

ARI KORHONEN

TULEVAN DEMOKRATIA

LUENTA JACQUES DERRIDAN POLIITTISEN AJATTELUSTA
– ELI KUINKA LASKEA YSTÄVÄNSÄ

Puhuttaessa yhteisöstä joudutaan kysymään sitä, kenen on valta. Koska yhteisön on aina jollakin tavalla toimittava yhdessä, sen on kyettävä päättämään asioista, jotka koskevat sitä. Mutta ”kuka” päättää? Demokratia kansanvaltana pohjaa ajatukseen enemmistön vallasta: valtaa pitää kansa, joukko, joka äänestyksen kautta ilmenee ääninä puolesta tai vastaan ja edelleen enemmistön ja vähemmistön lukumäärinä. Jo tässä vaiheessa on kuitenkin edessä kysymyksiä: Mikä on se päätös tai toiminta, joka seuraa äänestystä? Kenelle kuuluu se ääni, joka äänestyksessä annetaan tai joka siinä yhteisesti muodostuu? Kenen ääni lasketaan mukaan? *Kuinka monta meitä on? – Kuinka ottaa luku?*

Edellisistä kysymyksistä kaksi viimeistä ovat Jacques Derridan, jolle demokratiasta muodostui eräs hänen myöhäistuotantonsa keskeisimmistä kysymyksistä. On kuitenkin heti todettava, että demokratia tai yleisemmin politiikka eivät Derridalle merkitse vain päivänpolitiikasta tuttuja ongelmallisia käsitteitä. Pikemminkin kuin ne asiat ja ilmiöt, joita kutsutaan poliittisiksi, on ”poliittisen ajattelun” kohteena Derridalle itse poliittisen poliittisena oleminen, se mikä tekee poliittisesta poliittista tai

demokratiasta demokraattista. Teoksessaan *Politiques de l’Amitié* (1994) Derrida esittää, että länsimaista käsitystä poliittisesta leimaa läpi historiansa enemmän tai vähemmän implisiittisesti tietty perheen malli, jossa poliittinen kuuluu veljille. Siten länsimainen poliittinen yhteisö, demokratia, on Derridan mukaan perusrakenteeltaan veljeskunta, joka sulkee aina ulos sen, joka ei ole veli. Tällä tavoin poliittinen syntyy rajaamalla ulos, tekemällä ero ystävän ja vihollisen välillä.¹ Kun Derrida sitten ajattelee demokratiaa, hän keskittyykin siihen, mitä tämä poliittisen alkuperä rajaamisena merkitsee, ja jos viimeistään nykyajassa on käynyt selväksi länsimaisen yhteisön ja politiikan ongelmallisuus, niin eräänä keskeisenä kysymyksenä on se, mitä olisi – jos sitä ylipäätään on mahdollista ajatella – sellainen politiikka, joka ei perustaisi itseään ystävän ja vihollisen rajaan. Mitä olisi demokratia kaiken veljeilyn tuolla puolen? Olisiko se enää demokratiaa tai edes poliittista?

Tarkastelen tässä Derridan ajatusta *tulevan demokratiasta* [*démocratie à venir*]. Mainitussa teoksessaan *Politiques de l’amitié* Derrida pyrkii filosofian ja kirjallisuuden perinteessä esiintyvää ystävyuden kä-

sitettä purkamalla ajattelemaan uudelleen sitä ystävä-vihollinen-jaon liikettä, joka hänen mukaansa näyttää olevan koko länsimaisen poliittisen ajattelun taustalla. Tällöin syntyy Derridan ajattelulle hyvin tyyppillinen kuvio: koska tarkasteltavana on jokin perustava rakenne, joka yhtäältä on kyllä tarkoitus purkaa, mutta joka toisaalta perinteenä tuottaa kaiken tarkastelun lähtökohdan, tarkastelun “tulos” ei voi olla mitään tuohon traditioon nähden toista vaan pikemminkin sellainen murtuma traditiiossa itsessään, joka *sallii toisen tulla*. Näin ei synny mitään derridalaista poliittisen teoriaa vaan pikemminkin esiin tulee kaiken poliittisen teorian (teorian ylipäänsä) sisäinen jännite. Eräs tällainen piste tai siihen saattava johtolanka on Derridan mukaan ystävyys.

Kysymykseni on tässä tietyllä tavalla hyvin yksinkertainen, jopa naiivi: kuinka laskea ystävänsä? Tämä on kuitenkin kysymys demokratian mahdollisuudesta. Onko demokratia tuomittu toistamaan ikuista rajanvetoansa ystävä ja vihollisen välillä? Pyrin seuraamaan tätä ajatusta tarkastelemalla ensin ystävyuden aporeettista luonnetta ja sitten Derridan väitettä siitä, kuinka veljeys näyttäytyy länsimaisen ajattelun tapana ratkaista tuo aporia. Tämän jälkeen siirryn Derridan teoksessa *Spectres de Marx* (1993) esittämän Marx-luennan kautta siihen, kuinka näin perustettu veljeyden hyveiden *talous* kuitenkin murtuu aina.

YSTÄVYYDEN APORIA

Ystävyydellä on erityinen suhde aikaan. Derrida lukee *Politiques de l'amitié*n ensimmäisessä luvussa Aristotelesta, joka hyvin jokapäiväistä kokemustakin vastaten toteaa ystävyuden vaativan tietyn “ajan koettelemuksen”.² Ystävyyttä leimaa se, että ystävyys muodostuu ajan kuluessa. Siten ystävyyssuhde erottuu heti kaikista institutionaalisen siteen kautta muodostuvista suhteista: ystävyys ei ole liittolaisuutta, kansalaisuutta tai jäsenyyttä. Ystävyys ottaa aikaa. Se ei myöskään ole vallanku-

mouksen nyt-hetken toveruutta, jossa kaikki läsnäolevat jakavat saman vastavuoroisen kansalaisuussuhteen toistensa kanssa, vaan ystäviksi tullaan suhteessa sekä tulevaan (ystävä on ystävä huomennakin) että menneeseen (ystävillä on takanaan yhteinen mennyt). Ystävä on toverin vaihdettavuuteen nähden singulaari, erityinen. Siksi on paljon helpompaa puhua ystävästä – helppoa nimetä tiettyjä ystäviä, ja tehdä näin ero ei-ystävään – kuin puhua yleisesti ystävyydestä.

