisen viitepisteen Lévinasin filosofian ymmärtämiseksi. *Totality and Infinityssä* Lévinas korostaa kahden vastakkaisen idean – äärellisen ja Äärettömän – välistä etäisyyttä, joka on “radikaali ja välttämätön” ja jota mikään representaatio ei voi ylittää (TI, 48). Tämä ylitsepääsemätön etäisyys muodostaa vertailukohdan Kasvojen korkeuden ilmentämälle transsendenssille, joka jää pysyvästi metafysisen Halun tavoittamattomiin (ks. Kpl. 11.1). Vaikka Lévinasin tavoitteena on kartesiolaisen Ego cogiton hylkääminen, hän löytää Descartesin Äärettömän ideasta käsitteellisen kiintopisteen, jonka varaan hän rakentaa argumenttinsa Toisen transsendenssista myös tiedollisessa merkityksessä (EÄ, 83–86).

Tässä yhteydessä Lévinas argumentoi ensimmäisen kerran eksplisiittisesti myös Jumalan käsitteen avulla, jonka läsnäolon voi tuntea hänen kirjallisen tuotantonsa läpäisevänä implisiittisenä alatekstinä. Hänen argumentaationsa tarkastelee Descartesin Jumalan todistusta, mikä paljastaa Minän ja Jumalan välisen perustavan, ylitsepääsemättömän suhteen (Descartes, 2002, 140–144).

Descartesiin vetoaminen on jälleen osoitus Lévinasin filosofian hermeneuttisesta luonteesta: hän ei hylkää kartesiolaista perinnettä, vaan avaa sen sisältämät piilevät filosofiset jännitteet uusille tulkinnoille. Aiemmin määritelty Minuus rinnastuu nyt Descartesin Ego cogitioon. Samalla Kasvojen

ilmiö saa vastineensa Descartesin Jumalan – tai tarkemmin ottaen Äärettömän ideasta. Näin olemisesta eriytynyt Minuus löytää nyt tukea Descartesin universaalista rationalismista. Lévinas muotoilee:

"Minän erottautuminen todentuu ei-satunnaisena ja pysyvänä. Etäisyys Minän ja Jumalan välillä on välttämätön ja se toteutuu olevassa itsessään" (TI, 48).

Mitä Lévinas tarkoittaa? Tähän vastaamiseksi on tarkasteltava ensin, mitä Descartes todistaa Äärettömän ideallaan.

13.1.2. Descartesin metodi

Descartes perustaa ajattelunsa Jumalan ideaan, jonka hän määrittelee Äärettömäksi, riippumattomaksi, kaikkitietäväksi ja kaikkivoipaiseksi substanssiksi, joka on luonut sekä minut että kaiken muun. Äärellisen Minän ja Äärettömän Jumalan välinen yhteys edellyttää Descartesin mukaan sitä, että jonkin ulkopuolisen tahon on täytynyt asettaa Jumalan idean Minuun.

Hän osoittaa tämän päätelmän kuuluisalla Jumalan todistuksellaan. Jos cogito muodostaa lähtökohdan kaikelle epäilylle, ja cogito löytää itsestään Äärettömän idean, cogiton on oltava äärellinen. Koska äärellinen ei voi itse muodostaa käsitystä Äärettömästä, Äärettömän idean on täytynyt tulla Minän ulkopuolelta. Tämä edellyttää, että on oltava Ääretön olio, jonka Descartes tulkitsee Jumalaksi.

Descartesin mukaan äärellisen olennon negatio ei voi synnyttää käsitystä Äärettömästä, vaan kyse on päinvastaisesta suhteesta. Jos on jokin, joka on äärellinen, siis Minä, on oltava Ääretön. Descartesin mukaan se, että ajatellaan äärellistä ennen kuin ajattelemme Ääretöntä, olisi mieletöntä.

Myös Bergson vahvistaa tämän päättelyketjun toteamalla, ettei: ”vähemmän voi edeltää sitä, mikä on enemmän” (Bergson, 1939, 127–129; Bergson 1944, 308).⁵⁹

Tästä syystä Ääretön merkitsee Descartesille substanssia, joka ei voi sisältyä minkään äärellisen alaisuuteen. Tämä periaate on ratkaiseva myös Lévinasille: jos äärellinen ei voi löytää Äärettömän ilmiötä itsestään, on oltava Minän ulkopuolinen transsendenssi – olio, joka vastustaa Halun täyttymystä (TI, 61). Descartesin kuuluisa toteamus ”Minä ajattelen” havainnollistaa tätä asetelmaa. Jos äärellinen Minä sisältää Äärettömän idean, tämä ei sulje cogitoa itseensä, vaan avaa sen kohti horisonttia, jota se ei voi koskaan tyhjentää. Äärettömyys on näin yhtä aikaa cogiton sisällä ja sen ulkopuolella – mutta ei palaudu kumpaankaan.

Lévinas kutsuu tätä transversaaliksi suhteeksi: se ylittää intentionaalisen täyttymyksen ja estää Minää sulkeutumasta itseensä. Äärettömyyden ideassa on jotakin, mikä vastustaa redusoimista käsitteellisen ymmärryksen alaisuuteen. Kuten hän kirjoittaa: ”Ajattelen Descartesia, joka sanoi, että cogito voi antaa itselleen auringon ja taivaan; ainoa mitä se ei pysty antamaan, on Äärettömyyden idea” (EÄ, 60).

Tässä mielessä Descartesin Äärettömyyden idea tarjoaa Lévinasille teoreettisen kiintopisteen transsendenssille: horisontin, joka on välttämätön mutta aina saavuttamaton.

13.1.3. Kriittisiä tarkasteluja

Vaikka Descartesin kartesiolaisuus osoittautuu Lévinasille filosofialle tärkeäksi, hänen tulkintansa poikkeaa ratkaisevasti tämän johtopäätöksistä. Keskeinen konfliktilinja koskee Äärettömän ja äärellisen suhdetta sekä epäilyn menetelmän luonnetta.

⁵⁹ ”Ajatus absoluuttisesta ei-mistään, siinä merkityksessä, että kaikki tuhoutuisi täydellisesti, on itseään tuhoava ajatus, näennäisajatus, pelkkä sana. Jos jonkin asian poistaminen merkitsee sen korvaamista jollakin toisella, jos jonkin asian poissaolon ajattelemisen on mahdollista vain edellyttämällä enemmän tai vähemmän eksplisiittisesti jonkin toisen asian läsnäolo, jos toisin sanoen hävittäminen merkitsee ennen kaikkea korvaamista, silloin kaiken hävittämisen ajatus on yhtä mieletön kuin neliönmuotoisen ympyrän käsite” (Bergson, 1944, 308, oma suomennos).

Descartes väittää tietoisuuden sisältävän kaksi primaaria ideaa: äärellisen cogiton ja Äärettömän Jumalan. Nämä ideat todistavat toisensa: cogito tiedostaa vajavaisuutensa suhteessa Jumalaan, ja koska äärellinen ei voi itse synnyttää Äärettömyyden ideaa, sen on oltava Jumalan antama. Näin Äärettömän idea toimii sekä cogiton että Jumalan olemassaolon todistuksena (Descartes, 2002, 49, 52, 57)

Lévinas kritisoi Descartesia kahdella tavalla. Ensinnäkin hän vastustaa käsitystä, jonka mukaan Ääretön olisi vain yksi idea muiden joukossa. Äärettömyys ei voi olla tiedon kohde, sillä sen merkitys perustuu etäisyyteen, jota mikään representaatio ei voi tavoittaa. Jos Ääretön palautuisi ymmärrykseen, se menettäisi merkityksensä. Äärettömyyden olemus merkitsee pysyä saavuttamattomana, välttämättä transsendenttina (TI, 48–50, 210–211).

Toiseksi Lévinas kritisoi Descartesin epäilyn menetelmää. Asettaessaan epäilyn kaiken varmuuden perustaksi Descartes sulkee pois mahdollisuuden, että varmuus voisi tulla Minän ulkopuolelta. Tällainen lähtökohta johtaa solipsismiin ja äärettömään regressioon. Jos epäily perustuu vain itseensä, päädytään suljettuun kehäpäätelmään vailla ulospääsyä. Tästä syystä vain Egon ulkopuolelta tuleva epävarmuus voi kyseenalaistaa uskomusteni varmuuden. Ensimmäinen varmuus ei voi täten perustua cogiton itsensä epäilyyn, vaan transsendenttiin Toiseen, joka tulee Minän ulkopuolelta (TI, 93).

Näiden havaintojen perusteella Lévinas erottaa Jumalan ja Äärettömän käsitteet toisistaan. Siinä missä Descartesille Ääretön paljastuu Jumalan idean sisäisenä ominaisuutena, Lévinasille Ääretön ilmenee Toisen Kasvojen paljastumisen yhteydessä ilmenevänä saavuttamattomana etäisyytenä (TI, 207). Äärettömyys tarkoittaa Kasvojen radikaalia toiseutta, joka vastustaa kaikkea assimilaatiota ylijäämällään, mitä mikään intentionaalinen akti ei voi tyhjentää (TI, 210). Tämän etäisyyden Lévinas nimeää Äärettömyyden käsitteellä.

Jumala puolestaan liittyy Kasvojen puheessa paljastuvaan korkeuteen (*hauteur*) – Äärettömään etäisyyteen, johon Lévinas viittaa transsendenttina ulottuvuutena, missä eettisen vaatimuksen

ilmentämä pyhyys sijaitsee (EN, 56–60; TI, 78–81, 199–201, ks. myös OB, 12–15; 150–153). On syytä muistuttaa Lévinasin argumentaation monimielisyydestä: hänen tarkoituksperänsä eivät ole pelkästään teologiset, sillä Jumala on tässä yhteydessä ainoa käsite, joka Äärettömyyden ohella kykenee tavoittamaan Kasvojen transsendentin etäisyyden. Tässä mielessä Jumala ei viittaa metafyyssiseen substanssiin, vaan Äärettömään relaatioon, joka ei ole minkään äärellisen olevan tavoitettavissa.

Myös Morgan täsmentää, ettei kyse ole Jumalan kasvoista representationaalisessa merkityksessä, vaan fenomenologisesta transsendenssin kokemuksesta, jonka Äärettömän etäisyyden ainoastaan Jumalan merkitys voi tavoittaa. Kasvot eivät ole Jumalan inkarnaatio, vaan eettisen kutsun yhteydessä paljastuva radikaalin toiseuden ele. Putnam puolestaan huomauttaa, ettei Lévinas hyväksy Descartesin argumenttia sellaisenaan, vaan korvaa Jumalan idean Toisen Kasvoilla (Morgan 2011, 143; Putnam, 2008, 79).

13.2. Ääretön äärellisen dekonstruktiona

13.2.1. Ylitsevuotava kohde

Näiden erottelujen myötä Lévinas kysyy: millainen kokemus voi vastata Äärettömän noemaattiseen merkitykseen? Ainoastaan Toisen Kasvojen paljastama eettinen vaatimus ja niiden ilmentämä tavoittamaton etäisyys voi vastata tähän. Ääretön paljastuu, kun yritämme ymmärtää toista ihmistä ja ajattelumme epäonnistuu: ”Toinen merkitsee filosofian epäonnistumista” (BPW, 14, 19).

Äärettömyyden idea ei perustu intentionaalisuuden logiikkaan, jossa merkitys syntyy kohteen ja tietoisuuden vastaavuudesta. Se ei myöskään seuraa Platonin *anamnesiksesta* (*ἀνάμνησις*), jonka mukaan totuuden idea on jo meissä valmiina ja voidaan palauttaa takaisin mieleen. Toisin kuin Platonille, Lévinasille totuus ei perustu immanentin merkityksen palauttamiseen, vaan Toisen esittämän eettisen vaatimuksen kohtaamiseen, jonka radikaali toiseus ylittää kokemukseni horisontin (Platon, 1999a, *Pidot*, 210a–211d; TI, 26).

Tämä tarkoittaa, ettei Äärettömyys ole objekti muiden joukossa eikä intentionaalisen merkityksenannon kohde. Sen merkitys perustuu ylitsepäsemättömään etäisyyteen, joka vastustaa kaikkea assimilaatiota ja tekee Toisesta periaatteellisesti saavuttamattoman. Vaikka miten Haluan Toista, en millään voi tuoda häntä olemiseni piiriin. Tästä syystä Lévinas argumentoi, ettei äärellinen intentionaalisuus voi muodostaa tietoisuuden ensisijaista voimaa, sillä ymmärrys edellyttää Äärettömän ideaa.

Äärettömyyttä ei voida ymmärtää Saman ja Toisen välisenä dialektisena suhteena, sillä Äärettömyys ei synny negaatiosta: kyse on ylitsepäsemättömästä etäisyydestä, joka vastustaa kaikkia synteettisiä pyrkimyksiä. Jos Sama voisi tavoittaa Äärettömän, kyse ei enää olisi Äärettömästä. Siksi Ääretön osoittaa ontologisen horisontin ylityksen – sen, mikä muodostaa metafyyssisen Halun liikevoiman. Äärettömyyttä voidaan lähestyä ensi sijassa Halun ohjaamana affektiivisena suhteena, jonka varaan Äärettömyyden idea voi rakentua (EÄ, 77; TI, 35–36, TI, 26, 150).

”Äärettömyyden idea on kaiken toiminnan perusta, tukien sekä representaatiota että teoriaa”, Lévinas kirjoittaa (TI, 27). En voi koskaan saavuttaa Toisen Kasvoja: niiden Ääretön etäisyys turvaa radikaalin epäsymmetrisen toiseuden, jota mikään intentionaalinen akti ei voi koskaan omistaa (TI, 35).

Ainoa tapa miten Ääretön voi ilmetä fenomenologisesti tapahtuu liikkeenä vailla loppua. Suhde Äärettömään voidaan tavoittaa lakkaamattomana ylitsevuotavuutena. Tästä syystä Lévinas kuvaa suhdetta Äärettömään, Jumalaan ja Toiseen rakkautena, sillä kyse on liikkeestä, joka: “ajattelee enemmän kuin ajattelu kykenee tavoittamaan” (CPP, 54; TI 25-26, 41–42, 254–256). Tämä rakkaus merkitsee äärellisyyden dekonstruktiota ja ilmenee huolena Toisesta, joka on tärkeämpää kuin huoli itsestä. Transsendenssi ei näin ole immanenssin epäonnistumista, vaan alkuperäistä Hyvyyttä, jossa ihmisyyys saa merkityksensä. Äärettömyyteen avautuminen paljastaa moraalisen ulottuvuuden, joka

haastaa perinteiset käsitykset subjektista, tiedosta ja äärellisyydestä – ja palauttaa etiikan siihen ensisijaiseen asemaan, jota ontologia ei kykene tavoittamaan (EN, 219–222).

13.2.2. Todellisuus, jota en ole voinut itse muodostaa

Descartesin ontologinen argumentti on yleisesti ottaen tulkittu Jumalan olemassaolon loogiseksi todistukseksi. Lévinas näkee siinä kuitenkin ennen kaikkea uskonnollisen kokemuksen, joka paljastaa murtuman ymmärryksen kategorioissa. Descartes ei niinkään todista Jumalan olemassaoloa, vaan tunnustaa todellisuuden, jota hän ei ole voinut itse muodostaa. Kuten Lévinas kirjoittaa:

”Descartesin radikaalein filosofinen kontribuutio ei ole Jumalan käsittäminen superlatiivisena olentona substantiaalisien ontologian puitteissa, vaan tietoisuuden rakenteen murtumisena Äärettömän idean vaikutuksesta.” (GDT, 217).

Siinä missä Descartesille Jumala toimii kristillisen teologian ehtona ja varmuuden periaatteena, Lévinas tulkitsee Jumalan Toisen jälkeensä jättämäksi eettiseksi vaikutukseksi: Kasvojen epifaniaksi, joka paljastaa korkeuden ja sen ilmentämän transsendenssin (Morgan, 2011, 143). Derrida puolestaan huomauttaa, ettei Kasvojen kohtaaminen johda metafyyssiseen tuonpuoleisuuteen, vaan rikkoo olemisen sisäisen sulkeuman ja osoittaa toiseuden, jota mikään totaliteetti ei ole voinut itse muodostaa. Kyse ei ole ontologiaa ylittävstä välttämättömyydestä, vaan inhimilliselle kokemukselle ylitsevuotavasta merkityksestä, joka avaa transsendenssin mahdollisuuden (Derrida, 1981, 141–142; vrt. TI, 29).

Äärettömän idean käsittämä etäisyys on tämän vuoksi Lévinasille tärkeä käsitteellinen kiinne kohta, sillä se pakottaa kohtaamaan jotain, joka on Minulle ylitsepääsemätöntä. Kasvojen herättämä häpeä – Lévinasin eksistentiaalisista tasoista neljäs tämän tutkimuksen kokonaisuudessa – osoittaa – osoittaa olemisen Äärettömän ylijäämän. Äärellisenä olen liiaksi läsnä itselleni, sulkeutuneena omaan näkyvyyteeni. Häpeä ei paljasta olemiseni mitättömyyttä tai merkityksettömyyttä, vaan paljastaa painon, jonka haluaisin peittää. Kyse on tietoisuudesta siitä, että olen ruumiillisesti haavoittuvainen

ja paljas Toisen katseen edessä (OE, 66–68). Tässä hetkessä tietoisuuden synteettinen ykseys hajoaa, ja Minä asetetaan suhteeseen, joka säilyttää ylitsepääsemättömän etäisyytensä.

Tämä etäisyys muodostaa Lévinasin subjektifilosofian perustavan rakenteen. Subjekti ei häviä, vaan saavuttaa Olemisen asteen Toisen katseen edessä; Olemisen merkitys ei perustu ontologiseen itseriittoisuuteen, vaan Toisen Kasvoille vastaamiseen. Äärettömän idea ei siis tuhoa subjektin immanenssia, vaan kutsuu Hänet vastuuseen. Siksi etiikka ei ole Lévinasille moraalifilosofian osa-alue, vaan inhimillisen olemassaolon perustava ulottuvuus, joka edeltää kaikkia teoreettisia ja ontologisia suhteita (TI, 26, 80).

Näiden analyysien pohjalta Lévinas voi hahmottaa eettisen subjektin rakenteen kolmena ulottuvuutena: ruumiillinen haavoittuvuus, intentionaalisen tietoisuuden vajavaisuus sekä Äärettömän metafyyminen etäisyys. Näitä kolmea kerrostumaa vasten Lévinas siirtyy seuraavaksi aikaan ja kieleen – niihin eksistentiaalisiin ulottuvuuksiin, joissa toisin-kuin-oleminen tulee konkreettisesti näkyviin subjektin elämässä.

14. Ajallisuuden analyysit

Aistimellisuuden, läheisyyden ja Äärettömyyden ilmiöt ovat keskeisiä Lévinasin eettisen metafysiikan kokonaisuudessa, sillä ne paljastavat murtumat olemisen järjestyksessä. Näiden murtumien kautta toisin-kuin-oleminen voi realisoitua. Jos Kasvot paljastavat toiseuden mahdollisuuden ja Äärettömyyden käsite paikantaa tämän ilmentämän metafyymsen rakenteen, ajallisuuden analyysit osoittavat, miten inhimillinen kokemus on perinpohjaisesti toiseuden vaikuttamaa.

Tässä luvussa luon yksityiskohtaisen katsauksen Lévinasin aika-ajatteluun. Tämä on välttämätöntä eettisen subjektin ymmärtämisen kannalta, sillä kuten todettua: oleminen on perustasollaan ajallistumista (ks. hypostaasin analyysit, kpl 9.3). Tämä pätee myös koko länsimaisen ajattelun perinteeseen, sillä kuten Heidegger asian ilmaisee: ”Aika on kaikkien ilmentymien formaali

apriorinen ehto” (Heidegger, 2020, 56). Luku muodostaa genealogisen katsauksen länsimaisen aika-ajattelun kehityslinjoihin Lévinasin eettisen argumentaation radikaalin luonteen ymmärtämiseksi.

14.1. Aika laadullisena kokemuksena – ajan ekstaaseista keston

14.1.1. Länsimaisen aika-ajattelun ylittäminen

Lévinasin aika-ajattelu määrittää ajan yhtäältä transsendentaalisena a priori -ehtona, toisaalta sen ylittävänä eettisenä avaruutena. Voidaksemme ymmärtää hänen aika-ajattelunsa eettisen merkityksen, on luotava genealoginen katsaus länsimaisen metafysiikan ajallisuutta koskeviin lähtökohtiin.

Länsimaisen filosofian perinteinen aikakäsitys, joka juontaa juurensa Aristoteleeseen, on korostanut ajallisuuden lineaarista ja teleologista järjestystä. Aristoteleen mukaan aika on ulkoisesti havaittavan liikkeen mitta: ”aika on havaittavan liikkeen luku” (Aristoteles, 1992, *Fysiikka*, IV 219a–223b). Tämä pätee myös Kantin transsendentaaliseen subjektiin, jonka mukaan laskettavissa oleva aika muodostaa aistimellisuuden a priori -muodon. Näin aika muodostaa järjestyskäsitteen, jonka varaan kokemuksen ja ajattelun johdonmukaisuus rakentuu. Tässä valossa mielessä Aristoteleen aikakäsitystä voidaan tulkita antiikin filosofian ensimmäisenä järjestyskäsitteenä (PJK, A16–17/B15–16, A38/B55, A140/B179, A162–166/B202–207; Varto, 1992, 21).

Vuonna 1988 antamassaan haastattelussa Lévinas toteaa, että hänen filosofiansa kantavana teemana on ollut länsimaisen aika-ajattelun haastaminen. Hän mainitsee useaan kertaan, kuinka länsimainen filosofia ei ole transsendentaalisesta kritiikistä huolimatta kiinnittänyt riittävästi huomiota ajallisuuden kokemuksellisiin ehtoihin. Lévinas kritisoi tätä mallia sen totalisoivasta luonteesta: lineaarinen, laskennallisesti hahmotettava aikakäsitys, joka perustuu läsnä olevan ajan ensisijaisuudelle, sulkee muut ajallisuuden muodot merkityksettömiksi. Tämä altistaa ajallisuuden Saman järjestyksen alaisuuteen (EN, 232).

Esseessään *From the One to the Other* (1983) Lévinas yhdistää lineaarisen aika-ajattelun ja onto-teleologisen metafysiikan toisiinsa. Hänen mukaansa länsimaisen ajattelun perinteen aika-ajattelu on

Aristoteleesta Hegelin ja Husserlin kautta noudattanut Saman logiikkaa. Tässä merkityksessä ajan merkitys palautuu viime kädessä identiteetin ykseyteen. Oli kyse Aristoteleen *aktin* ja *potentian* metafysiikasta (*δύναμις*, *dynamis*), Absoluuttisen Hengen historiallisesta edistyksestä tai transsendentaalisen Ego cogiton temporaalisesta virrasta – samat lainalaisuudet pätevät (EN, 135–137).

Jos länsimaisen ajattelun historian merkittävät filosofit ovat lähestyneet aikaa enemmän tai vähemmän teleologisesti – oli kyse yksilöllisen elämänmuodon kohtalosta tai historiallisten kehityskulkujen *välttämättömistä* päämääristä – ei ole yllättävää, että ajallisuus nousee Lévinasille keskeiseksi filosofiseksi teemaksi. Lévinasin suhtautuminen ajallisuuteen ei rajoitu pelkkään kritiikkiin. Hänen tarkastelunsa kumpuaa myös vilpittömästä filosofisesta kiinnostuksesta – olihan kaksi hänen keskeisimmistä vaikuttajistaan 1900-luvun aika-ajattelun pioneereja.

14.1.2. Transsendentaalin aikarakenteen purkaminen

Lévinasin kritiikki kohdistuu Husserlin transsendentaaliseen malliin, missä nykyisyys rakentuu nykyhetken, ennakkoinnin (*Protention*) ja muistamisen (*Retention*) synteessä. Tämä rakenne tuottaa kokemuksen jatkuvuuden ja muodostaa intentionaalisen tietoisuuden ykseyden (Husserl, 1964, §§11–21, 36–38, 45–46). Husserlin ajallisuus on Lévinasin termein toistettavaa (*récupérable*): menneisyys ja tulevaisuus ovat läsnäolon temporaalisia momenteja, jotka voidaan palauttaa nykyisyyden järjestykseen. Olemisen kokonaisuus voidaan periaatteessa representoida elävästä nykyhetkestä (*lebendige Gegenwart*) käsin (OB, 27–29).

Tällainen ajallisuuden malli – jossa kaikki oleminen voidaan palauttaa nykyhetken ykseyteen – ei mahdollista todellista eroa Saman ja Toisen välillä. Vaikka Husserl tunnustaa ajan virtaavan luonteen, Lévinasin silmissä hänen ajattelussaan kaikki toiseus voidaan teoreettisesti palauttaa viime kädessä Saman alaisuuteen (vrt. TOI, 107–108).

Lévinasin tavoittelema eettinen suhde edellyttää sen sijaan suhdetta aikaan, jota ei voida palauttaa läsnäolon järjestykseen. Tässä mielessä menneisyys ja tulevaisuus eivät voi olla pelkästään Saman eri momentteja, vaan toiseuden transsendentteja muotoja (EN, 124–125). Vasta tällainen ajallisuus mahdollistaa eettisen suhteen toteutumisen, jonka tapahtumisen hetkellä Toisen Kasvojen puhe voi tulla ilmi.

14.1.3. Heideggerin ajalliset ekstaasit

Heidegger irtaantuu transsendentaalisen aika-ajattelun harmonisesta virtaavuudesta ajattelemalla aikaa Daseinin olemisen tapana. Aika ei ole jotain, jota mitataan tai hallitaan, sillä kyse on Daseinin eksistentiaalisesta rakenteesta: Dasein ei pelkästään koe aikaa, vaan hän *ajallistuu* (*zeitigt sich*). Kuten Heidegger tunnetusti päättää *Olemisen ja Ajan* toteamalla: ”Ajallisuus... on täälläolon olemiskokonaisuuden alkuperäinen rakenne” (OA, §83, 512).

Transsendentaalisesta aika-ajattelusta poiketen Heideggerin aika-ajattelu ei ole jotain, jonka suureenomaista virtaa voidaan tarkkailla, vaan Dasein ajallistuu Olemisen horisonttia vasten. Ajallistuminen ilmenee ekstaaseina (ks. kpl 6.2.1), kohdistuen joko nykyisyyteen, menneisyyteen tai – mikä tärkeintä – tulevaisuutta koskeviin luonnostelmiin. Daseinin ajallisuus rakentuu kolmesta ekstaattisesta ulottuvuudesta: tulevaisuudesta (*Zukunft*), menneisyydestä (*Gewesenheit*) ja nykyisyydestä (*Gegenwart*). Nämä muodostavat kolmisäikeisen jännitteen: menneisyys vetää puoleensa, tulevaisuus kutsuu mahdollisuuksiin ja nykyisyys on virittäytymistä näiden ekstaattisten jännitteiden välissä. Tästä virittäytymisestä käsin Dasein voi tarttua olemisensa merkitykseen projisoimalla olemistaan nykyisyydestä joko epäautenttisia tai autenttisia luonnostelmia kohti (OA, §§65–68).

Tämänkaltainen, tulevaisuusorientoitunut aika-ajattelu, joka rakentuu yksilöllisen subjektin modaalisten mahdollisuuksien ontologian varaan, eroaa radikaalilla tavalla jälkihegeliläisistä kehityskertomuksista, jotka palauttavat Olemisen järjestyksen läsnäoloon. Heideggerin Olemisen

merkitys kytkeytyy erottamattomasti aikaan ja muutokseen tavalla, joka ei koske pelkästään ulkupuolista todellisuutta, vaan ensisijaisesti Minua (Ruin, 2011, 58–59).

Näin Heidegger paljastaa ajan eksistentiaalisen ja henkilökohtaisen luonteen, korostaen sen ainutlaatuista merkitystä yksilön olemiselle. Tämä rakenne ei ole reflektiivisen tietoisuuden tulosta, vaan eksistentiaalinen horisontti, jonka yhteydessä oleminen voi ylipäättään tulla ymmärrettäväksi (OA, §§78–83).

Tämä oivallus vaikutti ratkaisevasti Lévinasin ajatteluun. Hän toteaa, miten: “Heidegger herättää sanasta ”oleminen” siihen sisältyvän verbaalisuuden...” (EÄ, 46). Siinä missä Heidegger näkee ajassa mahdollisuuden autenttiseen olemiseen, Lévinas lukee ajallisuuden ekstaasien avaavan halkeamia, joiden yhteydessä Toisen ilmeneminen tulee mahdolliseksi.

14.1.4. Bergsonin ajallisuus – aika elettyinä kestona

Siinä missä Heidegger korostaa ajallisuuden ekstaattista rakennetta ja Daseinin olemisen alkuperäistä ajallistumista, Bergsonin käsite kesto (*la durée*) avaa toisenlaisen näkökulman: todellisuuden, joka on ajan laadullisen moneuden hallitsemaa. Aika ei ole ensi sijassa ulkoista mittaa, vaan sisäisesti virtaavaa ja laadullisesti eriytyvää kokemusta. Kesto on luovaa voimaa: jokainen hetki synnyttää oman ainutkertaisen ajallisuutensa, joka ei ole palautettavissa diskreetteihin mittayksiköihin.

