
Jarkko Tontti ja Kaisa Mäkelä
(toim.)

Filosofien oikeus II

Julkaisuvaliokunta

Raimo Lahti, puheenjohtaja

Markku Helin

Mika Hemmo

Risto Nuolimaa

Lea Purhonen, sihteeri

Tilausosoite

Suomalainen Lakimiesyhdistys

Kasarmikatu 23 A 17

00130 Helsinki

p. (09) 603 567, f. (09) 604 668

s-posti: sly@lakimies.org

www.lakimies.org

Kannen kuva: La Justice, B 5 rés., Bd II, fol. 20.

(julkaistu Bibliothèque Nationalen luvalla)

Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

© 2001 Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat

ISSN 1458-0446

ISBN 951-855-189-8

Gummerus Kirjapaino Oy, Saarijärvi 2001

Sisällys

Esipuhe	7
1 Martin Heidegger – oleminen ja oikeus	9
<i>Ari Hirvonen</i>	
2 Oikeuden fenomenologia Adolf Reinachin mukaan	71
<i>Juha Pöyhönen</i>	
3 Carl Schmitt: päätöksestä <i>nomokseen</i>	89
<i>Mika Ojakangas</i>	
4 H. L. A. Hart oikeusfilosofina	131
<i>Raimo Siltala</i>	
5 Hannah Arendt ja oikeuden poliittinen perusta	147
<i>Susanna Snell</i>	
6 Rakkaus ja panttivankeus Emmanuel Levinas oikeudenmukaisuuden perustasta	161
<i>Marke Europaeus</i>	
7 John Rawls ja yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus reiluna pelinä	183
<i>Sirkku Hellsten</i>	
8 Martha Nussbaum – hyvän elämän filosofi	205
<i>Marjaana Kopperi</i>	
9 Hans-Georg Gadamer – oikeus, traditio ja tulkinta	219
<i>Jarkko Tontti</i>	
10 Paul Ricœur ja oikeuden kehät	239
<i>Jussi Kotkavirta</i>	
11 Michel Foucault ja tuottavan vallan järjestys	257
<i>Markku Koivusalo</i>	
12 Ronald Dworkin	295
<i>Eerik Lagerspetz</i>	
13 Laki käytännöllisen järjen instituutiona Uudet aristoteelikot ja ”uusi luonnonoikeuskoulu”	315
<i>Juha-Pekka Rentto</i>	
14 Jürgen Habermas – oikeuden kommunikatiivinen rationaalisuus	339
<i>Kaarlo Tuori</i>	
15 Gianni Vattimo – filosofinen perustelu postmodernille oikeudelle? ...	361
<i>Jussi Vähämäki</i>	
16 Derrida ja oikeus	393
<i>Jari Kauppinen</i>	
Kirjoittajat	415

6 Rakkaus ja panttivankeus

Emmanuel Levinas oikeudenmukaisuuden perustasta

Sillä ei voi olla maan päällä rikollisen tuomarina, ennen kuin tämä tuomari itse tunnustaa olevansa aivan samanlainen rikollinen kuin sekin, joka seisoo hänen edessään, ja että hän kenties ennen muita juuri itse onkin syyllinen hänen edessään seisovaan rikokseen. Kun hän käsittää tämän, silloin hän voi olla tuomarinakin. Niin järjettömältä kuin tämä näyttääkin, niin se on totuus. Sillä jos minä itse olisin nuhteeton, niin kenties tuota edessäni seisovaa rikollista-kaan ei olisi olemassa.

Ja sanonpa sinulle, äiti, senkin, että kukin meistä on syyllinen kaikkien edessä ja minä enemmän kuin kukaan muu.

F. Dostojevski: Karamazovin veljekset¹

Liettuanjuutalaisen Emmanuel Levinasin (1906–1995) intellektuaalista kehitystä muokkasivat vaikutusvaltainen sukuyhteisö, venäjä, jiddish ja heprea, venäläiset klassikkoromaanit, Shakespearen teokset ja muut isän kirjakaupan antimet. Perhe joutui pakenemaan sotaa Ukrainaan, mutta palasi Liettuaan vuonna 1920. 17-vuotiaana Levinas lähti Strasbourgiiin opiskelemaan: ensimmäisen vuoden latinanopintojen jälkeen hän keskittyi filosofiaan. Hän kiinnostui Edmund Husserlin sekä Martin Heideggerin filosofiasta, seurasi molempien opetusta Freiburgissa vuosina 1928–1929 ja osallistui myös Ernst Cassirerin ja Heideggerin kuuluisaan Kant-seminaariin Davosissa Heideggerin suosituksesta. Levinas väitteli Husserlin intuitioteoriasta: väitöskirja *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie d'Husserl* ilmestyi

¹ Dostojevski, Feodor: Karamazovin veljekset I ja II. Suomentaja V.K. Trast. Otava, Keuruu 1963 (1879–1880), osa I, s. 338 ja 376.

vuonna 1930. Kaksi vuotta myöhemmin hän meni naimisiin pianisti Raïssa Lévin kanssa. Heille syntyi tytär vuonna 1936 ja poika vuonna 1948. Toisen maailmansodan ajan Levinas selviytyi Ranskan kansalaisuuden saaneena ranskalaisten sotavankien työleirillä lähellä Hannoveria, ja hänellä oli jopa aikaa opiskella filosofiaa ja luonnostella ensimmäisiä omia teoksiaan. Kotiin palattuaan hänelle selvisi, että vanhemmat, isovanhemmat ja kaksi veljeä olivat kuolleet keskitysleireillä.

Levinas työskenteli vuodesta 1947 lähtien pitkään juutalaisen opettajan-koulutuslaitoksen johtajana Pariisissa. Ensimmäisenä pääteoksena pidetyn teoksen *Totalité et infini* ilmestymisen myötä vuonna 1961 hänen filosofinen tuotantonsa tuli laajemmin akateemisen yleisön tietoon, ja hänelle myönnettiin professorin virka Poitiersin yliopistosta. Hän toimi myöhemmin professorina myös Paris-Nanterren ja Sorbonnen (Paris IV) yliopistoissa. Toinen pääteos *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ilmestyi vuonna 1974. Levinas nimettiin Sorbonnen yliopiston kunniaprofessoriksi vuonna 1976, jolloin hän myös jäi eläkkeelle. Hän jatkoi työskentelyä filosofian parissa vielä pitkään tämän jälkeen.

Oikeuden(mukaisuuden) ajattelun filosofinen perusta

Levinasin filosofinen tuotanto on etiikan alkuperää jäljittävä ja teoksesta toiseen yhä uudelleen muokkautuva ja hioutuva laaja argumentti, minkä vuoksi erityisen teeman, kuten oikeudenmukaisuuden, kysymyksen avaamiseksi on selvitettävä koko sitä monitasoista ajattelun liikettä, josta hänen tuotantonsa koostuu. Universalisoivan ja ”totalisoivan” ajattelun kritiikisään Levinas haastaa filosofian kysymään niitä perusteita ja tapoja, joiden kautta käsitteellinen ajattelu muotoutuu. Kieli on aina väkivaltaista, sillä se sisältää kaikille yhteiseksi tekemisen, yleistämisen ja poissulkemisen vaa-teen. Levinasin keskeisin kysymys onkin, miten on mahdollista kuvata ja tutkia etiikan perustaa, ainutlaatuista suhdetta transsendenttiin toiseen. Tämän suhteen oikeudenmukainen ja eettinen kuvaaminen on tietenkin pohjimmiltaan mahdotonta, sillä toinen ei ole tematisoitavissa oleva ilmiö. Toinen on ennen kaikkea toisen persoonan ilmaisevuus, joka on poikkeavuutta kaikesta siitä, mitä on. Levinas kutsuu poikkeavuuden vastaanottoa kasvojen kohtaamiseksi; tunnistamme tietyn ihmisen konkreettisesti nimen omaan hänen muista poikkeavista kasvoistaan, ja jos laajennamme ajatuksen koskemaan koko persoonan ainutlaatuisuutta, voimme tavoittaa ajatuk-

sen kasvojen ”merkityksestä”, joka on absoluuttinen ero(avuus). Jos kykenisimme tämän poikkeavuuden eli ainutlaatuisuuden määrittelemään, ei kyse enää olisi poikkeavuudesta vaan yleistettävissä olevasta, jaettavasta asiasta, joka kiteytyy käsitteiksi. Siksi emme lopultakaan voi sanoa, mistä (muusta kuin erosta) tunnistamme toisen. Yrityksestä kuvata eettistä suhdetta ei kuitenkaan pidä luopua, sillä kieli mahdollistaa asioiden jakamisen, ja etiikka ilmenee silloin pyrkimyksessä kuvata transsendenttia suhdetta mahdollisimman väkivallattomalla tavalla: kategorisoimatta, tematisoimatta, ”ontologisoimatta”, vertaamatta. Negaatiosta tulee tällöin väistämättä tärkein kuvauksen tapa.