Toverillisen joukon sijaan ystävien laskeminen, luvun ottaminen ystävien joukosta vaikuttaa mahdottomalta. Jos oletetaan, että ystävä on singulaari, voi kerrallaan olla vain yksi ystävä, yksi tietty, jonka ottaminen lukuun olisi tuon singulaarisuuden unohtamista. Siten, jos aletaan laskea, saadaan kyllä luku (joukko ja numero, *nombre*), mutta ei lukua *singulaarisista* ystäväistä. Aristoteleelle, jota Derrida tässä lukee, ystävien lukumäärä on rajoitettu juuri koska ystävyys ottaa aikansa: arkiestikin Aristoteles toteaa, että ihmisen aika ei riitä liian monelle ystäväälle, koska ystävänsä kanssa täytyy elää.³ Vaikuttaisi siis siltä, että ero laskettavan yleisen ja ei-laskettavan singulaarin välillä on ystävyyskohdalla palautumaton.

Tätä esiin tullutta ongelmaa Derrida lähtee purkamaan ystävyyskohdasta kaksinaisuudesta käsin: toisaalta ystävyys [*amitié*] merkitsee jonkin rakastamista [*aimer*] aktiivisena tekona. Mutta ystävyyskohdalla kuuluu myös oleminen rakastettuna. Jos ystävänsä rakastaminen on teko tai rakastamisen kokemus, niin rakastettuna oleminen on pikemminkin tila tai asetelma. Siksi on mahdollista olla rakastettu ilman, että tietää siitä, mutta on mahdotonta rakastaa tietämättään. Derridan mukaan Aristoteleelle onkin siten selvää, että ensisijaista on aktiivisuus: ystävä on ennemminkin se, joka rakastaa, kuin se, joka on rakastettuna.⁴ Mutta tämä ei ratkaise ystävyyttä Derridaa tyydyttävällä tavalla: ystävyyskohdalla passiivisuuden ja passiivisuuden väliin jää aina palautumaton ero. Tämän eron länsimai-

nen traditio on perinteisesti ratkaisut aktiivisen puolesta.

Ystävyyden osalta tämä ero on pyritty ottamaan haltuun tekemällä ratkaisu ystävyyden teon hyväksi, teon joka erottaa toisistaan sen, jota rakastetaan (ystävä) ja jota ei rakasteta (vihollinen). Tämä merkitsee Derridan mukaan jännitettä länsimaisessa poliittisen ajattelun ja demokratian perinteessä. Yhtäältä ratkaisu ystävyyden aktiivisuuden hyväksi näyttää mahdollistavan laskemisen, enemmistön äänen, sillä ystävyyden teko valintana (“rakastan sinua, tuon toisen sijaan”) rajaa ystävien joukon. Toisaalta demokratia kansanvaltana pitää sisällään ajatuksen yhteisvallasta, ystävyydestä kaikkia kohtaan. Kuinka siis ratkaista ratkaisematta ystävä-vihollinen-jaon tavalla? Kuinka laskea siinä, mikä ei ole joukko? Onko toista tapaa laskea? Kysymys demokratiasta muotoutuukin siten kysymykseksi eräänlaisesta *laskettavasta singulaarisuudesta* [*singularité compatible*]. Kuinka laskea ystävänsä?⁵

YSTÄVÄÄ EI OLE

Derridan väite on, että kysymys laskettavasta ystävästä, laskettavasta singulaarisuudesta kirjautuu ja kätkeytyy koko länsimaisen poliittisen ajattelun ytimeen siinä liikkeessä, jossa poliittinen perustetaan ystävä-vihollinen-jakoon. Kun raja on piirretty, laskeminen ja enemmistön ääni on mahdollista muodostaa ja päätöksiä tehdä, mutta tällöin ystävien joukosta ulosrajattu jää aina kummittelemaan. Syntyy raja, jonka ei olisi pitänyt syntyä, jos demokratia kerran ymmärretään ystävyytenä kaikkien kanssa. Ja erityisesti: mitä tehdä tässä nykyajassa, joka näyttää kadottaneen vihollisensa? Sillä tämä demokratiahan toimii niin kauan kuin vihollinen todella on olemassa, niin kauan kuin tämän poliittisen rakenteemme edellyttämä toinen todella on nimettävissä, projisoitavissa vaikka väkisin. Mutta nyt, ajassa, jota leimaa tuon vihollisen puute, vaatimus ajatella poliittisen perusta uudelleen tulee välttä-

mättömäksi. Kun vihollista ei enää ole, ei edellä esitetyn mukaan ole ystävääkään.⁶

Derridan *Politiques de l'amitié* -teoksessa loputtomasti toisteleva lause onkin Montaignelta lainattu ”*O mes amis, il n'y a nul amy*” – Voi ystäväni, ystävää ei ole.⁷ Tämä Montaignen tekstissä Aristoteleen suuhun laitettu valitus lausuu ikään kuin ystävyyden aporian itsensä: voi ystävät, te jotka olette siinä ystävinäni, kuulkaa: ei ystävää olekaan! Ei ole ystävää, joka ei samalla sulkisi ulos toista viholliseksi. Derrida ottaa tämän virkkeen tarkastelunsa johtolauseeksi. Sen kahden lauseen toisiinsa sopimattomuus avaa ikäänkuin uuden poliittisen kieliopin: voi ystäväni, ei ystäviä ole! Tämä lause on itsessään kuin repeytymä siinä, missä yhtäältä olisi pakko laskea, mutta jossa toisaalta kaikki laskeminen on mahdotonta. Derrida kirjoittaa:

Repeytymä avautuu siinä, missä on välttämättä *laskettava* ystävänsä, laskettava toiset heidän taloudessaan, jossa jokainen toinen on täysin toinen. Mutta siten, että jokainen toinen on *tasavertaisesti* täysin toinen.⁸

Demokratian edellyttämä ystävien laskeminen osoittautuu siis vaatimukseksi laskea jossakin sellaisessa taloudessa, jossa lasketaan singulaareja ja jossa näin lasketaan laskemattomassa, luetaan lukemattomassa. Erityisellä tavalla ystävä, “täysin toinen [*tout autre*]” on oltava “tasavertaisesti täysin toinen [*également tout autre*]”. Ystävä on asetettava talouteen, jossa mahdolltomalla tavalla kohtaavat täydellinen toiseus ja tämän täydellisen toiseuden tasavertaisuus, paradoksaalinen toiseuden vertaisuus keskenään.⁹ Tämä laskettavan, mukaan luettavan ystävä tragedian on kuitenkin kirjautuneena kaiken poliittisen sisänsä – eikä pelkästään laskemisen vaatimuksen vaan tasa-arvon, tasavertaisuuden ja kaltaisuuden, *égalité* muodossa.

Näin Derridan etsimä palautumaton ero tulee esiin: demokratia perustuu tällaiselle aporialle, joka ei ole vain kahden toisistaan erilleen jäävän asian ristiriitaa vaan ratkeamaton umpikuja. Laskettavan sin-

gulaarin ongelma ei tyhjene siihen, että yhtäältä on singulaarisuutta ja toisaalta laskettavaa. Sen sijaan vasta tästä palautumattomasta erosta käsin määrittyvät sekä singulaarisuus ja laskettava että singulaarisuus laskettavana. Demokratia pyrkii pitämään auki tämän singulaarisen laskeamisen mahdolltomuutta laskeamisessaan. Tätä on oikeudenmukaisuus, *justice*, jota demokratia etsii. Derrida jatkaa edellistä lainausta:

Vakavampana kuin vain ristiriita näiden kahden lain yhteensopimattomuus ei koskaan tule poliittisen tahdon ulottuville. Tämä yhteensopimattomuus kantaa *jaetun hyveensä* ytimessä sellaisen demokratian mahdollisuutta ja tulemistä, jonka se jatkuvasti uhkaa tuhota ja jota se kuitenkin pitää elossa kuin elämää itseään.¹⁰

Demokratian mahdollisuus kätkeytyy siis laskettavan singulaarin ytimeen. Demokratian mahdollisuus on kahden yhteensopimattoman lain, täydellisen toiseuden ja täydellisen toiseuden tasavertaisuuden mahdolltomassa kohtaamisessa. Näin Derridan tekemä ystävyuden dekonstruktio paljastaa, kuinka ystävyys ylimpänä hyveenä, hyveenä itsenään, sisältää jännitteen. Länsimaisen ajattelun tapa ratkaista ero aktiivisuuden hyväksi ei siten ole itsessään alkuperä, jonkinlainen alkuteko, vaan se seuraa alkuperäistä eroa sulkemalla tämän. Vetämällä rajan ystävän ja vihollisen välille länsimainen poliittinen yhteisö kylä perustaa itsensä ja mahdollistaa joukkojensa lukumäärän laskeamisen, mutta Derridan väite on, että ero, jonka tämä perustamisen akti sulkee, kuitenkin toimii yhteisön ytimessä. Vasta se mahdollistaa laskeamisen ja mukaan lukemisen.¹¹

VELJEYS JA TASAVERTAISUUS – KANT

Ystävyuden jännitteinen luonne tulee esiin myös siinä, kuinka mahdolltomalta vaikuttaa rajanveto etäisyyttä kunnioittavan ystävyuden ja kaiken etäisyyden umpeenkurumiseen pyrkivän rakkauden välillä. Vastaavalla tavalla kuin edellä tarkastellut

vaikkeudet ystävyuden aktiivisuuden ja passiivisuuden sekä singulaarisuuden ja laskettavuuden välillä, tämä horjuva – mutta yhtä aikaa kulttuurin pakkomielteisellä tavalla aukipitämä – ero kieli Derridalle jännitteestä.¹² Ystävyuden historia filosofiassa ja kirjallisuudessa on aina korostanut ystävyuden pyyteettömyyttä ja kaiken kestävää sitoumusta, joka pitää kunnioittavan eron toiseen. Koskaan ystävyys ei kuitenkaan onnistu erottumaan rakkaudesta sellaisella tavalla, joka lunastaisi tuon ihmisten välisen suhteen tiedon varmaan piiriin.

Derrida on kiinnostunut siitä, kuinka Kant *Tapojen metafysiikassa* (*Metaphysik der Sitten*, 1797) yrittää löytää ratkaisua ystävyuden ristiriitaisuuden ongelmaan.¹³ Yhtäältä Kant esittää ystävyuden korkeimmassa muodossaan edellyttävän *vastavuo-roista rakkautta*, mutta toisaalta taas *tasavertaista kunnioitusta*. Kantin ongelma on Derridan luennan mukaan siinä, kuinka säilyttää tuo tasavertaisuus.¹⁴ Kant ponnistelee pitääkseen kiinni mahdollisuudesta estää ehdottomalla tavalla ihmisten keskinäinen välineellistäminen ja yrittää ajatella tätä suhdetta luonnollisten veto- ja hylkimisvoimien vastakkainasetteluna: siinä missä rakkaus on vetovoima, kunnioitus pitää yllä eroa. Tässä Kant on ehdoton: kunnioitus täytyy säilyttää. Rakkaus siis näyttäytyy Kantille voimana, joka kyllä tuottaa suhteen sitovuuden, mutta jotta moraalisuus tulisi mahdolliseksi, tuolle voimalle on asetettava vastavoima.