Kesto tarkoittaa aikaa sellaisena kuin se koetaan: virtaavana ja laadullisesti päällekkäisenä. Jos kestoja ajatellaan muiden laadullisten kokemusten, kuten kaipuun, väsymyksen tai onnellisuuden näkökulmasta, kyse on ilmiöistä, joita ei voi mielekkäästi jakaa tunteihin, minuutteihin tai sekunteihin. Bergsonille laadulliset kokemukset elävät elävien muistojen virtuaalisessa moneudessa (Bergson, 1929, 25–26, 76–80, 176–178, 243–253).

Bergsonille jokainen kesto kantaa mukanaan omaa sisäistä rytmiään – viivettä, joka vastustaa nykyisyyden ykseyttä. Tässä mielessä bergsonilainen aikakokemus muodostuu jatkuvista, alati muuttuvista ja liikkeessä olevista kestoista, joissa menneisyys ja tulevaisuus elävät nykyisyyden

jännitteiden keskellä. Deleuze kuvaa tätä niin, että jokaisen keston sisältämät ajalliset jännitteet voivat purkautua hetkellisinä, epälineaarina tiloina. Näissä purkautumisissa ajalliset hetket syntyvät uudelleen ei-identtisinä nykyisyyden jatkumoina (Deleuze, 2018, 85). Tällöin olemista ei koeta tasaisena virtauksena, vaan yhä uudelleen ajallistuvien kestojen intensiivisinä katkoksina.

Nämä havainnot liittyvät suoraan Lévinasin ajallistuvan hypostaasin ja instanssin käsitteisiin (ks. kpl. 7.3). Tässä mielessä hänen eettisen metafysiikkansa rakentuu keston syklisen mutta dynaamisen ajallisuuden varaan. Hän itse toteaa, miten Bergson ”vapautti hänet lineaarisen aikakäsityksen kahleista” (EN, 136, 176; EÄ, 41–42). Yhdessä Heideggerin kanssa Bergson muodostaa filosofisen taustan, jonka varaan Lévinas rakentaa oman käsityksensä ajasta – ei ontologisena rakenteena, vaan eettisenä avaruutena, jossa toisin-kuin-oleminen ja vastuu Toisesta tulevat mahdollisiksi.

14.2. Lévinasin aika-ajattelu

14.2.1. Erojen ontologia

Lévinas kirjoittaa jo varhain, että ”ajallisuus on seurausta olemisesta” ja että ”jokaisella kestolla on oma kestonensa – oli kyse sitten olemisen ylläpidon mikrotapahtumisen hetkestä tai hetkestä nykyisyyden ja kuoleman välillä” (EE, 76; TO, 79).

Sitaateissa paljastuu Heideggerin ja Bergsonin vaikutus Lévinasin ajattelun kokonaisuudessa. Kuten edellä todettiin, hetket (*l’instant*) syntyvät olemisen jännitteiden – väsymyksen ja ponnistuksen – ylläpitämässä viiveessä. Tässä valossa hetken käsite, joka kuvaa olemisen mikrotason viivettä, rinnastuu Bergsonin keston käsitteeseen. Oleva tulee olevaksi viiveessä, asettuessaan yhä uudelleen on-olemisen keskelle (kpl 9.3).

Hetken käsite merkitsee hypostaasissa yksilöllistyvän eroamisen tapahtumaa – ontologista emergenssia – jonka yhteydessä subjekti irtautuu on-olemisen ajattomuudesta kiinnittymällä omaehtoisen ajallisuutensa rytmiin. Tässä voi nähdä Heideggerin vaikutuksen: ekstaasin käsite merkitsee ontologista repeämää, jonka yhteydessä subjekti astuu itsensä ulkopuoliseen ajallisuuteen.

Näiden havaintojen valossa Lévinasin aika-ajattelu eroaa jyrkästi Husserlin ajallisuudesta, jossa ajan synteesi palautuu nykyhetken ykseyteen ja transsendentaalisen Egon konstituoivaan toimintaan. Lévinasille aika ei ole ensisijaisen ruumiillisen kokemuksen tasolla homogeenista virtaa, jota voidaan palauttaa nykyhetken ykseyteen. Kyse on päinvastoin sarjasta affektiivisesti koettavia modaalisia murtumia, joiden ekstaattisen eron hetkellä oleva ”eksistoi” ulos itsestään. Nämä murtumat rikkovat ajallisuuden sulkeutuneen järjestyksen ja luovat edellytyksen kokemuksen sisäiselle muutokselle, jonka keskinäisissä viiveissä subjekti on poissa tolaltaan (*hors de soi*) suhteessa itseensä (vrt. EE, 8–9, 21–23, 76–81, 90–97, 101–104; TI, 37; TO, 52–54).

Näin alkuperäinen *il y a* – ajan ulkopuolinen olemassaolonsa – ajallistuu viiveiden ja katkosten kautta. Tämänkaltainen alati eroava, ekstaattisten kestojen virtaamiselle rakentuva ajallisuus mahdollistaa transsendentaalisen aika-ajattelun purkamisen. Kantin transsendentaalinen *Ego* ei voi muodostaa olemisen universaalia nollapistettä, sillä ajallisuus ei perustu vakaudelle vaan epävakaudelle: ”Ajallisuus on erojen ja toiston ylläpitämää liikettä, joka ei koskaan täydellisty eikä sulkeudu” (OB, 32).

Vaikka Lévinas tunnustaa mitattavan ajan – niin sanotun kellojen ajan – merkityksen, hän huomauttaa, ettei tällainen aikakäsitys kykene selittämään yksilöllisen kokemuksen affektiivista ja eettistä syvyyttä. Bergsonin ja Heideggerin tavoin hän painottaa, ettei ajan merkitys ole muutoksen mittaamista, vaan sisäistä, resonoivaa liikettä, jonka epävakaas mahdollistaa ajan immanenssin ylittämisen. Herakleitoksen hengessä hän kuvaa olemista tulemisen virtana, jossa menneet ja tulevat hetket virtaavat nykyisyydessä ilmenevien muotojen läpi (DEE, 143; OB, 27–34).

Tästä syystä aika on Lévinasille keskeinen tema, sillä sen varaan hän rakentaa olemisen kaksinaisen liikkeen, joka on sekä sisäänpäin kääntyvää että ulospäin suuntautuvaa ekstaattisuutta. Eksistentiaalisten tasojen näkökulmasta ajan ekstaattiset hetket luovat edellytyksen murtumille, joiden yhteydessä Minä voi astua oman immanenssinsa ulkopuolelle.

14.2.2. Synkroninen ja diakroninen aika

Näillä havainnoilla on ontologisesti kiinnostavia seurauksia. Jos jokainen oleva elää omaa ajallisuuttaan – omaa menneisyyttään ja tulevaisuuttaan – niin kohtaamani Toinen ei ole minun aikalaiseni: emme kohtaa samanaikaisesti, vaan Toinen elää eri aikaa kuin Minä. Tästä syystä Toinen on ontologisesti kuin kaikkien järjestelmien ulkopuolella, paljastaen eettisen suhteen mahdollisuuden (EN, 34; OB, 38, 51).

Tämän johdosta on kysyttävä, mitä tämä merkitsee ajallisuuden perusluonteelle. Lévinas ei kiellä transsendentaalisten aikarakenteiden merkitystä, sillä ilman ajallista järjestystä ilmiöt eivät voisi hahmottua tietoisuudelle. Jotta jokin voi ilmestyä tietoisuudelle, sen on avauduttava ajassa. Ajallisuus on näin fenomenalisuuden ja tiedostamisen edellytys. Tätä kokemuksen mahdollistavaa, itseensä palautuvaa hetkien rakennetta Lévinas kutsuu *synkroniseksi* ajallisuudeksi. Synkroninen ajallisuus kokoaa erinäiset noeettiset synteetit, kuten muistamisen, havainnon ja mielikuvituksen läsnäolon ykseyteen. Synkroninen aika mahdollistaa identiteetin ja historian jatkuvuuden, mutta samalla tukahduttaa ajallisten erojen ja muutosten pluraalisuuden. Tästä syystä synkronia merkitsee Saman aikamuotoa – järjestystä, jossa olemisen eroavat temporaaliset virtaukset palautuvat hallittavaan muotoon (EN, 66–67; OB, 28–29, 32).

Lévinasille ajallisuuden varsinainen merkitys on kuitenkin diakroninen. Käsitteen merkitys palautuu hypostaasin itseensä palautuvaan alati eroavaan liikkeeseen, joka edeltää synkronisen läsnäolon synteettistä ykseyttä. Diakroninen aika edeltää synkronista, sillä oleminen on Lévinasille perusluonteeltaan eriaikaista, toisistaan eroavien hetkien (*l'instant*) ylläpitämää eroamisen rytmiä (ks. kpl 9.3).

Tämän seurauksena jokainen oleva kantaa omaa rytmiään ja kestoaan. Tämä tekee Toisen ajasta välttämättä läpinäkymätöntä ja saavuttamatonta. Aika ei voi olla universaali synkroninen rakenne, koska Toisen ajallisuutta ei voi koskaan täysin palauttaa omaani. Diakroninen aika ei ole

rekonstruoitavissa oleva rakenne, vaan eriaikaisen tapahtumisen virta, jonka yhteydessä Minä voi altistua Toisen läheisyydelle (OB, 49–55).

Tästä huolimatta synkroninen ja diakroninen eivät kumoa toisiaan. Koska oleminen on ekstaattista, aika ei voi olla pelkästään synkronista. Ilman eroa ei olisi muutosta, ja ilman muutosta ei olisi aikaakaan. Mutta aika ei voi olla myöskään pelkästään diakronista, sillä yhteismitattomuus tekisi yhteiselon mahdottomaksi.

Tämä jännite ilmenee ajan passiivisessa kulumisessa (*il se passe*), jossa oleminen rakentuu ajallisten virtojen toistuessa elämismaailman vastaanottavana synteessä. Oleminen rakentuu ajallisen tulemisen virroista, joita synkroninen järjestys pyrkii hallitsemaan, mutta ei koskaan täysin tavoita. Synkronian ja diakronian jännitettä voi verrata aistimellisen modaalisuuden tasoon: samalla tavoin kuin ärsykkeet, myös ajallinen oleminen tapahtuu minulle tahdostani huolimatta. Tässä merkityksessä aika ei ole seurausta subjektin transsendentaalisista a priori -rakenteista, vaan päinvastoin: subjekti on ajallisten kerrostumien postulaatti.

Koska oleminen koostuu äärettömästä määrästä diakronisen toiseuden jättämiä jälkiä, niiden muodostamaa kokonaisuutta ei voi palauttaa synkronisen nykyisyyden selkeyteen. Tässä merkityksessä oleminen on sanan varsinaisessa merkityksessä diakronista – alati haarautuvaa muistin, mielikuvituksen ja tunteiden virroissa elävää merkityksellisyttä, jonka varaan rakentunut käsitys Minästä – Egon ylläpitämästä identiteetistä – on lopulta vain hauras kerros olemisen diakronisen moneuden päällä (OB, 99–102, 112–114, 140).

Tämä havainto löytää kiinnostavan miellelyhtymän Kantin ajattelusta. Puhtaan Järjen Kritiikissä hän osoittaa, miten inhimillinen järki sisältää taipumuksen ”itsensä ylittämiseen” soveltamalla ymmärryksen käsitteitä olioihin sinänsä (PJK, A296–297/B352–353). Sen minkä Kant nimeää järjen antinomiana, Heidegger, Bergson ja Lévinas tunnustavat ajan itsensä halkeamina – pakoviivoina – joiden yhteydessä oleva ajallistuu itsensä ulkopuolelle. Toki ilmenee kellolla mitattuna lineaarisena

sarjana, aika on vain eräs olemisen kokonaisuuden taso, jonka alle kätkeytyy eletyn ajan diakroninen ja affektiivinen moneus.

14.3. Eettinen aika

14.3.1. Toinen ja aika

Kuten todettua, synkroninen aika järjestää kokemuksen alkuperäisen moneuden läsnäolon hallittavaan nykyisyyden ykseyteen. Lévinasin eettisen metafysiikan mukaan Toinen ilmenee juuri diakronisen ajallisuuden vaikutusten tasolle. Jos ontologinen oleminen perustuu synkronisen ajan itseensä sulkeutuvan ajan jatkuvuudelle, niin Toisen Kasvojen esittämä eettinen kutsu aikaansaa häiriön – katkoksen – jonka tapahtumisen hetkellä Minän ajallisuus tulee Toisen koskettamaksi.

Tässä mielessä diakronista aikaa voidaan ajatella hermeneuttisesti Äärettömän käsitteen avulla: molempien alkuperä sijaitsee Toisessa, joka vaikuttaa Minuun olemiseni tuolla puolen. Hetket, jotka syntyvät meidän välillämme, eivät ole täysin Minun eivätkä Toisen, vaan kohtaamisen rajapinnassa avautuvia uusia kestoja. Siinä missä oleva ajallistuu itsessään eroamalla on-olemisen ajattomuudesta, Toisen ajallisuuden kohtaaminen mahdollistaa kokonaan uudenlaisten hetkien syntymisen. Lévinas tiivistää:

“Aika on suhdetta Äärettömään, käsittämättömään, Toiseen;” ja ”On mahdotonta puhua ajasta vain subjektin sisäisenä, puhtaasti henkilökohtaisena kestona... Aika itsessään viittaa kasvokkain tapahtuvaan kohtaamiseen Toisen kanssa – kyse on suhteesta tulevaisuuteen” (TO, 77, 79).

Tässä mielessä ajalla on keskeinen rooli tietoisuuden ja subjektiivisuuden muodostumisessa. Heideggerin ja Bergsonin käsitteitä soveltaen Lévinas väittää, että ajallisuuteni merkitys saa *varsinaisen* ajallisen kiinnikkeen vasta Toisen Kasvojen vaikutuksesta. Toisen kohtaaminen katkaisee olemiseni yksisuuntaisen virran ja avaa sen kohti toiseuden tuomia, vielä nimeämättömiä

mahdollisuuksia. Näin ihminen voi astua osaksi yhteistä, mitattavaa aikaa vasta toiseuden kosketuksen kautta.

Siinä missä synkroninen aika merkitsee merkityksetöntä kulumista – taistelua on-olemisen nimettömyyttä vastaan – diakroninen ajallisuus avautuu hetkenä, jolloin oleva kykenee kääntymään kohti tulevaa, joka ei ole Minä. Tässä merkityksessä aika saa ekstaattisen luonteensa suhteessa Toiseen (DEE, 142; OB, 29; 38–41; 89–90; 99–101; 120–123; TO, 39).

Näiden havaintojen valossa aika ei voi olla pelkästään nykyisyyden palaamista itseensä. Sen perusluonne sisältää murroksen mahdollisuuden: jotakin, joka en ole Minä. Siksi aika ei voi olla immanentin ikuisuuden palautumista kokemuksen ykseyteen, kuten länsimaisen ajattelijat Parmenideesta Hegeliin ovat usein olettaneet. Diakroninen kohtaaminen paljastaa välähdyksen Toisen ajallisesta erillisyydestä – repeämän, joka voi tapahtua vain meidän välillämme.

Lévinasin mukaan ajan varsinainen merkitys sijaitsee näin ikään viiveessä, muistamattomassa menneisyydessä (*le passé immemorial*). Kyse on ajasta, joka ei ole koskaan ollut tietoisuudelle läsnä. Olen vastuussa toiseuden ajasta, joka ei ole koskaan ollut varsinaisesti Minun. Näiden unohtuneiden merkitysten tutkiminen on Lévinasin filosofian ytimessä. Juuri tämä diakroninen murtuma avaa tien Toisen kohtaamiselle ja eettisen vastuullisuuden syntymiselle (OB, 10–15, 24, 30–35, 38, 140). Jokainen hetki kantaa mahdollisuuksia, jotka aukeavat ja sulkeutuvat alati Äärettömyyden edessä.

14.3.2. Ajan eettinen horisontti

Lévinasin aika-ajattelua voidaan tulkita tulevaisuuden ja induktion ongelman avulla. Koska tulevaisuus viittaa johonkin, mikä ei ole vielä toteutunut, se ei voi koskaan olla tiedon kohteena – ainoastaan uskomuksen ja todennäköisyyden varaan ennakoitavana mahdollisuutena. Kuten Lévinas kirjoittaa: ”Tulevaisuus on jotain, joka yllättää” (TO, 70, ks. myös, 74). Tästä syystä ajan ekstaattinen luonne perustuu sen diakroniaan – siihen, ettei aika palaudu nykyhetken hallittavaan ykseyteen (vrt. TI, 281–284).

Tässä luvussa esitettyjen argumenttien tähden ajan diakronian merkitys on Lévinasille avain eettisyyteen. Jokainen hetki voi alkaa uudelleen – ei siksi, että se jatkuisi, vaan siksi, että se keskeytyy. Juuri tässä piilee anteeksiannon (*pardon*) mahdollisuus: menneisyys ei määritä subjektia lopullisesti, vaan voi avautua uudeksi aluksi. Anteeksiannon hetkellä menneisyys ei enää määritä subjektia, vaan Hän voi astua toisin-kuin-olemisen alueelle. Tällaisen ajan vastaanottava luonne ei palaudu Minän rakenteisiin, vaan rakentuu olemiseen Toista varten.

Koska aika on Lévinasille ensi sijassa diakronista, sen modaalinen kokemuksellisuus merkitsee hänelle olemisen eettistä draamaa, jonka anteeksiannon mahdollisuus on ajallisuuden itsensä rakenteellinen mahdollisuus. Ajallisuus merkitsee hetkeä, jonka tapahtumisen hetkellä mitään ei ole vielä päätetty eikä mikään ole lopullista, vaan jonka yhteydessä menneisyyden syyllisyys ja virheet voivat kääntyä uudeksi aluksi. Tästä syystä diakroninen aika on Lévinasin ajattelun kannalta niin olennainen havainto, sillä jokainen hetki voi olla uusi alku vastata Toisen eettiseen velvollisuuteen (EN, 34; OB, 49–55; TI, 52–60).

Diakronisen ajan avautuminen edellyttää kärsivällisyyttä (*patience*). Subjektin on luovuttava hallinnanhalustaan ja virittäydyttävä vastaanottavaiseksi diakroniselle ajalle – oltava alttiina sille, mitä ei voi ennakoida eikä käskää. Toisen aika on aina ei-vielä (*l'à-venir*), tulevaa, ei-hallittavaa. Tämän edessä kärsivällisyys muodostaa alkuperäisen ajallisuuden horisontin, jossa muutos ja toisin-kuin-oleminen tulevat mahdollisiksi. Kyse ei ole minun tulevaisuudestani, vaan lupauksesta, joka kantaa eettisen vaatimuksen – sellaisen, joka ei voi palautua Minulle.

Tässä Lévinas eroaa ratkaisevasti Heideggerista. Heideggerille ajallisuus perustuu äärellisyyteen ja oman kuoleman odotukseen (*Vorlaufen zum Tode*). Lévinasille sen perusta on vastuussa Toisen kuolevaisuudesta – pelossa ja huolella, ettei Toinen enää puhu Minulle. Tämä huoli kytkeytyy aiemmin käsiteltyyn välinpitämättömyyden (*l'indifférent*) ilmiöön (ks. kpl. 7.3.2). Lévinas liittää

välinpitämättömyyden myös on-olemisen hahmottomuuteen. Koska on-oleminen on ajattomuutta, se ei voi käsittää ajallisia merkityksiä.

Tämänkaltaisen välinpitämättömyyden voidaan nähdä konkretisoituvan luonnontieteen lineaarisessa maailmankuvassa, joka ei tunnusta eletyn aikakokemuksen diakronista merkityksellisyyttä. Kun merkitys samastetaan läsnäoloon ja representaatioon, pitkän aikavälin vastuu jää helposti nykyisyydessä ilmenevien päämäärien varjoon. Tätä voidaan tulkita konkreettisesti aiemmin sivutun antroposeenin ilmiössä ja ilmastopolitiikassa, miten ihminen arvioi vuosikymmenten aikajänteellä vaikuttavia ekologisia seurauksia lyhyen aikavälin kvartaalitalouden kustannuksella (Moore, 2015; IPCC, 2023). Tällainen aikaperspektiivi kaventaa planetaarisen vastuun toteutumisen mahdollisuuksia.

Siinä missä lineaarinen aika-ajattelu ymmärtää ajan mitattavana resurssina, Lévinasille ajan merkitys ei ole realisaatiossa, vaan mahdollisuuksien säilyttämisessä avoimina. Tällainen suhde ei tavoittele realisaatiota, vaan herkkyyttä Toisen katoavaisuuden edessä. Tästä syystä omaa elämää koskevien mahdollisuuksien on jäätävä avoimiksi; eivät siksi, että ne toteutuisivat, vaan jotta ne voisivat edelleen kutsua (GDT, 52–53).

Tämä ajatus voi tuntua epäintuitiiviselta ja herättää vastarintaa: eikö reaktiivisuus ja passiivisuus estä etiikan toteutumisen epäoikeudenmukaisessa maailmassa? Ajatus on myös eksistentiaalisesti häiritsevä. Mitä hyvää voi lopulta seurata siitä, että asetan Toisen ajallisuuden omani edelle? Juuri tämä häiritsevyys on Lévinasin tarkoitus. Hän paljastaa, kuinka syvälle länsimainen ajattelu on sitoutunut ajan hallinnan logiikkaan, jossa kuolema on viimeinen hetki omien mahdollisuuksien toteutumiselle. Hänen mukaansa oma ajallisuuteni ei koskaan ole vain minun: se kantaa mukanaan seurauksia, joiden vaikutuksia ei voi arvioida yksilöllisen elämänkaaren mittakaavassa. Jos aikani ei ole pelkästään Minua, vaan myös Toista varten, mikä on sen tarkoitus? Tässä kysymyksessä Lévinasin ja Heideggerin välinen ero saa poeettisia piirteitä (OB, 32, 104–107, 125–129)

Näin ajallisuuden eettinen rakenne pakottaa ajattelemaan tulevaisuutta ei hyödyn vaan haavoittuvuuden näkökulmasta. Lévinas ei tarjoa mallia ajan optimaaliselle käytölle, vaan mahdollisuuden ajatella aikaa toisin: eettisenä herkkyytenä, jossa jokainen hetki kantaa menneisyyden jälkeä ja vastuun tulevasta. Ajan alku ei ole päämäärässä, vaan alttiudessa: *l'à-venir* – tulevaisuudessa, joka ei koskaan ole täysin läsnä, mutta joka kutsuu ja pakottaa Minän ulos itsestään (TI, 150–151, 160–161, 261–264, 267–269, 281–284). Jokainen hetki voi näin avautua uutena alkuna vastata Toisen eettiseen velvollisuuteen – kysymyksenä siitä, milloin ja mitä varten tulevaisuus voidaan vielä kerran aloittaa uudelleen.

Seuraavassa luvussa tarkastellaan Toisen diakronian vaikutusta eettisen kielen ja puheen yhteydessä. Luvussa vastataan myös tärkeään kysymykseen siitä, miten Lévinas voi puhua etiikasta tavalla, joka ei palaudu Saman ontologiseen järjestykseen.

15. Sanominen ja Sanottu

Tässä vaiheessa toisin-kuin-olemisen mahdollisuutta on tarkasteltu kolmen ulottuvuuden kautta: aistimellisen läheisyyden, Äärettömyyden käsitteen ja diakronisen ajallisen keston näkökulmista. Jäljellä on kuitenkin ehkä vaikein kysymys: kuinka äärellinen subjekti voi puhua Toisesta tavalla, joka ei palautu Häntä Saman järjestykseen? Seuraava askel on tarkastella tämän suhteen kielellisiä ulottuvuuksia.

Kasvot eivät vain ilmene – ne puhuttelevat, kutsuvat ja kieltävät. Tämä puhuttelu ei viittaa puhuttuun kieleen (*parole parlée*) sen representatiivisessa merkityksessä, vaan puheeseen itseensä. Kyse on Sanomisen (*le Dire*) ja Sanotun (*le Dit*) välisestä käsitteellisestä erosta: Sanominen tekee näkyväksi eettisen alttiuden, kun taas Sanotussa eettinen merkitys palautuu kielellisesti määräytyviin diskursseihin.

Tämän erottelun avulla voidaan paikantaa eettisen Sinngebungin kielellinen sijainti – rajanpinta – jossa Kasvojen epifania paljastuu, mutta joka väistämättä redusoituu intentionaalisen

merkityksenannon alaisuuteen. Tässä luvussa syvennän tätä erottelua ja osoitan, millaisin ehdoin eettinen suhde voi ilmetä puheessa menettämättä alkuperäistä, eettistä merkitystään.

Sanomisen ja Sanotun käsitteellinen erotus muodostaa Lévinasin etiikan kieliopin: rakenteen, joka tekee Kasvojen puhuttelun mahdolliseksi ja samalla suojaa sitä totaliteetin sulkeutumiselta. Näin tämä analyysi toimii myös siltana Kasvojen fenomenologisesta epifaniasta kohti laajempia yhteiskunnallisia ja poliittisia ulottuvuuksia – sitä, miten etiikka voi ilmetä myös yhteiskunnallisten diskurssien tasolla.

15.1. Kielellisiä lähtökohtia

15.1.1. Representaation kritiikki

Lévinasin pyrkimys irtautua länsimaisen filosofian metafyyisistä kielestä on kunnianhimoinen. Ilman konkreettisia esimerkkejä kielen ja etiikan suhteesta hänen filosofinen hankkeensa uhkaa jäädä teoreettisuudessaan paradoksaaliseksi kuriositeetiksi. Kuten Derrida toteaa *Totality and Infinityn* menetelmällistä ristiriitaisuutta kohtaan: ”Lévinas argumentoi ontologian kielellä ontologiaa vastaan” (Derrida, 1981, 151). Tämän ratkaisemiseksi on luotava katsaus siihen, miten Lévinas määrittelee kielenkäytön ja etiikan välisen suhteen ilman, että päädytään ylitsepääsemättömään skeptisismiin. Tämä kysymys, joka uhkaa hänen eettisen projektinsa filosofista mielekkyyttä, muodostaa *Otherwise Than Beingin* kantavan teeman.

Tarkastelen ensin, kuinka Lévinas ymmärtää kielenkäytön fenomenologisessa merkityksessä. Genealogiseen tapaan hän lähestyy Minän ja Toisen välisen suhteen muodostumista merkityksenannon (*Sinngebung*) käsitteellisistä lähtökohdista. Transsendentaalifilosofiassa ilmiöt saavat merkityksensä ymmärryksen käsitteistä (PJK, A126–128/B159–161), ja Husserlille kielellinen merkitys kiinnittyy intentionaaliin akteihin ja noemaattisiin muotoihin (Husserl, 1970b, 77–175; *Ideen*, §124–130). Lévinasin luennassa transsendentaalinen perinne kiinnittää predikaatin ja sen

kohteen ”kolmanteen” merkitsijään. Tämä merkitsijä luo mahdollisuuden yleisen kieliopin muodostumiselle (TI, 42–44).

Ongelma liittyy siihen, miten predikaatti vaimentaa kolmannen merkitsijän vaikutuksesta Kasvojen eettisen vaatimuksen. Tässä mielessä intentionaalinen merkitysrakenne, joka rakentuu kolmannen merkitsijän antamalle noemaattiselle sisällölle, muodostaa etäisyyden Toisen Kasvojen ja Minän väliin: merkityksenanto *kesyttää* eettisen kutsun pukemalla sen käsitteelliseen muotoon. Näin Kasvojen affektiivinen voima palautuu Egon hallintaan (TI, 42, 96, 99). Kielen avulla Minä voi lähestyä Toista ilman, että todella vastaa Hänelle.

Tältä pohjalta Lévinas kritisoi kieltä sen ontologisesta perinnöstä. Antiikin filosofiassa *logos* – kyky ajatella ja puhua – nähtiin olemisen sisäisen järjestyksen heijastumana. Logos palauttaa ilmiöt ajattelun järjestykseen, jolloin puheesta tulee hallinnan väline. Lévinasin mukaan tällainen representatiivinen kieli nimeää ja lokeroi olevaa Saman alaisuuteen, jolloin kielen affektiivinen ulottuvuus katoaa synteettisen merkityksenannon alaisuuteen.

Tästä syystä Lévinas kyseenalaistaa representaation ensisijaisuuden: ennen väitelauseita on esikielellinen ilmaisun taso, joka perustuu alttiuteen, haavoittuvuuteen ja vastaamiseen. Ontologinen kielikäsitelmä unohtaa tämän sanattoman kielenkäytön alkuperän sulkemalla kielen ulkopuolelle sen, mikä on kaikkein olennaisinta – suhteen Toiseen. Siksi Lévinasille kielen ydin ei ole totuusväittämissä, vaan vastuullisessa eleessä – puheessa, joka säilyttää avoimuutensa Toisen toiseudelle (GDT, 128–130).