Levinasin ajattelusta ei voi temaattisesti erottaa yhtäältä oikeusfilosofisia ja toisaalta etiikkaa koskevia tekstejä. Perustavista oikeuksista, jotka Levinas näkee ensisijaisesti *toisen oikeuksina*, voidaan keskustella vain etiikassa, joka on oikeuksien perusta ja lähde. Kyse ei siis ole mistään yksittäisistä oikeuksista, joita voisi tutkia vaikkapa juridiikassa. Oikeudenmukaisuuden ja oikeuden käsitteiden ymmärtämiseksi on välttämättä samanlaisesti tutkittava, miten etiikka, ajallisuus ja suhde toiseen rakentuvat Levinasin ajattelussa. Voidaan ehkä sanoa, ettei hänen varhaisimmissa 1930–1940-luvun teoksissaan kysymys oikeudenmukaisuudesta ole vielä eksplisiittisesti esillä, mutta toisaalta nämä läheisesti Husserlin ja Heideggerin ajatteluun kytkeytyvät kirjoitukset muodostavat myöhemmän argumentaation tärkeän perustan. Oikeudenmukaisuuden kysymys on ensimmäisiä kertoja eksplisiittisesti esillä vuonna 1954 julkaistussa artikkelissa *Le Moi et la Totalité*. Kaksi pääteosta toimivat kuitenkin myöhempien, oikeutta ja oikeudenmukaisuutta käsittelevien artikkeleiden parhaimpina tulkinta-avaimina. Keskeisiä artikkeleita ovat muun muassa *Les droits de l’homme et les droits d’autrui* (1985), *Les droits de l’autre homme* (1989), *Philosophie, Justice et Amour* (1982), *Droits de l’homme et bonne volonté* (1985) ja *L’autre, Utopie et Justice* (1988). Oikeuden ja oikeudenmukaisuuden teemoihin liittyen Levinas on julkaissut myös Talmud-kommentaareja sekä ihmisoikeuksiin liittyviä jonkin verran ”poliittisempia” tekstejä. Eri aspektit – uskonnollinen, poliittinen ja filosofinen – kytkeytyvät kuitenkin toisiinsa hyvin läheisesti, sillä Levinasin pyrkimyksenä on asettaa keskusteluyhteyteen ”kreikkalainen” (niin kuin hän itse länsimaisen filosofian traditiota nimittää) ja juutalainen ajattelutraditio. Hän kuitenkin korostaa, ettei uskonnon auktoriteetti voi koskaan toimia filosofisena todistuksena.

Levinas käsittelee teoksissaan oikeutta ennen kaikkea oikeudenmukaisuutena (*justice*). Hän on myös pohtinut oikeutta luvan, oikeuksien ja oikeu-

tuksen mielessä (*droit*) muun muassa kirjoittaessaan YK:n ihmisoikeuksien julistuksen perustasta, mutta tällöinkin hän tutkii oikeutta ennen kaikkea ensiksi mainitussa mielessä, sillä hänen analyysinsä paneutuu ennen määrittelyä syntyvään alkuperäiseen oikeudenmukaisuuden ajatukseen, oikeuksien mahdollisuuden ehtoon. Oikeutta oikeusjärjestyksen (kuten 'rikosoikeus') tai lain (*loi*) (filosofisessa) mielessä Levinas ei juuri käsittele. On myös huomattava, etteivät oikeuden käsitteen kolme merkitystä – *justice*, *droit*, *loi* – ole määritelmällisesti toisistaan riippumattomat. Kuten Derrida huomauttaa, vaatii laki toteutumistaan oikeudenmukaisuuden nimessä ja oikeudenmukaisuuden oletetaan toisaalta järjestäytyvän toimeenpantavissa olevan lain mukaan.² Samalla tavoin myös etiikan ja oikeudenmukaisuuden käsitteet kietoutuvat yhteen ja väistävät kategorista erottelua. Tätä etiikan, oikeudenmukaisuuden ja oikeuden yhteenkietoutuneisuutta on seuraavassa tarkoitus avata.

Selventääkseen oman tutkimustapansa erilaisuutta suhteessa etiikan *teorioihin* Levinas erottaa etiikan moraalista, jonka piiriin etiikan teoriat hänen mukaansa kuuluvat. Moraali käsitteenä kuuluu instituutioiden, yhteiskunnan ja politiikan alueisiin, joissa syntetisoiva, haltuun ottava ja "totalisoiva" ajattelu on välttämätöntä. Etiikka sen sijaan rakentuu alkuperäisestä suhteesta toiseen. Alkuperäisyyden ajatus liittyy paitsi fenomenologian perusajatukseen, jolloin kyse on aistimusten ja havainnon perustavuudesta konstituutiossa tietoon ja teoreettiseen ajatteluun nähden, mutta alkuperäisyys voidaan ymmärtää myös fenomenologian sisäisenä kritiikkinä. Jälkimmäisessä merkityksessä kyse on siitä erityisasemasta ja ensisijaisuudesta, joka Levinasin mukaan toisella on ajallisen, eksistoinvan subjektiviteetin konstituutiossa. Etiikka on ensisijainen moraaliiin nähden siinä mielessä, ettei ilman eettistä, singulaaria eli ainutlaatuista ja erityistä kohtaamista voi olla olemassa universaalia tavoittelevaa teoriaa, oikeutta tai lakia. Moraali ei kuitenkaan synny etiikan seurauksena kausaalisessa mielessä eli siten, että etiikka olisi ajallisesti ensisijainen syy, joka johtaisi moraliin syntyyn: 'kolmas' eli oikeudenmukaisuuden vaatimus ja yhteiskunnallinen ulottuvuus on mukana jo suhteesta toiseen. 'Kolmannen' ulottuvuuden olemassaolo ei Levinasin mukaan kuitenkaan estä tutkimasta etiikan alkuperää, suhdetta toiseen, joka on erillinen kolmannen maailmaan kuuluvista numeerii-

² Derrida, Jacques: Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority". Teoksessa Cornell, Drucilla, Rosenfeld, Michel ja Carlson, David Gray (toim.): Deconstruction and the possibility of Justice, Routledge, New York 1992, s. 22.

sista eroista, laskennallisuudesta ja vertaamisesta, missä argumentit kilpailevat keskenään ja mihin logiikka kuuluu mukaan. Levinas uskoo, että hänen etiikan alkuperää koskevan tutkimuksensa pohjalta voidaan kyllä rakentaa teoriaa, mutta se ei ole enää hänen mielenkiintonsa kohde.³ On huomattava, ettei Levinas väheksy rationaalisuuden eikä universalisoinnin merkitystä; hän pitää näitä välttämättömänä, mutta hänen pyrkimyksensä on, kuten hän itse toteaa, ”johtaa” rationaalisen sosiaalisuuden välttämättömyys ”inter-subjektiivisesta suhteesta itsestään nousevien vaatimusten pohjalta”. Hän korostaa, että on tärkeä tietää, syntykö yhteiskunta alun perin ”ihminen on ihmiselle susi” vaiko ”ihminen on ihmistä varten” -periaatteen rajoittamisesta.⁴ Levinasin kanta on jälkimmäinen ja koko hänen filosofiansa pyrkii tämän ajatuksen kuvaamiseen ja tutkimiseen:

Tämä jälkimmäinen sosiaalisuuden muoto tekisi oikeutta sille salaisuudelle, joka oma elämä itse kullekin on, salaisuus, joka ei rajoitu mihinkään muuriin, joka eristäisi jonkin suljetun sisäisyyden ehdottomasti yksityisen alueen, vaan salaisuus, joka riippuu vastuullisuudesta toisesta, mikä eettisessä tulemisessaan on lakkaamatonta, miltä ei voi piiloutua ja mikä siten on absoluuttinen yksilöitymisen periaate.⁵

Levinasin ajattelussa kulkee ”punaisena lankana” – joskin äärimmäisen hankalasti kiteytettävänä – ajallisuutta ja olevan ja olemisen suhdetta tutkiva pakenemisen liikkeen analyysi, jonka alkuperä on anonyymien olemisen kauhun (*il y a*) ja itseensä vangitun minän analyyseissa. Pakeneminen on olemisen tosiasian – sen, että ”on” – hylkäämistä lopullisena tosiasiana. Levinasin mukaan inhimillistä olemassaoloa kaikessa laajuudessaan ei tavoiteta vain sitä kautta, että tutkitaan, mitä on tai miten on se, mikä on. Hänen pyrkimyksensä on löytää perustelu universaalista ajasta riippumattomalle ”todelliselle” ajalle ja minän vapaudelle, joka ei ole mikään itsestäänselvä lähtöoletus. Aikaa tai vapautta ei voi Levinasin mukaan tavoittaa vain olemisen käsittein. Anonyymiä olemista ja itseään pakoon pyrkivää subjektiviteettia kuvaavat analyysit johtavat toisen ’kasvojen’ vastaanottoon, määrittelemättömän alkuperäisen suhteen kuvaukseen, etiikkaan, joka Levinasin mukaan on ensimmäistä filosofiaa juuri siksi, että se on filosofian mahdollisuuden ehto. Etiikka ei perustu objektiivisuutta vaativaan tietoon muttei myöskään

³ Levinas, Emmanuel: *Éthique et infini* (EI). Le livre de Poche. Fayard ja Radio-France 1997 (1982), s. 85.