Derridan luennan mukaan Kant ikään kuin avaa vaarallisen eron, rakkauden ja kunnioittavan ystävyuden välisen horjuvan rajan, mutta peräytyy saman tien. Kun Kantin avaamassa kysymyksessä rakkauden uhka moraalille näyttää väistämättömältä, hän turvautuu idean regulatiivisuuteen: täytyy säilyttää tasavertaisuus. Järjen idean tapaan ystävyuden ideaali näyttäytyy Kantille yhtä aikaa sekä välttämättömänä että mahdolltomana. Kant siis näkee, että hänen etsimänsä ystävyuden edellyttämä tasavertaisuus on idea ja sellaisena sen realisoituminen on mahdotonta, mutta silti

se on pakko olettaa, jotta ajattelu olisi mahdollista. Tasavertaisuutta ei ole, mutta sen täytyy “olla” ideana, tai kuten Derrida kirjoittaa: *Il n’y a pas l’égalité mais il faut l’égalité* – Tasavertaisuus ei ole, vaan tasavertaisuus pitää olla.¹⁵

Kant ajatteleeikin ihanteellisen ystävän ideaalisena *ihmisystävänä*, joka rakastaa ihmistä yleensä.¹⁶ Tasavertaisuuden idea, joka asettuu vaatimuksena, vaatii ystävyttä ihmiseen yleensä, ei ihmislajiin siinä mielessä, että rakastaisi kaikkia olemassa olevia ihmisiä, vaan ihmiseen ajateltuna suhteessa tähän tasavertaisuuden ideaaliin. Tasavertaisuus on Kantille ehdoton imperatiivi – imperatiivi juuri siksi, että se ei ole representoitavissa. Oireellista tässä on Derridan luennan mukaan se, miten Kant näkee tämän velvoittavan tasavertaisuuden idean esittäytyvän meille: Kant kirjoittaa, että ystävyys korkeimmassa muodossaan on *ikään kuin* joukko keskenään tasavertaisia veljiä yhden rakastavan isän alaisuudessa.¹⁷ Ideaalinen ystävä on Kantille veli, jolloin sama tasavertainen suhde vallitsee kaikkien veljien kesken. Tämä rakenne lunastaa ystävyuden ongelmallisuuden: veljet rakastavat toisiaan, mutta koska heidän välillään vallitsee ehdoton tasavertaisuuden imperatiivi, suhde pysyy ystävytenä. Oleellista on, että veljeskunnan vakaan suhteen turvaa jokaisessa veljien välisessä suhteessa kolmas, joka ei ole yksi veljistä, vaan isä. Kun ihmiset tässä Kantin muotoilemassa ideaalisessa ystävydessä ovat veljiä keskenään, isä, joka turvaa tasavertaisuuden, ei ole ihminen. Isä on kolmas, joka lunastaa veljien välisen tasavertaisuuden menettämisen uhan. Kahden singulaarin välinen suhde tulee näin pelastetuksi sitä uhkaavalta syöksykierteeltä (tuhlaus, väkivalta).

Tällainen ystävä, ihminen, jossa kohtautavat rakkaus ja kunnioittava etäisyys, on harvinainen, “äärimmäisen harvinainen”, kirjoittaa Kant ja tarkentaa yllättäen, että tällainen ystävä on kuin “musta joutsen”.¹⁸ Ideaalinen ystävä veljenä on ilmiömaailmassa kuin musta joutsen, mahdoton il-

miö, ilmiö jonka ei pitäisi olla ilmiö. Derrida tarttuu tähän: Kantin ystävyys määritetty näin suhteessa tällaiseen kummalliseen *lupaukseen* tulevasta lunastuksesta, lunastuksesta, joka kuitenkin ei koskaan voi (eikä saa) todellistua. Kantin musta joutsen on lupaus ideaalisesta ystävästä veljenä, joka tällaisena lupauksena perustaa veljeskunnan loputtomana odotuksena. Musta-joutsen-veli on lahja, joka käynnistää veljeskunnan talouden, mutta tulee näin tällaisena mahdollisuusehtona itse mahdottomaksi tuon talouden piirissä.¹⁹

Kyse on siis *égalitéstä* illuusiona, joka ilmenee mahdottomassa veljen ilmiössä. Mikä tämä illuusio on? Kantin *Antropologiasta* (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798) Derrida lukee, mitä Kant kirjoittaa tapojen siveellisyydestä [*Sittsamkeit*] (Derridalla *pudeur*). Kant toteaa, että siveellisyys on “kuin tervetullut illuusio [*als Illusion sehr heilsam*]” – kuinka muuten välttää ihmisten välisen suhteen välineellistymisen? Siveellisyys näyttääytyy Kantille välttämättömänä, vaikkakin illuusiona. Sen ansiosta ihmiset voivat olla tasavertaisia. Käytännössä kyse on siveellisyyden harjoittamisesta kohteliaisuuksina ja pidättäytymisinä. “Älä seurustele kenen tahansa kanssa!” [*sich nicht gemein zu machen*], Kant kirjoittaa. Hän kuitenkin myöntää, että kaikki kohteliaisuudet todella ovat illuusiota, siveellisyys ei empiirisesti ole “totta”, mutta silti se on oletettava. Rakkauden petollinen voima on pidettävä kurissa siveellisyyden tuottaman tasavertaisuuden kautta. Toinen on pidettävä tasavertaisena ystävydessä. On kyettävä pitämään ystävänä kaikkia, kaikkia tasavertaisesti. Kant kirjoittaa:

Siveellisyydet, joita ihmiset vaihtavat suhteissaan toisiin, eivät ole muuta kuin seteleitä – vain lapsi pitää niitä todellisena kultana. On kuitenkin parempi vaihtaa seteleitä kuin ei mitään [...]. Se, että heittäisi nuo setelit menemään arvottomina [...], olisi suurin rikoksista ihmisyyttä vastaan.²⁰