15.1.2. Nimeämisen ontologia

Lévinasin mukaan nimeäminen ei ole viatonta merkitsemistä, vaan olemusajattelua, joka tuo olion hallittavien kategorioiden piiriin (vrt. OB, 36; TI, 43–35, 66–69). Nimeämisen ytimessä on *kopula*, subjektin ja predikaatin yhdistävä ”kolmas merkitsijä”: *on*. Kopula sisältää Lévinasin katsannossa kaksi funktiota:

1. Se liittää subjektin predikaattiin kolmannen termin kautta ja ankkuroiden olion käsitteelliseen muotoon.

2. Se sijoittaa väitelauseen synkronisen järjestyksen sisään, jossa ilmiöt palautuvat samaistettaviksi.

Lévinasin filosofia vastustaa määritelmällisyyttä kategorisella tasolla. Predikatiiviset väittämät – kuten ihminen on p tai valtio on q – eivät kuvaa pelkkiä tosiasioita, vaan ilmentävät Saman logiikkaa: sitä, kuka saa määritellä ja millä ehdoin (ks. kpl. 8.1). Koska nimeäminen kiinnittää olion merkityksen alaisuuteen, kielenkäyttö ei voi olla neutraalia, vaan julistavaa – *kerygmaattista* (OB, 36). Kielen tasolla toisistaan erilliset, diakroniset olio voidaan palauttaa sosiaalisesti jaettujen asiantilojen (*Sachverhalte*) ykseyteen.⁶⁰

Kieli ei näin ollen vain kuvaa maailmaa, vaan myös tuottaa ja ylläpitää sitä — se määrittää, mitkä ilmiöt tulevat näkyviksi ja mitkä suljetaan keskustelun ulkopuolelle. Lévinasin mukaan kielen koherenssivaatimus tekee siitä sokean sille, mikä ei sovi sen omiin rakenteisiin. Tämä palaa hänen havaintoonsa siitä, miten kielimallit kykenevät *tervehtimään vain vanhoja tuttuja* (ks. kpl. 7.1.2). Kieli kesyttää tulkinnanvaraiset ilmiöt diskursseiksi, jotka uusintavat valtaa ylläpitämällä vallitsevia merkitysjärjestelmiä (EÄ, 55; OB, 34–36, 41, 44).

Näin ollen koherenssia tavoittelevat kielimallit sietävät huonosti epävarmuutta, sillä niiden sisäinen mielekkyys perustuu yhteisesti jaetuille käsityksille. Lévinasille tämä on ongelmallista, sillä se, mikä sulkee pois epävarmuuden, sulkee usein pois myös Toisen. Tällaisessa tilanteessa kielenkäytön mahdollistama välineellinen suostumus voi muuttaa Toisen sosiaalisen tarkoituksiperän välineelliseksi konventioksi, jolloin Toinen redusoituu kasvottomaksi objektiksi (TI, 73).

⁶⁰ Arvostelman intentionaalisenä kohteena oleva predikatiivisesti jäsentynyt “asiantila”, jokin jonakin, (Idee, §6, ks. myös 363.).

Jo varhaisessa artikkelissaan *Is Ontology Fundamental* (1951) Lévinas analysoi predikoivaa arvostelukykyä Halun muotona, jossa Toinen redusoituu Minän nautinnon ravinnoksi.⁶¹ "Minä haluan, nimeän, luokittelen ja hallitsen heitä... Toiset kuuluvat minulle", hän kirjoittaa. Tämä edustaa kielen intentionaalista luonnetta, jossa toiseus alistuu Minän maailmallisuuden osatekijöiksi (vrt. kpl. 7.1).

Yhteiskunnallisissa keskusteluissa tällainen kielenkäyttö, joka ontologisoi toiseutta johtaa usein stereotypioihin, jotka rakentuvat negatiivisten identiteettien varaan. Tämä voi puolestaan johtaa äärimmillään vakaviin toiseutetuksi tulemisen ilmiöihin, kuten rasismiin. Kuten aiemmin käsitelimme (ks. kpl. 5.3.), niin Lévinas näkee tämänkaltaisessa epäsuorassa alisteisuudessa ja sen mahdollistamassa välineellisen vallankäytön johdannaisissa kaiken tyrannian alkulähteen (CPP, 19–20).

Tämä eroaa radikaalisti Lévinasin omasta käsityksestä kielen funktiosta. Kielen merkitys ei ole Toisen määrittämisessä, vaan Hänen tunnustamisessaan ainutlaatuisena subjektina (OB, 153–155). Tässä mielessä kielen funktio ei ole koskaan pelkästään nominaalinen, vaan aina myös eettinen. Keskustelulla ei ole arvoa vain siksi, että sitä käydään: jos sen lähtökohta on nimeävä ja sulkeva kieli (p, tuo kuuluu luokkaan q), se uusintaa väkivaltaa Saman logiikan mukaisesti, ei vähennä sitä. Tällainen puhe ei ole neutraalia, vaan tuottaa ja ylläpitää sosiaalisia ja yhteiskunnallisia rakenteita – kuten lainsäädäntö, tavat, väkivalta – jotka mahdollistavat toiseuden normatiivisen hallitsemisen.

Lévinas kuitenkin huomauttaa, ettei tällainen ontologinen kielenkäyttö ole kielen perustavin taso, sillä kielen eettinen merkitys perustuu suhteeseen, joka on ymmärrystä edeltävää (BPW, 9–10). Hänen filosofiansa keskiössä onkin ymmärrystä edeltävän kommunikaation muodon etsiminen – puhe, joka ei alista Toista, vaan tunnistaa Hänen radikaalin toiseutensa. Jos Heideggerin tavoitteena

⁶¹ BPW (1996) 2–10. Alkuperäinen *L'ontologie est-elle fondamentale? Revue de Métaphysique et de Morale*, 56(1), 88–98.

oli länsimaisen metafysiikan voittaminen, Lévinas tahtoo hajottaa filosofisen kielen. Miten siis puhua jostain mistä ei voi puhua?

15.1.3. Kielenkäytön genealogia

Lévinas lähestyy kieltä regressiivisen analyysin keinoin. Hän väittää, että diskurssin mahdollisuus edellyttää aina vähintään kahden keskustelijan (*interlocutor*) välistä suhdetta. Näin kielen alkuperän voi nähdä juontuvan alkuperäisestä eettisestä kutsusta, jonka tarkoituksena palvella Toisen pyyntöä, tarvetta ja velvollisuutta. Kieli ei ole ensisijaisesti viestinnän väline, vaan eettinen tapahtuma – suhde Toiseen.

Tätä seuraa progressiivinen argumentti: maailmani jakaminen luo edellytyksen yleiskäsitteiden muodostumiselle. Kieli, jonka alkuperä on Toisen Kasvojen esittämässä eettisessä kutsussa, luo alkuehdon yhteisöllisen järjestäytymisen ja käsitteellisen järjestyksen muodostumiselle. Tässä mielessä kielen funktio ei ole niinkään representaatioiden vastaavuudessa tai maailmallisten vaikutusten turvaamisessa, vaan *antamisessa*. Puhe on lahja, jonka Toinen antaa Minulle (TI, 73–76, TI, 100–101, 170–174, 209–212, 296–297).

Lévinasille kieli merkitsee vastuuta Toisesta erityisesti sen vokatiiivisessa muodossa, jonka juuri on eettisessä käskyssä: “Älä tapa!” Kaikki kielelliset muodot – myös representatiiviset – palautuvat hänen mukaansa tähän puhutteluun. Ontologinen kieli voi hallita kokemuksen tasolla, mutta se ei voi kumota Toisen puheen eettistä velvoittavuutta. Eettinen velvollisuus elää Minussa kaikesta merkityksenannosta riippumatta (OB, 175).

Kuten aistimellisuuden ja ajallisuuden analyysit osoittivat, myös kielen merkitys löytyy kohtaamisesta jonkin täysin Minuuden ulkopuolisen kanssa. Kielen julistava funktio ei ole nimeäminen, vaan vastaaminen Toisen kutsuun – mahdollisuus sanoa: ”tässä olen!” (*me voici!*) (OB, 114, 142–146) Tämän genealogian perusteella kielen alkuperäinen tehtävä ei ole Toisen

määrittäminen, vaan mahdollistaa maailmani jakamisen Hänen kanssaan, jotta voimme tehdä siitä yhteisen.

15.2. Sanominen ja Sanottu

15.2.1. Sanomisen fenomenologia

Lévinasilla on etsinnässä siis kielenkäytön esikielellinen taso, joka edeltää semanttisen merkityksentuotannon aluetta. Tämä liittyy hänen aiempiin ruumiillisuuden analyyseihinsä (ks. kpl. 9.3): kielen alkuperäinen merkitys ei synny käsitteistä, vaan Toisen läheisyydestä (*proximite*). Näiden havaintojen pohjalta hän erottaa *Sanomisen (le Dire)* ja *Sanotun (le Dit)* käsitteet toisistaan. Kyse on kahdesta kielenkäytön tasosta, jotka eivät sulje toisiaan pois, vaan ne ilmenevät rinnakkaisina ja toisiaan täydentävinä puheen modaliteetteina. Molemmat ilmaisevat täten omaa merkityksen tasoaan (OB, 5–6).

Sanominen tarkoittaa kielen puheen tapahtumaa, joka edeltää predikaation muodostumista. Kyse ei ole merkitsijöiden tai representaatioiden välittämisestä, vaan Toisen puhuttelusta. Sanominen sijoittuu Toisen kohtaamisen hetkeen, jonka yhteydessä Minän synkronisen ajan virta katkeaa altistumalla Toista kohti. Tästä syystä Sanominen mahdollistaa pääsyn transsendenssiin.

Sanomisen ydin ei ole siinä, mitä sanotaan, vaan siinä, että puhutaan (*parole*). Kyse on kielestä sen paljaimmassa merkityksessä. Tässä mielessä Sanominen merkitsee kaiken kommunikaation edellytystä – Halua kohdata Toinen Sanomisen puhteen yhteydessä. Sanomisessa ei ole kyse nimeämisestä, vaan Toisen kohtaamisesta. Näin Sanominen ei sido Toista Egon ajalliseen järjestykseen, vaan säilyy vastaanottavana Hänen kutsulleen (OB, 37–55).

Koska Sanominen säilyttää puhuttelevan luonteensa kulttuurista, kieliopista ja kielipelistä riippumatta, se korostaa kielen perustavan eettistä ulottuvuutta. Lévinasille Sanominen ei siis ole pelkkä väline tiedon siirtämiseen, vaan se ilmentää kielen alkuperäistä tehtävää: avautumista Toisen

eettiselle vaatimukselle. Tässä mielessä Lévinasia voidaan lukea kielenkäytön saralla foundationalistisena ajattelijana, sillä kielen on perustuttava ei-reduktoitavissa olevaan alkuperään.

Sanomisen eettinen merkitys ilmenee myös käänteisesti: Kasvot, jotka ilmaisevat eettisen vetoimuksen puheena vailla sanoja, kutsuvat Minän ulos olemisensa (*chez-soi*) sulkeutuneisuudesta. Juuri tähän vastuulliseen avautumisen hetkeen, joka tapahtuu Sanomisen yhteydessä, Lévinas sijoittaa subjektiviteetin eettisen alkuperän. Vastatessani Toisen kutsuun astun ulos itsestäni ja siirryn toisin-kuin-olemisen alueelle. Näin Sanominen on transsendenssia: hetki, jossa etiikka, metafysiikka ja ihmisyyys paljastuvat yhtä aikaa, ylittäen Egon maailmallisuuden ja avaten sen vastuuseen Toisesta (OB, 46–51, 175).

15.2.2 Sanottu representaationa

Sanottu (le Dit) tarkoittaa puolestaan kielenkäytön lingvistiikkaa sen tavanomaisessa merkityksessä. Sanominen tematisoi Sanomisen puhuttelevuuden sijoittamalla sen sosiaalisten konventioiden ja kieliopin alueelle. Tällöin alkuperäinen eettinen merkitys hämärtyy kielen predikaation vaikutuksesta, jonka tarkoituksena on välittää informaatiota ja yhteisöllisesti konstituoituja merkitysjärjestelmiä (OB, 37, 44).

Perustan tulkintani Waldenfelsin (2002) argumentaatiolle, joka väittää Lévinas lähestyvän kieltä ensisijaisesti puhuvan kielen (*parole parlante*), eikä puhutun kielen (*parole parlée*) tasolla. Hänen mukaansa Lévinas jatkaa Merleau-Pontyn avaamaa eroa puhuvan ja puhutun kielen välillä, mutta radikalisoi sen eettiseen suuntaan: häntä ei kiinnosta ensisijaisesti kielenkäytön merkitysrakenteiden tutkimus, vaan se, että kieltä *puhutaan*. Tässä suhteessa Lévinas etäännyy Saussuren lingvistiikan perinteestä, jonka mukaan kieltä on tarkasteltu merkitsijän ja merkityn välisten merkitysjärjestelmien tutkimuksena. Lévinasille kieli ei ole ensisijaisesti merkkejä koskeva järjestelmä, vaan puheessa ilmenevä Kasvojen implisiittinen merkityksellisyys, joka ei tyhjene semanttiseen analyysiin (Waldenfels, 2002, 68–69).

15.3. Eettinen kieli

15.3.1. Sanomisen katoavaisuus

Tähän olennaiseen käsitteelliseen erotteluun nojaten kielen ensisijainen merkitys perustuu Lévinasin katsannossa Sanomisen yhteydessä avautuvaan läheisyyden (*proximité*) kokemukseen. Käsitteen monimielisyys, joka aiemmin määrittyi Toisen aistittavana läheisyytenä (ks. luvut 11–12), saa *Otherwise Than Being* -teoksessa kielellisen painotuksen. Kun Lévinas puhuu läheisyydestä Sanomisen yhteydessä koettavana ilmiönä, hän liittää sen Toisen vastaanottavaan avoimuuteen, jota hän nimittää vieraanvaraisuudeksi (*hospitalité*).

Siinä missä Sanotun (*le Dit*) kategoriat jäsentävät, arvottavat ja rajaavat, Sanominen (*le Dire*) avautuu haavoittuvana ja myöntyvänä suhteena Toiseen. Kyse ei ole aktiivisesta merkityksenannosta, vaan passiivisesta altistumisesta: kuuntelemisesta, vastaamisesta ja olemisesta Toista varten. Tässä mielessä Sanominen ei ole tiedollinen akti, vaan eettinen tapahtuma, jossa puhe edeltää kaikkia käsitteellisesti vakiintuneita muotoja (OB, 30–45; Waldenfels, 2002, 70–72).

Sanominen avaa pääsyn maailmaan merkityksenä: puheessa antaudun Toisen vaikutukselle tavalla, joka ylittää olemisen itseensä sulkeutuvan luonteen. Kyse ei ole vastavuoroisesta keskustelusta, vaan alkuperäisestä läheisyyden kokemuksesta, joka voi tapahtua ainoastaan meidän välillämme (*entre nous*). Tästä syystä Sanominen kulkee diakronisen kanssa käsi kädessä: se merkitsee antautumista Toisen eettiselle kutsulle.

Fenomenologisesti Sanominen irrottaa Minut olemiseni yksinäisyydestä ja avaa mahdollisuuden sosiaalisuudelle, keskustelulle ja kanssaololle. Puheessa on mahdollista paeta on-olemisen merkityksettömyyttä ja Egon sulkeutuneisuutta kohti eettisesti merkityksellistä yhteyttä (vrt. OB, 91–93).

Sanomisen ennakoimaton ja tietoisuutta edeltävä merkityksellisyys mahdollistaa kielen tarkastelun eettisestä, ontologiaa edeltävästä näkökulmasta. Juuri siksi Sanominen ei voi kytkeytyä synteettisiin,

semioottisiin viittausten järjestelmiin ilman että transsendenssin mahdollisuus katoaa. Lévinas korostaa, ettei kielen tarkoituksena ole Toisen määrittely, vaan puhuttelu – *interpellaatio*, joka haastaa Egon suvereniteetin ja paljastaa, ettei maailma kuulu vain Minulle (TI, 69).

Sanomisen ja Sanotun suhde kuvastaa etiikan ja ontologian erottamatonta komplementaarisuutta. Kuten ruumis mahdollistaa mielen, Sanominen tekee Sanotun mahdolliseksi ja päinvastoin. Derridan mukaan merkitystä ei voi artikuloida ilman käsitettä, ja siksi jokainen Sanominen kantaa mukanaan Sanotun totalisoivan väkivallan mahdollisuutta (Derrida, 1981, 147–148). Lévinasin ratkaisu on näiden erottelu: Sanominen kantaa eettisen alttiuden, joka edeltää käsitteellistämistä, kun taas Sanottu paljastaa väistämättömän väkivallan, joka liittyy kielen artikulaatioon. Kasvojen transsendenssi ei näin merkitse kieltä vailla väkivaltaa, vaan eettistä ylijäämää, jossa kieli paljastaa kaksinkertaisen rakenteensa – Sanomisen ja Sanotun.

Tästä huolimatta Sanominen ei vielä sellaisenaan ole eettinen teko, jos sen päämääränä on Toisen määrittäminen – kuten rasistiset tai mikroaggressiiviset puhetavat osoittavat. Lévinasin mukaan kielen alkuperäinen merkitys on Toisen tunnustaminen, ei määrittäminen (TI, 66–69). Puhe on eettistä vain, jos se säilyttää Toisen toiseuden eikä sulje sitä käsitteen sisään.

Sanomisen traaginen luonne piilee siinä, että se ilmenee vain jatkuvan toiston kautta ja on aina vaarassa redusoitua Sanotun alaisuuteen. Sanottu pettää (*trahison*) Sanomisen. Tällöin on välttämätöntä *sanoa pois (dédire)*, jotta Sanomisen eettinen merkitys voi paljastua jälleen. Koska Sanominen ei voi tulla koskaan täysin Sanotuksi, se voi paljastua ainoastaan alati pakenevissa jäljissä, jotka hiipuvat synteettisen merkityksenannon tieltä. Sanominen voi jättää jälkeensä vain kaikuja, muistuttaen sen paljastumisen hetkestä – ajasta, joka ei koskaan ollut Minun.

Näin ollen Sanominen voi paljastua vain jäljissä, jotka väistyvät ja katoavat ontologisesti ensisijaisen Sanotun tieltä. Tämä katoaminen ei ole vain negatiivinen ilmiö; se on myös ehto Sanomisen ilmenemiselle. Fenomenologisesti kaikkien olemusten on asetuttava johonkin ilmenevään muotoon

– olipa kyse olemisesta, kieliopista, Halusta, ajasta tai etiikasta (OB, 12, 43–47, 151). Näin Sanomisen ja Sanotun suhde ilmentää kielen paradoksaalista liikettä, joka sijoittuu aistimellisen ja yliaistillisen rajalle. Koska Sanominen edeltää Sanottua, se ei ole pelkästään puhetta tai kielellistä ilmaisua, vaan molempia ja ei kumpaakaan samanaikaisesti. Esimerkiksi lapsen avunhuuto tai rakastuneen ihmisen kaipaava katse merkitsevät enemmän kuin yksikään väitelause.

Sanomisen katoavaisuus tekee siitä ehtymättömän: eettinen kieli ei voi koskaan vakiintua, vaan sen on palattava alkuunsa yhä uudelleen. Tästä syystä filosofin täytyy palata kieleen kääntääkseen – vaikkakin pettääkseen – sen, mitä hän juuri äsken sanoi. On puhuttava siitä, mistä ei voida puhua, ja tämän Lévinas ymmärtää filosofian ensimmäiseksi ja viimeiseksi tehtäväksi (HO, 64–65; OB, 181–183).

15.3.2. Puhe merkityksen lähteenä - Sense unique

Edellä tarkasteltiin Sanomisen katoavaisuutta suhteessa Sanottuun. Tässä osiossa Sanomista lähestytään sen affirmatiivisessa merkityksessä: merkityksen lahjoittavana eleenä, jossa kielen ja järjen perusta paljastuu eettisenä suhteena Toiseen. Tästä Sanominen muodostaa tämän tutkimuksen viidennen eksistentiaalisen siirtymän, ensimmäisen *toisin-kuin-olemisen* tason (ks. liite 3).

Lévinasille puhe itsessään (*parole parlante*) on kaikkien merkitysten lähde: ”On puhuttava, sanottava ollakseen minä (*moi*)” (OB, 142–146).⁶² Minäksi tuleminen merkitsee Toisen kohtaamista ja vastaamista Hänelle. Kieli ei näin ole ajatusten välittämistä, vaan vastaamista Toiselle Hänen ehdoillaan. Ensimmäinen sana on siunaus ja huolenpidon ele: ”Toivotan sinulle rauhaa, toivotan sinulle hyvää päivää” (EN, 47).

Tässä yhteydessä on palattava Kasvojen käsitteeseen. Kuten todettua: Kasvot puhuvat, ja tämä puhe artikuloi eettisen kutsun, joka luo alkuehdon itsetietoisuudelle. ”Kasvojen ilmentyminen on ensimmäinen diskurssi” (TI, 66). Kasvojen ilmaisun sisältö ei ole jokin teema, vaan ilmaisu itse: ne

⁶² minä pienellä (*le moi*), vrt. ontologinen, suvereeni Minä (*le Moi*), huom.

paljastavat merkityksen, joka nousee *itsestään käsin* (καθ' αὐτό), ennen kaikkia kategorioita ja käsitteitä (TI, 51–53; 65–67). Tässä mielessä Toinen on de facto merkityksenantaja – eettinen Sinngebung.

Siinä missä Platon paikantaa totuuden ehdon Hyvän ideaan, Lévinas siirtää tämän alkuperän persoonattomasta periaatteesta Toisen Kasvoihin. Kasvojen puhe ei toimi Sokrateen *maieutiikan* tavoin paljastamalla jonkin ikuisen idean, joka on Minussa jo valmiina, vaan *opettaa* Minua läheisyydellään – ei viisaudellaan. Näin Sanominen merkitsee Lévinasille kaiken järjen alkuperää: ennen kuin merkitys jäsentyy merkkijärjestelmiksi, Kasvot puhuvat. Toinen on *sens unique* – merkityksen ainutlaatuinen lähde, joka edeltää kaikkia symboleja ja kielioppeja (OB, 11–15, 37, 47–51, 77, 139–143; Platon, *Valtio* VI, 507b–509b; TI, 205–211).

Sanominen on tässä mielessä kieltä ilman merkityksenantoa (*significance*), mutta ei ilman merkityksellisyyttä (*signifié*). Tämä merkitys ei perustu kulttuurisiin konventioihin, vaan edeltää niitä. Kasvojen Sanominen on olemassa ennen historiallista kieltä ja avaa vasta tien kielellisesti rakentuville merkityksille (CPP, 120–122). Juuri tästä syystä Sanominen merkitsee siirtymää ontologiasta etiikkaan: kommunikaatiota, jossa Toinen säilyttää toiseutensa ja jossa subjekti palautuu alueelle, joka edeltää Egon suvereenia toteutumista.

Tästä syystä Sanominen on niin tärkeä käsitteellinen siirtymä Lévinasilla. Se merkitsee liikettä ontologiasta kohti etiikkaa ja metafysiikkaa – kommunikaatiota, jossa Toinen säilyttää toiseutensa. Näin määriteltynä kielenkäyttö ei synny ylhäältä alaspäin yleiskäsitteiden nojalla, vaan kohoaa transsendentin Äärettömän kohtaamisesta. Kyky käyttää kieltä on kyky tehdä maailmasta yhteinen ja jakaa asioita Toisen kanssa. Maailma tarjotaan Toisen kielen kautta ja annettu lahjoitetaan Toiselle propositiona. Toinen on ilmiöiden periaate – häntä ei voi päätellä, sillä vuorovaikutus hänen kanssaan edeltää kaikkia tosiasioita (TI, 76, 92).

Kyky Olla Toista varten, kohdella Häntä moraalisesti ja toimia oikeudenmukaisesti kaikkia muita kohtaan – tämä on merkityksen perimmäinen vaatimus ja ihmiskunnan arvokkuuden ydin (Cohen, HO, 2003, xxxv–vi). Tästä seuraa, että eettinen kieli muodostaa myös yhteiskunnallisen ja poliittisen kommunikaation perustan. Sanominen ei kuitenkaan ole uusi kieli, vaan olemassa olevan kielen eettinen uudelleensanomien – paluu Kasvojen puhutteluun aina uudelleen.

Tässä mielessä Sanominen ei ole vain filosofinen ongelma, vaan eettinen ja yhteiskunnallinen haaste: miten säilyttää puhuttelun avoimuus, kun merkitys institutionalisoituu kielen rakenteisiin? Lévinasin vastaus ei ole lopullinen ratkaisu, vaan liike – jatkuva palaaminen Toisen kutsuun, jossa merkitys syntyy yhä uudelleen.

16. Eettinen subjekti

Tämä luku kokoaa aiemmin esitetyt eksistentiaaliset analyysit yhteen. Tarkastelun kohteena on eettinen subjekti, jonka toisin-kuin-oleminen perustuu Toisen Kasvojen peruuttamattomalle vaikutukselle. Näytän, miten tähän mennessä esitetyt eksistentiaaliset käsitteet tukevat tapaa lähestyä subjektia vastuullisena ja haavoittuvana olentona.

Luku esittelee tämän tutkimuksen kuudennen eksistentiaalisen siirtymän: hänneyden (*illicité*). Sen myötä transsendentti toiseus ei enää ilmene vain kohtaamisessa, vaan sisäistyy Minuuden immanentiksi rakenteeksi – transsendenssiksi immanenssissa. Tämä tiivistää Lévinasin radikaalin subjektikäsitteen, joka ei ala itsestään, vaan syntyy Toisen määrittämisestä.

16.1. Transsendenssi immanenssissa

16.1.1. Lévinasin sisäisyyden käänne

Mitä pidemmälle Lévinasin ajattelu etenee, sitä radikaalimmaksi hänen kuvauksensa eettisestä subjektista tulevat. *Otherwise Than Being* (1974) ei enää keskity eksistentiaalisten rakenteiden fenomenologiseen kuvaukseen tai Toisen Kasvojen epifaniaan, vaan hänen ajattelunsa kokee

radikaalin ”sisäisyyteen käänteeseen”, joka vie aiemmin tässä tutkimuksessa esitetyt argumentit äärimmilleen.

Tämän myötä Lévinas alkaa kuvaamaan Toisen vaikutusta filosofisesti epätavanomaisella kielellä pakkomielteeksi (*obsession*), psykoosiksi (*psychose*) ja panttivankina olemiseksi (*otage*), mutta myös haavoittuvuudeksi (*vulnérabilité*), alastomuudeksi (*dénudement*), vainottuna olemiseksi (*persécution*) ja vieraille altistumiseksi (*exposition à l'étranger*). Näiden kuvausten myötä hän irrottautuu lopullisesti ontologisesta sanastosta. Koska ontologinen kielenkäyttö toteutuu olemisen alueella, toisin-kuin-oleminen edellyttää toisenlaista kieltä. Vain näin voidaan tavoittaa kokemuksen *an-arkinen* taso – vaikutukset, joiden yhteydessä Toisesta voidaan puhua ajattelua edeltävällä tasolla.

Osittain kyse on vastauksesta Derridan *Violence and Metaphysics* (1967/1973) esittämään kritiikkiin, mutta syvempi motiivi on tarve löytää kieli, joka kykenee ilmaisemaan Toisen eettisen vaikutuksen sisäisen luonteen. Näin eettinen velvollisuus ei ole enää vain ulkoisen transsendentin vaatimuksen seurausta, vaan Sanomisen kautta Toisen läsnäolo alkaa muovata subjektia sisältä käsin (vrt. OB, 28, 87, 92, 108, 119). Tämä sisäisyyden käänne punoo yhteen aiemmin käsitellyt eksistentiaaliset modaliteetit ja avaa pääsyn eettisen subjektin kokonaisvaltaiseen tulkintaan.

16.1.2. Hänneyden jälki

Sanomisen myötä Lévinas alkaa puhua Kasvoista ja Äärettömyydestä jäljen (*le trace*) käsitteen avulla. Jälki ei viittaa Toisen fyysiseen läsnäoloon, vaan eettiseen vaikutukseen, joka on jäänyt elämään subjektin sisäisenä rakenteena. Aistimellisuuden ja Sanomisen yhteydessä koettu läheisyys on muuttunut immanentiksi läsnäoloksi – vaikutukseksi, joka ei jätä Minää rauhaan (OB, 89–90).

Jäljen myötä Kasvojen vaikutus ei rajoitu diakronisiin kohtaamisiin, vaan Äärettömyyden sisäistyneeseen merkitykseen, jolle Lévinas antaa nimen *hänneys* (*illeité*).⁶³ Latinasta johdettu käsite

⁶³ Käytän muotoa ”hänneys” (*illeité*) korostaakseni termin yhteyttä persoonattomaan mutta affektiivisesti vaikuttavaan kolmanteen persoonaan.

viittaa etäisyyteen, joka säilyttää Toisen assimiloimattoman toiseuden sen ei-reduktiivisessa merkityksessä. Hän (*Il*) on diakronisuutensa tähden aina poissa – ajassa, joka ei koskaan ollut minun (EN, 42; OB, 12, 35). Hänneyden jälki on kiinnittynyt Kasvojen kohtaamisen vaikutuksesta ipseityn rakenteisiin tavalla, joka todistaa toiseuden jäljestä transsendenssina immanenssissa (EN, 57).

Miltä tämä jälki tuntuu? Miten se eroaa muista ilmiöistä, kuten muistosta, syyllisyydestä tai nautinnosta? Kysymys on olennainen, sillä se osoittaa, kuinka kauas Lévinas on tässä vaiheessa siirtynyt fenomenologisesta metodista. Jäljestä on vaikea puhua ilmiötasolla, koska kyse on niin perustavanlaatuisesta esipersonallisen olemisen modaalisuudesta, ettei sitä voi määritellä eksplisiittisesti.