⁴ EI s. 74–75.

⁵ EI s. 75.

tiedostamattomalle eikä tietämättömyydelle; eettistä suhdetta kuvaava meta-fyysinen halu (*Désir*) ilmaisee, ettei toista voi omaksua minän hallintaan. Toinen toisena ei ole ainoastaan toinen minä (alter ego) vaan sitä, mitä minä ei ole⁶. Näin toinen on minän mahdollisuus vapautua itsestään, avautuminen, joka estää minän paluun itseensä ja synnyttää ajan. Transsendentin ajattelulle Levinas löytää perustan René Descartes'n 'äärettömästä':

Transsendentti on ainoa *ideatum* [ajattelun kohde], josta meissä voi olla ainoastaan idea. Se [transsendentti] on äärettömän etäällä ideastaan – ulkopuolinen – koska se on ääretön. Äärettömän, transsendentin, vieraan ajattelemisen ei siis ole objektin ajattelemista. Mutta sellaisen ajattelemisen, millä ei ole objektin piirteitä, on itse asiassa jotain enemmän kuin ajattelemista tai parempaa kuin se.⁷

Objektin ajattelemisen on Levinasin mukaan väistämättä jo objektin omistamista, mutta transsendenssin "intentionaalisuus", joka löytyy Levinasin mukaan myös jo Platonin ja Aristoteleen teoksista, on ainutlaatuinen: se ei merkitse omistamista eikä irrationaalisuutta, vaan konventionaalisesta ja sisäänpäin kääntyneestä ajattelusta suuntautumista kohti todellista kokemusta jostakin uudesta. Transsendenssin ja objektiivisuuden välisestä erosta tulee teoksessa *Totalité et infini* eksplisiittisesti koko teosta koskevan tulkinnan ohjenuora.⁸

Vaikka Levinasin ajattelu on monessa suhteessa keskustelua erityisesti Husserlin ja Heideggerin perusajatusten kanssa, ei Levinasin tutkimusote ole fenomenologinen kummankaan ajattelijan tarkoittamassa mielessä. Levinas laajentaa fenomenologian tutkimuskohteen ilmiöiden annettuudesta tietoisuudelle ja ontologisesta olemassaolon ja olemisen merkityksen tutkimisesta yritykseen artikuloida erityisesti suhdetta transsendenttiin, mikä salaisuutena tai kokonaan toisena jää filosofian tuolle puolen tai sen marginaaliin. Tämä tarkoittaa myös, ettei metodologinen lähestymistapa saati filosofian "oikean metodin" etsiminen ja sen esittäminen ole Levinasin ajattelulle ensimmäisten nuoruudenteosten jälkeen luonteenomaista. Levinasin mukaan Heidegger alistaa suhteen toiseen ontologialle sen sijaan että "näkisi oikeudenmukaisuudessa ja epäoikeudenmukaisuudessa alkuperäisen mahdollisuuden suhteeseen toisen kanssa ontologian tuolla puolen"⁹.

⁶ Levinas, Emmanuel: *De l'existence à l'existent*. Vrin, Pariisi 1998 (1947), s. 162.

⁷ Levinas, Emmanuel: *Totalité et infini* (TI). Martinus Nijhoff, Haag 1961, s. 20.

⁸ TI s. 20.

⁹ TI s. 61.

Toisen olemassaolo ei Levinasin mukaan koske meitä sen vuoksi, että se olisi osa olemista, joka tiedon avulla tulisi haltuun otetuksi. Hän haluaa näyttää, miten tematisointiin identifioituvan tiedon totuus palaa suhteeseen toisen kanssa – suhteeseen, jossa myös jo oikeudenmukaisuus asettuu kysymykseksi. Levinasin pyrkimyksenä ei ole vakuuttaa, että toinen pakenee ikuisesti tietoa vaan ettei epistemologinen kysymyksenasettelu ole mielekäs etiikan alkuperän tutkimuksessa, sillä oikeudenmukaisuutta, transsensusia tai tiedon ehtoa koskevat kysymykset eivät rakennu kuten noesiksen suhde noemaan eli kuten intentionaalisen tietoisuuden aktin suhde ”objektiin” fenomenologiassa.¹⁰ Kasvojen eli äärettömän, tematisoimattoman ja silti konkreettisen toiseuden kohtaamisessa on kyse kokemuksesta, jossa en itse ole intentionaalisuuden alkuperä.

Jean-Luc Marion pyrkii havainnollistamaan Levinasin ajatusta ’vasta-intentionaalisuuden’ (*contre-intentionnalité*) käsitteen kautta: toisen intentionaalisuus suuntautuu minuun. Marionin ajatuksena on, että kokemus toisesta on sellaisten ilmiöiden kohtaamista, joita tietoisuuteni ei voi konstituoida eikä edes lähestyä, ilmiöiden, jotka koettelevat minun intentionaalisuuttani omalla intentionaalisuudellaan. Siten toinen saa minut esimerkiksi pysähtymään tai liikkumaan häntä kohti sellaisen liikkeen tai eleen kautta, jonka alkuperä en itse ole.¹¹ Marion ei kuitenkaan ota huomioon, ettei Levinasin analyysissä ole, kuten Levinas itse sanoo, kyse toisen olevan, toisen vapauden, asettumisesta läsnäolevaksi tietoisuudelle ja kahden vapauden (minun tietoisuuteni ja toisen) välisestä suhteesta, vaan toiseuden tapahtumasta¹². Toisen kohtaamista voi positiivisesti luonnehtia ”ilmenemiseksi” mahdollisesti vain asymmetrian ja eriaikaisuuden avulla. Kun otetaan huomioon, että toinen on ’kasvot’, toisessa persoonassa ilmenevä äärettömyys tai salaisuus, on Marionin tulkinta liian ”epistemologis-fenomenologinen”, sillä se pyrkii intentionaalisuuden ajatuksen kautta esittämään toisen kohtaamisen edelleen ilmiöiden kautta; vaikka toisen kohtaamisessa on hänen mukaansa kysymyksessä ilmiö, jota ei voi konstituoida saati lä-

¹⁰ TI s. 61–62. Tarkkaan ottaen tietoisuuden noema ei ole tietoisuuden objekti: eri noemilla voi olla sama objekti, esimerkiksi ruusu. Noema voi olla ruusu kuviteltuna, tietty menneisyyden muisto jne. Ks. esim. Levinas, Emmanuel: *Sur les "Idées" de M. E. Husserl*. Teoksessa *Les imprévus de l'histoire (IH)*. Fata Morgana, Pariisi 1994, s. 81.

¹¹ Marion, Jean-Luc: *Exposé*. Teoksessa Halpérin, Jean ja Hansson, Nelly (toim.): *Difficile justice*. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Albin Michel, Pariisi 1998, s. 57.

¹² Ks. esim. Levinas, Emmanuel: *Le temps et l'autre*. Quadridge/Presses Universitaires de France, Pariisi 1996 (alun perin 1947), s. 80.

hestyä, ilmenee toinen silti *jonakin* (jo siksi, että kyse on intentionaalisuudesta), mikä asettaa toisen siksi ”selittäväksi tekijäksi”, joka aiheuttaa minussa itsessäni esimerkiksi liikkeen. Tällaisesta ”kausaalisesta suhteesta” ei kuitenkaan ole kyse; toinen ei ole ilmiö eikä toisen kohtaamisesta voi irrottaa erikseen tematisoitavia ilmiöitä kuten elettä. Intentionaalinen analyysi on siten riittämätön toiseuden kohtaamisen kuvaukseen. Marionin tulkinta purkaa salaisuuden, sen määrittelemättömyyden, joka toisen kohtaaminen ’kasvoina’ on, ja hänen tulkintansa johdattelee myös ajattelemaan kohtaamista ensisijaisesti, kuten Jean-Paul Sartrella, kahden vapaan tietoisuuden vastakkainasetteluna, jolloin myös kysymys vallasta nousee esiin.