Siveellisyys, jota ihmiset kohteliaisuuksina

toisiaan kohtaan harjoittavat, on kuin rahaa: vain lapsi pitää kohteliaisuuksia abso-luuttisesti arvokkaina, mutta niiden hyl-kääminen täysin arvottomina johtaa mahdottomaan. Kantin siveellisuuden tarkoi-tuksena on siis tuottaa tasavertaisuus, jol-loin syntyy veljien muodostama veljeskun-ta liikkeessä, joka samalla peittää tuhlaa-vaan välineelliseen suhteeseen johtavan eron.²¹ Derridan luennassa Kant siis kyllä ymmärtää illuusion luonteen illuusiona: illuusio tarvitaan, se on välttämätön. Tämä illuusio peittää eron, joka suhde toiseen on. Ongelma kuitenkin syntyy siinä, kun tuon illuusion luonne illuusiona unohde-taan, kun seteli alkaa saada arvoa itses-sään. Näin illuusiosta tulee totta ja länsimai-sesta historiasta tuon illuusion todeksi tu-lemista. Tätä traditiossa tapahtuvaa kehi-tystä Derrida kutsuu veljeilyksi, veljellisty-miseksi [*fraternisation*], tasavertaisuuden illuusion muuttumisena todeksi ja poliitti-sen yhteisön tulemisena veljeskunnaksi.²²

VAIHDON PERUSTA – MARX

Kantille luopuminen setelien kaltaisina vaihdettavista kohteliaisuuksista oli suurin mahdollinen rikos ihmisyyttä vastaan. Tämä merkitsee erolle perustuvan arvon pitä-mistä totena. Kuten Derrida osoittaa, poliittinen, joka ei sulkisi ulos eroa, ei ole mahdollinen ilman tämän vakaan arvon tiettyä dekonstruktiota.²³ Tarvitaan uusi suh-de hyveeseen, arvoon, jonka Kant perusti veljeskunnan talouteen. Tässä suhteessa Derridalle erityinen ajattelija on Marx. Der-rida tunteeikin velvoittuvansa tietystä *mar-xismin hengestä*.²⁴ Tämä marxismin henki vaatii arvon uudelleen ajatteleminen erosta lähtien.

Teoksessaan *Spectres de Marx* Derrida lukee Marxin ajattelua etsien poliittisen uutta mahdollisuutta. Derrida kuljettaa läpi teoksensa haamun ja hengen teemaa. Der-ridan mukaan edelläkin kuvatussa Kantin liikkeessä, uhkaavan eron peittävän illuusion todeksi tekemisessä, on kyseessä yri-tys päästä eroon haamuista. Kaikki yrityk-

set perustaa mikä tahansa jako lähtien liikkeelle eron kieltämisestä päätyvät tuon jaon murtumiseen. Jokaisen rajan tuntu-massa kummittelee. Poliittisen perustami-sen akti ystävän (läsnä) ja vihollisen (pois-sa) välisen rajan piirtämisenä on yritys rauhoittaa läsnä olevan piiri, mutta tämä yritys voi Derridan mukaan päätyä vain siihen, että rajalla alkaa kummitella.

Ystävän laskettavuutta ei siis mahdol-lista rajanveto ystävän ja vihollisen välille, vaan jokin tätä edeltävä, jokaisessa läsnä olevassa itsessään oleva ero. Ero ei siis ole läsnä ja poissa olevan välillä tai kahden läsnä olevan välillä, vaan kyse on erosta, joka tuottaa kaiken läsnäoloon tulemisen. Tämä ero, jonka ilmenemä haamu on, siis mahdollistaa sekä laskettavuuden että singulaarisuuden. Derrida muotoileekin eri-tyistä *hantologiaa*, ontologiaa edeltävää olevien järjestystä, joka ei perusta itseään esimerkiksi jakoon läsnäolon ja poissa-olon, olevan ja olemisen tai elävän ja kuolleen välillä, vaan siihen, mikä on aina kaikkien mainittujen jakojen välissä mahdollistaen ne.²⁵

Marxin tapauksessa Derrida tarkastelee tällaisen eron perustavuutta arvon kritiikin kautta. Derrida lukee *Pääoman* kohtaa, jossa Marx kirjoittaa tavaramuodon vaihto-arvosta fetissinä.²⁶ Tuossa kohdassa Marx haluaa osoittaa, että vaihtoarvon mysteerillä ei ole mitään tekemistä käyttöarvon kans-sa. Tämä on Marxin keskeinen pyrkimys: toisin kuin ”porvarillinen taloustiede” Marx haluaa näyttää, että vaihtoarvolla ei ole perustaa siinä oliossa itsessään, johon se liitetään, vaan että vaihtoarvo syntyy vaih-dossa, markkinoilla, sosiaalisessa verkos-sa. Derridaa kiinnostaa tässä arvon perus-taminen olemuksen sijaan erolle, erolle joka kirjautuu arvon sisään.

Kyseisessä *Pääoman* kohdassa Marx ottaa esimerkikseen pöydän. Puisessa mate-riaalisuudessaan pöytä on Marxin mukaan vain ”tavallinen aistittava olio” vailla vaihto-arvoa (käyttöarvo sillä Marxin mukaan kyllä on). Se on vain ”pöytä”, joka on kyllä käytettävissä, mutta omasta arvostaan se ei

vielä tiedä mitään. Outoja alkaa tapahtua, kun pöytä viedään markkinoille, kun se asetetaan markkinoiden näyttämölle: pöydästä tulee kauppatavara. Sillä hetkellä, kun pöytä paljastuessaan verhon takaa markkinoille joutuu vaihdon piiriin, sille asettuu arvo, siitä todella tulee pöytä arvossa. Derrida kirjoittaa:

Se on aivan muuta, kun siitä tulee kauppatavara, kun markkinoiden esirippu kohoaa ja pöytä esittää samalla kertaa sekä näyttelijää että roolihenkilöä, kun pöytä-kauppatavara, sanoo Marx, tulee näyttämölle, alkaa kävellä ja asettaa itsensä markkina-arvona. Tässä teatterillisessä hetkessä tavallinen aistittava olio muuntuu, siitä tulee joku, se ottaa hahmon.²⁷

Tässä näyttämöllisessä hetkessä pöytä muuntuu työn tuotteesta yleiseksi vaihdon välineeksi, kauppatavaraksi. Näyttelijänä pöytä materiaalisuudessaan on näyttämöllä vain roolihenkilönä, pöytätavarana arvossa, jota se esittää. Oleellista Derridan mukaan on, että toisin kuin porvarillinen taloustiede, Marx ottaa tuon vaihdon piiriin tulemisen alkuperäiseksi hetkeksi arvon kannalta. Tätä ennen arvoa ei ollut. Tuolla hetkellä näyttämölle astuu pöytä, jota elähdyttää vaihtoarvon henki, arvo haamuna. Pöydästä tulee "aistittavasti yliaistillinen". Tämä merkitsee arvon syntyä: pöytä materiaalisuudessaan aistittavana tulee arvona aistittavasti yliaistilliseksi. Arvossa tulee siten aistittavaksi *askel* yliaistittavaan.