Tämän vuoksi ainoa tapa puhua jäljestä on kuvata niitä eksistentiaalisia affekteja, jotka Lévinasin mukaan määrittävät subjektin suhdetta toiseuteen. Näitä ovat esimerkiksi panttivankina oleminen (*otage*), pakkomielle (*obsession*) ja syytettynä oleminen – häiritsevät kokemukset, joiden yhteydessä olemisen suvereeni omaehtoisuus järkkyy haavoittuvan ipseityn tasolla. Näiden kuvausten liiallisuus on välttämätöntä, sillä jälki viittaa kaikkiin niihin ajallisiin ja tilallisiin vaikutuksiin, joiden yhteydessä Minä on altistunut Toisen vaikutusten alaisuuteen.

Kuten Kasvot, jotka ovat kokemusta vailla muotoa, jälki ei kuulu maailmallisuuden järjestykseen, vaan edeltää sitä. Se toimii kiertotienä, jonka kautta Kasvojen vaikutus jatkuu immanenssin ilman, että se palautuisi synteettisen merkityksenannon alaisuuteen. Näin jälki ilmentää transsendenssia immanenssissa – hänneyden alati pakenevaa Ääretöntä merkityksellisyyttä (HO, 42; OB, 12–15, 147–149, 161–163).

16.1.3. Etiikka affektiivisena horisonttina

Koska jälki koetaan hauraan ipseyden tasolla, kyse ei ole vain eettisestä vaikutuksesta, vaan haavasta, joka muistuttaa alinomaa Toisen vääjäämättömästä läsnäolosta. Tämä vaikutus on Lévinasin mukaan niin voimakas, että sen aikaansaama levottomuus leimaa kaiken, mikä voidaan nimetä (OB, 185).

Tämä levottomuus palaa hermeneuttisessa luennassa aiemmin käsiteltyihin Halun ja häpeän analyyseihin (ks. kpl. 10.2.2, 11.1.3): jäljessä Toinen on aina läsnä – riippumatta siitä, haluanko Häntä vai en. Hänneyden jälki säilyy kaikkien merkkien an-arkkaisena pisteenä, toiseuden kosketuksena, joka ilmaisee merkityksen transsendenttia alkuperää (HO, 40).

Tästä syystä hänneyden jälki muodostaa Lévinasin tämän tutkimuksen rakentamassa ihmiskuvassa *kuudennen* eksistentiaalisen siirtymän: eksistentiaalisen levottomuuden, jossa subjekti on lakkaamatta toiseuden häiritsemä (ks. liite 3). Sanomisen myötä sisäistyneen jäljen käsittämä Äärettömyys häiritsee Minän kokemusta myös immanenssin tasolla.

Jäljen ambivalentti hänneys on Lévinasin mukaan tärkein syy siihen, miksei ontologinen kielenkäyttö kykene puhumaan etiikasta. Etiikka ei voi sisältyä olemisen järjestykseen, sillä sen transsendentti toiseus vastustaa kaikkea käsitteellistämistä. Se ei ole havaittavissa eikä määriteltävissä, vaan ilmenee affektiivisena vaikuttuneisuutena – Äärettömän velvollisuuden kokemuksena, toiseutena, joka *kiihottaa* läheisyyden tunnollaan (OB, 14).

Tässä yhteydessä Lévinas vertaa hänneyden jälkeä platonistiseen traditioon. Parmenideen *Yksi* sijaitsee kaiken tiedon ulottumattomissa: “Eikä se liioin ole samaa itsensä eikä minkään muun kanssa eikä liioin eri kuin itse on tai jokin muu” (Platon, *Parmenides*, 139b14–16.). Plotinoksen mukaan puolestaan vain Absoluutti voi jättää jäljen: “Yhden jälki synnyttää olemuksen, ja olemisen on vain Yhden jälki” (HO, 38, 43; Plotinus, 2013, 133–140, oma suomennos).

Platonistinen viitekehys korostaa Lévinasin eettisen metafysiikan laajempia tavoitteita. *Totality and Infinity* tapaan hän ei enää hahmota olemista Saman ja Toisen välisenä jännitteenä, sillä molemmat voimat ovat alun alkaen sisäistyneet olemiseni ykseyteen. Kysymys ei ole enää transsendenssista sinänsä, vaan transsendenssista immanenssissa – moneudesta, joka on ykseys.

Jäljen käsitteen varaan Lévinas rakentaa eettisen subjektin, jonka sisäinen ristiriitaisuus pakenee selkeitä määritelmiä. Tällä tavoin hän kumoo länsimaisen rationaalisen subjektin ihanteen ja haastaa oletuksen, että inhimillinen olemassaolo voisi koskaan olla täysin ymmärrettävissä.

16.2. Traumaperäinen subjekti

16.2.1. Aistimellisuus herkkyytenä

Jäljen käsitteen myötä Lévinas palaa heuristisessa mielessä aiemmin käsiteltyihin aistimellisuuden analyyseihin (ks. erityisesti luvut 9–10 ja 12.1–2). Tähänastiset tarkastelut ovat osoittaneet, kuinka syvästi hänen eettinen metafysiikkansa rakentuu ipseityn herkkyyden (*sensibilité*) varaan. Kyse ei ole pelkästään aistimellisesta toiminnasta, vaan *kyvystä vaikuttua*: passiivisuudesta, jonka yhteydessä Toinen voi koskettaa Minää.

Nautinnon analyysit osoittavat, että olemisen liike edeltää kykyä altistua ulkopuolisille vaikutuksille (ks. kpl. 7.1). Vaikka nautinto ja Halu eivät vielä ole eettisiä ilmiöitä sinänsä, ne paljastavat ruumiillisen haavoittuvuuden (*vulnérabilité*), joka valmistaa eettisen subjektin syntymää. Tästä Lévinas huomauttaa provokatiivisesti: “vain ruumiillinen olento, joka tuntee nälkää ja nauttii syömisestä, voi ymmärtää, mitä tarkoittaa antaa leipänsä Toiselle omasta suustaan” (OB, 74).

Jos predikatiivinen merkityksenanto riisuu Kasvot niiden eettisestä vaatimuksesta, nautinto merkitsee välittämisen (*non-indifférent*) alkumuotoa: kuten nautinto saa olevan huolehtimaan itsestään, herkkyyks avaa tilan Kasvojen pyynnölle.⁶⁴ Koska Sanominen ilmenee ruumiin aistimellisten vaikutelmien tasolla, en voi olla välittämättä. Lévinas kuvaa tätä ihon haavoittuvuutena – *à même la peau* – jossa alastomuus ei ole vain fyysinen tila, vaan eettinen avoimuus Toisen läsnäololle. Tässä mielessä herkkyyks ja välittäminen ovat etiikkaa *sui generis*: etiikkaa sen alkuperäisimmässä muodossa.

⁶⁴ Lévinas leikkii sanojen *inter* (välissä) ja *esse* (olemus) merkitysoilla: *dés-intér-esse-ment*, joka voidaan karkeasti kääntää *olemisesta irtautumisena*. Ilmaisun merkitysoppi korostaa olemisen relationaalista luonnetta (*l'essence*) (BPW, 185, 194).

Herkkyys ilmenee myös sisäistyneenä aistimellisuutena: affektiivisina kokemuksina, joita ei voi palauttaa intentionaalisen tietoisuuden kohteiksi. Hänneyden jälki elää ruumiillisen virittäytyneisyyden kokemuksessa, sekä kielenkäytössä, jossa Sanominen ja Sanottu kohtaavat kokemuksen alati muuttuvilla rajapinnoilla. Näin herkkyys merkitsee ”passiivisuutta, joka on passiivisempaa kuin mikään muu passiivisuus” (OB, 15, 45, 50, 63–64, 72–74, 144–147).

Tästä syystä *Otherwise than Being* korostaa ruumiillisen kontaktin ratkaisevaa merkitystä. Aistimellisuus on ainoa väylä, jonka kautta Toinen voi koskettaa Minää ja jonka jättämän jäljen vuoksi voin haluta Häntä metafyyysisessä mielessä.⁶⁵ Vain haavoittuva, Toiselle altis Minä voi olla Toisen puolesta – ei siksi, että haluaisi, vaan siksi, ettei voi enää olla välinpitämätön.

16.2.2. Toisen puolesta Oleminen

Herkkyys saavuttaa äärimmäisimmän muotonsa ilmiössä, jota hän nimittää korvautuvuuden (*la substitution*) käsitteellä. Korvautuvuus on Lévinasin käsitteistä radikaalein: se kuvaa subjektin tilaa, jossa Minä ottaa Toisen paikan tavalla, joka hämärtää rajat välillämme. Kyse ei ole empatiasta, jonka Lévinas näkee pohjimmiltaan itsekkäänä eleenä, vaan esiyksilöllisestä vastuullisuuden kokemuksesta, jossa Minä kantaa Toisen haavoittuvuuden Hänen puolestaan. Korvautuvuus merkitsee vastausta Hänen kutsulleen – ”tässä olen!” (*hineni!*) – valmiutta antaa kaikkensa Toisen hyväksi, jopa kuolla Hänen puolestaan. Olen vastuussa Toisesta ennen kuin olen päättänyt mitään tai tahtonut olla vastuullinen: ”*je ne suis pas Moi, mais moi*” (OB, 12–13, 84–87, 114).

Vastuu ei siis perustu valintaan vaan alttiuteen – ruumiilliseen haurauteen, joka tekee subjektista mahdollisen. Minuuden merkitys määräytyy Toisen vaikutuksesta: irtautuminen yksinäisyydestä toteutuu vain olemalla Toisen puolesta. Vastuullisuus ei nouse moraalililaista tai vapaasta tahdosta,

⁶⁵ Tässä yhteydessä on syytä muistaa Halun transsendentti merkitys, joka ei palaudu egosentriseen kaipuuseen. Ihminen voi haluta asioita tai toisia ihmisiä representationaalisessa mielessä – ilman kohtaamista, pelkkien kuvien tai mielikuvien varassa. Tällainen halu eroaa kuitenkin Lévinasin tarkoittamasta metafyyysisestä Halusta, joka suuntautuu ulkoisuuteen. Tästä syystä Halun kohde ei voi koskaan kokea täyttymystä, sillä sen kohde ei piile representaatiossa, vaan Toisessa, mitä en voi tuoda haluni alaisuuteen.

vaan esiyksilöllisestä vastaanottavaisuudesta – ruumiin haavoittuvuudesta. Olen korvaamaton Toisen puolesta kaikkein perustavimmalla tasolla (OB, 15, 105).

Korvautuvuuden ja jäljen käsitteiden myötä Lévinas määrittelee subjektin vastuullisuutena. eettinen tietoisuus syntyy repeämässä, jossa Minä kääntyy nurin (*le retournement*) Toisen kärsimyksen edessä ja tunnistaa vastuunsa Hänen kuolevaisuudestaan. Kyse ei ole metaforisesta uhrautumisesta, vaan olemuksen rakentumisesta vastuun affektiivisessä kivussa. Inhimillinen subjektisuus syntyy tästä kivusta – kyvystä olla Toisen puolesta.

Korvautuvuudessa subjekti antautuu Toisen kohtalon varaan, asettaen oman minuutensa Hänen haavoittuvuutensa armoille. Tämä avautuminen ei ole reflektiivistä ajattelua, vaan haavoittuvaa läsnäoloa Toisen eettiselle kutsulle. Lévinas kuvaa sitä traumatisoivana tapahtumana: Minä ei ole enää suvereeni, vaan syytetty ja vainottu – vastuuta kantava olento (OB, 13–14, 47–49, 183).

Lévinasin eettinen vaatimus on radikaali sen tähden, että hänelle Toisen vaikutukselle antautuminen on ainoa tapaa etäännyä Samaa tavoittelevasta dialektisestä ykseydestä. Kyse ei ole älyllisestä harjoituksesta, vaan luopumisesta Halun ja affektien syvimmillä tasoilla. Intressistä luopuminen ei synny loogisesta synteisistä, vaan kohtaamisesta, jossa Toinen säilyy aina jossain määrin vieraana ja vastassa olevana. Siksi eettinen suhde ei ole täysin jäsennettävissä eikä tietoisuuden haltuun otettavissa, vaan lähes traumaattinen tapahtuma, joka paljastaa subjektin haavoittuvuuden ja horjuttaa totuttujen olemisen tapojen mielekkyyden.

Vastuun radikaalius kytkeytyy Toisen kuolemaan. Siinä missä Heideggerille kuolema paljastaa Daseinin oman rajallisuuden, Lévinasille Toisen kuolema on ontologinen repeämä – eettinen sokki, jossa merkitys romahtaa ja subjekti kohtaa olemisensa vastuullisuuden. Koska Toisen kohtaaminen on kaiken merkityksen alku, Hänen poissaolonsa merkitsee merkityksen tuhoutumista. En pelkää sitä, että hän kuolee, vaan sitä, etteivät Hänen Kasvonsa enää koskaan puhu minulle, ja minä jään

vastuuseen (GDT, 13–17; OB, 38–41, 89–123). Näin Lévinas kääntää Heideggerin teesin: olemisen merkitys ei paljastu huolesta omasta kuolemastani, vaan huolesta Toisen kuolemasta.

Dialektisesti vapaa ja aktiivinen subjekti voi olla vain olemalla ensin passiivinen. Korvautuvuus katkaisee dialektisen mallin: kyse ei ole tasavertaisesta kohtaamisesta, vaan asymmetrisestä velvollisuudesta, jossa passiivisuus Toisen edessä muuttuu aktiivisuudeksi Hänen puolestaan. Siinä missä Hegelille kuolema on momentti kohti synteesiä, Lévinasille Toisen kuolema on eettinen poikkeus – Äärettömän ilmaantuminen, joka tekee synteesin mahdottomaksi. Tässä avautuu subjektin määritelmä: subjekti ei ala itsestään, vaan syntyy vastaamalla (BPW, 20).

Lévinasin subjekti on tässä mielessä traumaperäinen rakenne. Vastuu Toisesta ei perustu tietoisuuden aktiivisuuteen, vaan *passiivisempaan kuin kaikki passiivisuus* olevaan alttiuteen. Subjekti ei ensin tiedosta ja sitten asetu vastuuseen, vaan on alusta alkaen traumatisoitu olento. Critchley nimittää Lévinasin etiikkaa *traumatologiaksi*: kyse ei ole psykologisesta ehdosta, vaan eksistentiaalisesta ehdosta: voin olla subjekti vain olemalla syytetty, vainottu, Toisen puolesta korvautuva. Näiden äärimmäisten kokemusten varaan valistuksen olettama sivistynyt, hyvätapainen ja muodollinen subjekti voi rakentua (Critchley, 1998, 184–186).

16.2.3. Lévinasin subjektin määritelmä

Korvautuvuuden käsitteen myötä Lévinas määrittelee subjektin tavalla, joka kääntää länsimaisen ajattelun historian ihmiskäsityksen ylösalaisin. Subjekti ei ole ensisijaisesti autonominen ja vapaa, vaan heteronominen ja vastuullinen. Subjektina oleminen merkitsee radikaalia avoimuutta – valmiutta altistua Toisen jättämille jäljille. Näin Lévinasin ajatus etiikasta *toisin-kuin-olemisena* haastaa perinteiset ontologiset dikotomiat ja sitoo subjektin olemisen ylittävään toisin-kuin-olemisen horisonttiin.

Ihmistietoisuus ei synny omasta aktiivisuudestaan, vaan häpeän herättämästä velvollisuudesta Toista kohtaan. Ennen Kasvojen kohtaamista Minä ei ole kokenut aitoa transsendenssia, sillä olemiseni on

ollut Saman sitomaa. Itsetietoisuus tarvitsee vastavoiman, joka pakottaa sen ulos itsestään. Hegelistä ja Heideggeristä poiketen Lévinas kuitenkin kiistää dialektisen synteessin mahdollisuuden: koska vastuu kytkeytyy Toisen kuolevaisuuteen, se ei voi päättyä ratkaisuun, vaan on jäättävä avoimuudeksi Toisen Kasvojen ja hänneyden jäljen ilmentämälle Äärettömyyden kutsulle.

Lévinasin ihmiskäsitys muistuttaa Kantin valistusajattelua huomattavasti siinä mielessä, miten molempien mukaan ihmisyyden ydin ilmenee hetkessä, jossa subjekti kykenee pidättäytymään halunsa toteuttamisesta. Ero on kuitenkin ilmeinen: siinä missä Kant asettaa järjen ja ymmärryksen tietokyvyn korkeimmaksi auktoriteetiksi, Lévinas pyytää pysähtymään Toisen Kasvojen edessä. Kyky pysähtyä, olla kärsivällinen ja pyyteetön erottaa ihmisen olennosta, joka seuraa vain omia halujaan. Juuri tämä pysähtyminen käynnistää subjektin ja tietoisuuden eettisen muodostumisen (GDT, 92; TI, 37).

Lévinas jakaa kuitenkin Kantin ehdottomuuden. Olla subjekti merkitsee kantaa vastuuta vaikkei hän ymmärtäisi miksi. Hänneyden jälki sitoo Minän jatkuvaan velvollisuuteen Toisen puolesta: “En voi koskaan maksaa syyllisyyteni taakkaa pois, sillä minulta vaaditaan aina enemmän kuin mitä kykenen antamaan” (OB, 113).

Subjekti ei ole olemisensa autonominen alku, vaan eettisesti järkkynyt olento – levoton siitä, että Toinen on. Vastuu ei ole valittavissa eikä johdu mistään periaatteesta; se annetaan. Subjektiiivisuus syntyy tässä eettisessä repeämässä, ajallisessa solmussa, jossa Minä on sidottu Toiseen vailla mahdollisuutta paeta. Vaikka kaikki muu merkitys katoaisi, ihminen säilyy ainutlaatuisena vastuunsa kautta: tietoisuus ei synnytä vastuuta – vastuu synnyttää subjektin (GDT, 14–15; OB, 25, 52, 59, 105).

Kuka siis on subjekti? Minä – eikä kukaan muu. *La subjectivité n'est pas le Moi, mais moi* (CPP, 150). Lévinasille Egon ensimmäinen sana ei ole ”Minä ajattelen, siis olen”, vaan: ”tässä olen!” (*me voici!*). Subjektina oleminen tarkoittaa valmiutta tehdä kaikkeni Toisen tarpeiden ja kärsimyksen puolesta (IIRB, 117).

Kriittisesti voidaan kuitenkin kysyä, voiko subjektin määrittellä yksinomaan velvollisuuden ja korvautuvuuden käsitteillä. Kuva panttivankina (*pris en otage*) ja vainottuna (*persécuté*) ei ole yleiskuvaus inhimillisestä kokemuksesta, vaan normatiivinen rakenne, joka perustelee etiikan ensisijaisuuden. Tässä mielessä Lévinasin an-arkinen etiikka voi näyttäytyä yhtä totalisoivalta kuin ne järjestelmät, joita hän kritisoi.

Lopulta kysymys jää avoimeksi: voiko subjektin olemus todella rakentua yksinomaan vastuun ja haavoittuvuuden varaan – vai edellyttääkö autenttinen vastuu myös jonkinlaista reflektiivistä itseasettamista, mahdollisuutta vapauteen?

16.3. Toisin-kuin-oleminen

16.3.1. Pyyteettömyyden eettinen horisontti

Koska Lévinas ei itse vastaa tähän kysymykseen muuten kuin korostamalla korvautuvuuden ehdotonta vaatimusta, voidaan tämän tutkimuksen kannalta esittää tulkinnallinen kysymys: mitkä ovat ne voimat, joiden alaisuuteen ihminen altistuu? (vrt. kpl. 8.1). Tavallisesti olemista ohjaavat voimat ammentavat merkityksensä kiellosta, negatiosta ja omistamisesta ja saavat muotonsa Saman logiikassa. Tätä järjestystä vastaan Lévinas asettaa toisin-kuin-olemisen: ei kieltämisen eikä hallinnan liikkeen, vaan oman olemisen itsekeskeisyyden ylittämisen.

Toisin-kuin-olemisen horisontti saa konkreettisen ilmentymänsä pyyteettömässä (*désintéressement*) toiminnassa – olemisessa toista varten vailla odotusta vastavuoroisuudesta tai korvautuvuudesta. Pyyteettömyys korostaa eettisen suhteen perustavaa epäsymmetriaa, joka ei ole minkään sovituksen kumottavissa. Pyyteettömyys merkitsee olemisesta epärationaaliselta näyttäytyvää kieltäytymistä ja päätöksestä asettaa Toinen oman olemisen sijalle.

Tämä korostaa korvautuvuuden traagisuutta: toisin-kuin-oleva eettinen subjekti on Lévinasin mukaan vastuussa Toisesta ilman takuuta siitä, että vastuu palautuisi minulle sovituksena, korvauksena tai

hyvityksenä. Pyyteettömyydessä oleva irtaantuu olemisensa ekonomisesta horisontista Olemalla Toista varten.

Tästä syystä pyyteettömyys ei ole ontologinen tosiasia, vaan poikkeama, joka särkee olemisen järjestyksen. Siinä ilmenee suhde Toiseen, joka tunnustaa eron ja myöntää sen: Hän on minusta erillinen todellisuus, jota en voi omistaa, ja siksi Hän ei voi olla minulle yhdentekevä. Ontologisen Minän äärellisyyden ylitys tapahtuu siinä, että myönnän Toisen Kasvojen esittämän eettisen vaatimuksen ilman ehtoa ja ilman perustetta. Tässä valossa Lévinasin etiikka näyttäytyy vakiintuneiden kategorioiden murtamisena, ajattelun epäonnistumisen sietämisenä ja kyynä avautua toisenlaisille ajattelun muodoille (OB, 11–12, 140, 181, 183).

Lévinas korostaa useaan otteeseen, ettei toisin-kuin-oleminen viittaa kategorisen imperatiivin tapaan. Sen sijaan toisin-kuin-oleminen ilmenee arjen pienissä hetkissä, kuten silloin kun avaan oven tuntemattomalle, luovun vuorostani tai sanon yksinkertaisesti “teidän jälkeenne”. Kyse ei ole abstraktista, rationaalisesta järjestelmästä, vaan olemisen pienistä hetkistä, joiden yhteydessä Toisen Kasvojen eettinen kutsu voi paljastua. Näiden kohtaamisten logiikka ei perustu sääntöihin, vaan aikaan, joka haarautuu kohti Toisen avaamia horisontteja.

Modernin tehokkuuden ja laskelmoivuuden keskellä tällaiset vastavuorottomat teot näyttävät järjettömiltä. Juuri niiden näennäinen irrationaalisuus paljastaa pyyteettömyyden voiman: kyvyn päättää astua olemisen pakottavilta vaikuttavien lainalaisuuksien ulkopuolelle. Kuten Lévinas muistuttaa: “Saman ja Toisen välinen suhde Toisen vastaanottamisen hetkellä on ensimmäinen ja viimeinen tosiasia.” (TI, 77). Miten usein pyyteetön teko voidaan nähdä “järkeväenä”, jos sen arvoa ei voi palauttaa mihinkään välineelliseen päämäärään?

Ajatusta voidaan lähestyä Lévinasin suhteesta työhön. Aiemmat ekonomista olemista ja kotia käsittelevät analyysit tukevat Hegelin Haluun ja työhön liittyviä käsityksiä (ks. kpl. 7.3.1., luku 10). Siinä missä ontologisen olemisen tasolla työn merkitys perustuu kodin (*chez-soi*) ylläpitoon, toisin-

kuin-olemisessa työn ytimessä on velvollisuus Toista kohtaan, jonka lopullinen merkitys jää käsittämättömäksi. Työ ei ole väline päämäärän saavuttamiseksi, vaan se perustuu antamiseen—uskoon, joka motivoi toimimaan nykyisyydessä tulevaisuutta varten, hetkeen, joka on "ei vielä". Lévinas kuvaa tätä liikettä ”kuolemani tuolla puolen” tapahtuvaksi toiminnaksi, ponnisteluksi, jonka merkitys ei rajoitu pelkästään nykyhetkeen, vaan mahdollistaa olemiseni merkityksen säilymisen myös ajassa, joka ei välttämättä tule koskaan olemaan Minun.

Ajatusta voi havainnollistaa retorisella kysymyksellä: *mikä on todella se merkitys, mitä varten työtä tehdään?* Sijaitseeko työn merkitys Haluni täyttymyksessä, vai jossain tuonpuoleisessa, jonka todellinen merkitys on Minulle tuntematon. Lévinasin mukaan työn eettinen ulottuvuus ei siis perustu itseni tai hegeliläisen abstraktin merkityksen täyttymiseen, vaan Toisen ilmentämän toiseuden puolesta toimimiseen. Vain ainoastaan tällä tavoin tekojemme laajempi merkityksellisyys voi ylittää synkronisen olemassaoloni äärellisyyden (HO, 21–29; OA, §§68–69; TI, 300–305).

Tässä valossa Lévinasin subjekti ei ole omiin projekteihinsa sulkeutunut yksilö, vaan vaikutuksille altis, hauras ja syvästi välittävä olento, jonka mielekkyys rakentuu olemisesta Toista varten. Toisinkuin-oleminen merkitsee luopumista synkroniasta, jossa oleminen palaa aina itseensä. Tällä luopumisella on hintansa, minkä vuoksi Lévinas kuvaa itsetietoisien Egon olemista kriisinä: olemisen sisäisten ristiriitojen riivaamana (EÄ, 71).

Vaikka hyväksyisin oman olemiseni egoistisen merkityksen, hänneyden jäljen vuoksi en voi olla kysymättä: onko olemiseni oikeutettua? Olenko koskaan tarpeeksi? Tämä häiritsevä kokemus ilmenee Lévinasilla huonona omatuntona – kokemuksena siitä, että olen aina jo velkaa Toiselle (ks. johdanto). Pascalin huomio “Minun paikkani auringossa – siinä on alku maailman omimiselle” (Pascal, 1978, 154) kiteyttää tämän länsimaisen tietoisuuden esiyymmärryksen: olemiseni on aina jossain määrin toteutunut jonkun Toisen kustannuksella.

16.3.2. Hyvyyden myönteinen liike

Saattaa näyttää siltä, että Lévinasin etiikan ytimessä olisi Hyvä – vaikka hän käyttää sanaa harvoin sen moraalisten konnotaatioiden vuoksi. Kyse ei kuitenkaan ole tästä, sillä etiikka merkitsee omista intresseistä luopumista, toisin-kuin-olemista ja pyyteetöntä korvautumista Toisen puolesta. Se, mitä Lévinas kutsuu hyväksi, viittaa niihin pieniin hetkiin, joissa subjekti kykenee vastaamaan Toisen Kasvojen esittämään eettiseen kutsuun. Tässä mielessä Hyvä ei ole transsendentti idea tai järjen kategorinen muoto – kuten Platonilla ja Kantilla – vaan eettisen kokemuksen herääminen toisen ihmisen haavoittuvuuden edessä.

Hyvyys ilmenee pyyteettömyyden pienissä hetkissä: kun olen Toisen puolesta riippumatta siitä, onko minulla mitään tekemistä Hänen kanssaan. Se merkitsee kykyä asettaa Toinen Minän edelle – jopa valmiutta kuolla hänen puolestaan. Tällainen velvollisuus ei ole miellyttävä, mutta hyvyys ei Lévinasin mukaan perustu mielihyvään. Mielihyvä on maailman nautinnoista elämistä, hyvyys taas on jotain muuta. Kuten hän kirjoittaa:

”Kyky kiinnostua Toisen kärsimyksestä ja kuolemasta ennen kuin harkitsen omaa kuolemaani, on ihmisyyden perusta ja paikka, missä Hyvä sijaitsee.” (IIRB, 46–47)

Olla Hyvä tarkoittaa olla Toista varten sillä hetkellä, kun Hän puhuttelee Minua Halusin sitä tai en. Eettinen subjekti on se, joka toimii Toista varten, jopa oman Halunsa vastaisesti. Lévinasille etiikka merkitsee äärimmäistä itsensä uhraamista: olla eettinen on Olla Toista varten. Subjektin on luovuttava Minuudestaan voidakseen Olla – ja juuri traaginen tämä haavoittuvuus tekee Lévinasin mukaan ihmisestä ihmisen (OB, 8, 14–15, 57, 102–106, 111, 181; TI, 247).

Lévinasin toisin-kuin-olemista koskevat väitteet ovat erikoisia, ja voivat vaikuttaa jopa vastenmielisiltä. Hänen ajattelunsa ja tähänastisten analyysien pohjalta asia voidaan esittää seuraavalla tavoin: merkitys voi syntyä karkeasti ottaen kahdella tavalla, joko väkivallan murtamana

tai avoimuuden mahdollistamana. Etiikka on aina jälkimmäistä. Tämä voidaan nähdä myös arkisesti: harvoin ihminen tekee mitään merkityksellistä vain itsensä vuoksi.

Vaikka elämää kannattelevat biologiset tarpeet – ruoka, uni, turvallisuus – ovat ontologisia edellytyksiä, inhimillinen oleminen on fenomenologisesti katsoen aktiivista suuntautumista kokemuksessa ilmeneviä merkityksiä kohden. Eksistentiaalisesti merkitykset liittyvät omaa Olemista koskeviin kysymyksiin. Täten kysymys kuuluu: mikä on se merkitys, minkä puolesta olen tai päätän Olla? Lévinasin vastaus on selvä: eettinen merkitys ei ole abstraktia tuonpuoleisuutta, vaan se voi ilmetä silloin, kun olemme ihmisiä toisillemme. Olemisen merkitys paljastuu niissä pienissä hetkissä, joissa lakkaamme olemasta itsellemme ja asetumme Toista varten. Olemisen merkitys voi paljastua pienissä hetkissä, kun lakkaamme olemasta itsellemme ja päätämme toimimme jonkin muun merkityksen puolesta.