Eettinen subjekti toisen panttivankina

Levinasin mukaan hänen myöhempi pääteoksensa *Autrement qu’être* välttää ontologista tai tarkemmin sanoen eideettistä kieltä (oletusta, varmuutta, intuitiota, että jokin asia kuuluu kuvattavan olemukseen), johon *Totalité et infini* jatkuvasti palaa. Hän sanoo tukeutuneensa *Totalité et infini* -teoksessa mainitun kaltaiseen kieleen välttääkseen sen, ettei teokseen sisältyviä analyyseja, jotka asettavat kyseenalaiseksi olemisen *conatus essendin* (olemisessa pysyttyäytymisen pyrkimyksen) pidettäisi ”jonkinlaisen psykologian empirisminä”.¹³ Myöhempi pääteos onkin eettisen kirjoittamisen pyrkimystä ilmaisullisesti vielä hiotummassa muodossa, ja eettisen subjektiviteetin analyysi on siinä entistä radikaalimpi. Levinas ei enää pyri kuvaamaan minän pakoa itsestä ja suhdetta toiseen vaan subjektiviteettia, johon toinen jo sisältyy, mikä vie subjektin käsitteen äärimmäisyyteen: se on korvautumista (*substitution*), toisen paikalle asettumisena. Kukaan ei kuitenkaan voi korvata minua.¹⁴ Tämä toisen paikalle asettuminen on radikaalimpaa kuin empatia, sillä kyseessä ei ole intuitiivinen kyky eläytyä tilanteeseen toisen näkökulmasta vaan subjektiviteetin olemassaoloa koskeva rakenne. Korvautuminen on myös Auguste Comten luomaa altruismin käsitettä radikaalimpi ajatus, sillä vaikka altruismissa on kyse toisen intressien asettamisesta omien edelle ja minän uhraamisesta toisen hyväksi, on minä altruismissakin *ontologisesti* ensisijainen. Altruismin käsite liittyy minän käyttäytymisen kuvauksiin ja tieteelliseen

¹³ Levinas, Emmanuel: *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité. Préface à l’édition allemande du 18 janvier 1987*. Teoksessa *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre* (EN). Le livre de Poche, Grasset, Pariisi 1998 (1991), s. 231–232.

¹⁴ Levinas, Emmanuel: *De dieu qui vient à l’idée* (DVI). Vrin, Pariisi 1992 (1982), s. 35.

selittämiseen, olipa kyseessä psykologinen, rationaalinen tai eettinen selitysmalli. Levinas sen sijaan pyrkii hahmottamaan ajatusta minuudesta, joka tulee olevalksi vasta korvautumisessa.

Korvautuminen ja toisen panttivankina oleminen (*otage*) kuvaavat radikaalia passiivisuutta, jossa itseys on *subjectum*, alamainen. Subjekti on akkusatiivimuotoinen (*accusatif*, vrt. *accuser*): minä en ole valinnut, vaan minut on valittu vastuuseen, tahdostani riippumatta. Levinas kuvaa tätä panttivankeutta maailmankaikkeuden kannattelemisena, ”ikään kuin koko luomakunnan rakennelma lepäisi harteillani”.¹⁵ Passiivisuus ei siis ole luopumista vastuusta vaan Levinasin mukaan jopa kaiken sen kantamista taakkana, mistä *toinen* on vastuussa. Minänä oleminen on sitä, ettei vastuuta voi välttää; se on ”olemisen ylimäärä, liiallisuus, itseiden työntyminen esiin olemisessa”, joka toteutuu vastuun kasvamisena. Mitä enemmän kohtaan velvollisuuksiani sitä enemmän olen vastuussa; vastuu on ”esialkuperäinen” tosiasia, joka edeltää kaikkia akteja, joissa vastuun voisi kuvitella muodostuvan. Minä ja eettisyys identifioituvat.¹⁶ Vastuun syveneminen itseä koskevassa tuomitsemisessa ei Levinasin mukaan kuulu yleistettäviin käskyihin, sillä minä astuu tuomiolle universaalien lakien oikeudenmukaisuuden tuolla puolen – olemalla hyvä. Hyvyys on ”asettumista olemisessa siten, että toinen on tärkeämpi kuin minä itse”.¹⁷ Teoreettisen järjen sijaan oikeudenmukaisuus perustuu Levinasin mukaan läheisyydelle, ruumiillisuudelle, alttiiksi asettumiselle ja aistimellisuudelle. Aistimellisuuden merkitys on ensisijaisesti läheisyydessä eikä tietämisessä, ja läheisyyden perusta on korvautuminen, *toisin kuin oleminen*. Se on toisen paikalle asettumista, mitä ei voi valita. Oikeudenmukaisuus on tämän äärettömän vastuun rajoittamista, minkä edellytyksenä on yhteiskunta instituutioineen: järjestelmä, jossa kilpailevia vaatimuksia voidaan vertailla.¹⁸

¹⁵ Tavatessaan eteläamerikkalaisia pappisopiskelijoita joiden keskuudessa tärkein puheenaihe oli senhetkinen Etelä-Amerikan poliittinen tilanne Levinas joutui vastaamaan ironisävytteiseen kysymykseen ”missä hän oli konkreettisesti tavannut Saman, jota Toinen askarruttaisi hajoamispisteeseen saakka”. Levinas vastasi: ”ainakin täällä”. Opiskelijat, jotka olisivat voineet keskittyä omaan sisäiseen kehitykseensä olivatkin ”toisen panttivankjeja”, sillä poliittinen tilanne ei jättänyt heitä rauhaan. DVI s. 131–132.

¹⁶ Levinas, Emmanuel: *La trace de l'autre* (1963), teoksessa *En découvrant existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Pariisi 1994 (1967 ja 1949), s. 196–197.

¹⁷ TI s. 225.

¹⁸ Llewelyn, John: Emmanuel Levinas. The genalogy of ethics, Routledge, Lontoo ja New York 1995, s. 140.

Levinas ajattelee etiikan subjektia siis perinteisistä subjektikäsitteistä täysin poikkeavalla tavalla. Subjektiviteetti ei ole rationaalinen agentti vaan minä ”toisen kantajana” kuten äiti suhteessaan syntymättömään lapseen: se on ”toisen raskautta samassa”, kaiken itsekorostuksen ja egoismin kyseenalaistamista.¹⁹ Äitiydestä puhuessaan Levinasin tarkoituksena ei ole määrittellä äitiyttä biologisena seikkana; äitiyden kautta avautuu ajatus sellaisesta minän passiivisesta valittuna olemisesta, mikä ei lopultakaan ole tietoisuuden valinta eikä minän aktiivisuutta. Äitiydessä, olemisen muodossa, jonka Levinas esittää keskeisenä eettisen subjektiviteetin mallina toisessa pääteoksessaan²⁰ kiteytyvät eettisen subjektin olennaiset piirteet: äitiys tai raskaus, minuus toisen kantamisena, on ruumiillisuutta, passiivisuutta, korvautumista, valittuna olemista, vastuuta. Juutalaisuuteen kuuluva valittuna olemisen ajatus on läsnä Levinasin eettisen subjektin kuvauksessa, mutta valituksi tuleminen ei kuitenkaan ole, kuten myös Maurice Blanchot huomauttaa,²¹ etuoikeus, vaan pikemminkin taakka tai rasitus, vastuun ylijäämä. Kuitenkin se, että olen valittu vastuuseen antaa Levinasin mukaan myös mahdollisuuden ainutlaatuisuuteen ja korvaamattomuuteen, ylipäänsä mahdollisuuden sanoa ”minä”.²² Olen valittu lapsena ja jo siitä syystä äärettömästi vastuussa, olemassaoloni vuoksi. Olen valittu toisen kantajaksi, kuten äitiydessä – alusta lähtien vastuussa. Valittuna oleminen ei siis ole poisulkevuutta vaan olemassaolon eettistä perusluonnetta kuvaava rakenne, joka on Levinasin mukaan merkki siitä, että ihmisyyys on tullut tietoiseksi itsestään ja siten äärettömästä vastuustaan. Hän huomauttaa, ettei hän ole koskaan ajatellut valintaa etuoikeutena; valinta luonnehtii inhimillistä persoonaa perustavalla tavalla yksilöllistymisen periaatteena. Oikeudenmukaisuus taas rajoittaa vastuutani – ilman oikeudenmukaisuutta vastuuni olisi ääre-

¹⁹ Levinas, Emmanuel: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (AE). Le livre de poche. Martinus Nijhoff, Pariisi 1990 (1974), s. 121, 176.

