

Kuinka ajatellaan ei-mitään?

Perjantai 20. helmikuuta 1976.

Kantin postulaatit eivät postuloi aikaa ajan jälkeen¹. Rationaalista toivoa eivät elättele ne, jotka ajassa odottavat tapahtumia, jotka täyttäsivät toivoon kuuluvan tyhjyyden. Husserlilla intuitio täyttää merkityksintention ikään kuin odotettu asia voitaisiin jonakin päivänä tuntea. Kantilla tämä ei ole mahdollista: aika on aistimellisuuden muoto, ja se kuuluu ymmärryksen muodostamaan fenomenaliseen objektiivisuuteen. Jos rationaalinen toivo toteutuisi, jos sen pitäisi jonakin ajanhetkenä tulla tiedetyksi, tämä tarkoittaisi sitä, että kuolemattomuuden pitäisi toteutua ajassa ja se pitäisi voida tuntea ilmiönä – mutta *Puhtaan järjen kritiikki* sulkee pois tällaisen yhteyden absoluuttiin. Rationaalista toivoa ei voi verrata ajassa olevaan toivoon.

Kantin postulaatit sielun kuolemattomuudesta ja Jumalan olemassaolosta määrittävät toivon, jota Kant ei johda tuntevan ja ajattelevan olennon subjektiivisista taipumuksista; ne eivät ole seurausta ”patologisesta” halusta (Kantin merkityksessä). Kant ei johda toivoa *conatus essendistä*, hän ei johda sitä ontologisesta seikkailusta – on kuin hengessä, järjessä, olisi muutakin kuin se tosiasia, että oleminen on. Rationaalinen toivo siitä, että hyve ja onni kävisivät yksiin; toivo joka transendoi, mutta jotenkin muuten kuin ajassa – ikään kuin ihmisen rationaalisuus ei tyhjenisi siihen, että hän pitää kiinni olemisestaan (niin kuin Heideggerin *Dasein*, jonka olemisessä on kyse juuri sen olemisesta) eikä edes siihen, että hän palvelee olemista (on olemisen ”paimen”). Tässä tapauksessa se, että pidetään sinnikkäästi kiinni olemisesta (*conatus*), palvelee sellaista rationaalisuutta ja järkeä, joka vaatii hyveen ja onnen sovittamista yhteen. Sen paremmin onni, hyve kuin velvollisuuskään eivät perustu siihen, että olemassaolija pitää kiinni olemassaolostaan, eikä niitä määritellä tällaisen olemassaolevan ja hänen olemisensä välisen yhteyden kautta. Rationaalisessa toivossa ikään kuin projisoidaan ennenkuulumattomalla tavalla mieltä *puhtaan ei-minkään* alueelle (joka ei siis ole ajan ekstaasi annetun ajan ja olemisen tuolla puolen).

(N.B. Paitsi jos ajan ekstaasi, jota pidetään olemisen laajentumana tai seikkailuna, jokapäiväiseen ajallisuuteen sisältyvänä mahdottomuuden todellisen mahdollisuuden ennakoimisena – jokapäiväisessä ajallisuudessaan aika on olemisen horisontti tai ulottuvuus, jossa olemme –, paitsi jos aika ei olekaan suhde siihen, mikä saapuu, vaan siihen, mikä ei voi saapua, ei siksi että odottaminen olisi turhaa, vaan siksi, että se, mitä odotetaan, on liian suurta odottamiseen verrattuna, ja ajan pituus on suhde, joka sisältää enemmän kuin mitä siihen mahtuu. Odottami-

seksi ja ajan pituudeksi muuttunut toive on jo (ei-negatiivinen) suhde johonkin ylettömään, se on jonkin ylettömän ottamista vastaan. Fink, joka näyttää tämän rationaalisen toivon merkityksen sanoo, että se on enemmän kuin mikä tahansa suhtautuminen, mutta *vähemmän* kuin oleminen.² Niinpä Finkille oleminen jääkin äärimmäiseksi käsitteeksi, eikä mistään *olemisen tuolla puolella* olevasta voi puhua, sillä siellä alkaa mytologia.)

Rationaalinen toivo projisoi tuu ei-ajallisesti puhtaan ei-minkään alueelle. Puhdasta ei-mitään on mahdoton olla tunnistamatta kokemuksessa olemisesta-kohti-kuolemaa (kuoleman negatiivisuutta on mahdoton pyyhkiä pois affektiivisuudessa ja ahdistuksessa); silti on myös mahdotonta tuntea sitä, nousta sen tasolle ja pitää sitä aisoissa. Puhdas ei-mikään on alue, johon ei voi olla adekvaattia suhdetta. On mahdotonta ajatella ei-mitään. Kun sitä ajattelee, on heti peruttava sanansa ja merkittävä sitä noemana, jota voi ajatella ”lainausmerkeissä”.