Näin ollen kysymys kuuluu: mikä on se toiseuden ilmentämä merkitys, jonka puolesta olen valmis luopumaan itsestäni?

17. Yhteiskunnalliset päätelmät

Tässä luvussa laajennan Lévinasin eettisen ajattelun yhteiskunnalliselle ja poliittiselle tasolle. Tarkastelen Kolmannen mukaantuloa, oikeudenmukaisuuden eettistä alkuperää ja valtion välttämättömyyttä sekä arvioin, miten Lévinasin etiikka haastaa universaalit oikeudet ja poliittiset järjestelmät.

17.1. Kolmannen mukaantulo

Niin radikaalia kuin Lévinasin ajattelu onkaan, hänen argumentaationsa säilyy suhteellisen ymmärrettävänä niin kauan kuin se toteutuu Minän ja Toisen välillä. Hänen logiikkansa vaikuttaa kuitenkin pettävän, kun eettinen vaatimus laajenee kahdenkeskeisen asetelman ulkopuolelle. Kuinka eettinen velvollisuus voi säilyttää voimansa, jos jokainen oleva *On* Äärettömällä tavoin velvollinen Toista kohtaan? Eikö tämänkaltainen monimutkainen suhteiden verkosto romahda itseensä?

Eräs tavanomaisimpia kritiikkejä Lévinasia kohtaan koskee sitä, ettei hänen ajattelunsa ole sovellettavissa käytäntöön. Monet tässä työssä esitetyt ideat ovat niin abstrakteja, että ne jäävät niiden idealisoivien ajatusten tasolle, joita Lévinas itse asettui vastustamaan. Tästä seuraa Lévinasin ajattelun vaikein haaste: kuinka ainutkertaiset subjektit voivat elää yhdessä tavalla, joka perustuu eettiseen kohtaamiseen, vastuuseen ja toiseuden tunnustamiseen? Miten kahdenkeskinen etiikka voi laajentua yhteiskunnalliseksi ja poliittiseksi todellisuudeksi?

Lévinas ratkaisee tämän ongelman Kolmannen (*le tiers*) käsitteen avulla. Kolmas on "toinen Toinen" – vieras niin Minulle kuin lähimmäiselleni. Tämä laajentaa alkuperäisen dyadin kolminaisuudeksi. Kolmannen vaikutuksesta hänneyden (*illicité*) jälki laajenee koskemaan kaikkia ihmisiä. Jo *Totality and Infinity*ssä Lévinas argumentoi, miten: ”Koko ihmiskunta katsoo Minua Toisen Kasvojen välityksellä” (TI, 208). Kolmannen läsnäolo on siis alusta alkaen sisältynyt Kasvojen eettiseen vaatimukseen. Tästä syystä Kasvojen paljastumisen yhteydessä voin kokea kaikkien ihmisten Äärettömän läsnäolon. Kolmas laajentaa eettisen vastuun yksittäisestä kohtaamisesta universaaliksi velvollisuudeksi koko ihmiskuntaa kohtaan (OB, 158).

Kolmannella on kuitenkin kaksoismerkitys. Se on toisaalta konkreettinen lähimmäinen, toisaalta hänneyden jäljen immanentti universaali toisuus. Lévinas viittaa ennen muuta tähän implisiittiseen läsnäoloon, joka ”katsoo Minua Toisen silmien kautta” (TI, 213). Tämän vuoksi poliittinen järjestys ei voi rakentua pelkästään sopimusten tai lakien varaan, vaan sen perustana on eettinen vastuu, joka ylittää kaikki sopimusteoreettiset ja institutionaaliset perustelut. Se osoittaa, että Lévinas ei pyri rakentamaan oikeudenmukaisuutta abstraktien sopimusteorioiden pohjalta, vaan *kokemuksellisen jäljen* kautta.

Samalla Äärettömän käsite saa yhteiskunnallisen merkityksen: Kasvot eivät paljasta vain yksittäistä Toista, vaan toiseuden yleensä. Hänneyden jälki viittaa moneuteen, joka on aina jo läsnä kohtaamisessa. Koska Kolmas sijaitsee yhtä aikaa Minän ja Toisen suhteen sisä- ja ulkopuolella,

velvollisuuteni Toista kohtaan voi toteutua vain tunnustamalla vastuuni myös muita kohtaan. Kuka tahansa voi olla minulle Toinen — voi lähestyä, katsoa, puhua, ja kutsua minut eettiseen vastuuseen. Velvollisuuteni ei siis rajoitu yhteen Toiseen, vaan ulottuu koko ihmiskuntaan (OB, 158; TI, 212–214). Kolmas avaa eettisen suhteen universaaliksi: ei periaatteena vaan kokemuksellisenä tosiasiana.

17.2 Kysymys oikeudenmukaisuudesta

17.2.1. Tietoisuus oikeudenmukaisuuden funktiona

Kolmannen mukaantulo muuttaa Minän ja Toisen välisen jännitteen kolminapaiseksi asetelmaksi. Se pakottaa minut kysymään: *kumpi Heistä on minulle ensimmäinen?* Koska Sanominen on yksisuuntaista ja vastavuorotonta, Kolmas asettaa minut tilanteeseen, jossa joudun vertaamaan sellaista, mikä lähtökohtaisesti vastustaa vertailua. Siksi Kolmas on Lévinasille niin merkittävä: Hän pakottaa minut harkintaan.

Miten voin vertailla jotain, joka kategorisesti vastustaa vertailua?

Tämän tutkimuksen kokonaisuuden näkökulmasta Kolmas ilmaisee sen implisiittisen ongelman, jonka Lévinas paikantaa kielenkäytön ”kolmannen merkitsijän” denotoivaan käyttöön (ks. kpl. 14.1). Tässä valossa Kolmas on kiinnostavalla tavoin aina läsnä, kun ajattelemme suhdettamme Toiseen. Tämä heijastaa niin ajattelun itsensä reflektointia kuin se ilmentää hänneyden vaikutusta, jonka varaan ajattelu on Lévinasin mukaan alun perin rakentunut.

Intentionaalisuuden näkökulmasta asetelma on myös erityisen kiinnostava. Niin pitkään kuin Haluni kohdistuu lähimmäiseen Toiseen, ongelmaa pääse muodostumaan. Kun Kolmas astuu kuvaan, Haluni joutuu jatkuvasti korjaamaan itseään. Kolmas tuo mukanaan ristiriidan, jota en kykene ratkaisemaan. Samalla hän avaa eettisen suhteen poliittiselle ulottuvuudelle.

Tämä merkitsee, ettei enää riitä, että teen kaikkeni Toisen puolesta. Minun on myös *harkittava ja arvioitava* — asetettava velvollisuuteni rinnakkain, vaikka ne eivät ole vertailtavissa. Tässä jännitteessä syntyy oikeudenmukaisuuden kysymys: *mitä minun tulee tehdä?* Tämä kysymys

muodostaa Lévinasin katsannossa edellytyksen yhteiskunnallisen hengen heräämiselle – kipinän, jonka vaikutuksesta reflektiiviinen itsetietoisuus alkaa muotoutua. Oikeudenmukaisuuden ongelma ei siis nouse abstraktista sopimuksesta, vaan Kolmannen asettamasta välttämättömästä vertailun pakosta (OB, 157–160; TI, 212–216, 240–242).

17.2.2. Itsetietoisuuden muodostuminen

Koko tähänastinen tutkimus on lähestynyt itsetietoista subjektia – eksistenssin muotoa, jonka niin valistuksen perintö kuin antihumanistisetkin teoriat ottavat usein annettuna. Lévinasin tutkimus sen sijaan on tarkastellut tämän ontologisia ja metafysisiä edellytyksiä alemmiltä eksistenssin tasoilta korkeammille. Hänen mukaansa Minä ei voi saavuttaa itsetietoisuuden tasoa *ennen* Kolmannen mukaantuloa. Juuri Kolmas pakottaa minut vertaamaan ja laskelmoimaan — ja palauttaa Haluni takaisin itseeni reflektiivisessä muodossa. Tämä prosessi vaatii reflektiivistä asioiden punnitsemista – siis ajattelua.

Tietoisuus saa siis alkunsa Halun epäonnistumisesta: sen on asetettava kohteensa rinnakkain. Kolmas — joka rikkoo alkuperäisen kaksinapaisuuden — synnyttää tarpeen ajattelulle, vertailulle ja tematisoinnille. Kolmas nostaa minut inhimillisen eksistenssin tasolle, jossa ymmärryksen kategorinen horisontti avautuu.

Ajatus löytää heijastuksensa Hegelin dialektiikasta (ks. luku 4, kpl. 7.3 ja 11.3). Oleva saavuttaa korkeamman itsetietoisuuden tason kohdatessaan ja ylittäessään rajansa tunnustuksessa (Hegel, 1966, §§229–240). Lévinas tekee ratkaisevan eron: hänelle tietoisuutta olisi lainkaan ilman Kolmatta.

Tässä suhteessa Lévinas eroaa jyrkästi Hegelistä. Siinä missä Hegelille järki ja itsetietoisuus syntyvät kahden tietoisuuden vastavuoroisesta tunnustamisesta, Lévinas väittää, ettei tietoisuutta olisi lainkaan ilman Kolmatta. Kolmas avaa alkuperäisen eettisen suhteen universaaliksi velvollisuudeksi ja tekee mahdolliseksi ajattelun: “Teoreettinen asenne ja filosofia alkavat Kolmannen osapuolen myötä” (BPW, 169; EN, 51–52, 103; OB, 157, 161, 168).

Näin seitsemäs ja viimeinen eksistentiaalinen siirtymä tapahtuu Toisen ja Kolmannen välillä (ks. liite 3.) Kolmas ei ole pelkästään oikeudenmukaisuuden vaatimus, vaan fenomenalisuuden ja representaation alkuperä. Hänen läsnäolonsa paljastaa ajallisuuden ja kokemuksen murtumat — juuri ne kohdat, joissa refleksiivinen vertailukyky syntyy ja joissa itsetietoisuus saa perustansa (Peperzak, 1993, 230).

17.2.3. Kohti oikeudenmukaisuutta

Lévinas haastaa länsimaisen ajattelun perinteen tietoisuuskäsityksen väittämällä, ettei sen alkuperä ei ole ajattelussa tai reflektiivisessä itsetutkiskelussa vaan oikeudenmukaisuuden eettisessä vaateessa. Ajattelu ei synny kartesiolaisesta introspektiosta, vaan Kolmannen herättämästä kysymyksestä: kuinka voin olla vastuullinen jokaista Toista kohtaan?

Oikeudenmukaisuuden perusta ei näin ole universaaleissa moraalilaeissa, vaan konkreettisessa huolenpidossa Toisesta kohtaan. Koska en voi Olla jokaiselle Toiselle samalla tavoin kuin olen lähimmäiselleni, oikeudenmukaisuus edellyttää synkronisen ajattelun tasoa — sosiaalisesti jaettuina rakenteita, jotka mahdollistavat oikeudenmukaisen toteutuvan vertailun, rinnakkaiselon ja järjestyksen. Ilman tätä eettinen suhde jäisi vaille kestäväää pohjaa. Tästä syystä oikeudenmukaisuuden toteutuminen oikeuttaa sellaisten sosiaalisten rakenteiden tarpeellisuuden, joita Kolmannen läsnäolo edellyttää. Tässä mielessä niin poliittiset, taloudelliset, juridiset ja sosiaaliset järjestelmät löytävät tarkoituksensa Kolmannen herättämän vaatimuksen takia.

Tämä on Lévinasin yhteiskunnallisen ajattelun pointti: oikeudenmukaisuus ei voi perustua ontologisille asiantiloille, sillä sen perusta sijaitsee eettisen subjektin perustavassa levottomuudessa – huonossa omatunnossa, mitä en voi välttää (IIRB, 165). Tästä syystä oikeudenmukaisuus ei koske pelkästään lähimmäisiäni, vaan myös Kolmatta. Oikeudenmukaisuus ei ole pelkästään niiden oikeus, jotka kohtaamme kasvoitusten; päinvastoin, oikeudenmukaisuus voi toteutua ainoastaan yhteisössä, joka ei tee eroa läheisen ja vieraan välillä (OB, 158).

Oikeudenmukaisuuden kysymys ei kuitenkaan rajoitu tähän, vaan se tuo mukanaan kokonaan uudenlaisen kokemuksellisen ulottuvuuden: mitä Toinen merkitsee Kolmannelle, ja mikä tärkeämpää: mitä He aikovat tehdä Minulle? Miten voin itse olla varma siitä, että myös Minä saan oikeudenmukaista kohtelua? Enkö minäkin ole Toinen Toisille? Lévinasin mukaan vastaus edellyttää uskoa siihen, että myös Minään suhtaudutaan Toisena. Lopulta kyse on uskosta ja tietämättömyydestä:

”Vain Jumalan armosta (*grâce à Dieu*) Minua lähestytään Toisena toisten toimesta... Jumalan kautta yksilö, joka on vertaansa vailla Oleva, voi tulla yhteiskunnan jäseneksi” (OB, 158–159).

Oikeudenmukaisuus ei täten synny tiedosta, vaan alttiudesta — siitä, että voin tulla nähdyksi Toisena.

17.3. Ihmisen kategoriasta, ihmisoikeuksista ja vapauksista

17.3.1. Ihmisyys veljeytenä

Koska Lévinas rakentaa ajattelunsa pluraalin ontologian varaan, ihmisyyttä ei voi määrittää yhteisen lajin, ominaisuuden tai rationaalisuuden kautta. Hänelle ihmisyys merkitsee *veljeyttä* (*fraternité*) – ei jaettua alkuperää tai identiteettiä, vaan perustavaa vastuullisuuden kokemusta, joka elää hänneyden jäljen herättämässä levottomuudessa. Veljeys viittaa inhimillisen olemassaolon alkuperäiseen sosiaalisuuteen, joka on vanhempaa kuin mikään kulttuurinen tai historiallinen identiteetin muoto. Lévinas tiivistää:

”Sitä tosiasiaa, että kaikki ihmiset ovat veljiä, ei voida selittää heidän keskinäisellä samankaltaisuudellaan tai yhteisellä järjellä... Oleva, joka löytää itsensä veljeydestä, joka on läheisyyttä, on merkitystä itsessään” (OB, 82–83).

Veljeys ei siis rajoitu Minän ja yksittäisen Toisen suhteeseen, vaan voi paljastua jokaisessa, joka tunnistaa hänneyden jäljen itsessään. Veljeyden kokemus ylittää Lévinas katsannossa Saman ja Toisen

väliset läheisyyden siteet, avaten Kasvojen eettisen vastuun koskemaan kaikkia Toisia (TI, 213–214; OB, 82–83; 159).

Tässä Lévinas eroaa merkittävästi länsimaisesta oikeusteoreettisesta traditiosta (ks. kpl. 5.1–5.4.). Kreikkalais-roomalainen ajattelu rakensi oikeudenmukaisuuden rationaalisuuden, autonomian ja vapauden kategorioille. Näin ihminen määritellään juridiseksi subjektiksi, joka omistaa itsensä ja omaisuutensa. Lévinas kritisoi tätä näkökulmaa Saman logiikasta: universaalit kategoriat mahdollistavat yksilön erottamisen konkreettisista läheisyyden suhteistaan ja alistavat hänet teoreettisten sopimusjärjestelmien alaisuuteen (EN, 98–101; OB, 117–119). Havainto kytkeytyy aiemmin käsiteltyyn voimien metafysiikkaan (ks. kpl. 8.1). Mikään todellisuuden tila ei ole koskaan neutraali, vaan sitä hallitsevien voimien ilmentymä. Taho, joka omaa juridisen etuoikeiden, myös mitä luultavimmin käyttää tuota valtaa ontologisen asemansa turvaamiseen.

Tästä syystä Lévinas etäännyy myös ihmisoikeuksien käsitteestä ja puhuu sen sijaan veljeydestä, sillä veljeyden käsite mahdollistaa ainutkertaisen vastuullisuuden puolesta puhumisen länsimaisen ajattelun perinteen ulkopuolelta. Tässä mielessä Lévinas ei lähesty ihmistä aristoteelisen universaalien kategorioiden, vaan ruumiillisen vastuullisuuden kokemuksesta käsin – vastuusta, joka on olevien moneus, jonka keskus sijaitsee aina Toisessa.

17.3.2. Teoreettisen ja rajallisen vapauden määritelmät

Näiden havaintojen nojalla Lévinas erottaa teoreettisen ja rajallisen vapauden toisistaan. Teoreettinen vapaus kuvaa hänen käsitystään ontologisesta Minästä, joka toteuttaa omaa olemistaan ekonomisen olemisen maailman kontekstissa (ks. luku 10). Tämä käsitys muistuttaa Hobbesin näkemystä luonnontilassa elävästä yksilöstä: olennosta, joka yhteiskunnallisen järjestelmän ulkopuolella toimii itsekkäästi, omaa etuaan tavoitellen ja usein väkivaltaisesti. Vaikka myöhempi tutkimus on osoittanut

tämän ihmiskuvan empiirisesti kyseenalaiseksi, sen vaikutus elää syvällä länsimaisessa ajattelussa ja poliittisessa mielikuvituksessa.⁶⁶

Rajallinen vapaus merkitsee sen sijaan vapautta, joka on Toisen rajoittamaa. Toisin kuin Hobbesille, Lévinasilla tämä rajoitus ei perustu sopimusteoreettiseen valtion tyranniaan, vaan alkuperäiseen häpeän ja vastuullisuuden kokemukseen. Rajallinen vapaus syntyy, kun Minä tunnistaa naiivin teoreettisen vapautensa seuraukset ja ymmärtää, miten tämänkaltainen vapaus voi olla mahdollista vain Toisen kustannuksella. Tässä mielessä vapaus varsinaisessa, eli negatiivisessa mielessä ala siitä, että Minä rajoittaa itseään, vaan siitä, että Minä oppii tunnistamaan Toisen ensisijaisuuden. Tämä ei merkitse juridista oikeutusta tai abstraktia velvollisuutta, vaan eettistä tietoisuutta suhteessa toiseuteen (OB, 10, 123–124, 160; TI, 83–84).

17.3.3. Teoreettisen vapauden kritiikki

Lévinas kritisoi myös ihmisoikeusjulistuksia siitä, että ne nojaavat liiaksi abstrakteihin universaaleihin periaatteisiin ja sivuuttavat konkreettisen vastuun Toista kohtaan. Yleiset säännöt eivät kykene tavoittamaan Kasvojen eettistä ainutkertaisuutta, ja sama ongelma leimaa kielen identifioivia, totalisoivia rakenteita (ks. luku 14.2)

Tämän vuoksi Lévinas painottaa, että oikeudet ja vapaudet voidaan ymmärtää aidosti vain rajallisen vapauden näkökulmasta – siis velvollisuutena Toista kohtaan. Oikeudenmukaisuuden tai vapauden malli, joka perustuu universaalien abstraktioiden kaltaiselle symmetrialle – ikään kuin kaikki ihmiset voisivat olla tietyssä mielessä samankaltaisia – on aina vaarassa ajautua totaliteetin alueelle. Juuri epäsymmetria, jossa Toisen vaatimus edeltää Minun oikeuksieni toteutumista voi tehdä etiikasta

⁶⁶ Monet empiiriset ja etnografiset tutkimukset tukevat tätä väitettä, vrt. mm.: Collins, R. (2008). *Violence: A micro-sociological theory*. Princeton University Press, 53; Grossman, D. (2009). *On killing: The psychological cost of learning to kill in war and society*. Back Bay Books, 23–26, 31; Lee, D. (2006). *Up close and personal: The reality of close-quarter fighting in World War II*. Frontline Books, 190; Marshall, S. L. A. (2000). *Men against fire: The problem of battle command*. University of Oklahoma Press, 78–79; Ridley, M. (2016). *The good book of human nature*. Harper, 44–45; Turchin, P. (2016). *Ultrasociety: How 10,000 years of war made humans the greatest cooperators on Earth*. Beresta Books, 174–175.

oikeudenmukaisen. Se estää oikeuden muuttumisen uudeksi hallinnan muodoksi ja pitää avoinna sen eettisen horisontin, jossa vapaus merkitsee ennen kaikkea vastuuta.

Lévinas huomauttaa aikaisempaan kritiikkiinsä vedoten, miten oikeuksien ja vapauksien perusteleminen universaalien välttämättömyyksien pohjalta on johtanut myös sen kaltaisiin katastrofeihin, kuten kansallissosialismi. Kun yksilön arvo määritellään oletetun ”luonnollisen” ominaisuuden perusteella, toiseus voidaan aina kieltää. Todellinen oikeudenmukaisuus nousee vain Minän vastuusta Toista kohtaan – veljeydestä ilmentämästä läheisyyden kokemuksesta (EN, 205; TI, 56, 58–60).

Putnam auttaa hahmottamaan Lévinasin ajatuksenjuoksua: niin kauan kuin oikeudenmukaisuus perustuu universaalien samankaltaisuuden oletukselle, sen kumoamiseen riittää yksinkertainen uskomus siitä, miten tietyt toiset ovat ”todellisuudessa” erilaisia jonkin määriteltävissä olevan piirteen perusteella. Historia on täynnä toistuvia esimerkkejä tämänkaltaisen sarron ja epäoikeudenmukaisuuden oikeuttaneista tuomionistunnoista. Oli kyseessä sitten rotua, sukupuolta, seksuaalisuutta tai mitä tahansa muuta ontologista ominaisuutta koskeva yhteisö, Samaa ylläpitävät rakenteet ovat mahdollistaneet heidän alistamisensa heidän *luonnolliseen erilaisuuteensa* vetoamalla.

Havainto korostaa Lévinasin etiikan radikaaliutta sen suhteen, miten yleisyyttä tavoitteleva ajattelu on totaalisen kyvytön tunnistamaan elämässä kohdattavaa moneutta tavalla, joka kykenisi turvaamaan yksilön arvokkuuden. Jos moneutta arvioidaan universaalien määritelmien mukaan, seurauksena on väistämättä konflikteja. Tällöin rauha voi olla korkeintaan kompromissi, joka rakentuu valtaa käyttävien tahojen hyväntahtoisuudelle. Yhteiskunnalliset rakenteet, jotka eivät tunnusta konkreettista vastuuta Toisesta, voivat koska tahansa sortua epäoikeudenmukaisuuteen ja väkivaltaan. Niin pitkään, kun oikeudenmukaisuus perustuu abstrakteille ideoille eikä Toista koskevalle eettiselle velvollisuudelle, niin oikeudenmukaisuus on mahdollista kumota jonkin korkeamman päämäärän tavoittamiseksi.

Putnam huomauttaa myös, että Kantin moraaliteoria altistaa ihmisarvon toteutumisen rationaalisuuden oletukselle. Jos rationaalisuus kiistetään, myös ihmisarvo voidaan asettaa kyseenalaiseksi. Jo Hume on osoittanut, miten vähän inhimillinen päätöksenteko viime kädessä perustuu rationaaliselle harkinnalle. Kantin moraalijattelu johtaa täten samoihin ongelmiin, jotka hän itse tunnisti Humen sympatiaa koskevissa johtopäätelmissä: vaikka pitäisimme Toista rationaalisena, emme voi tuntea sympatiaa kaikkia kohtaan (Hume, 1896, 273–280; Kant 2014, 101–103; Putnam, 2008, 73–76).

Lévinasin mukaan etiikka ei voi palautua sääntöön ”toimi p, koska q”, sillä tällainen rakenne alistaa ihmisyyden anonyymien kategorioiden ja ontologian alaisuuteen. Inhimillisen elämän merkitys menetetään järjestelmässä, joka kieltää yksilöiden ainutlaatuisuuden ja moninaisuuden. Tästä syystä oikeudenmukaisuuden ja etiikan on välttämättä perustuttava Toisten ihmisten ainutlaatuisuuden ja moninaisuuden tunnustaville periaatteille. Homogenisoiva ajattelu sisältää aina väkivallan vaaran. Ainostaan vastuuseen perustuva etiikka kykenee säilyttämään moneuden ja yksilön arvon (EÄ, 75–76).

17.3.4. Vapaus velvollisuutena

Kaikki edellä sanottu korostaa Lévinasin eettisen metafysiikan radikaaliutta: eettinen tietoisuus voi toteutua vasta kun länsimainen teoreettinen vapaus ymmärretään keinotekoiseksi ja väkivaltaiseksi. Rajallinen vapaus ei voi perustua yksilön autonomiaan, sillä Toisen eettinen kutsu paljastaa naiviin vapauteni mielettömyyden. Se, että Toinen tunnustaa minut yksilönä, ei voi viime kädessä perustua lakiin tai absoluuttiseen varmuuteen, vaan Minuun itseeni – luottamukseen siihen, että päätän toimia tai olla toimimatta Toisen puolesta. Vaikka kyse on uskosta Toisen hyvántahtoisuuteen, se on myös Toisen kohtaamisen eettinen ehto. Kuten Lévinas pohtii oikeudenmukaisuuden paradoksaalisuutta:

”Ihmisten välinen solidaarisuus on loppujen lopuksi hyvin outo asia... jokainen ihminen on täysin erilainen kuin Toinen.” (BPW, 27–28)

Lévinas erottautuu tässä ratkaisevasti modernin filosofian sopimusteoreettisesta perinteestä. Oikeudenmukainen järjestys ei hänen mukaansa synny rationaalisten sopimusten, lakien tai universaalien kategorioiden varaan, vaan uskosta siihen, että myös Toinen kohtelee minua hyväntahtoisesti. Tämä rikkoo hobbeslaisen ihmiskuvan, jonka varaan suuri osa sopimusteoreettista ajattelua yhä rakentuu. Hän tiivistää:

”...Toisen oikeudet tulevat ennen omiani. Meidän on ymmärrettävä, etteivät Toisen oikeudet ala vasta omieni puolustamisesta” (IIRB, 163).

Oikeudenmukaisuus edellyttää siis epäsymmetristä suhdetta Toiseen. Vain kun Toisen oikeudet asetetaan omien edelle, voidaan välttää voimien näennäinen tasapaino ja Toisen aktuaalisen sorron oikeuttaminen. Oikeudenmukainen yhteisö ei voi perustua jaettuun alkuperään, ihmislajiin tai kulttuuriseen samankaltaisuuteen, vaan radikaaliin vastuuseen Toista kohtaan. Ilman eettistä velvollisuutta universaalit oikeudet, kuten tasa-arvo ja ihmisoikeudet jäävät abstrakteiksi, muodollisiksi eleiksi vailla todellista sisältöä. Oikeudenmukaisuuden toteutuminen edellyttää aina sekä vastuullista järjestäytymistä että sen jatkuvaa kriittistä arviointia.

Näin voidaan esittää viimeinen kysymys: voiko mikään yhteiskunnallinen järjestelmä koskaan täysin oikeuttaa itseään, jos sen perusta on väistämättä epätäydellinen ja keskeneräinen? Tämä kysymys johdattaa hänen ajattelunsa seuraavan ongelman pariin, joka koskee valtion välttämättömyyttä ja sen väistämätöntä ristiriitaisuutta.

17.4. Valtio

17.4.1. Valtion eettinen oikeutus

Koska ihminen on äärellinen eikä kykene vastaamaan kaikkien Toisten tarpeisiin, valtiolliset instituutiot on perustettava oikeudenmukaisen vastuun järjestämiseksi. Ilman oikeudellisia ja yhteiskunnallisia instituutioita eettinen velvollisuus jäisi sattumanvaraiseksi ja rajattomaksi. Täten oikeudenmukaisuuden toteutuminen edellyttää poliittista ulottuvuutta.

Lévinas huomauttaa epäintuitiiviseen tapansa, ettei valtion tehtävä ole pelkästään vastuun toteutumisen mahdollistaminen, vaan myös sen rajoittaminen. Koska vastuun Toista kohtaan on Ääretön, tarvitaan järjestelmän, joka ottaa osan tästä taakasta kantaakseen. Valtio antaa yksilölle mahdollisuuden olla olemassa myös itseään varten ilman, että hän voisi vetäytyä eettisestä suhteesta kokonaan. Tästä syystä Lévinas puhuu lopulta valtiollisen hallintojärjestelmän puolesta, joka kykenee toteuttamaan alkuperäisen vastuun toteutumisen oikeudenmukaisella tavalla.

Tässä yhteydessä hän puhuu ”kreikkalaisen hengen perinnöstä”, millä hän tarkoittaa juuri todellisuutta hallitsevia ja järjestäviä periaatteita: antiikin filosofit loivat perustan yhteisöllisen elämän universaalille rationaaliselle arvioinnille, joka mahdollistaa yksilön vastuun punnitsemisen yhteisesti jaettua horisonttia vasten. Poliittinen järjestys ei ole täten etiikan vastakohta, vaan sen johdannainen: valtio muuntaa eettisen velvollisuuden edellyttämiksi käytännöiksi ja instituutioiksi. Koska yksilöt ovat toisilleen verrattomia, tarvitaan hallinnollinen järjestelmä, joka kykenee tekemään mahdottomia vertailuja. Ainoastaan valtio voi asettaa erilaiset ja singulaarit velvollisuudet rinnakkain, vaikka niitä ei voida koskaan täysin vertailla keskenään (EN, 103, 203; OB, 161).