²⁰ Äitiyden kategorioita on varsinaisesti esillä vasta teoksessa *Autrement qu’être*. Totalité et infiniissä eettistä suhdetta oikeudenmukaisuuden tuolla puolen luonnehtii isyys. Äitiydestä ja isyydestä ks. *Europaeus, Marke: Kuolema ja aika. Tulevaisuuden mahdollisuudesta isyydessä ja eroksessa*. Teoksessa Heinämaa ja Oksala (toim.): *Rakkaudesta toiseen. Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta*, Gaudeamus 2001, 83–109.

²¹ Blanchot, Maurice: *Paix, paix au lointain et au proche*. Teoksessa Halpérin, Jean ja Hansson, Nelly (toim.): *Difficile justice. Dans la trace d’Emmanuel Lévinas*. Albin Michel, Pariisi 1998, s. 8.

²² Levinas, Emmanuel: *De l’utilité des insomnies. Entretien avec Bertrand Révillon*. Teoksessa IH, s. 202.

tön.²³ Levinasin mukaan oikeudenmukaisuus kasvaa vastuun kasvamisen myötä, mutta minusta tulee silloin myös entistä syyllisempi, sillä ”minä on itsessään (*en soi*) toisten kautta”²⁴.

Oikeudenmukaisuus ei siis Levinasin mukaan perustu ensisijaisesti tasa-vertaisuudelle vaan eriaikaisuudelle (*diachronie*) ja asymmetrialle: emme elä samassa ajassa emmekä ole verrattavissa toisiimme. Toisella on oma, ainutlaatuinen menneisyytensä ja tulevaisuutensa, ajallisuus, joka ei ole jaettavissa. Levinasin merkittävimpiä anteja oikeuden tai oikeudenmukaisuuden filosofialle onkin, että hän tuo korostuneesti filosofiaan mukaan eettisen, singulaarin suhteen tason ja sen vuoksi myös oikeuden perustan ja mahdollisuuden jatkuvan kysymisen. Liike totaliteetin ja äärettömyyden välillä on väistämätön; oikeuksia ja lakia ei ole ilman toisen vastaanottoa, sillä ainutlaatuisuudesta syntyy oikeuden tarve. Oikeus, oikeudet ja lait ovat kuitenkin aina ’kolmannen’ maailmasta niiden mukanaan tuoman vertaamisen ja objektiivisuuden vaatimuksen kautta. Oikeudessa on kyse institutionalisoituneesta systeemistä, ja päätökset tehdään tällaisen systeemin sisällä. Laki (*droit, loi*) on Levinasin mukaan *sanottua* (*dit*): määritelmiä ja vertailua, jotka voidaan ja on voitava kyseenalaistaa. Se mitä tuomitsemisen tapahtumassa päätetään – se, mikä on sanottu – vaatii tulla sanomattomaksi, koska se kohdistuu olevaan, joka on ’kasvot’, *sanomisena* (*dire*).²⁵ Oikeudenkäyttö olisi väkivaltaa ilman toistuvaa sanotun kääntämisliikettä sanomiseksi. Sanottu on aina kiistettävä (*dédire*), on aloitettava alusta, sillä jokainen tapahtuma on ainutlaatuinen. Sanottua on viime kädessä kaikki argumentaatio ja kieli, jopa runous. Sanominen ”ilmenee” vain jälkeenä sanotussa, ei koskaan itsessään läsnäolevana. Etiikan liike ei kuitenkaan ole vain yhdensuuntainen, sanotusta sanomiseen: sanottu tai oleminen voi olla vain siksi, että sanominen, vastuu, vaatii oikeudenmukaisuuteen.²⁶ Levinas näkee filosofian tehtävän keskusteluna, joka kyseenalaistaa ja kommunikoi sanomisen ja sanotun välissä.

²³ Levinas 1982, EN 115, 118. Ks. myös Levinas, Emmanuel: *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Les Éditions de Minuit, Pariisi 1997 (1977), s. 17-18.

²⁴ AE s. 178.

²⁵ Llewelyn 1995, s. 140.

²⁶ AE s. 77.

Oikeudenmukaisuuden ratkaisematon ”paikka”

Olen Levinasin mukaan kaiken velkaa toiselle ja häntä varten, jos meitä on vain kaksi. Olen toisen alamainen (*asujetti à lui*), enkä hänen vertaisensa (*égal*). Mutta tämä koskee myös pahaa. Miten siis pitäisi ymmärtää Levinasin esittämä äärimmilleen viety passiivisuuden ja vastuun ajatus, jossa olen jopa vainoajastani vastuussa, syyllinen *hänen* syyllisyyteensä? Miten oikeudenmukaisuus voisi toteutua, jos annan tehdä itselleni pahaa ja joudun vieläpä ottamaan pahantekijän teon kannettavakseni? Levinasin mukaan toisen etuoikeutta on rajoitettava oikeuden kautta, mutta tämä ei poista alkuperäistä ainutlaatuista suhdetta, joka on etiikan ja oikeudenmukaisuuden perusta. Syyllisyyden ajatusta ei siis pidä irrottaa kontekstistaan; ajatus vainotun vastuusta suhteessa vainoajaansa hämärtyy välittömästi, jos ajattelen suhdetta *ensisijaisesti* kolmannen näkökulmasta. Tällöin ymmärrän vastuun vaateen vain epäoikeudenmukaisuutena itseäni kohtaan. Levinasin mukaan vasta se, että minuun kohdistuva pahanteko tai väkivalta kohdistuu myös kolmanteen, joka on myös läheiseni, saa aikaan vastustuksen.²⁷ Minun puolustukseni toisen väkivaltaa kohtaan saa oikeutuksensa vasta siitä, että en – onneksi, kuten Levinas toteaa – ole yksin (hänen kanssaan); kolmannen vuoksi en voi sallia mitä tahansa, ja koska myös minä itse olen kolmas kolmannen läsnäollessa, en voi sallia mitä tahansa tapahtuvan itsellenikään. Onneksi emme siis lopultakaan ole vain ”kahden kesken”.

Vaikka ’kolmannen’ ulottuvuuden olemassaolo yhtäältä pelastaa minut toisen mielivallalta ja äärettömältä syyllisyydeltä, jää oikeudenmukaisuuden ja oikeuden perustaa etsivän ajattelun dilemmaksi toisaalta kuitenkin se, miten eettinen suhde toiseen ja yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus voivat toteutua samanaikaisesti, sillä kolmannen ilmaantuminen myös estää kahdenvälisen suhteen ainutlaatuisuuden huomioimisen. Kun oikeus syntyy kolmannen kautta, menettää sisäisyys, kunkin ainutlaatuinen ajallisuus Levinasin mukaan kaiken merkityksensä: joudumme pelaamaan toisten asettamien sääntöjen mukaan, kasvoista tulee ”maski”, eikä puhuttelulla ole enää vastaanottajaa.²⁸ Universaalista ajasta poikkeava oma menneisyyteni ja tulevaisuuteni jää väistämättä huomiotta. Dilemma olisi kuitenkin ymmärrettävissä, jos kysymys olisi ”vain” siitä, ettei singulaaria kohtaamista

²⁷ DVI s. 134.

²⁸ Wyschogrod, Edith: Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics. Fordham University Press, New York 2000 (alun perin 1974), s. 109.