Kuolemaan kuuluvaa ei-mikään on mahdoton olla tunnistamatta, eikä sitä silti voi tuntea. Tämä mahdottomuus olla tunnistamatta ei silti mitenkään riitä mittaamaan sitä, mitä *muuta kuin meidän olemisemme* kuoleman ei-mikään panee kyseenalaiseksi. Se ei vielä mittaa kuoleman ei-minkään negatiivisempaa negatiivisuutta, vaaraa ja riskiä jotka löytyvät kokemuksessa ”vähemmästä kuin ei-mikään”. Tätä negatiivisuutta ei voi ajatella eikä tuntea; puhdasta ei-mitään on mahdoton olla tunnistamatta, ja voisi melkein sanoa, että *mahdottomuus saavuttaa se* luonnehtii länsimaista ajattelua Aristoteleesta Bergsoniin.

Kirjassaan *Évolution créatrice* Bergson kritisoikin ei-minkään ideaa. ”Absoluuttisen ei-minkään idea, merkityksessä kaiken poistaminen, on itsessään tuhoisa idea, pseudoidea, pelkkä sana. Jos jonkin asian poistaminen merkitsee sen korvaamista jollakin toisella, jos jonkin asian poissaoloa voi ajatella vain esittämällä jonkin toisen asian, jos poistaminen tarkoittaa ennen kaikkea korvaamista, niin ”kaiken poistamisen” idea on yhtä absurdi kuin neliskulmaisen ympyrän idea.”³ Mitä kuolemaan tulee, Bergson ymmärtää sen energian heikkenemisenä, entropiana (ajatusta on verrattava 1800-luvun fyysiikkaan), aineena joka on saavuttanut täydellisen tasapainotilan ja jossa ei enää ole potenssieroja. On mahdotonta ajatella ei-mitään.

Heideggerin mukaan ei-minkään voi tavoittaa, mutta ei intellektuaalisesti: se piilee tavassa, jolla tavoitamme kuoleman ahdistuksessa. Heidegger kumoaa ei-minkään idean kumouksen: *ei-minkään voi tavoittaa ahdistuksessa, joka on nimenomaan kokemus ei-mistään*.

Fenomenologia näyttäisi tekevän ei-minkään ajattelemisesta mahdollista, sillä siihen sisältyy ajatus intentionaalisuudesta yhteytenä johonkin muuhun kuin

itseen, yhteytenä joka voi olla muukin kuin teoreettinen (esimerkiksi tunteissa, teoissa, jne., joita ei voi palauttaa tyyneen representaatioon). Niinpä Schelerillä emotio on yhteys arvoon. Niinpä Heideggerilla käsillä tehty työ paljastaa työkalun työkaluna (Heideggerilla tekniikan funktiona on aina paljastaminen, se on yksi tapa löytää ja paljastaa), ja vastaavasti tunteet ovat hänellä tapoja kuulua olemiseen (maailmassaoleminen on maailman affektoimana olemista): tunne on maailmassaolemisen mittana. Vastaavasti ahdistuksella, jolla ei ole objektia, on objektina ei-objekti: ei-mikään. Heideggerin kuvaus kuolemasta paljastaa siis erään mahdollisuuden, ei-mahdollisuuden mahdollisuuden. Ei-mitään voi *ajatella* kuoleman yhteydessä. Heideggeria kiehtoo kuolemassa juuri se, että hän näkee siinä mahdollisuuden ajatella ei-mitään.

Mutta voiko ajattelemisen ja kokemisen ideoilla kuvata tällaisia tapoja tavoittaa ei-mikään? Ajattelemisesta puhutaan subjektin positiosta käsin, kun sitä vastoin kuoleman ajatus ei saa kiinni kysymyksen hui-mauksesta, jonka takia kuolema karkaa ajattelulta. Onko ajattelemisen vain elämistä, vaikka eläminen olisikin intentionaalisuutta? Eikö elämisen intentionaalisuuden pohjalle jääkin representaatio (teettinen *doxa*), niin kuin Husserlilla? Husserlin fenomenologiaan jätettiin tilaa e-representatiiviselle intentionaalisuudelle, mutta lupausta ei pidetty. Affektiivinen ja praktinen intentionaalisuus, mielihyvä ja halu ovat intentioita ja osoittautuvat näin ollen positioiksi, ja kaikissa positioissa piilee doksinen teesi jonka voi ilmaista predikoivalla propositiolla: ”*Jokaiseen aktiin tai jokaiseen aktikorrelaattiin sisältyy impli-siittinen tai eksplisiittinen ’looginen’ tekijä.*”⁴ Kaikki aktit ovat ontologisia ja kaikki ajattelu ajatteluna vastaa jo-takin mieltä. Mutta onko ei-mikään koskaan voitu aja-tella sellaisessa ajattelussa, joka vaatii sitä olemaan *verran-nollista* jonkin kanssa?