Tässä mielessä valtio on Lévinasille eettisen subjektin johdonmukainen lopputulos: vain oikeudenmukainen valtio voi ylittää ontologiset lainalaisuudet myös yhteisöllisellä tasolla. Sen olemassaolo on oikeutettu vain, jos se perustuu eettiseen vastuuseen ja toimii oikeudenmukaisuuden välikappaleena – ei hallinnan tai järjestyksen itseisarvona. Valtion ainoa todellinen tehtävä on varmistaa oikeudenmukaisuuden toteutuminen kaikille ihmisille heidän asemastaan ja erilaisuudestaan riippumatta (OB, 159–160).

17.4.2. Sanomisen ja Sanotun ristiriita

Koska valtio joutuu tasapainoilemaan järjestelmällisen toimeenpanon ja eettisen velvollisuuden välillä, se joutuu alati toimimaan alkuperäisen eettisen velvollisuuden ja oikeudenmukaisuutta ylläpitävien instituutioiden epävakaa ja liukuvalla alueella. Koska valtiolliset instituutiot toimivat

Sanotun tasolla, ne lähestyvät yksilöitä kategorioiden, ryhmien ja tilastoitavien määritelmien tasolla. Tämä kumoo Sanomisessa paljastuvan alkuperäisen eettisen merkityksen ja oikeudenmukaisen valtion oikeutuksen. Kun Sanottu kumoo Sanomisen, oikeudenmukaisuuden vaatimus tulee petetyksi (*le trahison*). Tällöin oikeudenmukaisuuden vaatimus synkronoituu olemisen järjestykseen ja menettää eettisen merkityksensä.

Tämä asettaa poliittiset instituutiot vaikeaan tilanteeseen. Yhtäältä niiden tehtävänä on turvata oikeudenmukaisuuden toteutuminen jokaiselle yksilölle, toisaalta niiden toiminta edellyttää kasvottomuutta ylläpitäviä kategorioita. Ristiriita on ilmeinen. Yksilön tasolla toiseuden monimielisyys voidaan tunnustaa, mutta yhteiskunnallisella tasolla tämä johdonmukaisuus kadottaa helposti eettisen perspektiivinsä.

Tästä syystä Lévinas myöntää, miten oikeudenmukaisuuden järjestäminen edellyttää tietynlaista väkivaltaa – ei fyysistä, vaan institutionaalista ja juridista väkivaltaa. Yhteiskunnalliset rakenteet pakottavat yksilöt toimimaan tietyn järjestyksen mukaisesti. Oikeudenmukaisuuden järjestäminen edellyttää siis elämistä *kansalaisten maailmassa*, eikä pelkästään kasvokkaisissa eettisissä kohtaamisissa. Hallitun kanssaolo mahdollistaa kuitenkin ensimmäisen väkivallan ilmenemisen (ks. kpl. 7.3.3.).

Tässä merkityksessä kaikki yhteiskunnalliset järjestelmät ovat luonteeltaan konservatiivisia, sillä niiden olemukseen kuuluu vallitsevan järjestyksen ylläpitäminen. Tästä huolimatta instituutioiden olemassaolo on välttämätön oikeudenmukaisuuden toteutumiselle. Tämä johtaa ratkaisemattomaan jännitteeseen oikeudenmukaisuuden ja poliittisen järjestyksen välillä (EN, 105–106; IIRB, 51).

17.4.3. Väkivalta ja järjestyksen paradoksi

Tämän vuoksi oikeudenmukaisen valtion toteutuminen ja eettisen merkityksen unohtaminen sisältää Lévinasin mukaan välttämättömiä riskejä. Koska valtio tasapainoilee jatkuvasti järjestyksen ja eettisen velvollisuuden välillä, Hyvän kääntyminen omaksi vastakohtakseen on alati mahdollinen.

Lévinas kirjoittaa, miten: ”Jokainen ideologinen regiimi on uhattu omalla stalinismillaan” (EN, 230). Jos valtio oikeuttaa olemassaolonsa ennalta määrätyn järjestyksen tai oletettujen ontologisten välttämättömyyksien perusteella, se lakkaa olemasta oikeudenmukaisuuden väline ja muuttuu rakenteeksi, joka kieltää yksilön ainutkertaisen vastuun ilmenemisen.

Silti valtion hierarkkiseen järjestykseen sisältyvää väkivaltaa ei voi koskaan kokonaan poistaa. Jopa silloin, kun järjestelmä toimii moitteettomasti ja kansalaiset noudattavat sen sääntöjä, se kantaa sisällään väkivallan mahdollisuutta. Erityisen kauhistuttavia ovat ne julmuudet, jotka kumpuavat valtion järkeen perustuvan järjestyksen näennäisestä välttämättömyydestä. Parhaatkin tarkoitusperät voivat johtaa totaliteettiin, jos niitä ei kyetä kriittisesti purkamaan. Kun oikeudenmukaisuus alistetaan jonkin muun päämäärän – kansakunnan, kasvun, turvallisuuden – välineeksi, valtio pettää alkuperäisen tehtävänsä (EN, 116, 120–121; OB, 105; ks. myös Peperzak, 1993, 31).

Tämä on Lévinasin keskeinen varoitus: kun oikeudenmukaisuus perustuu universaaleihin ideoihin tai abstraktiin empatiaan, joka korvaa konkreettisen vastuun Toisesta, se voi kääntyä epäoikeudenmukaiseksi järjestykseksi, joka tukahduttaa yksilölliset erot kansakunnan, identiteetin tai kulttuurin nimissä (HO, 33–36; OB, 159–162; EN, 101–104).

Lévinasin mukaan kreikkalaisen ajattelun henki on läpi historiansa epäonnistunut oikeudenmukaisuuden ja hyvyyden tuottamisessa. Sama jatkumo ilmenee myös nykyisyydessä, sillä poliittiset järjestelmät ovat kyvyttömiä vähentämään kärsimystä, jakamaan resursseja ja takaamaan oikeudenmukaisen elämän kaikille. Ideologiat, instituutiot ja byrokraattiset hallintajärjestelmät epäonnistuvat toistuvasti tehtävässään parantaa ihmiskunnan kollektiivista hyvinvointia (EN, 161–162). Kun eettinen vastuu assimiloituu universalismia tavoittelevan järjestelmän alaisuuteen, se menettää merkityksensä – byrokraattinen hallinta muuttaa eettisen vastuun anonyymiksi prosessiksi, jossa vastuu siirtyy yksilöltä järjestelmälle (IIRB, 206–207).

17.4.4. Filosofian tehtävä: Poliitiikan ylittäminen

Nämä havainnot palaavat tämän tutkimuksen johdannossa esitettyihin raskaisiin kysymyksiin. Euroopan hengellinen kriisi, jossa vapaus ja ihmisoikeudet ovat toistuvasti luhistuneet totalitarismin varjoon, osoittaa Lévinasille, ettei eurooppalainen ihminen kykene ratkaisemaan perustavia ongelmiaan yhteiskunnallisten reformien tai historiallisten ideologioiden tasolla. Niin kauan kuin todellisuutta arvioidaan ajattelun sisäisen eheyden ja vastaavuuden perusteella, jokainen kulttuuri, yhteisö tai poliittinen järjestö, joka väittää olevansa oikeassa oikeudenmukaisen järjestyksen suhteen asettaa itsensä Saman logiikan alaisuuteen.

Tästä syystä oikeudenmukaisen toteutuminen edellyttää jatkuvaa valppautta ja kriittistä tarkastelua. Koska valtion oikeudenmukaisuus perustuu Toisen Kasvojen esittämään eettiseen velvollisuuteen, ja oikeudenmukaisuutta toteuttavat instituutiot joutuvat toimimaan epävakaaalla maaperällä, eettisen vastuun ilmeneminen palautuu viime kädessä subjektin vastuulle. Oikeudenmukaisuuden vastuun toteutuminen ei voi siirtyä kolmannelle osapuolelle, sillä vastuu on aina viime kädessä henkilökohtainen ja välitön (EN, 161).

Lévinasin mukaan poliittiset ja byrokraattiset järjestelmät eivät voi yksin ratkaista inhimillistä olemassaoloa koskevia perustavia kysymyksiä, vaan ne tarvitsevat yksilöiden konkreettisia hyviä tekoja ja Kasvojen herättämää eettistä vastuuta. Ilman tätä oikeudenmukaisuus pelkistyy väkivallan logiikaksi. Valtio voi olla oikeudenmukainen vain oikeudenmukaisten ihmisten kautta – sellaisten, jotka arjen pienissä eleissä kykenevät ilmaisemaan alkuperäistä hyvyttä olosuhteista riippumatta. Vaikka osa vastuusta siirtyy instituutioille, yksilön vastuu Toisesta säilyy välttämättömänä ja korvaamattomana.

Tästä syystä yksilöllisten omantunnon äänten kuunteleminen on välttämätöntä. Mikäli valtio ajautuu totalitarismiin, huonon omantunnon omaavien subjektien on kyettävä toimimaan eettisellä tavoin sen kaltaisen väkivallan edessä, jota ylläpitää hallinnollisten instituutioiden tai universaalien

kategorioiden ankaruutta. Näin ollen valtion suvereeni oikeudenmukaisuus edellyttää tämän myös tämän oikeutuksen purkamista. Valtion legitiimiys ei voi perustua sen kykyyn hallita, vaan sen kykyyn tukea yksilöiden eettisen vastuun toteutumista (BPW, 23; EN, 198; IIRB, 51).

Sen, minkä ihminen rakentaa oikeudenmukaisuutta varten, hänen on kyettävä myös panemaan pois viralta. Ajatuksen voidaan havaita heijastavan heuristisesti niin Sanomisen ja Sanotun kuin Minän ja Toisen välistä ristiriitaa: koska Sanottu peittää väistämättä Sanomisen, on Sanottava uudelleen. Ainoastaan tällä tavoin, Sanomisen yhteydessä paljastuva eettinen merkitys voi tulla ilmi.

Lévinasin poliittisen ajattelun voidaan nähdä alati jatkuvana ja keskeneräisenä prosessina, jossa alati toistuvien kohtaamisten avulla voidaan määrittää, millaista yhteisöllistä elämää voidaan rakentaa yhdessä rakentaa toiseutta kunnioittavalla tavalla. Vaikka valtion tarkoituksena on keventää eettisen subjektin velvollisuutta, keventää yksilön jatkuvaa vastuuta, oikeudenmukaisen yhteiskunnallisen järjestyksen ylläpito säilyy loppuun asti yksilön vastuulla. Lévinasin mukaan politiikka ei saa koskaan olla viimeinen sana, vaan etiikan ja oikeudenmukaisuuden toteutumiseksi tarvitaan jatkuvaa politiikan ylittämistä. Poliitiikan on jatkuvasti liikuttava kohti *politiikan itsensä tuolle puolen*.

Tässä tehtävässä filosofia saa keskeisen aseman. Filosofian on tasapainoiltava transsendenssin ja ontologian välillä tavalla, joka säilyttää alkuperäisen vastuullisuuden toteutumisen Toista kohtaan. Ei ole sattumaa, että Lévinas viittaa *Otherwise Than Beingin* lopussa Platonin *Valtioon*. Lévinas jakaa Platonin näkemyksen filosofin tehtävästä yhteiskunnan periaatteiden jäsentäjänä. Ero on kuitenkin oleellinen: oikeudenmukaisuuden ei tule perustua Hyvän ideaan, vaan Toisen eettiseen velvollisuuteen.

Filosofian tehtävä on muistuttaa tästä velvollisuudesta: etiikka ei ole tietoa vaan optiikkaa, jonka avulla suunnistamme maailmassa. Huono omatunto muistuttaa meidät aloittamaan kaikki laskelmat ja keskustelut aina uudelleen. On sanottava kerta toisensa jälkeen pois (*dédire*) se, mitä on jo sanottu,

ja kysy, onko ”paikkani auringossa” todella oikeutettu (OB, 3–5, 162–165; EN, 52–53, 167, 180–181, 199).

17.4.5. Kansojen viisaus ja liberaalidemokratian eettinen mahdollisuus

Koska oikeudenmukaisuuden toteutuminen edellyttää valtion instituutioiden alituista ylläpitoa, on kyettävä puhumaan poliittisen järjestäytymisen tasolla. On sanottava pois kerta toisensa jälkeen se, mitä pidetään itsestään selvänä. Tämänkaltaista yhteiskunnallista järjestäytymistä Lévinas kutsuu ”kansojen viisaudeksi” (*sagesse des nations*). Käsite viittaa enemmän tai vähemmän epäsuoraan liberaalidemokraattiseen järjestelmään, joka perustuu avoimen keskustelun, inhimillisen hengen arvolle ja poliittiselle osallistumiselle (EN, 17, 104, 106, 120–121, 199).

Lévinas painottaa, ettei mikään yksittäinen hallinto voi olla oikeuden viimeinen sana: liberaalivaltion on säilyttävä avoimena järjestelmänä, jotta Sanomisen mahdollistama ”parempi oikeudenmukaisuus” (*toujours meilleure justice*) voisi toteutua (EN, 167). Tässä mielessä ihmisoikeudet edellyttävät valtion olemassaoloa, mutta eivät tyhjene valtioon; niiden ylikansallisen eettisen horisontin tulee suojella myös niitä haavoittuvia Toisia, jotka sijaitsevat valtiollisten oikeuksien tuolla puolen (EN, 123).

Lévinas päättää valtiota koskevat pohdintansa toteamalla, ettei tasa-arvoinen ja oikeudenmukainen yhteiskunta voi syntyä kaikkien sodasta kaikkia vastaan, vaan yksilön alkuperäisestä eettisestä vastuusta kaikkia kohtaan. Lähimmäisenrakkaus ja oikeudenmukaisuus edellyttävät toinen toistaan: ilman oikeudenmukaisuutta lähimmäisenrakkaus on mahdotonta, ja ilman lähimmäisenrakkautta oikeudenmukaisuus vääristyy totaliteetiksi (EN, 121). Tässä mielessä Lévinas kääntää Hobbesin teorian pääläelleen: politiikka ei johda etiikkaan, vaan etiikan on hallittava politiikkaa. Kyse ei ole siitä, millainen ihminen ”luonnontilassa” on, vaan millainen yhteiskunnallinen järjestys tukee ihmisenä olemisen toteutumista.

Kysymys kuuluu: onko yhteiskunnan instituutioiden toiminnassa kyse väkivallan torjumisesta vai Äärettömän eettisen vastuun rajoittamisesta? Lévinas ilmaisee tämän kysymyksen retoriseen tapaansa seuraavasti:

”On äärimmäisen tärkeää tietää, syntyykö yhteiskunta termin tavanomaisessa mielessä siitä, että ryhdytään rajoittamaan periaatetta ”ihminen on ihmiselle susi”, vai päinvastoin siitä, että rajoitetaan periaatetta ”ihminen on ihmistä varten?” (EÄ,71)

Lévinasin vastaus on selvä: politiikkaa on aina voitava kontrolloida ja arvioida etiikan pohjalta. Vain silloin voidaan suhtautua oikeudenmukaisella siihen salaisuuteen, mistä itse kunkin elämässä on kyse (EN, 66; OB, 121, 158–161).

Lévinasin yhteiskunnalliset analyysit paljastavat raa’alla tavoin olemisen ja toisin-kuin-olemisen, oikeudenmukaisuuden ja totaliteetin, rauhan ja sodan väliset jännitteet. Maailmassa, joka on vailla muuta onto-teleologista horisonttia kuin Toisen Kasvojen esittämä eettinen horisontti, tekee oikeudenmukaisuuden vaatimuksesta kohtuuttoman kantaa. Kaikki todellakin lepää Minun varassani. Mikään oikeudenmukaisuus ei ole koskaan riittävää; jopa ihmisoikeusliikkeiden heikkous heijastaa tätä tietoisuutta. Silti Lévinas ei syyllistä subjektia. Toisin kuin kristillisessä traditiossa, ihminen ei ole synnin vaan pyhyiden määrittämä: minulla on aina yksi velvollisuus enemmän kuin muilla – ja juuri tämä ylimääräinen velvollisuus pitää maailman koossa.

18. Johtopäätelmät

18.1 Tutkimuksen tehtävä ja kokonaispanos

Tässä tutkielmassa olen tarkastellut Emmanuel Lévinasin filosofiaa tavalla, joka painottaa hänen kriittistä suhtautumistaan länsimaisen ontologian ja subjektifilosofian perinteeseen. Tutkimuksen lähtökohtana on ollut kysymys siitä, millaisin käsitteellisin ja kokemuksellisin argumentein Lévinasin eettinen metafysiikka ylittää länsimaisen filosofian Saman logiikkaa noudattavan onto-teleologisen perinteen. Tämän lisäksi tavoitteena on ollut tutkia niitä argumentteja, miltä osin toisin-kuin-

oleminen voi realisoitua inhimillisen kokemuksen alueella. Koska tutkimuksen teoreettinen kehys on vahvasti fenomenologinen, Husserlin, Heideggerin ja Lévinasin fenomenologiaa koskevat käsitteelliset siirtymät on koottu liitteeseen 4.

Tehtäväni ei ole ollut pelkästään yksittäisten käsitteiden tai argumenttien selittäminen, vaan Lévinasin ajattelun sisäisen liikkeen jäsentäminen kokonaisuutena: miten olemisen analyysit (*il y a* ja *l'étant*) johtavat eettisen keskeytyksen kautta vastuuseen Toisesta (*autrement qu'être*), ja millä tavoin tämä keskeytys voi luoda vaihtoehtoisia tapoja ajatella subjektia, ajallisuutta, kieltä ja sosiaalisia yhteiselämän muotoja eettisesti kestäväällä tavalla.

Tämän tutkimuksen tarkoituksena ei ole vastata näihin kysymyksiin, vaan osoittaa ne rakenteet, mitä vasten inhimillinen merkitys voi Lévinasin ajattelussa tulla ylipäätään mahdolliseksi. Tutkimus on osoittanut, miten Lévinasin hajanaiselta näyttävää tuotantoa voidaan lukea hänen tutkimustaan ohjaavaa eksistentiaalista liikettä vasten. Tätä liikettä vasten tutkielma osoittaa, millä tavoin etiikkaa voi ymmärtää merkityksellisen olemassaolon transsendentaalisena ehtona. Tutkielman keskeinen tulos on, että Lévinasin ajattelun omaperäisyys ei perustu uuden ontologian rakentamiseen, vaan olemisen merkityksen radikaaliin uudelleenajatteluun eettisen katkoksen kautta. Tässä mielessä tutkielma osallistuu sekä Lévinas-tutkimukseen että laajempaan keskusteluun etiikan ja metafysiikan suhteesta.

Seuraavissa pykälissä kokoan tämän liikkeen tulokset ja osoitan, millaisen vastauksen työ antaa kysymykseen inhimillisen merkityksen ehdosta.

18.2. Tutkimuksen rajaus ja haasteet

Työn laaja-alaisuus on luonut haasteita rajaukselle ja tehnyt tutkimusprosessista pitkäjänteisen ja vaativan. Tämä liittyy osaltaan siihen, ettei Lévinasin filosofia ole luonteeltaan johdonmukaista: keskeiset käsitteet ja argumentit muotoutuvat vähitellen, teos teokselta. Tästä syystä hänen ymmärtämisensä on edellyttänyt laajaa kontekstuaalista lukutapaa. Tämän ohella Lévinasin ajattelun

kokonaisuuden jäsentäminen on edellyttänyt laaja-alaista perehtymistä niin primääri- kuin sekundääriaineistoon.

Tarkoitukseni ei ollut alun perin kirjoittaa näin laajasti, mutta mitä enemmän luin Lévinasia, sitä selvemmäksi tuli, ettei hänen filosofiaansa olisi voinut tarkastella tässä työssä tavoitellulla syvyydellä ilman riittävää kontekstuaalista ymmärrystä. Tässä mielessä pidän tutkimuksen rajausta perusteltuina, erityisesti kun huomioidaan, kuinka vähän suomenkielistä Lévinas-tutkimusta on ollut käytettävissä tutkielman kirjoitushetkellä. Vaikka työ ylittää paikoin pro gradu -tutkielmalle tavanomaisen laajuuden, rajatumpi näkökulma ei olisi tavoittanut sitä omaperäisyyttä, jolla Lévinas haastaa länsimaisen ajattelun keskeiset aksioomat.

Olenkin pyrkinyt esittämään tämän laajan aineiston johdonmukaisena käsitteellisenä liikkeenä, jossa eri teemat kytkeytyvät toisiinsa yhteisen filosofisen kysymyksenasettelun kautta. Laajuus ei näin ole ollut itseisarvo, vaan se on seurannut pyrkimyksestä tehdä oikeutta Lévinasin ajattelun moniulotteiselle ja ajankohtaiselle eettiselle ajattelulle.

18.3. Vastaus tutkimuskysymykseen: millainen olento ihminen on?

Tutkimukseni alkoi kysymyksestä: *millainen olento ihminen on?* Tutkimusten tulosten perusteella vastaan kysymykseen seuraavasti.

Lévinasin ajattelussa ihminen ei ole ensisijaisesti autonominen, rationaalinen tai itseään hallitseva subjekti, vaan olento, jonka merkitys rakentuu olemisen ja toisin-kuin-olemisen välisessä jännitteessä. Ihmisenä oleminen ei perustu olemukseen tai identiteettiin, vaan haavoittuvuuteen, alttiuteen ja vastuuseen Toisesta. Etiikka ei merkitse tässä mielessä ontologista tai metafysisistä postulaattia, vaan ehdon sille, miten oleminen voi keskeytyä Toisen eettisen kohtaamisen hetkellä.

Lévinasille oleminen merkitsee yhtenäisyyttä, jatkuvuutta ja synteesiä kaikissa muodoissaan – olipa kyse aineellisten tarpeiden tyydytyksestä, yhteiskunnallisista hallintorakenteista tai ajattelun tavoittelemasta järjestelmällisestä selkeydestä. Toisin-kuin-oleminen puolestaan merkitsee olemisen

viraltapanao (*déposé*), pyyteettömyyttä (*désintéressement*), haavoittuvuuden ja keskinäisriippuvuuden tunnistamista sekä läheisyyden kokemuksessa ilmenevää monimielisyyttä. Nämä eivät muodosta kahta toisistaan erillistä ulottuvuuttaan, vaan kaksi rinnakkaista, toisistaan erottamatonta modaalista rekisteriä, jotka risteävät alati inhimillisen elämän kokemuksessa. Ihminen ei ole näiden välissä tasapainottuva identiteetti, vaan näiden jännitteiden välisissä siirtymissä ilmenevä olio.

Tässä mielessä Lévinasin eettinen subjekti ei ole ontologisesti määräytyvä, vaan ontologisen ihmiskuvan ylittävä hahmo: subjektin merkitys ei sijaitse pysyvässä olemuksessa, vaan herää Toisen asettamasta vaatimuksesta. Ihmisenä oleminen ei merkitse Lévinasille vapautta, vaan lakkaamatonta vastuullisuutta. Tässä mielessä etiikka ei ole hänelle valmis järjestelmä, vaan Äärettömyyden tapahtuma, joka keskeyttää olemisen jatkuvuuden ja tekee inhimillisen merkityksen ylipäättään mahdolliseksi.

18.4 Ajattelun rakenteellinen tulos: olemisen tasot ja eettinen keskeytys

Tässä tutkielmassa olen jäsentänyt Emmanuel Lévinasin ajattelun kolmiportaisena liikkeenä: *il y a*, *l'étant* ja *autrement qu'être*. Tämä jäsenitys ei toimi ainoastaan tulkinnallisena apuvälineenä, vaan se on tämän työn keskeinen rakenteellinen tulos: tapa hahmottaa Lévinasin ajattelun sisäistä dynamiikkaa tavalla, joka suhteutuu länsimaisen metafysiikan perintöön. Eksistentiaalisten tasojen ja niitä koskevien siirtymien malli kokoaa hajanaisen tuotannon yhdeksi käsitteelliseksi liikkeeksi ja tarjoaa omakohtaisen tulkinnallisen kontribuution Lévinasin ajattelun ymmärtämiseen (ks. liite 3).

Il y a kuvaa olemisen anonyymiä ja pakottavaa jatkumoa: olemista ilman subjektia, merkitystä tai suuntaa. Se on olemassaolon anonyymi virta vailla merkitystä tai yksilöä. *L'étant* merkitsee irtautumista tästä anonyymiteetista: subjektin syntyä, maailmaan asettumista, taloudellista olemista ja identiteetin rakentumista. Tämä järjestäytyminen tekee merkitysrakenteet ja elämänmuodon mahdolliseksi, mutta samalla se sisältää hallinnan ja totalisoitumisen vaaran. *Autrement qu'être* ei

kumoa tätä ontologista liikettä, vaan merkitsee sen eettistä keskeytystä: hetkeä, jossa Toisen kohtaaminen ylittää merkityksen hallittavuuden, mikä paljastaa ontologisen ykseyteni rajat.

Toisen kohtaaminen osoittaa, miten ontologinen jatkuvuus ja sen edellyttämä negatiivinen työ sisältää välttämättä totalisoivia vaaroja. Tämä avaa tutkielmani keskeisen johtopäätöksen: Lévinasin ajattelu ylittää länsimaisen negaation perinteen asettamalla sen tilalle eettisen myöntämisen logiikan.

18.5 Tutkimuksen ydin: negaation ylittäminen

Tutkielmani perusteella Husserlia, Heideggeriä ja Hegeliä yhdistää onto-teleologisen virhepäätelmän oletus, jonka mukaan merkityksen ajatellaan syntyvän jonkin ykseyden varaan. Husserlilla tämä ykseys rakentuu intentionaalisen synteessin kautta, Heideggerilla olemisen ymmärryksen eksistentiaalisena horisonttina ja Hegelillä dialektisen sovituksen teleologiana, jossa ristiriita aikaansaa tulemisen kohti kokonaisuutta.

Lévinas kyseenalaistaa tällaisen kehityskulun mielekkyyden: ihmisyyden ydin ei löydy Saman täydellistymisestä, vaan Äärettömän toiseuden kohtaamisesta, joka murtaa ontologisen järjestyksen. Kasvojen kohtaaminen merkitsee siksi keskeytystä – ei dialektista vaihetta tai uuden synteessin alkua, vaan kutsun toisin-kuin-olemiseen ja olemisen lainalaisuuksien ylittämiseen. Siinä missä Hegelille Halu on olemisen välttämätön liikuttava voima, Lévinasin etiikka katkaisee Halun liikkeen Kasvojen esittämän eettisen vaatimuksen vaikutuksesta. Kasvot eivät tarjoa Halulle kohdetta, jota voisi omistaa tai sovittaa, vaan asettavat vaatimuksen, joka pysäyttää olemisen itsensä. Tämä keskeytys ei suuntaudu kohti uutta kokonaisuutta, vaan kutsuu toisin-kuin-olemiseen – olemisen järjestyksen ulkopuoliseen vastuuseen.

Tässä mielessä negaation ylittäminen ei tarkoita ristiriitojen poistamista, vaan eettisen myöntämisen mahdollisuutta: suostumista siihen, että Toinen on todella toinen eikä Haluni alainen merkitysrakenne. Tämä myöntö ei merkitse moraalista järjestelmää, vaan kyse on eettisen suhteen alkuperästä – Toisen minusta riippumattoman olennon kohtaamisesta – mikä tekee moraalin ja

oikeudenmukaisuuden ylipäättään mahdolliseksi. Lévinas ei siksi tarjoa uutta synteesiä, vaan keskeytyksen: Kasvot eivät ole dialektinen vastakohta, vaan tapahtuma, joka estää toiseuden palautumisen identiteettiin.

Tämän johdosta Lévinas korostaa länsimaiselle ajatteluperinteelle epätyypillisesti subjektin passiivisuutta, sillä vain eletyn kokemuksen tasolla vaikuttavat hienovaraiset ilmiöt voivat avata tilaa toisin-kuin-olemisen mahdollisuudelle. Tämä havainto liittyy Kasvojen paljastumiseen, mutta laajemmassa metafyyysisessä merkityksessä se koskee eroa, katkosta ja muutosta: hetkiä, jolloin vakiintuneet ajattelutavat murtuvat, ymmärtäminen epäonnistuu ja valmiit käsitteet hajoavat.

Tästä avautuu tutkielmani keskeinen johtopäätös: Lévinasin etiikka ei perustu ensisijaisesti kieltoon, vaan altistumiseen ja vastaamiseen – siihen, että ontologinen jatkuvuus voi katketa Toisen vaatimuksesta. Vastuullisuus muodostaa näin transsendentaalisen ehdon inhimillisen kokemuksen merkityksellisyydelle: jokapäiväinen elämä on mielekästä vain sikäli kuin subjekti on jo asetettu Toista varten. Etiikka ei tällöin ole ontologian lisä, vaan inhimillisen olemassaolon metafysiikkaa.