Marxin ajatus on, että pöytä materiaalisena oliona ei perusta pöydän arvoa, mutta sillä on ennen vaihdon piiriin tulemistaan kuitenkin käyttöarvo, siis pöydän oleminen jotakin varten. Tässä Derrida kuitenkin tietystä mielessä menee Marxia pidemmälle. Derridalle Marxin luoma teatterillinen hetki on *aina jo* tapahtunut: ei ole puhdasta käyttöarvoa, jota vaihtoarvo ja markkinat eivät jo jahtaisi.²⁸ Siten tästä markkinanäyttämöletulosta tulee näyttämöletulo ylipäänsä, olion ilmenemisen näyttämö.

Vaikka vaihto siis tuottaa olioiden arvon, oliot "eivät voi mennä markkinoille itsestään", kuten Marx kirjoittaa.²⁹ Vaihto ei tuota vain olioiden objektiivisuutta vaan myös niiden omistajien, ne omalla työllään tuottavien, objektiivisuuden. Tämä on "syy" olioiden marssimiselle: ihmisen on saatava työnsä vaihdon piiriin, ihmisen on objektiivotava työnsä tulos, jotta objektiivotuisi itse. Tässä kohdassa Marx turvautuu erikoiseen kuvastoon. Kauppatavara, siis vaihdon piiriin tullut työ, on kuin peili. Tämä peili toimii kuitenkin erikoisella tavalla: se kyllä siis heijastaa ihmiselle kuvan, mutta tämä kuva ei olekaan kuva ihmisestä itsestään sosiaalisessa suhteessaan vaan kuva kauppatavaroiden suhteista. Tavaroiden vaihdon kautta ihminen siis tulee sosiaaliseksi – tämä saavutettu sosiaalisuus muodostuu kuitenkin tavaroiden suhteista, mutta vain sikäli kuin ihminen pitää tätä vaihtoa yllä. Kummallisella tavalla "[v]ain ihmisten itsensä määrittämä sosiaalinen suhde näyttäytyy heille olioiden välisen suhteen fantasmagorisessa muodossa".³⁰ Tai kuten Derrida kirjoittaa: "Tämä olioiden välinen kaupankäynti pystyttää fantasmagoran", mutta "kauppatavaroille lainattu autonomia vastaa antropomorfiseen projektiioon. Tämä herättää kauppatavarat, se saa ne henkiin."³¹

Sosiaalisen siteen tavaroiden kautta objektiivotunut muoto, tämä fantasmagora olioiden välisenä suhteena, merkitsee Marxille palkkatyötä tekevän riistoa, jonka vallankumouksen tuoma tuotantosuhteiden muutos lopettaa. Derridalle pyrkimys päästä eroon vaihdosta merkitsee kuitenkin yritystä karkottaa haamu, yritystä perustaa poliittinen. Marxin tapauksessa tänä perustana toimisi yhteisön yhteinen työ, josta näin tulisi yhteisön olemus.³² Tämä ei kuitenkaan tyydytä Derridaa. Yhteisöä täytyisi pystyä ajattelemaan perustattomuudessaan.

Marxia lukemalla Derrida siis etsii ajattelua, joka myöntää haamut eli vaihtoarvon ensisijaisuuden erona. Marx on tä-

män suhteen kuitenkin ambivalentti; yhtäältä Marx antaa aaveiden kummitella, mutta toisaalta hän tekee niin vain ajaakseen ne pois.³³ Derridan tarkoituksena sitä vastoin on pyrkiä ajattelemaan tätä petollista eroa (haamujen, rahan ja vaihdon, *differancen*) loppuun saakka. Tästä seuraa se, että perustattomaksi perustaksi asettuu eron leikki, haamujen tanssi, vaihtoarvon hallitsemattomuus. Mutta toisin kuin aiempi länsimainen poliittisen ajattelun käsitänyt, tämä ei merkitse laskettavuuden menettämistä, sillä tämä ero on juuri laskettavuuden edellytys.³⁴ Ero sekä syntyy vaihdossa että mahdollistaa vaihdon ja sikäli kuin meillä on työnjako, sikäli kun välillisuus säilyy emmekä sulaudu totalitaristiseksi joukoksi, meillä on vaihto.

Derridalle tämä vaihdon perustavuus merkitsee olevan, myös ihmisen poliittisena, laskettavuutta. Sikäli kuin meillä on maailma, meillä on arvo ja laskelma, jonka piiriin kaikki oleva tulee. Meillä ei ole puhtaita käyttöarvoja eikä omaa ilman vaihtoa. Poliitiikka yhteisön järjestyksenä merkitsee myös laskelmaa, demokratia edellyttää laskemista: ei ole demokratiaa ilman äänten laskentaa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kaikki tulisi laskelman piiriin, sillä sama ero, joka mahdollistaa laskemisen, tuottaa myös tuon laskelman murtumisen. Jokainen poliittinen sulkeutumaan pyrkivä järjestys murtuu, ja juuri tämä on Derridan tulevan demokratian keskeinen ajatus: etiikka suhteena toiseen vaatii tämän laskelman jatkuvuuden murtumisen. Kaikki oleva on kyllä laskettavaa, mutta eettinen ei ole tämän laskelman piirissä.