Tämä mahdottomuus ajatella ei-mitään juontaa juurensa Aristoteleeseen. Hänen ajattelussaan on mah-dotonta ajatella tuhoutumista siinä polttavassa merki-tyksessä, jonka ahdistus antaa tuhoutumiselle. Aristoteleella tuleminen on liikettä, ja on mahdotonta ajatella kuoleman mukanaan tuomaa muutosta. *Metabole* on

olemisen muuttumista ei-olemiseksi, ja tässä mielessä näyttäisi mahdolliselta ajatella erikseen olemista ja ei-olemista. Mutta hänen analyysissään häviämistä, siirtymää ei-mihinkään, ajatellaan aina yhdessä syntymisen kanssa. Syntyminen ja häviäminen ovat toki eri asia kuin vaihtelu, mutta silti ne jäsenyivät samalla lailla. Ikään kuin Aristoteles ei suostuisi ajattelemaan ei-mitään si-nänsä.

Niinpä ei-mikään tulee Aristoteleella esiin yhtenä olemuksen momenttina, negatiivisuutena, joka on omi-nainen äärellisen olemuksen olemiselle. Aristoteleelle on negatiivista se, että jokin ei *vielä* ole tai jokin ei *enää* ole. Ajallista ei-mitään on mahdollista ajatella siinä määrin kuin nykyisyys / läsnäolo [*présent*] on olemisen mitta. Vanhat, kuluneet, ajan rappeuttamat asiat ovat ei-mikään, mutta tällöin ei-mikään jää olemisen syleile-mäksi, raskauttamaksi ja kantamaksi (niin kuin Bergson ajattelee).

Kuolemassa tulee esiin puhdas ei-mikään vailla pe-rustaa. Tämä suurempi ei-mikään koetaan dramaat-tisemmin ja selvemmin kuolemassa kuin ajatuksessa olemiseen kuuluvasta ei-mistään (siis puhtaasta olemas-saolosta [*il y a*], joka ei haavoita yhtä paljon kuin katoa-minen). Siksi me tavoitamme kuolemassa jotakin, mitä eurooppalainen filosofia ei ole ajatellut.

Ymmärrämme rappeutumisen, muodonmuutoksen, hajoamisen. Ymmärrämme, että muodot voivat vaihtua ja silti jotakin jää jäljelle. Kuolema leikkautuu irti kai-kesta tuosta. Se on käsittämätön, sitä on mahdotonta ajatella, ja silti sitä on mahdoton kiertää ja kiistää. Se ei ole ilmiö, sitä ei voi tematisoida eikä ajatella – irrationaa-lisuus alkaa tästä. Jopa ahdistuksessa kuolema jää siksi asiaksi mitä ei ajatella. Se, että on kokenut ahdistusta ei tarkoita sitä, että kuolemaa voisi ajatella.

Ei-mikään on uhmannut länsimaista ajattelua.

Suomentanut Susanna Lindberg

(alun perin: katkelma teoksesta *Dieu, la mort et le temps*. Grasset & Fasquelle, Paris 1993, 78–82.)

Viitteet

1 Kääntäjän huomautus: Levinas on käsitellyt edellisillä luennoillaan Kantin postulaatteja, jotka koskevat Jumalaa ja sielun kuolemattomuutta. Hän on korostanut sitä, että nämä postulaatit kuuluvat Kantilla käytännöllisen, eivät teoreettisen järjen piiriin: kyse ei ole siitä, että Kant todistaisi Jumalan ole-massaolon ja sielun kuolemattomuuden, vaan siitä, että hän esittää nämä hypo-teeseinä, jotka järjen on tehtävä, jotta hyveen ja onnen voisi ajatella käyvän yksiin. Edellisellä luennollaan, 13. helmikuuta 1976, Levinas oli selittänyt

Kantia näin: ”’Toisessa elämässä’, kuoleman jälkeen (toisin-kuin-elämisessä, toisin-kuin-olemisessä) on toivoa sovit-taa yhteen hyve ja onni, mutta vain jos Jumala tekee tästä toivosta mahdollisen. On käytäydyttävä ikään kuin sielu olisi kuolematon ja ikään kuin Jumala olisi olemassa. Tämä on toivoa vastoin kaikkea tietoa, ja silti se on rationaalista toivoa. Järkeä vaatii meitä myöntämään Jumalan olemassaolon ja sielun kuole-mattomuuden, mutta Korkeinta hyvää voi vain *toivoa*.” (Levinas, *Dieu, la mort, et le temps*. Grasset & Fasquelle, Paris 1993, 76.)

2 Ks. E. Fink, *Metaphysik und Tod*. Kohl-hammer, Stuttgart 1969, 72.

3 Bergson, *Évolution créatrice* (1907) Teoksessa *Œuvres*. PUF, Paris 1970, 724–725.

4 Husserl, Edmund, *Idees directrices pour une phénoménologie* (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänome-nologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1950). Ransk. Paul Ricoeur. Gallimard, Paris 1950, § 117, 400, korostus alkutekstistä.