18.6. Lévinasin ihmiskuvan traagisuus ja eettisen perfektionismin paradoksi

Koska Lévinasin esittämä eettinen vaatimus on rajaton, sitä ei voi koskaan täysin täyttää – yksilö on aina vajavainen suhteessa velvollisuuteensa. Mutta voiko etiikka perustua jatkuvaan syyllisyyteen? Eikö tällainen vaatimus ole lopulta itsekkin eräänlainen totaliteetin muoto? Miten suhde, jossa yksilö kokee pysyvää vajavaisuutta ja alttiutta, voi toimia inhimillisen olemassaolon arvokkuuden perustana?

Lévinasin ihmiskäsitys on traaginen. Hänen ajattelunsa ei tarjoa pelastusta tai lopullista harmoniaa. Toisin kuin Spinoza, Nietzsche tai Heidegger, jotka näkevät äärellisen ymmärryksen ylittävän järjettömyyden hyväksymisessä mahdollisuuden elämän tarkoituksen oivaltamiseen, Lévinas ei löydä eettisen velvollisuuden tunnustamisesta iloa tai vapautusta. Hänen etiikkansa ei pyri *katharsikseen*, vaan korostaa haavoittuvuutta ja jatkuvaa vastuunkantoa – velvollisuusetiikan äärimmäistä muotoa,

jossa vastuu Toista kohtaan voi ulottua jopa oman elämän ja hengen uhraamiseen asti.⁶⁷ Juuri tämä traaginen avoimuus estää eettisen vaatimuksen muuttumisen uudeksi Saman logiikaksi.

Tästä syystä hän viittaa toistuvasti Dostojevskiin, joka kirjallisuudessaan onnistuu tavoittamaan ihmisen syyllisyyteen tuomitun kokemuksen.⁶⁸ Kaikkia tekoja tulisi arvioida eettisen vaatimuksen valossa: mikään päätös ei saa ohittaa sitä kysymystä, miten olemiseni vaikuttaa Toiseen. Vastuu ei ole neuvoteltavissa tai suhteutettavissa, vaan se on ensisijaista – yksipuolista, jatkuvaa ja loputonta.

Nämä havainnot asettavat Lévinasin filosofian kriittisen tarkastelun kohteeksi. Miten kukaan voi olla valmis tekemään kaikkensa, jopa uhraamaan itsensä, jonkin muun kuin itsensä puolesta? Tästä syystä Putnam kuvaa Lévinasia moraalisenä perfektionistina, jonka etiikka asettaa mahdottoman vaatimuksen – velvollisuuden, jota en voi koskaan täyttää. Hän vertaa Lévinasin ajattelua Aristoteleen hyve-etiikkaan, jossa rakkaus itseä kohtaan on edellytys toisten rakastamiselle. Lévinas kääntää tämän asetelman päinvastaiseksi: voidakseni rakastaa itseäni, minun on ensin rakastettava Toista (Putnam, 2008, 72). Simon Critchley puolestaan kuvaa Lévinasin eettistä subjektia ”idiotiksi” termin kaikissa merkityksissä (Critchley, 1999, 70). Kuvaus on osuva, jos sitä verrataan vallitsevaan ihmiskuvan yksilökeskeiseen rationaalisuuteen. Miten ihminen voi olla vapaa ja itsenäinen subjekti, jos hän on samanaikaisesti äärettömällä tavoin vastuullinen? Eikö elämän arvioiminen jatkuvasti Toisen puolesta uhkaa tehdä elämästä itsestään mahdotonta?

Tutkielmani ei pyri ratkaisemaan tätä ristiriitaa. Sen sijaan osoitan, miten tämä ylitsepääsemätön paradoksi sisältyy olennaisesti Lévinasin filosofian rakenteisiin. Tästä huolimatta eettinen vaatimus ei muodosta uutta totaliteettia siksi, sillä sen liike ei perustu sulkeutumiseen, vaan avoimuuteen. Vaikka Ääretön velvollisuus tekee siitä mahdottoman täyttää, se ei itsessään kumoa sen itsensä

⁶⁷ Lévinasin ja Kantin filosofioiden yhteneväisyyksistä ja eroista myös kiinnostava aihepiiri, ks. Bastera, G. (2015). *The Subject of Freedom: Kant, Levinas / Gabriela Bastera*. Fordham University Press

⁶⁸ Dostojevski, F. M. & Pyykkö, L. (1988).

eettistä luonnetta, vaan tekee siitä optiikkaa: kysymyksen siitä, mikä on se hinta, jonka voimme oikeuttaa toiseuden kustannuksella.

18.7 Etiikka, oikeudenmukaisuus ja yhteiselämän ehto

Lévinasin ajattelun keskeisin haaste koskee yhteiselämää: kuinka singulaarit, toisilleen peruuttamattomat subjektit voivat elää yhdessä tavalla, joka ei perustu totalisoivan Saman ykseyteen? Miten oikeudenmukaisuus voi toteutua ilman, että yhteiselämä palautuu järjestykseen, jonka ensisijaisena tavoitteena on taloudellisten ja alueellisten identiteettien turvaaminen?

Oikeus ja instituutiot ovat välttämättömiä yhteiselämän mahdollistamiseksi, mutta ne ovat aina vajavaisia suhteessa eettiseen vaatimukseen, joka edeltää niitä. Kolmannen mukaantulo tuo etiikkaan vertaamisen, mittaamisen ja arvioinnin ulottuvuuden, mutta samalla se sisältää totalisoivan vaaran. Tässä mielessä Lévinasin filosofia muistuttaa siitä, että oikeudenmukaisuus ei voi koskaan irtautua eettisestä vastuusta menettämättä merkitystään. Etiikka toimii yhteiselämän ehtona juuri siksi, ettei se palaudu järjestykseen, vaan pitää avoimena kysymyksen toisesta. Tästä syystä vastuu ei voi tyhjentyä kolmannen tasolle – ei valtioon, instituutioihin tai parlamentaariseen politiikkaan – vaan se säilyy aina henkilökohtaisena ja välittömänä.

Vaikka Lévinas ei pyri rakentamaan poliittista järjestystä, joka perustuisi suoraan hänen eettiseen näkemykseensä, hänen ajattelunsa asettaa politiikalle rajan, mitä se ei voi ylittää ajautumatta epäoikeudenmukaisuuteen. Lévinasin etiikka ei tarjoa pelastusta, utopistista visiota tai hierarkkista järjestystä, vaan jatkuvan eettisen haasteen. Kaikki yhteiskunnallinen toiminta – olipa se poliittista päätöksentekoa tai taloudellista organisointia – tapahtuu lopulta eettisessä suhteessa Toiseen. Tästä näkökulmasta hänen ajattelunsa on yhtä aikaa anarkistista – koska se vaatii irtautumista toiseutta alistavista rakenteista – ja reformistista, koska se vaatii oikeudenmukaisuuden jatkuvaa uudelleenarviointia. Kaikki yhteiskunnalliset päätökset on kyettävä panemaan pois viralta (*se dé-*

poser), sillä oikeudenmukaisuus voi toteutua vain ainoastaan silloin, kun kysymys eettisestä velvollisuudesta esitetään Sanomisena (*le Dire*) kerta toisensa jälkeen uudelleen (*dé-dire*).

18.8. Jatkotutkimuksellisia avauksia

Tämän työn perusteella erityisen hedelmällinen jatkotutkimuksen suunta liittyy siihen, että Lévinas ei rakenna analyysiaan ensisijaisesti toimijuuteen tai autonomiaan, vaan vaikuttuneisuuteen ja passiivisuuteen – heteronomiaan. Hänen keskeiset analyysinsä palaavat toistuvasti toimintaa edeltävälle ehdollistavalle tasolle: on-olemisen hahmottomuuteen (*il y a*), sen pakottavuuteen ja väsymyksen kokemukseen sekä siihen, että subjektin ykseys hahmottuu vastaanottavana ja haavoittuvana. Subjekti ei näin synny ensisijaisesti päätöksenteon tai intentionaalisen hallinnan kautta, vaan altistumisessa ja vaikutetuksi tulemisessa.

Tästä avautuu mahdollisuus tutkia olemista reaktiivisuuden, ruumiillisuuden ja alttiuden näkökulmista. Tällainen lähestymistapa on merkityksellinen myös poliittisesti, erityisesti kielen, instituutioiden ja konsensuksen totalisoivien muotojen kritiikin kannalta. Jos subjekti ymmärretään lähtökohtaisesti haavoittuvaisena ja vaikutuksille alttiina, poliittisen toimijuuden perustaa ei voida kiinnittää yksinomaan rationaaliseen autonomiaan tai suvereenin päätöksen malliin.

Pidän tätä alttiuden a priori -ilmiötä filosofisesti erityisen merkityksellisenä. Mikäli aistimelliselle, ruumiilliselle ja vaikutuksille alttiille olemassaololle myönnetään arvo sinänsä, etiikka ei rajoitu pelkästään reflektiiviseen itsetietoisuuteen kykeneviin toimijoihin. Vaikka Lévinas itse rajaa eettisen analyysinsä ihmisen elämänmuotoon, tämä rajaus tuo samalla näkyviin hänen ajattelunsa sisäisen jännitteen. Omassa luennassani Lévinasin metafyyminen etiikka sisältää käyttövoimaa myös toislaajisten elämänmuotojen puolustamiseen, erityisesti silloin, kun se liitetään hänen analyysihinsä syyllisyydestä ja huonon omantunnon rakenteesta. Eettinen vaatimus ei tällöin jää yksilölliseksi moraaliseksi kokemukseksi, vaan avautuu laajemmaksi poliittiseksi voimaksi.

Olemassaolo on jo itsessään poliittista siinä mielessä, että se tapahtuu aina suhteessa toiseuteen ja määrittyy vastuun kautta. Jokainen ihminen on poliittisen subjektivisuuden arvoinen, minkä vuoksi Lévinasin filosofia kyseenalaistaa totalisoivat rakenteet, jotka sulkevat tietyt ryhmät poliittisen toimijuuden ulkopuolelle. Poliittinen toimijuus ei kuitenkaan voi perustua ennalta määrättyihin identiteetteihin, vaan sen on pysyttävä avoimena, relationaalisena ja jatkuvasti muotoutuvissa olevana.

Tässä mielessä Lévinasin metafyyminen etiikka on tässä työssä esitetyn rikkautensa vuoksi sovellettavissa myös muilla filosofian osa-alueilla. Erityisesti se tarjoaa välineitä arvioida kriittisesti niitä tapoja, joilla ihmisen käsite ja poliittinen toimijuus on historiallisesti määritelty. Nämä havainnot kutsuvat mielellään tutkimaan lisää.

19. Pohdinta

Etiikan ja moraalin peruskysymyksiä pohtiessamme keskitymme usein siihen, mitä meidän tulisi tehdä ja millä perusteilla tekomme ovat oikeutettuja. Tämä johtaa kysymykseen oikeudenmukaisuudesta: ovatko oikeus ja vääräys lopulta subjektiivisia päätöksiä – sisäisiä hyväksynnän tai kiellon oikeudenkäyntejä – vai piileekö niiden taustalla jotain ehdotonta? Antigonen mukaan oikeudenmukaisuus nojaa jumalalliseen lakiin, kun taas antiikin sofistit, kuten Lysias, pitivät sitä ihmisten välisenä sopimuksena. Ehdottoman ja suhteellisen oikeuden välinen jännite elää syvällä kreikkalaisen ajattelun taustakudoksissa.

Tämä jännite ei kuitenkaan jää antiikin ongelmaksi, vaan jatkuu länsimaisessa ajattelunperinteessä ajatuksena siitä, että järjen ja sopimusten avulla voidaan saavuttaa yksimielisyys yhdessäoloa koskevista periaatteista. Etiikka toteutuu tällöin usein moraalikoodeina, sääntöjärjestelminä ja abstrakteina periaatteina, joiden tehtävänä on tehdä eettisestä kysymyksestä yhteisesti jäsennettäviä ja mitattavia. Tämä ei ole pelkästään käytännöllistä, vaan liittyy välttämättä olemiseen itseensä. Jos

etiikka on optiikkaa, niin moraalijärjestelmät auttavat pitämään eettisen velvollisuuden sopivan etäisyyden päässä – neutraalina ja institutionaalisesti säädeltyinä.

Lévinasin etiikka etsii etiikan alkuperää juuri näiden vakaiden ja hallittavien muotojen takaa. Hänen kritiikkinsä ei kohdistu moraalisiin sääntöihin sinänsä, vaan siihen, että ne tulevat aina liian myöhään: vasta sen jälkeen, kun eettinen vaatimus on jo muunnettu käsitteiksi, periaatteiksi ja oikeuttaviksi narratiiveiksi. Tästä syystä välinpitämättömyys (*l'indifférent*), jota Lévinas pitää totaliteetin ja väkivallan vakavimpana muotona, ei näyttäydy hänelle pelkästään moraalisenä puutteena tai tahdon heikkoutena, vaan olemisen tapana, joka ylläpitää Saman logiikkaa mahdollistamalla vastuun siirtämisen eettisen kohtaamisen tuolle puolen.

Välinpitämättömyys ei merkitse kuitenkaan vääryyttä tai pahuutta, vaan kyse on subjektia suojaavasta rakenteesta, joka auttaa sietämään eettisen kutsun Ääretöntä vastuullisuutta. Koska Kasvojen esittämää eettistä vaatimusta ei voi koskaan täyttää, välinpitämättömyyden mahdollistama torjunta tukee maailmassa toimimisen mahdollisuuksia. Tässä mielessä välinpitämättömyys ei ole pelkästään yksilöllinen asenne, vaan osittain järjestelmällisesti tuotettu ilmiö: narratiivit, identiteetit ja diskursiiviset merkitysrakenteet ohjaavat huomiota, tuottavat haluja ja määrittävät sen, mitä ei tarvitse kokea välttämättömän eettisen toiminnan kohteeksi. Eettisen kutsun esittämää Ääretöntä ylijäämää ei voi kuitenkaan täysin ohittaa, vaan se muuttaa muotoaan ja ilmenee affektiivisena ylijäämänä, kuten syyllisyyden, huonon omatunnon ja vetäytymisen ilmiöinä.

Tästä syystä eettistä kysymystä ei voida lähestyä yksinomaan ajattelun tai rationaalisten periaatteiden näkökulmasta, vaan Halun ja eletyn kokemuksen tasolla. Lévinasin mukaan ajattelu ei synny abstrakteista normeista, vaan Halun katkoksista ja murroksista – tilanteista, joissa toiseuden kohtaaminen pakottaa arvioimaan olemisen tapoja uudelleen. Koska elämismaailma on aina sidottu tiettyyn tilanteeseen ja asemaan, eettinen reflektio edellyttää pysähtymistä ja kysymistä siitä, mitä

olemme tekemässä ja millaisessa suhteessa olemme toisiin. Oliollisen suhteen analyysissä on jatkuvasti palattava itse aktiin – tarkastelutapaan, joka ei anna ilmeisten määritelmien pettää itseään.

Juuri tässä kohdin Lévinasin kritiikki järjen ja konsensuksen varaan rakentuvaa etiikkaa kohtaan osoittautuu hedelmälliseksi. Tämä tutkimus on osoittanut, kuinka altis, herkkä ja haavoittuva ihminen on – ja kuinka Lévinasin ajattelua voidaan lukea länsimaisen, suvereenin ihmiskuvan kriittisenä purkuna. Miksi yhdessäolon pitäisi tavoitella konsensusta, jos sen lupaama ykseys uhkaa kumota etiikan itsensä luonteen?

Lévinasin tyytymättömyyden voi aistia kaikessa sen kaltaisessa ajattelussa, joka astuu maailmaan vain palatakseen lopulta itseensä – kuin Odysseus, johon hän usein viittaa kuvatessaan kreikkalaisen ajattelun henkeä (OB, 81). Autonominen ja sankarillinen Odysseus ei kuitenkaan voi toimia todellisuuden ymmärtämisen lähtökohtana, sillä tapamme havaita ja kokea maailma ovat yksilöllistymisprosessin lopputuotteita. Kyse ei ole niinkään ajattelun ja kielen alkuperäehdoista, vaan niiden seurauksista. Tämä on Husserlin ja Heideggerin fenomenologian opetus.

Lévinasin mukaan suvereenin, rationaalisen ja hallitsevan subjektin – Ego cogiton – on kohdattava omat rajansa. Ilman tätä cogito ei voi omaksua muuta kuin minkä hän jo tietää, kuten hän Descartesia vastaan argumentoi. Totuuden tavoittaminen edellyttää kykyä sietää epävarmuutta ja liikkua kohti tuntematonta. Tässä hän muistuttaa Heideggerin käsitystä tietämättömyyden merkityksestä: "Äärellisen tiedon peruslähteiden ja mahdollisuuden ykseyden osoittaminen johtaa lopulta tuntemattomaan" (Heidegger, 2020, 49).

Eettisen metafysiikan avulla Lévinas erottautuu länsimaisen filosofian tiedollisesta, jossa korkein auktoriteetti perustuu selkeästi määriteltyihin ideoihin. Hän kääntää tämän teleologian nurin: korkeinta auktoriteettia ei voida määritellä, vaan se säilyy monimielisenä ja pakenevana. Tämä edellyttää kykyä sietää epävarmuutta ja tunnustaa Toisen hauraus ilman, että sitä yritetään järjestelmällistää. Aito sankaruus ei perustu hallintaan tai autonomiaan, vaan päätökseen olla Toista

varten, tahdosta riippumatta. Tässä mielessä Odysseuksen puoliso Penelope edustaa filosofian henkeä: hänen uskollisuutensa ei ole pelkästään passiivista odottamista, vaan aktiivista kestävyyttä ja vastarintaa kaikkia totalisoimaan pyrkiviä järjestyksiä vastaan.

Näistä syistä Lévinas korostaa Sanomisen ja Sanotun välistä jännitettä, sillä poliittisen toiminnan ytimessä on kysymys siitä, miten voimme elää yhdessä eettisesti siten, että toiseuden kohtaaminen ei taivu ennalta määrättyjen kategorioiden alaisuuteen. Kieli ei ole pelkkä väline viestinnälle, vaan se on itsessään kohtaamisen tapahtuma, jonka tapahtumisen hetkellä välinpitämättömyys voi avata tilaa Toiselle. Jos kielen tavanomainen merkitys on toimia synteettisenä ennustuskoneena, jonka avulla hahmotamme maailmaa, Lévinasin ajattelussa kieli rakentuu sen sijaan käsittämättömän tavoittamiselle ja avoimuudelle Toiselle. Tästä syystä hänen ajatteluaan voidaan ymmärtää *tietämättömyyden etiikkana* (Jokinen, 1997).

Tietämättömyyden etiikka ei merkitse relativismia tai tiedon hylkäämistä, vaan ymmärrystä siitä, ettei eettinen suhde Toiseen voi perustua hallintaan ja varmuuteen, vaan alttiuteen ja vastuuseen. Sanomisessa eettinen suhde ei perustu valmiisiin hallintaa tavoitteleviin sääntöihin, vaan se ilmenee avautumisena Toiselle yhä uudelleen toistuvan uudelleensanomis(en) keinoin. Tämän mukaan puheen tehtävänä ei ole todellisuuden määrittäminen vakiintuneiden käsitysten mukaiseksi, vaan merkitysten jakaminen tavalla, joka vastustaa kategorisointia ja ontologisointia. Tässä mielessä etiikka ei ole vakiintuneisiin moraalikäsitelmiin mukautumista, vaan niiden haastamista ja horjuttamista. Eettinen subjekti kieltäytyy redusoimasta Toista ennalta määrättyjen kategorioiden alaisuuteen.

Sanominen ei itsessään muuta maailmaa, mutta se voi luoda edellytyksiä uusille olemisen tavoille. Muutos ei kuitenkaan voi tapahtua pelkästään subjektin sisäisenä liikkeenä, vaan se edellyttää uusien makro- ja mikropoliittisten pakoviivojen muodostamista – toisin sanoen uudenlaisia tapoja järjestää ja olla maailmassa. Aivan kuten Toisen Kasvojen eettinen kutsu voi panna olemisen pois viralta, myös

yhteiskunnallisia rakenteita ja instituutioita on kyettävä purkamaan, mikäli ne eivät kykene mahdollistamaan oikeudenmukaisuuden toteutumista.

Voiko yhdessäolo, joka ei perustu ykseyteen vaan haavoittuvuuteen, ylipäättään tulla kestäväksi elämänmuodoksi? Tästä syystä on äärimmäisen tärkeää pohtia tarinoiden ja mielikuvituksen merkitystä yhteiskunnallisia voimia ylläpitävänä voimana.⁶⁹ Tässä työssä on esitetty kaksi suurta kertomusta ihmisestä. Lévinas ylittää näiden tarinoiden mielekkyyden osoittamalla, miten kaikkien tarinoiden lähde sijaitsee Toisessa – miten Hän opettaa minua läheisyydellään ja puheellaan.

Antti Hautamäki tukee näitä havaintoja huomauttamalla, miten moderni yhteisöllisyys perustuu ensisijaisesti jaetun merkityksen ja identiteetin symbolisiin rakenteisiin. Hänen mukaansa tarinat ovat ajankohtainen jälkimodernissa yhteiskunnassa, jossa narratiivisuus on tullut keskeiseksi tavaksi jäsentää todellisuutta (Hautamäki, 2005, 8–9). Tämä antaa arvon mielikuvitukselle ja kommunikaatiolle yhteisöllistä järjestäytymistä ylläpitävänä ja muokkaavana voimana.

Tähän liittyen Saariluoma huomauttaa, ettei yhteisön toimintaa ohjaavissa myyteissä ole kyse pelkästään kulttuurillisista toiminnan ja ajattelun malleista, vaan kulloinkin voimassa oleva myytti antaa elämälle mielekkäältä vaikuttavana rakenteen. Kuten jokaisella yhteiskunnalla on tietensä, sillä on myös myyttinsä — tarinat, jotka antavat kokemukselle merkityksen, ohjaavat päätöksentekoa ja määrittävät sitä myöten poliittisten mahdollisuuksien toteutumista (2002, 285).

Historiallisesti katsoen aikamme myytit ovat kuitenkin kriisissä. Graeberin ja Wengrow'n mukaan nykyistä maailmantilaa kuvaa ihmisen kyvyttömyys kuvitella, saati luoda vaihtoehtoisia yhteiskunnallisen järjestyksen mahdollisuuksista. Tämä kyvyttömyys liittyy vallitsevien yhteiskunnallisten muotojen totalisoiviin diskursseihin, jotka ehkäisevät inhimillisten perusvapauksien toteutumista. He eivät tarkoita vapautta valistusajattelun mukaisena abstraktina

⁶⁹ Kiitän ystävääni Regina Suikkia tämän havainnon esiintuomisesta. Ilman hänen kanssaan käymiä keskusteluja en olisi osannut tunnistaa sitä, miten merkittävä osa tarinoilla ja mielikuvituksella on yhteiskunnallisten todellisuuksien ja yhteisöllisesti jaetun kokemuksellisuuden muodostamisessa.

ideaalina, vaan vapautta sen konkreettisessa yksilöllisessä merkityksessä: vapautta kieltäytyä alistumisesta ja vapautta järjestää uudenlaisia yhteiskunnallisia muotoja. Kun tarinalliset merkitykset menettävät yhteytensä todellisuuteen, niistä tulee esteitä muutoksen mahdollisuudelle. Tämä osoittaa, että eettinen ja poliittinen vapaus edellyttävät uudenlaisten merkitysrakenteiden muodostamista (Graeber & Wengrow, 2022, 530–31).

Jos eurooppalaiset kertomukset todellisuudesta perustuvat hallintaan ja tehokkuuden mittaamiseen, Lévinasin opetus on kykyä rakastaa ilman ehtoja. En voi koskaan antaa Toiselle tarpeeksi, sillä Toinen on antanut Minulle Äärettömän lahjan (TI, 281–283). Tässä valossa hänen ajattelunsa kutsuu rakentamaan myötätuntoisia ja eettisesti kestäviä narratiiveja vastapainoksi hallinnolliseen laskelmointiin ja tehokkuuden optimointiin perustuville poliittisille järjestyksille. Sen sijaan, että yhteiskunnallinen ja poliittinen rakenne perustuisi resurssien hallintaan, sen tulisi perustua kestävyteen, solidaarisuuteen ja moninaisuuden tunnustamiseen. Tämä tarkoittaa, että vapaus ei voi määräytyä pelkästään tehokkuuden ja hallintaa tavoittelevan järjestyksen kautta, vaan se edellyttää yksilöllistä vastuuta ja eettistä suhdetta Toiseen.

Lévinasille tämä merkitsee kutsua hengellisyyteen. Kyse ei ole paluusta perinteiseen uskonnollisuuteen, vaan toisin-kuin-olemiseen. Kyse ei ole messiaanisesta pelastuksesta, vaan tavasta suhtautua maailmaan tavalla, joka kykenee kyseenalaistamaan ontologisen olemisen ylläpitämät itsestäänselvyydet. Hengellisyys ilmenee vastuuna, joka määrittää inhimillistä olemassaoloa: se on tapa olla maailmassa, jossa jokainen teko kantaa vastuuta Toisesta.

Derrida kertoo Lévinasin sanoneen: "Minun sanotaan kuvaavan etiikkaa, mutta se, mikä minua lopulta kiinnostaa, ei koske etiikkaa – vaan pyhää, pyhyiden pyhää" (Derrida, 1997, 4). Tämä herättää kysymyksen: onko toisin-kuin-olemisessa kyse etiikasta vai pyhydestä? Lévinasin vastaus lienee tulkinnanvarainen, kuten lähes aina hänen kohdallaan. Jos pyhyys on jotain maallisesta poikkeavaa ja sosiaalista yhteisöä määrittävää, niin Lévinasin kuvaus etiikasta "poikkeuksellisena jokapäiväisen

vastuuni tapahtumana" sopii tähän määritelmään. (OB, 10).⁷⁰ Oli kyse sitten etiikasta tai pyhydestä, ihminen näyttäytyy Lévinasin ajattelussa ainoana paikkana, jossa toisin-kuin-olemisen mahdollisuus voi ilmetä.

Uudenlaisen inhimillisen identiteetin ja politiikan rakentaminen edellyttää täten nöyryyden ja vastuullisuuden tunnustamista. Lévinasin mukaan emme ole itsenäisiä subjekteja, vaan olemme olemassa toistemme kautta ja elämme jatkuvassa suhdeverkostossa. Tämä ei ole pelkkä teoreettinen huomio, vaan eettinen vaatimus: yhteiskunnalliset järjestelmät ja poliittiset rakenteet tulisi arvioida sen perusteella, miten ne mahdollistavat aidosti vastuullisen yhteiselämän. Kuten Lévinas toteaa: "Ei ole Jumalaa eikä Hyvää, mutta on hyvyttä" (IIRB, 89). Tämä hyvyys on lopulta se, mitä ihmisyydestämme jää.

20. Lähdeluettelo

Lévinas, Emmanuel:

Lévinas, E. (1969). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.

Lévinas, E. (1973). *The theory of intuition in Husserl's phenomenology* (A. Orianne, Trans.). Northwestern University Press.

Lévinas, E. (1978). *Existence and existents* (A. Lingis, Trans.). Martinus Nijhoff.

Lévinas, E., & Cohen, R. (1978). *Otherwise than being: or beyond essence* (A. Lingis, Trans.). Martinus Nijhoff.

Lévinas, E. (1982). *Éthique et infini: Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard.

⁷⁰ Émile Durkheimin määritelmä pyhälle (*le sacré*), joka perustuu teokseen *The Elementary Forms of the Religious Life* (Durkheim, 1965), käännös: Joseph Ward Swainin englanninkielinen käännös. Alkuperäinen ranskankielinen teos *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie* (Durkheim, 1912).

- Lévinas, E., & Hand, S. (1989). *The Lévinas reader* (S. Hand, Ed.). Blackwell.
- Lévinas, E., & Pönni, A. (1996). *Etiikka ja äärettömyys: Keskusteluja Philippe Nemon kanssa; Toisen jälki* (A. Pönni & O. Pasanen, Trans.). Gaudeamus.
- Lévinas, E., Bernasconi, R., Critchley, S., & Peperzak, A. T. (1996). *Basic philosophical writings* (3rd pr.). Indiana University Press.
- Lévinas, E. (1998). *Collected philosophical papers* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.
- Lévinas, E. (1998). *Discovering existence with Husserl*. Northwestern University Press.
- Lévinas, E. (1998). *Of God who comes to mind* (B. Bergo, Trans.). Stanford University Press.
- Lévinas, E., Harshav, B., & Smith, M. B. (1998). *Entre nous: On thinking-of-the-other*. Columbia University Press.
- Lévinas, E., & Cohen, R. A. (1998). *Time and the other and additional essays* (R. A. Cohen, Trans.). Duquesne University Press.
- Lévinas, E. (2000). *God, death, and time* (B. Bergo, Trans.; J. Rolland, Ed. & Annot.; W. Hamacher & D. E. Wellbery, Series Eds.). Stanford University Press.
- Lévinas, E., & Robbins, J. (2001). *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Lévinas*. Stanford University Press.
- Lévinas, E., Cohen, R. A., & Poller, N. (2003). *Humanism of the other* (N. Poller, Trans.). University of Illinois Press.
- Lévinas, E. (2003). *On escape = De l'évasion* (B. Bergo, Trans.). Stanford University Press.