DEMOKRATIA TULEVANA

Derridalle kysymys oikeudenmukaisuudesta [*justice*] merkitsee vaatimusta murtaa elävän nykyhetken jatkuvuus. Kuten edellä on todettu, kaikki oleva tässä läsnäolossa tulee kyllä laskelman piiriin, mutta etiikka edellyttää muuta. Oikeudenmukaisuus, erotuksena laskettavasta laista tai oikeudesta (ja myös etiikasta sanan tradi-

tionaalisessa mielessä), vaatii murtuman. Marxin tavoin arvo on nähtävä erolle perustuvana. Näin kaikki mikä on, on kyllä laskettavaa, mutta tuo laskettavuuden mahdollistava ero on itse se, joka murtaa laskelman suljetun talouden. Suhde toiseen eli oikeudenmukaisuus on elävän läsnäolon murtumista:

Mikään oikeudenmukaisuus – nyt ei puhuta mistään laista tai oikeudesta – ei vaikuta mahdolliselta tai ajateltavissa olevalta ilman tiettyä *vastuullisuuden* periaatetta kaiken *elävän läsnäolon* tuolla puolen, siinä, mikä saattaa sijoiltaan elävän läsnäolon niiden haamujen edessä, jotka eivät vielä ole syntyneet tai jotka ovat jo kuolleet.³⁵

Siten toinen on kyllä laskettavissa, mutta tämä toisen laskeminen ei ole suhde toiseen – mukaan lukeminen ei ole suhde toiseen oikeudenmukaisuuden mielessä. Näin ystävyuden aporia toistuu tässä: ystävä *on* kyllä ystävä vain laskettavana, mutta tällöin hän ei ole täysin toinen, sillä täysin toinen ei ole läsnä tässä. Oikeudenmukaisuus on suhdetta toiseen, joka ei ole vain elävässä läsnäolossa tässä ja nyt, vaan aina jo poissa. Siksi ystävä on Derridalle aina jo poissa ja puhe ystäville on aina jo ikään kuin puhetta poissa olevalle ystäville. Ystävä on ystävä juuri siinä, että hän aina kantaa mukanaan poissaolonsa mahdollisuutta. Ystävä on aina jo mennyt tai ei vielä tullut. Mutta sikäli kuin ystävä on tässä, hän on oleva ja laskettava – hänet täytyy ottaa lukuun. Derridan ajatuksen voisi muotoilla myös näin: oikeudenmukaisuus on mahdollista vain sellaisessa mahdottomassa taloudessa, jossa lasketaan mukaan ne, jotka eivät ole läsnä.

Oikeudenmukaisuutta ei ole ilman läsnäolon talouden murtamista, mutta poliitiikka ei ole ilman tätä läsnäoloa. Koska poliittinen on päätöksä, enemmistön kalkkyli täytyy tehdä ja se on aina vain laskelma läsnä olevien kesken, mutta jotta se ei olisi vain kalkkyli, jotta oikeudenmukaisuutta tapahtuisi, on ymmärrettävä tuon läsnäolon ja tuon kalkkyilin perustuminen

poissaololle. Tällä tavoin Derridan etsimä suhde toiseen ei ole suhdetta äärettömään tuntemattomaan (jumala) eikä läsnä olevaan laskettavaan vaan tulevan loputon odotus vailla tuon odotuksen täyttymisen horisonttia. Tätä eettistä suhdetta Derrida kutsuu *messiaaniseksi*.³⁶

Näin demokratia poliittisena järjestyksenä jää aina tulevaksi. Koska demokratia pitää sisällään ajatuksen oikeudenmukaisuuden tapahtumisesta, siis suhteesta toiseen tämän loputtomana odottamisena, se on poliittisena järjestyksenä mahdoton. Sen läsnäoloon tuleminen on mahdotonta. Yhtäältä se ei voi tulla läsnä olevaksi suljetuksi järjestykseksi, sillä sen ehtona oikeudenmukaisuus vaatii juuri järjestyksen murtumista. Toisaalta taas sen on tultava, oltava tulossa, sillä muuten demokratian ylläpitämästä oikeudenmukaisuuden lupauksesta olisi luovuttava. Demokratian on

tultava. Siksi Derrida puhuessaan tulevan demokratiasta, *démocratie à venir*, ei tarkoita huomispäivän [*avenir*] demokratiaa, järjestystä joka meillä on huomenna, vaan järjestystä, joka ei lakkaa tulemasta, joka aina on tulemaisillaan. Näin Derridan tarkoituksena ei ole luoda utopiaa tulevas-ta järjestyksestä, joka pitäisi saada läsnä olevaksi, vaan avata läsnä oleva järjestys, läsnäolo itse, jolloin tulevan demokratian aika ei olisi ainaista huomista vaan tässä ja nyt ilman läsnäolon suljettua taloutta [*l'ici-maintenant sans présent*].³⁷ Tämän poliittisen järjestyksen ytimeen jää aina palautumaton aporia, sillä yhtäältä sen vaatimasta oikeudenmukaisuudesta ei koskaan voi päätellä turvallisesti mihinkään päätökseen, mutta toisaalta aina on pääteltävä, sillä toisen vaatimus on vaatimus tehdä jotakin, vaatimus päättää, vaatimus toiminnallisesti *vastata* toiselle.³⁸