oikeastaan ole ilman kolmatta eikä oikeudenmukaisuutta ilman uniikin kahdenvälisyyden perustaa. Levinasin esittämä rakenne on kuitenkin vielä kompleksisempi. Hän esittää myös, että vasta kolmas osapuoli rikkoo sen kahdenvälisen sulkeutuneisuuden ja läheisyyden, joka on ”oikeudenmukaisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden tuolla puolen” ja jossa ”anteeksianto riittää asioiden sopimiseksi”²⁹. On siis myös ajateltavissa kahdenvälinen suhde, jossa oikeudenmukaisuutta ei ”tarvita” tai johon se ei kuulu. Tätä myös Derrida kysyy Levinasilta: missä on oikeudenmukaisuuden ”paikka” *ennen* kolmatta³⁰? Onko mitään ’ennen’? Kun oikeudenmukaisuutta ajatellaan, kuten Levinas sen esittää, sekä jo suhteessa toiseen että ”vasta” kolmannen ”ilmaannuttua” herää kysymys, mikä on suhde, joka – kuten Levinas asian ilmaisee – sulkee pois kolmannen. Pahuuden kannalta tarkasteltuna kahdenvälisyyttä ei ”onneksi” voi olla ennen kolmatta, ilman oikeudenmukaisuutta, mutta erityislaatuinen kahdenvälinen suhde ”oikeudenmukaisuuden tuolla puolen” toteutuu Levinasin mukaan rakkaudessa ja erityisesti eroottisessa rakkaussuhteessa. Eroottisen rakkauden ainutlaatuisuus ei kuulu kolmannelle, mutta rakkauden (tai kahdenvälisyyden) ja oikeudenmukaisuuden erottaminen toisistaan on kuitenkin arveluttavaa: miten kahdenvälinen suhde voi olla sulkeutuneisuutta tai läheisyyttä, joka ei kaipaa oikeudenmukaisuutta? Levinas toteaa, että kahdenvälisen suhteen kieli on ”tuttuuden diskurssi”: ”sulkeutuneisuus” ja siihen kuuluva ”nauru, lepertely ja leikinlasku” on oma, vain tietylle toiselle tarkoitettu diskurssin muotonsa. Kahdenvälisyys on omanlaisensa, objektiivisessa tarkastelussa tuhoutuva suhde, mutta ratkaisematta jää, onko Levinasin mukaan kahdenvälisessä (rakkaus)suhteessa oikeudenmukaisuudella lainkaan sijaa: häviääkö rakkaus tai ainutlaatuisuus, jos oikeudenmukaisuutta tarvitaan? Oikeudenmukaisuus kahdenvälisyydessä tai rakkaussuhteessa voisi mahdollisesti olla jotakin muuta kuin kaikille yhteiseksi tekemistä ja samanarvoisuutta, mutta tätä Levinas ei juuri pohdi. Hänen mukaansa oikeudenmukaisuus yhtäältä sisältyy jo kahdenväliseen suhteeseen: ”kolmas katsoo minua toisen silmissä – kieli on oikeudenmukaisuus”³¹, mutta toisaalta tämä kieli eroaa ”tuttuuden diskurssista”. Voidaan myös kysyä, eikö oikeudenmukaisuus sisälly jo anteeksipyyntöön ja anteeksiantamiseen?

²⁹ Levinas, Emmanuel: *Le Moi et la Totalité* (1954). Teoksessa EN s. 29-30; AE s. 245.

³⁰ Derrida, Jacques: *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Éditions Galilée, Pariisi 1997, s. 60.

³¹ TI s. 188.

Rakkauden asema eettisen suhteen kuvauksessa muuttuu Levinasin ajattelussa vuosien myötä. Vuonna 1947 (*Le temps et l'autre*) rakkaussuhde on keskeinen malli absoluuttisen toisen kohtaamisesta. Vuoden 1954 (*Le Moi et Totalité*) kirjoituksessa oikeudenmukaisuuden kysymyksestä tulee keskeinen, mikä muuttaa eettisen suhteen tarkastelutapaa ja asettaa rakkaussuhteen analyysissa uuteen asemaan: se on nyt suhde, jossa oikeudenmukaisuutta ei tarvita, koska "anteeksianto riittää" asioiden ratkaisemiseksi. Myöhemmissä kirjoituksissaan Levinas ei tee enää näin jyrkkää eroa rakkauden ja oikeudenmukaisuuden välillä. Oikeudenmukaisuus ja rakkaus ovat erottamattomia ja toteutuvat samanaikaisesti. Ainutlaatuinen suhde toiseen kuvautuu nimenomaan rakkautena, mutta Levinas ajattelee nyt rakkautta "yleisenä terminä" eikä esimerkiksi eroottisena rakkautena.³² Vaikka hän toteaaakin, ettei teoksessa *Totalité et infini* ole vielä terminologista erottelua armeliaisuuden (*misericorde, charité*) ja oikeudenmukaisuuden (*justice*) välillä, ei hän kehitele tästä erottelusta uutta tapaa ajatella armeliaisuuden (rakkauden) ja oikeudenmukaisuuden välistä suhdetta. Hän ainoastaan esittää, että armeliaisuus on minun oikeuttani ensisijaisemman toisen oikeuden lähde, oikeudenmukaisuus taas toisen oikeus, joka on välttämättä ennen kolmatta osapuolta vaikka onkin saavutettu vasta tutkimisen ja tuomion jälkeen.³³ Pohtiessaan Kantin hyvän tahdon ajatusta Levinas toteaa, ettei hyvän tahdon, hyvyyden alkuperä ole universaalissa rationaalisuudessa tai intellektuaalisessa rationaalisessa tunteessa vaan "sellaisessa yksinkertaisessa tunteessa, josta puhutaan lapsille mutta joka voi saada myös vähemmän naiiveja ilmaisuja kuten sääli, armeliaisuus tai rakkaus"³⁴.

Marionin mukaan rakkauden kysymyksestä tulee Levinasin myöhemmissä kirjoituksissa ja luennoissa yhä keskeisempi. Hän asettaa tehtäväkseen tutkia armeliaisuuden ja rakkauden käsitteiden kehitystä Levinasin ajattelussa löytääkseen kasvojen transsendenssin ja oikeudenmukaisuuden välisen "kolmannen termin", joka selittäisi, miten siirtymä transsendenssista

³² Levinas, Emmanuel: *Philosophie, Justice et Amour* (1982). Teoksessa EN, s. 117, *Peace and Proximity* (1984), teoksessa Emmanuel Levinas. *Basic Philosophical Writings*. Toim. Bernasconi, Robert, Critchley, Simon, Peperzak, Adriaan. Indiana University Press, Bloomington ja Indianapolis 1996, 166.

³³ Levinas 1987. Teoksessa EN s. 232.

³⁴ Levinas, Emmanuel: *Les droits de l'autre homme* (1989), teoksessa *Altérité et transcendance*. Fata Morgana, Pariisi 1995, s. 154–155. Ks. myös Levinas, Emmanuel: *Droits de l'homme et bonne volonté* (1985), teoksessa EN, s. 217–218.

oikeudenmukaisuuteen on mahdollista.³⁵ Hänen tulkintansa mukaan armelaisuus tai rakkaus on siirtymä, ”kolmas ratkaisu” (*troisième solution*) ’kasvoin’ rajoittuvan oikeudenmukaisuuden ja sen abstraktin universaalisuuden välillä, joka liittyy ’kolmannen’ etiikkaan. Marionin havainto rakkauden merkityksestä ei kuitenkaan ole uusi; teoksessa *Totalité et infini* rakkaus ”perhesuhteista” lähtevänä tarkasteluna havainnollistaa, miten singulaari suhde ja oikeudenmukaisuus kohtaavat ja miten ne voisivat toteutua samanaikaisesti. Eettisen suhteen syntyminen toiseen persoonaan edellyttää aistimellista suhdetta, ja ainutlaatuinen eettinen suhde ”ilmenee” erityisesti eroottisessa suhteessa ja isyydessä hedelmällisyytenä.³⁶ Isyyssuhde on (ei-biologinen) suhde, jossa olen vastuussa ainutlaatuisesta ”valitsemastani” toisesta. Isyys kahdenvälisenä ”läheisyysyhteiskuntana” tai rakastavasten keskinäinen yhteisö eivät kuitenkaan voi perustaa yhteiskuntaa. Veljeyden ”kategoria” havainnollistaa, miten lapsena olen yhtäältä vain yksi sisaruksista, mutta toisaalta, kuten kaikki muutkin, ainutlaatuinen suhteessa vanhempaan. Veljeys kuvaa siis sidosta uniikin suhteen ja oikeudenmukaisuuden välillä: vertaaminen ainutlaatuisten välillä on välttämätöntä. Rakkaus ei kuitenkaan ole mikään ”kolmas termi”, sillä se ennen kaikkea perustelee kahdenvälisen suhteen ainutlaatuisuuden sen sijaan että asettuisi ”kasvoin rajoittuvan oikeudenmukaisuuden” ja abstraktin oikeudenmukaisuuden väliseksi ”ratkaisuksi”, kuten Marion esittää. Ainutlaatuisuuden huomioiminen oikeudessa on ratkaisematon ongelma, jota ei silti voi sivuuttaa. Levinas myöntää, että termin oikeudenmukaisuus käyttö sekä jo suhteessa toiseen että suhteena kolmanteen vaatisi täsmennystä ja että oikeudenmukaisuudesta puhuminen sopii paremmin jälkimmäisen suhteen kuvaukseen³⁷, mutta hän myös muistuttaa, miten näiden kahden suhteen välillä ei kuitenkaan ole eroa toinen toisensa poissulkevassa mielessä: toisen ja kolmannen kohtaaminen tapahtuvat samanaikaisesti. Tuomitsemisen tapahtumisessa ei kuitenkaan ole mahdollista vastata ainutlaatuisen ja erityisen toisen kasvojen vaatimukseen, mikä tuo jälleen esiin dilemman, miten singulaari suhde voi säilyä kolmannen vertailua vaativassa suhteessa.