Muu kirjallinen aineisto:

- Arendt, H. (2013). *Totalitarismin synty* (Suom. M. Kinnunen). Gaudeamus. (Alkuperäinen teos julkaistu 1953)

- Aristoteles. (1991). *Politiikka* (A. M. Anttila, Trans.; J. Sihvola, Ed.). Gaudeamus.
- Aristoteles. (1992). *Fysiikka* (T. Jatakari & K. Näätsaari, Trans.; S. Knuuttila, Ed.). Gaudeamus.
- Aristoteles. (2005). *Nikomakhoksen etiikka* (S. Knuuttila, Trans. & Ed.). Gaudeamus.
- Aristoteles. (2012). *Metafysiikka* (T. Jatakari, K. Näätsaari, & P. Pohjanlehto, Trans.; S. Knuuttila, Ed.). Gaudeamus.
- Bergson, H. (1929). *Matter and memory* (N. M. Paul & W. S. Palmer, Trans.; 5th ed.). George Allen & Unwin.
- Bergson, H. (1939). *La pensée et le mouvant: Essais et conférences* (6th ed.). Librairie Félix Alcan.
- Cassirer, E. (1946). *The myth of the state*. Yale University Press.
- Cohen, R. A. (1986). *Face to face with Lévinas / edited by Richard A. Cohen*. State University of New York Press. <https://doi.org/10.1515/9780791499368>
- Cohen, R. A. (1994). *Elevations: The height of the good in Rosenzweig and Lévinas*. University of Chicago Press.
- Critchley, S. (2009). *Ethics, politics, subjectivity: Essays on Derrida, Lévinas, and contemporary French thought*. Verso.
- Deleuze, G. (2005). *Nietzsche ja filosofia* (T. Kilpeläinen, Trans.). Summa.
- Deleuze, G. (2018). *Bergsonismi* (E. Viren, Trans.). Tutkijaliitto.
- Derrida, J. (1997). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Galilée.
- Derrida, J. (1981). *Writing and difference* (A. Bass, Trans.). Routledge & Kegan Paul.

- Descartes, R. (2001). *Teokset 1: Yksityisiä ajatelmia; Järjen käyttöohjeet; Metodin esitys; Optiikka; Kirjeitä 1619–1640* (S. Jansson, Trans.; T. Aho, L. Alanen, & S. Jansson, Eds.). Gaudeamus.
- Descartes, R. (2002). *Teokset 2: Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta; Kirjeitä 1640–1641* (T. Aho & M. Yrjönsuuri, Trans. & Eds.). Gaudeamus.
- Descartes, R. (2003). *Teokset 3: Filosofian periaatteet; Totuuden tutkimus luonnollisella valolla; Huomautuksia erääseen ohjelmajulistukseen; Kirjeitä 1641–1645* (M. Yrjönsuuri, J. Kaukua, S. Jansson, & T. Aho, Trans. & Eds.). Gaudeamus.
- Dostojevski, F. M. (1988). *Karamazovin veljekset* (L. Pyykkö, Trans.). Karisto.
- Fukuyama, F., & Eskelinen, H. (1992). *Historian loppu ja viimeinen ihminen / Francis Fukuyama; suomennanut Heikki Eskelinen*. WSOY.
- Graeber, D., & Wengrow, D. (2022). *Alussa oli...: Ihmiskunnan uusi historia* (A. Tuomikoski, Trans.). Teos.
- Grossman, D. (2009). *On killing: The psychological cost of learning to kill in war and society* (Rev. ed.). Little, Brown and Co.
- Hautamäki, A., Lehtonen, T., Sihvola, J., Tuomi, I., Vaaranen, H., & Veijola, S. (2005). *Yhteisöllisyyden paluu*. Gaudeamus.
- Hegel, G. W. F. (1969). *Hegel's science of logic* (A. V. Miller, Trans.). Allen & Unwin.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Phenomenology of spirit* (A. V. Miller, Trans.; J. N. Findlay, Ed.). Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1994). *Oikeusfilosofian pääpiirteet, eli, luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet* (J. Manninen & M. Wahlberg, Trans.). Pohjoinen.

- Hegel, G. W. F. (2012). *Johdatus Hegelin hengen fenomenologiaan* (S. Lindberg, Ed.). Gaudeamus.
- Heidegger, M. (1982). *The basic problems of phenomenology* (A. Hofstadter, Trans.; 2nd ed.). Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2000). *Oleminen ja aika* (R. Kupiainen, Suom.). Vastapaino. (Alkuperäisteos julkaistu 1927)
- Heidegger, M. (2000). *Introduction to Metaphysics* (G. Fried & R. Polt, Trans.). Yale University Press.
- Heidegger, M., & Salminen, A. (2010). *Mitä on metafysiikka?* Eurooppalaisen filosofian seura.
- Heidegger, M. (2020). *Kant ja metafysiikan ongelma* (M. Lehtinen, Trans.). Vastapaino.
- Hobbes, T. (1999). *Leviathan, eli, kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta* (T. Aho, Trans.). Vastapaino.
- Hume, D. (1896). *A treatise of human nature*.
- Husserl, E. (1964). *The phenomenology of internal time-consciousness* (J. S. Churchill, Trans.; M. Heidegger, Ed.). Indiana University Press.
- Husserl, E. (1970a). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy* (D. Carr, Trans.). Northwestern University Press.
- Husserl, E. (1970b). *Logical investigations II*. Routledge.
- Husserl, E. (2017). *Ideoita puhtaasta fenomenologiasta ja fenomenologisesta filosofiasta: Ensimmäinen kirja, Yleinen johdatus puhtaaseen fenomenologiaan* (M. Lehtinen, Trans.). Gaudeamus.

- Husserl, E. (2021). *Kartesiolaisia mietiskelyjä: Johdatus fenomenologiaan* (M. Lehtinen, Trans.). Gaudeamus.
- Irigaray, L. (1993). *Ethics of sexual difference* (C. Burke & G. C. Gill, Trans.). Ithaca, NY: Cornell University Press. (Alkuperäinen teos julkaistu 1984).
- Jokinen, R. (1996). *Tietämättömyyden etiikka: Emmanuel Lévinas modernin subjektin tuolla puolen*. Jyväskylän yliopisto.
- Kant, I., Koistinen, O., Nikkarla, M., & Ranki, K. (2013). *Puhtaan järjen kritiikki* (M. Nikkarla & K. Ranki, Trans.). Gaudeamus.
- Kant, I. (2014). *Moraalin metafysiikan perustus* (M. Nikkarla, Trans.). Areopagus.
- Kant, I. (2016). *Käytännöllisen järjen kritiikki* (M. Nikkarla, Trans.). Gaudeamus.
- Kojève, A., Queneau, R., & Kilpeläinen, T. (2012). *Johdatus Hegelin lukemiseen: Vuosien 1933–1939 luennot Hengen fenomenologiasta École des Hautes Étudesissa*. Tutkijaliitto.
- Lévy-Bruhl, L. (1923). *Primitive mentality* (L. A. Clare, Trans.). Allen & Unwin.
- Locke, J. (1995). *Tutkielma hallitusvallasta* (M. Yrjönsuuri, Trans.). Gaudeamus.
- Liotard, Jean-François. "Levinas' Logic." Teoksessa *Face to Face with Levinas*, toim. Richard A. Cohen, SUNY Press, 1986, 117–158.
- Malabou, C. (2021). *Sattuman ontologia: Essee tuhoisasta plastisuudesta* (E. Viren, Trans.). Tutkijaliitto.
- Mbembe, A. (2023). *Mustan järjen kritiikki* (E. Viren, Trans.). Tutkijaliitto.
- Morgan, M. L. (2011). *The Cambridge introduction to Emmanuel Lévinas*. Cambridge University Press.

- Nietzsche, F., & Hollo, J. A. (1984). *Hyvän ja pahan tuolla puolen: erään tulevaisuuden filosofian alkunäytös / Friedrich Nietzsche; suom. J. A. Hollo; runosuom.: Toivo Lyy.* Otava.
- Nietzsche, F., Hollo, J. A., & Otava, kustannusosakeyhtiö. (2007). *Moraalin alkuperästä: pamfletti / Friedrich Nietzsche; suomentanut J. A. Hollo.* (Uusi p.). Otava. Alkuperäisteos *Zur Genealogie der Moral*, 1887
- Nordin, S., Heiskanen, J., & Niiniluoto, I. (1999). *Filosofian historia: Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin* (J. Heiskanen, Trans.). Pohjoinen.
- Pascal, B. (1978). *The thoughts of Blaise Pascal* (Repr.). Greenwood Press.
- Peperzak, A. T. (1993). *To the other: An introduction to the philosophy of Emmanuel Lévinas.* Purdue University Press.
- Platon. (1999a). *Teokset 3: Faidon; Pidot; Faidros; Parmenides; Theaitetos* (M. Itkonen-Kaila et al., Trans.). Otava.
- Platon. (1999b). *Teokset 5: Sofisti; Valtiomies; Timaios; Kritias; Filebos* (M. Itkonen-Kaila, A. M. Anttila, & M. Tyni, Trans.). Otava.
- Platon. (2007). *Valtio* (M. Itkonen-Kaila, Trans.). Otava.
- Plotinus, & Gerson, L. P. (2013). *Ennead V.5: That the intelligibles are not external to the intellect, and on the good* (L. P. Gerson, Trans. & Commentary). Parmenides Publishing.
- Putnam, H. (2008). *Jewish philosophy as a guide to life: Rosenzweig, Buber, Lévinas, Wittgenstein.* Indiana University Press.
- Saariluoma, L. (1989). *Muuttuva romaani: Johdatus individualistisen lajin historiaan.* Karisto.
- Salonen, T., & Mizaras, E. (2003). *Filosofian sanat ja konseptit* (3rd rev. ed.). Lapin yliopisto.
- Spinoza, B. de. (1994). *Etiikka* (V. Oittinen, Trans.). Gaudeamus.

- Varto, J. (1992). *Kannettava filosofinen sanakirja* (Vol. 27). Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta.
- Waldenfels, B. (2004). Lévinas and the face of the other. In S. Critchley & R. Bernasconi (Eds.), *The Cambridge companion to Lévinas* (pp. 63–81). Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1971). *Tractatus logico-philosophicus eli loogis-filosofinen tutkielma* (H. Nyman, Trans.). WSOY.
- Wittgenstein, L., & Nyman, H. (1981). *Filosofisia tutkimuksia* (H. Nyman, Suom.). WSOY.
- Wyschogrod, E. (2000). *Emmanuel Lévinas: The problem of ethical metaphysics* (2nd ed.). Fordham University Press.
- Wyschogrod, E. (2007). *Spirit in ashes: Hegel, Heidegger, and man-made mass death*. ANU E Press. (Original work published 1985)

Verkkolähteet:

- Amnesty International. (2024, January 26). *Israel/OPT: Transfers of arms to Israel must stop amid compelling evidence of war crimes in Gaza*. Amnesty International. <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2024/01/israel-opt-transfers-of-arms-to-israel-must-stop-amid-compelling-evidence-of-war-crimes-in-gaza/>
- Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2000). The "Anthropocene". *Global Change Newsletter*, 41, 17–18. https://commons.gc.cuny.edu/?get_group_doc=2354/crutzen+stoermer+anthropocene.pdf
- NATO. (2024, December 12). *Secretary General Mark Rutte's speech on Europe's preparedness for war*. NATO. https://www.nato.int/cps/en/natohq/opinions_231348.htm
- Doukhan, A. (2014). Beyond intentionality? *Philosophy Today*, 58(3), 427–440.

<https://doi.org/10.5840/philtoday20145628>.

Ruin, H. (2011). Time as Ek-stasis and the Trace of the Other. 51–61.

<https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:482608/FULLTEXT01.pdf>

Spinoza, B. de, & Curley, E. (2016). *The collected works of Spinoza, Volume II* (E. Curley, Ed.).

Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400873609>

Valtioneuvoston kanslia. (2024). *Valtioneuvoston kanslian tulevaisuusselonteon 1. osan strateginen toimintaympäristöanalyysi*. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-383-553-5>

21. Liitteet

Tutkimuksessa esitettävien liitteiden tarkoituksena on toimia käsitteellisenä karttana, ei itsenäisenä argumentaationa.

Liite 1: Käännökset Lévinasin keskeisistä käsitteistä

Ranskankielinen termi	Sijainti & määritelmän paikka	Englanninkielinen vastine	Suomenkielinen vastine	Perustelu suomennokselle
<i>il y a</i> (myös, <i>l'existence sans existent, la nuit, l'horreur</i>)	EE, luku I luku II; TO, luennot I–II; OB, luku I.	there is, impersonal being	on-oleminen	Vakiintunut Suomessa. Ei ontologinen predikaatti, vaan anonyymi olemisen läsnäolo.
<i>l'étant, d'être l'étant</i>	EE, luku III; OB, luku II (<i>être/étant-amfibolia</i>).	existent	eksistoiva / oleva, oleminen	Eksistoi korostaa syntyä <i>il y a'sta</i> ; oleva (jokin on) säilyttää Heidegger-yhteyden. Kontekstuaalinen tulkinta.
<i>hypostase</i>	EE, luvut III–IV	hypostasis	hypostaasi	Vakiintunut suomalaisessa fenomenologiassa; kuvaa subjektin asettumista erilliseksi olevaksi.

<i>jouissance</i>	TO, luvut II-III; TI, osa I-II	enjoyment	nautinto	Ei hedonistinen vaan elämää ylläpitävä ja affektiivinen liike. Säilyttää affektiivisen ja ruumiillisen intensiteetin ilmiöiden epäpersoonallisessa merkityksessä.
<i>Autruï</i>	TI, johdanto ja osa I; OB, luku III.	the Other	Toinen (isolla)	Erottaa transsendentin Toisen muusta toiseudesta.
<i>l'autre</i>	TI, johdanto ja osa I.	otherness	toiseus / toinen	Toiseus kategoriana; toinen yksilönä.
<i>autrement qu'être</i>	OB, luku I (käsitteellinen määrittely); koko teos.	otherwise than being	toisin-kuin-oleminen	Selkein ja kaunein suomennos; säilyttää yhteyden Heideggerin problematiikkaan.
<i>le visage</i>	TI, osa I; OB, luvut II-III.	face	Kasvot	Iso alkukirjain erottaa fenomenologisen Kasvot fysiologisista kasvoista.
<i>le Dire / le Dit</i>	OB, luvut I-II.	the Saying / the Said	Sanominen / Sanottu	Säilyttää verbimuodon (prosessi), nominaalinen merkitys. Suora ja täsmällinen erottelu; vakiintunut.
<i>illeité</i>	OB, luku III.	illeity	hänneys	Säilyttää transsendenssin persoonattoman suunnan; paras suomennos.
<i>la substitution</i>	OB, luku IV.	substitution	korvautuvuus	Korvautuvuus korostaa eettisen liikkeen ja ruumiillisen altistumisen radikaaliutta, vrt. ”sijaisuus”, joka on juridisempi.

<i>la trace</i>	OB, luvut I–II; TI	trace	jälki	Vakiintunut suomennos; sopii fenomenologiseen ja derridalaiseen käyttöön.
<i>l'économie / l'économique</i>	TI, osa II.	economy / the economic	ekonominen oleminen	Ei taloudellinen vaan eksistentiaalinen merkitys (ruumiillisuus, ravinto, ylläpito).
<i>sensibilité</i>	OB, luvut II–III.	sensibility	aistimellisuus / herkkyys	Aistimellisuus korostaa ruumiillisuutta; herkkyys sen eettistä vivahdetta.
<i>la responsabilité</i>	OB, luvut III–IV.	responsibility	vastuu	Suora ja yksiselitteinen, erotuksena deontologisesta perinteestä. Ei vastuu normina vaan eettisenä tapahtumana.
<i>la diachronie</i>	OB, luvut I–II; TI, Toisen ja tulevaisuuden analyysien yhteydessä.	diachrony	diakronia / diakroninen aika	Filosofinen termi toimii sellaisenaan suomeksi.
<i>désintéressement / non-indifférence</i>	OB, erityisesti luvut III–IV; ks. myös OB 118–121, 140–145	dis-interestedness / non-indifference	pyyteettömyys / välittäminen	<i>Pyyteettömyys</i> korvautumisen konkreettisena ilmentymänä, oleminen Toisen puolesta tavalla, joka ei edellytä vastavuoroisuutta. Välittäminen välinpitämättömyyden vastakohtana; säilyttää Lévinasin sanaleikin.

Liite 2: Genealoginen ja hermeneuttinen taulukko Lévinasin keskeisistä käsitteistä

Seuraavat kaksi taulukkoa havainnollistavat Lévinasin käsitteiden genealogiaa (alkuperä, vaikuttajat, oikeutukset) sekä niiden hermeneuttista sijoittumista hänen keskeisiin teoksiinsa. Liitteet eivät toimi pelkkinä apuvälineinä, vaan osana tutkielman hermeneuttista kokonaisuutta, jossa Lévinasin käsitteiden kehitys ja sisäinen logiikka on tehty näkyväksi.

Genealoginen taulukko

Käsite	Keskeinen funktio	Vaikuttajat / vastinparit	Alkuperä & tausta	Oikeutus / purku / huomioita
On-oleminen (<i>Il y a</i>)	Metafyysinen aksioma; anonyymi olemisen ylijäämä	Heideggerin <i>das Nichts</i> ; Husserlin reduktio, Hegelin dialektiikka	EE: levoton läsnäolo ennen subjektia	Purkaa pysyvyyden oletusta; oikeuttaa hypostaasin; ei substanssi vaan ilmenemisen ehto
Hypostaasi (<i>hypostase</i>)	Subjektin yksilöityminen	Vastinpari: <i>il y a</i> ; kreikkalainen <i>hypostasis</i>	EE: yksilöllistyminen, väsymys	Oikeuttaa minän syntymän; purkaa itseriittoisen egon
Nautinto (jouissance)	Sisäisyyden ylläpito; ei vielä eettinen	Vastinpari: tarve; Husserlin intentionaalisuus; Hegelin <i>Bedürfnis</i> , olevan täyttymystä tavoitteleva luonne.	TI: nautinnon maailma, talous	Oikeuttaa sisäisyyden; purkaa teoreettisen olemisen ensisijaisuuden
Sisäisyys (<i>interiorité</i>)	Minän affektiivinen sisäpuoli	Vastinpari: ulkoisuus	TI: sisäisyys, talous,	Oikeuttaa identiteetin; edellyttää kasvojen murtavaa vaikutusta
Koti (<i>demeure</i>)	Asettumisen muoto	Vastinpari: kodittomuus	TI: asuminen, vieraanvaraisuus	Oikeuttaa omistuksen; tuo eettisen repeämän sisään

Halu (<i>désir</i>)	Liike kohti Äärettömyyttä	Vastinpari: tarve; Hegelin <i>Begierde</i> , Olemisen metafyysinen like.	TI: halun transsendenssi	Oikeuttaa etiikan prioriteetin; valmistaa kasvojen epifaniaa, purkaa länsimaisen onto- teleologisen rakenteen sisältöpäin
Ääretön (<i>l'Infini</i>)	Transsendenssin mitta	Descartes: Äärettömyyden idea	TI: Äärettömän idea	Purkaa Saman logiikan, totaliteetin ylittävä horisontti
Kasvot (<i>le visage</i>)	Eettinen puhuttelu	Vastinpari: representaatio	TI: kasvojen epifania	Oikeuttaa vastuun; purkaa subjektin suvereniteetin
Häpeä (<i>la honte</i>)	Minän murtuma	Vastinpari: ylpeys, Minä (<i>le Moi</i>)	TI/OB: häpeän affekti	Oikeuttaa vastuun ei-valinnaisuuden
Sanominen / Sanottu	Kielen eettinen ulottuvuus	Vastinpari: ilmaisu/sisältö	OB: Sanominen ylittää Sanotun	Purkaa representationalismi- n; pitää käsitteen avoinna
Illeité	Transsendenssin "hänneys", transsendenssi immanenssissa	Vastinpari: teologinen objektivointi	OB: kolmannen persoonan transsendenssi	Purkaa substanssijattelun
Jälki (<i>la trace</i>)	Transsendenssin merkki ilman läsnäoloa	Vastinpari: läsnäolon metafyysikka	OB: jäljen käsite	Purkaa nykyisyys keskeisen ajattelun
Korvautuvuus (<i>la substitution</i>)	Minä toisen puolesta	Vastinpari: ipseus	OB: panttivankeus	Oikeuttaa vastuullisuuden; purkaa itseensä kääpetyvän ipseuden
Diakronia	Ajan eettinen rakenne	Vastinpari: synkronia	OB/GDT: eettinen aika	Purkaa ajan kronologisen hallinnan
Kolmas (<i>le tiers</i>)	Vastuullisuuden laajeneminen	Vastinpari: dyadi	TI/OB: Kolmannen käsite	Oikeuttaa oikeudenmukaisuud- en
Oikeudenmukaisu- us	Vaatimuksen instituutioitumin- en	Vastinpari: kasvojen absoluutti	TI/OB: oikeuden perusta	Oikeuttaa lain ja valtion; purkaa hyvyyden riittävyys

Valtio (<i>l'État</i>)	Sosiaalinen muoto	Vastinpari: eettinen alttius	TI/OB: valtion rooli, Platon	Välttämätön mutta rajallinen; altis totalisaatiolle
--------------------------	-------------------	------------------------------	------------------------------	---

Hermeneuttinen taulukko:

Käsite	EE	TI	OB	GDT
On-oleminen (<i>il y a</i>)	Anonyymi olemisen ylijäämä; levoton läsnäolo.	Taustahäly, josta erottautuminen tapahtuu; valmistaa separaatiota.	Eettinen ilmenemisen ulkoreuna; ei synkronoidu.	Ajan kesto ja kuoleman merkitys toisen kautta.
Hypostaasi	Yksilöitymisen tapahtuma; väsymyksen paino.	Separation edellytys sisäisyydelle ja taloudelle.	Taustaehto alttiille subjektiviteetille.	—
Nautinto (<i>jouissance</i>)	—	Ekonominen olento mahdollistaa sisäisyyden kokemuksen.	Altistaa Sanomisen häiriölle.	—
Sisäisyys (<i>interiorité</i>)	—	Asumisen, identiteetin ja omistuksen muoto.	Murtuu Sanomisessa; eettinen läpäisy.	—
Koti / asuminen (<i>demeure</i>)	—	Asettumisen perusmuoto; vieraanvaraisuus.	Vieraanvaraisuus Sanomisena.	—
Halu (<i>désir</i>) vs tarve (<i>besoin</i>)	—	Halu suuntautuu Äärettömän puoleen; liike vailla paluuta.	Halu artikuloituu Sanomisena; katkeaa ontologisena liikkeenä	—
Ääretön (<i>l'Infini</i>)	—	Descartealainen idea, joka ylittää totaliteetin.	Yhteys <i>illeité</i> /jälki; ei läsnä oleva merkitys.	Ajan diakroninen suhde Äärettömään.
Kasvot (<i>le visage</i>)	Affektiivinen herkkyys; varhaisia viitteitä.	Epifania ja käsky; vastuu ennen teoriaa.	Sanomisen muoto; ei kuvallistettavissa.	Toisen kuolema eettisenä kysymyksenä.

Häpeä (<i>la honte</i>)	Alastomuus.	Minän itseriittoisuuden murtuma.	Alttius ja syyllisyys	—
Sanominen / Sanottu	—	Kielen etiikan siemenet (vieraanvaraisuus, puhuttelu).	Peruskäsite: Sanominen ylittää Sanotun.	Kielen ja ajan kytkös; kysymyksen prioriteetti.
Illeité	—	Epäsuora transsendenssi; etäisyys.	Illeité jäsentää transsendenssin ”hänneys”.	—
Jälki (<i>la trace</i>)	—	Valmistava ajatus: ei läsnäolo.	Jälki merkitsee ilman haltuunottoa.	Ajan läsnäolon murtuma.
Korvautuvuus (<i>la substitution</i>)	—	—	Ssubjektin ei-säilyminen; ei dialektinen ylitys vaan eettinen murtuma	Syyllisyys ja vastuu kuoleman edessä.
Diakronia (<i>diachronie</i>)	—	Ajan viitteitä halussa ja kasvoissa.	Eettinen aika; ei-synkroninen.	Kesto, kärsivällisyys, toisen kuolema.
Kolmas (<i>le tiers</i>)	—	Kolmas tuo oikeuden ja vertailun.	Ei synteesiä vaan jatkuva häiriö, luo tarpeen instituutiolle.	—
Oikeudenmukaisuus	—	Poliittinen välitys; mitta ja laki.	Jännite Sanomisen kanssa; kriittinen valvonta.	—
Valtio (<i>l'État</i>)	—	Välttämätön mutta rajallinen instituutio.	Alttiina totalisaatiolle; etiikan kontrolli.	—

Liite 3: Eksistentiaaliset tasot ja siirtymät Lévinasin filosofiassa

Seuraava taulukko kokoaa tutkielmassa analysoidut eksistentiaaliset tasot ja siirtymät. Tasot eivät kuvaa subjektin psykologista kehitystä, vaan tutkimuksen tulkinnallisia Lévinasin ajattelun eksistentiaalisia modaalisuuksia. Kyse ei ole subjektin kehitysmallista, vaan rakenteellisesta jäsenyyksestä, jonka tarkoituksena on jäsentää Lévinasin käsitteellisen työn kerrostumista.

Ontologinen modaalisuus	Taso	Eksistentiaalinen ilmiö	Kuvaus
On-oleminen (<i>Il y a</i>)	0	On-oleminen (<i>Il y a</i>)	Subjektia edeltävä hahmoton olemassaolo; anonyymi oleminen vailla eroa ja merkitystä.
	1	<i>Hypostaasi</i>	Irrottautuminen on-olemisen anonyymiydestä, yksilöitymisen alku, esiyksilöllinen ruumis.
Oleminen (<i>l'être de l'étant</i>)	2	Nautinto / tarve / välittäminen (<i>jouissance / besoin / non-indifférence</i>)	Ekonominen oleminen aistimellisen ipseityn tasolla; myönteisen sisäisyyden rakentuminen, varhainen identiteetti ja itseensä kiinnittyminen. Ensimmäinen negaatio: oleminen rajautuu Minän nautintoon ja tarpeeseen.
	3	Koti / Minä / Halu (<i>demeure / le Moi / désir</i>)	Minän sulkeutuminen, identiteetin ja totaliteetin rakenne; taloudellinen ja symbolinen sisäisyys. Halu suuntautuu kohti Toista, mutta omistamaan pyrkivänä liikkeenä.
(—)	4	Kasvot / Äärettömyys (<i>le visage / l'Infini, l'idée de l'Infini</i>)	Transsendenssin kohtaaminen, joka keskeyttää ontologisen jatkuvuuden, murtaa Saman logiikan ja avaa toisin-kuin-olemisen horisontin. Häpeä havahduttaa itsetietoisuuteen (Halun täyttymättömyys)
Toisin-kuin-oleminen (<i>Autrement qu'être</i>)	5	Sanominen / diakronia / hänneys (<i>le Dire / diachronie / illeité</i>)	Toisen puhuttelu ja altistuminen; vastuun ajallinen rakenne. Eii-synkroninen, perustamaton suhde Toiseen, jossa transsendenssi ei ole kohde vaan immanentti läsnäolo (hänneys).
	6	Korvautuvuus / pyyteettömyys (<i>la substitution / désintéressement</i>)	Toisen puolesta oleminen; subjektin eettinen muodonmuutos.
	7	Kolmannen (<i>le tiers</i>) mukaantulo ja oikeus	Vastuun laajeneminen oikeudenmukaisuudeksi, vertaamiseksi ja

			institutionaalisiksi rakenteiksi; yhteiselämän ja itsetietoisuuden eettinen taso.
--	--	--	---

Liite 4: Fenomenologisen ja eettisen ajattelun vertailu: Husserl – Heidegger – Lévinas

Seuraava taulukko havainnollistaa Husserlin, Heideggerin ja Lévinasin fenomenologian välillä esiintyviä käsitteellisiä siirtymiä.

Piirre	Husserl	Heidegger	Lévinas
Filosofinen premissi	Miten ilmiöt annetaan tietoisuudelle?	Mikä on Olemisen merkitys?	Miten suhde Toiseen määrittää subjektin?
Subjekti	Transsendentaalinen ego, intentionaalinen merkityksenanto	Dasein, maailmassa-oleva, heitetty olemassaolo	Subjekti vastuullisena, Toista varten (<i>être-pour-l'Autre</i>)
Metodologia	Fenomenologinen reduktio, eideettinen tarkastelu	Eksistentiaalinen analytiikka, fundamentaaliontologia	Eettinen metafysiikka, Toisen kasvojen fenomenologia
Suhde maailmaan	Korrelatiivinen annettavuus (olio-tietoisuus)	Käytännöllinen suhde (<i>Zuhandenheit</i>) edeltää teoreettista (<i>Vorhandenheit</i>)	Eettinen suhde, jossa Toisen vaatimus edeltää kaiken muun
Ajallisuus	Sisäisen aikakokemuksen virta (<i>Zeitbewusstsein</i>)	Ekstaattinen rakenne: tulevaisuus–menneisyys–nykyisyys	Diakronia: eettinen aikahorisontti, joka rikkoutuu ja uudistuu
Merkitys	Evidenssi, täytyminen (<i>Erfüllung</i>)	<i>Aletheia</i> – paljastuminen, ei-unohdus	Totuus Toisen kutsuna ja eettisenä vastuuna
Ontologinen perusta	Transsendentaalinen konstituutio	Ontologinen ero (<i>Sein / das Seiende</i>)	Etiikka ennen ontologiaa