Viitteet

1. Esim. Derrida 1994, 12–13.
2. Derrida 1994, 34. Kyseessä on Aristoteleen teos *Eudemoksen etiikka*. Viitataan jatkossa vain Derridaan.
3. Derrida 1994, 37.
4. Derrida 1994, 24–25.
5. Derrida 1994, 40, 127.
6. Derrida 1994, 94. Vrt. Jean-Luc Nancy tarkastelut teoksissa *La communauté dés-oeuvre* ja *La communauté affrontée*.
7. Esim. Derrida 1994, 17. Montaigne: *Esseitä* (WSOY, 1985), 68.
8. “La blessure même s’ouvre avec la nécessité d’avoir à *compter* ses amis, à compter les autres, dans l’économie des siens, là où tout autre est tout autre. Mais là où tout autre est *également* tout autre” (Derrida 1994, 40).
9. Tätä lausetta, “*Tout autre est tout autre*”, tarkastelee erityisesti esse *Donner la mort*. Kyse on Levinasin ajattelun kautta tulevasta käsityksestä eettisestä, jossa toisen toiseus on absoluuttista ja jossa etiikkaa ajatellaan juuri lähtien tästä toisen täysin toiseudesta, samaan palautumattomasta toiseudesta.
10. Derrida 1994, 40.
11. Mm. Derrida 1994, 28 ja Derrida 1993, 214, 220, 234.
12. Derrida esittää, että rakkauden ja ystävyys-välissä on eräänlainen perustavampi ero-rakkaus, “rakastus”, *aimance*. Tämä vertautuu *différanceen*. Derrida 1994, 23.
13. *Tapojen metafysiikan* osa II, §46–47. Kant 1983, 135–140.
14. Derrida 1994, 284.
15. Mt. 291.
16. Mt. 284–290.
17. Mt. 292. Kant 1983, 139.
18. Derrida 1994, 289. Kyse on Juvenalian *Satiireista* (Satiiri VI, 165) lainatusta kielikuvasta. Kant 1983, 139.
19. Derrida 1994, 292. Tämä on Derridan ajattelun keskeisiä kuvioita: mahdoton ja välttämätön lahja (ei-taloudellinen) talouden

- (jossa lahja on mahdoton) perustana.
20. Derrida 1994, 305. Kantin *Antropologian* pykälä §14. Kant 1974, 32.
21. Tämä merkitsee heti ainakin feminiinin kieltoa. Ystävä ei tässä perinteessä voi olla nainen; sisko ei voi kuulua veljeskuntaan, sillä tulollaan feminiini sekoittaisi veljeskunnan tasavertaisuuden talouden välittömästi. Nainen ei voi olla miehen ystävä, muttei myöskään toisen naisen ystävä, sillä pelkästään veljeys tekee tässä rakenteessa ystävyuden mahdolliseksi. Ystävyys veljeytenä ei voi toimia yli (sukupuoli)eron. Naisella on naisena vain rakkaus ja viha. Derrida 1994, 312–315.
22. Derrida 1994, 16, 301, 337. Kategorisen imperatiivin voisikin Derridan mukaan muutoilla seuraavasti: Älä petä veljeäsi! Älä petä ihmisyyttä – joka on veljeyttä! Derrida 1994, 302–305.
23. Derrida 1994, 294.
24. “Dekonstruktioilla ei, ainakaan minun silmissäni, ole koskaan ollut mieltä ja intressiä muuten kuin tietynä radikalisaationa, toisin sanottuna muuten kuin tietyissä marxismin perinteessä, tietyissä marxismin hengessä” (Derrida 1993, 151). “Selvää on kuitenkin se, etten ole marxilainen” Derrida 1993, 145.
25. Derrida 1993, 89. Kts. myös Derrida 1993, 31, 165 ja 255.
26. *Pääoma* 1.osa, 1.luku: kohta D.4, suomenoksessa s. 77–88.
27. Derrida 1993, 240. Vastaava kohta *Pääomanssa*: “Se [pöytä] ei ainoastaan seiso jaloillaan maassa, vaan suhteessaan kaikkiin muihin tavaroihin se asettuu pääläelleen ja kehittää puupäästään houereita, paljon ihmeellisempiä kuin jos se alkaisi itses-tään tanssia.” (S. 77.)
28. Derrida 1993, 255.
29. *Pääoma*, 89
30. *Pääoma*, 79. Derrida 1993, 249.
31. Derrida 1993, 249.
32. Vrt. Nancy, *La communauté désœuvrée*: Kommunismin lupaus on lupaus yhteisöstä työn yhteisönä, yhteisöstä työnä, yhteisenä teoksena [oeuvre]. Tämä ei Nancy'n mukaan voi muuta kuin epäonnistua ja päätyä tuhoon, sillä yhteisö ei ole teos vaan sen purkautuminen, yhteisö on toimeton tai joutilas [désœuvrée].
33. *Kommunistisen puolueen manifestin* ensimmäisinä sanoina ovat: “Aave kummittelee Euroopassa – kommunismin aave.”
34. Derrida 1994, 294, 301–302. Derrida nimitää kaikkea poliittista “tähän saakka” *cosmophratrocentrismiksi*, siis koko maailman käsittäväksi velikeskisyydeksi.
35. Derrida 1993, 15–16.
36. Mt. 266.
37. Mt. 60.
38. Mt. 278–279.

KIRJALLISUUS

- Derrida, Jacques 1990: *L'autre cap*. Pariisi: Éditions de Minuit.
- 1991: *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Pariisi: Éditions Galilée.
- 1995 [1992]: *The Gift of Death*. Engl. David Wills. Lontoo: The University of Chicago Press.
- 1993: *Spectres de Marx*. Pariisi: Éditions Galilée.
- 1994: *Politiques de l'amitié*. Pariisi: Éditions Galilée.
- 1996: *Apories*. Pariisi: Éditions Galilée.
- Kant 1983 [1797]: *The Metaphysics of Morals*. Engl. James W. Ellington. Teoksessa *Immanuel Kant. Ethical Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- 1974 [1797]: *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Engl. Mary J. Gregor. Haag: Martinus Nijhoff
- Marx 1974 [1867]: *Pääoma*. 1.osa. Moskova: Kustannusliike Edistys.
- Beardsworth, Richard 1996: *Derrida & the Political*. Lontoo: Routledge
- Critchley, Simon 1992: *The Ethics of Deconstruction*. Lontoo: Blackwell
- 1999: *Ethics-Politics-Subjectivity*. Lontoo: Verso
- Gasché, Rodolphe 2004: *L'étrange concept de responsabilité*. Teoksessa Mallet (toim.), *La démocratie à venir*. Pariisi: Éditions Galilée.