³⁵ Marion 1998, s. 54, 62.

³⁶ Tässä ei ole mahdollista selvittää tarkemmin näitä ”ontologisia kategorioita”. Ks. Europaes 1998 ja 2001.

³⁷ DVI s. 132–133.

Isänmurha oikeudenmukaisuuden edellytyksenä?

Derridan artikkeli *Force de loi* – Levinasin ajatuksille paljon velkaa oleva teksti – voidaan nähdä oikeudenmukaisuuden dilemman edelleenkehittelynä tai uudelleen kysymisenä. Myös Derrida erottaa toisistaan oikeuden ja oikeudenmukaisuuden. Jälkimmäinen liittyy ainutlaatuiseen suhteeseen: se on perusta, jota ei voi dekonstruoida, heterogeenisuutta ja singulaarisuutta. Derridan mukaan Levinasin oikeudenmukaisuuden käsite onkin pikemminkin ”pyhyttä” kuin tasa-arvoisuutta, laskennallisuutta tai vertailtavuutta.³⁸ Derrida myös ”dekonstruoi” oikeutta ja lakia suhteessa oikeudenmukaisuuteen ja on siinä Levinasin perillinen. Ero oikeudenmukaisuuden ja dekonstruoitavissa olevan oikeuden välillä on tällä tavoin ymmärrettävä, mutta kysymyksenä jää, mistä Derrida löytää oikeudenmukaisuuden mielen. Jos oikeudenmukaisuus on, kuten Levinas sen näyttää yhtäältä ymmärtävän, hyvyttä ”ilman allergiaa” ja lähtöisin puhtaasta, viattomasta tunteesta, armeliaisuudesta tai pyhydestä, ei Derrida näytä hyväksyvän tämänkaltaisia perusteita ainutlaatuiselle suhteelle eikä sellaista ”horisonttia” tai viimeistä viittauspistettä, joka Levinasin oikeudenmukaisuudessa resonoi ulkoisuutena: Jumalaa. Derrida näkee oikeudenmukaisuuden tunteen tai Jumalan ”horisonttien” tuolla puolen itse tekstin tapahtumassa, sen luomisessa ja vastaanotossa.

Jos dekonstruktio on Derridan tavoin oikeuden ja oikeudenmukaisuuden välistä liikettä, voidaan myös Levinasin analyysi Ihmisoikeuksien perustasta ja näiden oikeuksien mahdollisuuden ehdosta nähdä eräänlaisena dekonstruktiona; Levinas ei vastustanut Ihmisoikeuksien julistusta (1948), mutta hänen mukaansa huomion kiinnittäminen sosiaaliin oikeuksiin (kuten oikeus työhön ja vapaa-aikaan) jättää huomiotta perustavimmat oikeudet, toisen oikeuden, jolloin sosiaalisilla oikeuksilla ei välttämättä ole mitään merkitystä. Hän esittää kritiikkiä vapauden ensisijaisuuden ajatusta kohtaan kysymällä miksi oletetaan, että tietoisuus on perustaltaan vapaa, vaikka tietoisuus itsestä ei vielä sinänsä anna minälle mitään oikeuksia. Levinasin mukaan ensisijaista on se, että toinen asettaa kyseenalaiseksi minän eksistenssin ja ”vapauden”. Jos minän vapaus ei olisi kyseenalaista, ei mitään oikeuden ideaakaan olisi. Jos minä olisi perustaltaan vapaa, olisi kaikki mahdollista, eikä oikeudenmukaisuudella olisi mitään merkitystä.

³⁸ Derrida 1992, s. 22.

Ihmisoikeuksien määrittelyssä keskitytään kuitenkin vain empiirisiin ”vapauksiin” ja oikeuksiin. Levinasin mukaan eettinen tietoisuus syntyy, kun vapaus ymmärretään keinotekoiseksi ja väkivaltaiseksi, ja oma olemassaolo eli minän vapaus asettuu kyseenalaiseksi. Descartesiin viitaten hän toteaa, että jos tieto on olevan aktiviteettia, tämän aktiviteetin mahdollisuuden järkkyminen ja oikeuttaminen tulevat toiselta, joka väistää tematisointia – tematisointi ei voi olla perusta, joka perustelee itsensä. Ennen cogitoa olemassaolo itse herää aivan kuin se pysyisi vieraana itselleen. Levinasin mukaan toinen persoona on metafyyssinen ja hänen vapautensa on ylemmyyttä (*supériorité*), joka tulee hänen nimenomaisesta transsendenssistaan. Länsimainen filosofia on kuitenkin korvannut persoonat ideoilla, keskustelukumppanin teemalla ja puhuttelun ulkoisuuden (*extériorité*) sisäisillä loogisilla suhteilla.³⁹

Ihmisoikeuksien julistus perustuu Levinasin mukaan siis minän oikeudelle vapauden mielessä, vaikka vapauden, tietämisen ja oikeudenmukaisuuden perusta on toisessa. Minän lähtökohtainen vapaus voi johtaa vain negaatioon; vapauksien kohtaaminen voi olla vain näiden vapauksien rajoittamista. Levinas haluaa edelleen muistuttaa, että vapaiden tahtojen periaatteesta syntyvä yhteiskunta ja idealistinen usko rationaalisuuteen kaikille yhteisen lain perustana on tuottanut myös kansallissosialismin. Lopujen lopuksi vapauksien taustalla on Levinasin mukaan siis alkuperäisempi oikeus (*droit originel*), joka lähtee positiivisuudesta: rakkaudesta ja hyvyydestä, joiden kautta ainutlaatuisuuden ajatus ei katoa. Ihmisoikeuksien perustana on toisen oikeus, alkuperäinen oikeus – alkuperäinen a priori -mielessä – joka kuuluu meille jo pelkästään ihmislajiin kuulumisen vuoksi.⁴⁰ Se on oikeus, johon minun on vastattava ja jota veljeys signifioi ja konkretisoi.

Isä viittaa Levinasin filosofiassa myös Jumalaan – ei kuitenkaan minään vallitsevan uskomusjärjestelmän mielessä.⁴¹ Anteeksiannon, armon ja oikeudenmukaisuuden välisestä kysymyksestä syntyy kuitenkin jännite, joka

³⁹ TI s. 56, 58–60.

⁴⁰ Levinas, Emmanuel: Quelques réflexions sur la philosophie d’hitlérisme. Teoksessa IH, s. 27–41; Les droits de l’homme et les droits d’autrui (1985), teoksessa Hors sujet. Le livre de Poche, Fata Morgana, Pariisi 1997 (1987), s. 157–170.

⁴¹ Singulaarisuuden huomioiminen oikeudenmukaisuudessa isän suhteena poikaan ja veljeytenä on toki myös erityisesti juutalaisuudesta esiin nouseva aihe. Ks. myös Blanchot 1998, s. 8–9.

kietoo yhteen kristinuskon ja juutalaisuuden perusajatusten erot ja yhteneväisyydet. Jos Levinasin kritiikki vapaudesta lähtien rakentuvaa oikeudenmukaisuutta kohtaan otetaan vakavasti voidaan kysyä, häviääkö modernissa sekulaarissa ja ”emansipoituneessa” yhteiskunnassa Jumalan, patriarkaa-tin, vanhemmuuden tai auktoriteetin mukana oikeudenmukaisuudesta ainutlaatuisuuden ajatus – tai ainutlaatuisuudesta oikeudenmukaisuus. Mikä on enää se ulkoisuus, johon suhteessa olisimme ainutlaatuisia ollaksemme veljiä tai sisaria? Miten tuomari voi säilyttää isyytensä tai äitiytensä suhteessa tuomittaviin eli tuomita muuttumatta vain pykälää toistavaksi lainjakajaksi? Säilyykö ajallisuuden ja etiikan synty toisessa persoonassa vielä ”isänmurhan” jälkeen? Tämä näyttää olevan myös Dostojevskin kysymys teoksessa *Karamazovin veljekset* ja samaan kysymykseen myös Derrida nähdäkseni viittaa todetessaan, ettei oikeudenmukaisuus muodostu pelkästään lainmukaisuudesta ja että tuomitsemisessa laki on aina keksittävä uudelleen⁴². Mutta mikä saa meidät keksimään sen uudelleen? Perustuisiko ainutlaatuisuuden katoamattomuus jonkinlaiselle ”emansipoituneelle” rakkaudelle ja miten se eroaisi ”rationaalisesta tunteesta”? Näitä kysymyksiä näyttää kirjoittavan auki myös Luce Irigaray, joka pohtii singulaarin identiteetin ja yhteisöllisen konstituution uudelleen perustamista ja uudenlaisen autonomian mahdollisuutta, joka ei lähtisi perinteisestä alkuperäisen vapauden ajatuksesta mutta perustuisi siihen, ettei ole tarvetta luoda käsitejärjestelmiä, äitejä tai isiä ollakseen olemassa. Irigaray pohtii autonomiaa, joka ei merkit-sisi toisen kautta elämistä, ”hengittämistä kuten lapsi kohdussa äidin kaut-ta tai aikuinen tietyn annetun historiallisen horisontin sisällä”⁴³. Hänen näkemyksensä on, että idän kulttuureilla on tässä suhteessa lännelle paljon opetettavaa. Länsimaisen nykyihmisen onkin kysyttävä, mistä oikeudenmukaisuuden perusta löytyy: olemmeko veljinä tai sisarina orpoja vai eman-sipoituneita?

⁴² Derrida 1992, s. 23. Derridan oikeudenmukaisuutta koskevasta ajattelusta ks. myös Tuohimaa, Marika: ”Dekonstruktio ja oikeudenmukaisuus. Jacques Derridan dekonstruktion etiikasta”, teoksessa *Rakkaudesta toiseen*. Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta, 133–164.

⁴³ Irigaray, Luce: *Entre Orient et Occident*. Grasset, Pariisi 1999, s. 13–14.

Lähteet

- Blanchot, Maurice: Paix, paix au lointain et au proche. Teoksessa *Difficile justice*, 7–12. (Alun perin 1985).
- Deconstruction and the possibility of Justice*. Toim. Cornell, Drucilla, Rosenfeld, Michel ja Carlson, David Gray. Routledge, New York 1992.
- Derrida, Jacques: Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority". Teoksessa *Deconstruction and the possibility of Justice*, 3–67.
- *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Éditions Galilée, Pariisi 1997.
- Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*. Toim. Halpérin, Jean ja Hansson, Nelly. Albin Michel, Pariisi 1998.
- Discussion Podium. Teoksessa *Difficile justice*, 63–68.
- Dostojevski, Feodor: *Karamazovin veljekset I ja II*. Suomentaja V. K. Trast. Otava, Keuruu 1963 (1879–1880).
- Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*. Toim. Bernasconi, Robert, Critchley, Simon, Peperzak, Adriaan. Indiana University Press, Bloomington ja Indianapolis 1996.
- Europaëus, Marke: Bipolaarisuus ja sukupuoli. Voiko etiikan subjekti olla sukupuoli? *Tiede & edistys* 4/98.
- Kuolema ja aika. Tulevaisuuden mahdollisuudesta isyydessä ja eroksessa. Teoksessa *Rakkaudesta toiseen. Kirjoituksia vuosituuhannen vaihteen etiikasta*, 83–109.
- Irigaray, Luce: *Entre Orient et Occident*. Grasset, Pariisi 1999.
- Levinas, Emmanuel:
- *De l'existence à l'existent*. Vrin, Pariisi 1998 (1947).
 - *Le temps et l'autre*. Quadridge/Presses Universitaires de France, Pariisi 1996 (1947).
 - EEHH: *En découvrant existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Pariisi 1994 (1967 ja 1949).
 - La trace de l'autre (1963), teoksessa EEHH, 187–202.
 - TI: *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff, Haag 1961.
 - AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le livre de Poche. Martinus Nijhoff, Pariisi 1990 (1974).
 - *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Les Éditions de Minuit, Pariisi 1997 (1977).
 - EI: *Éthique et infini*. Le livre de Poche. Fayard ja Radio-France 1997 (1982).
 - DVI: *De dieu qui vient à l'idée*. Vrin, Pariisi 1992 (1982).
 - *Altérité et transcendance*. Fata Morgana, Pariisi 1995.
 - Les droits de l'autre homme (1989), teoksessa *Altérité et transcendance*, 151–155. (Alun perin Les droits de l'homme en question, *La documentation française* 1989).
 - EN: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Le livre de Poche, Grasset, Pariisi 1998 (1991).
 - Le Moi et la Totalité (1954), teoksessa EN, 23–48. (Alun perin *Revue de Métaphysique et de Morale* 59 (1954)).
 - Philosophie, justice et l'amour (1982), teoksessa EN, 113–131.
 - Droits de l'homme et bonne volonté (1985), teoksessa EN, 215–219. (Alun perin Indivisibilité des droits de l'homme, *Éditions universitaires de Fribourg*, 1985).
 - L'autre, Utopie et Justice (1988), teoksessa EN, 235–246. (Alun perin *Autrement* nro 102, 1988).

- Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. Préface à l'édition allemande du 18 janvier 1987. Teoksessa *EN*, 231–234.
 - HS: *Hors sujet*. Le livre de Poche, Fata Morgana, Pariisi 1997 (1987).
 - Les droits de l'homme et les droits d'autrui (1985). Teoksessa *HS*, 157–170. (Alun perin Indivisibilité des droits de l'homme, *Éditions universitaires de Fribourg*, 1985)
 - IH: *Les imprévus de l'histoire*. Fata Morgana, Pariisi 1994, 202.
 - Quelques réflexions sur la philosophie d'hitlérisme. Teoksessa *IH*, 27–41. (Alun perin *Esprit*, 1934).
 - Sur les "Ideen" de M. E. Husserl. Teoksessa *IH*, 45–93. (Alun perin *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1929).
 - De l'utilité des insomnies. Entretien avec Bertrand Révillon. Teoksessa *IH*, 199–202. (1987).
 - Peace and Proximity (1984), teoksessa Emmanuel Levinas. *Basic Philosophical Writings* (Alun perin Paix et Proximité, Les Cahiers de la nuit surveillée, Emmanuel Lévinas. Lagrasse, Verdier).
- Llewelyn, John: *Emmanuel Levinas. The genalogy of ethics*. Routledge, Lontoo ja New York 1995.
- Marion, Jean-Luc: Exposé. Teoksessa *Difficile justice*, s. 53–62.
- Rakkaudesta toiseen. Kirjoituksia vuosituhanen vaihteen etiikasta. Toim. Heinämaa, Sara ja Oksala, Johanna. Gaudeamus 2001.
- Tuohimaa, Marika: Dekonstruktio ja oikeudenmukaisuus. Jacques Derridan dekonstruktion etiikasta. Teoksessa *Rakkaudesta toiseen*. Kirjoituksia vuosituhanen vaihteen etiikasta.
- Wyschogrod, Edith: *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*. Fordham University Press, New York 2000 (alun perin 1974).

Kirjallisuutta

Totalité et infini ja *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* -teosten lisäksi Levinasin keskeisiä filosofisia teoksia ovat *De l'évasion* (Le Livre de Poche. Fata Morgana, Pariisi 1998 (alun perin 1935)), *Le temps et l'autre* (1947), *De l'existence à l'existant* (1947), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949) ja *Humanisme de l'autre homme* (1972). Näiden lisäksi hänen artikkeleitaan on ilmestynyt lukuisina kokoomateoksina. Useimmat teokset on käännetty englanniksi. Suomentannut Antti Pönni, Gaudeamus 1996), joka sisältää liitteenä artikkelin Toisen jälki (suomentanut Outi Pasanen). Lisäksi Maurice Blanchot'n suomentetun teoksen *Päivän hulluus* (suomentanut Helena Sinervo; ai-ai, Helsinki 1996/1973) yhteydessä on julkaistu tekstiä kommentoiva Levinasin artikkeli Aja-tuksia päivän hulluudesta (alun perin 1975). Suomenkielisen yleisesityksen Levinasin filosofiasta ja sen mahdollisista kytköksistä yhteiskuntateoreettiseen keskusteluun on julkaissut Riikka Jokinen (*Tietämättömyyden etiikka. Emmanuel Levinas modernin subjektin tuolla puolen*. SoPhi, Jyväskylä 1997). Ulkomaisista Levinasin ajatteluun keskittyvistä lukuisista filosofisista tulkintateoksista myös oikeudenmukaisuuden kysymystä selvittä-

vät esimerkiksi Edith Wyschogrodin *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics* (1974), Adriaan Peperzak *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas* (Purdue University Press, West Lafayette 1993), John Llewelyn *Emmanuel Levinas. The genealogy of ethics* (1995), Pierre Hayatin *Emmanuel Levinas, Éthique et société* (Éditions Kimé, Pariisi 1995) sekä Colin Davisin *Levinas. An Introduction* (Polity Press, Cambridge 1996).