

ELEMENTAARISTA POLITIIKKA?

HANS JONAS JA JACQUES DERRIDA
VASTUUSTA LUONTOA KOHTAAN

Tarkoitan ”elementaaraisella politiikalla” politiikkaa, joka huolehtii elämismaailman elementaarisesta pohjasta. Kaikkein yksinkertaisimmalla tasolla maailmamme elementaariseen perustaan kuuluvat vaikkapa ilma, jota hengitämme, vesi, jota juomme tai ilmasto, jossa elämme. Yleisemmin ottaen elementaarisen pohjamme muodostaa niin sanottu luonto. Tällainen ”luonto” on kaiken elämän ja niin muodoin myös poliittisen yhteisön elementaarinen ehto. Päinvänpolitiikka ei saa siitä kunnolla otetta: politiikka toimii, jos se voi *määritellä* asiat ihmisten väliseksi kiistoiksi tai resurssikysymyksiksi, mutta se ei osaa tarttua niiden *epämääräiseen, rajattomaan* horisonttiin. Tästä epätietoisuudesta nousee tämän hetken kiusallisin poliittinen kysymys: millainen poliittinen toiminta voi huolehtia elämän elementaarisista ehdoista? Esimerkiksi: miten ilmastonmuutosta voi lähestyä *poliittisesti*?

Filosofiassa ”elementaarisuus” on fenomenologinen nimi elämismaailman pohjalle (puhun ”pohjasta”, jotta elementaarisuutta ei ymmärrettäisi metafyyksiseksi perustaksi tai perusteeksi, *Grund*, vaan pelkäksi onto-fenomenologiseksi horisontiksi). ”Elementaarisuuden” ajatus palasi

filosofiaan hieman toisen maailmansodan jälkeen – eikä sattumalta samaan aikaan kun keskustelut ”tekniikan aikakaudesta” ja ”teknologisesta sivilisaatiosta” kävivät kuumimmillaan. Eräät fenomenologisesti inspiroituneet ajattelijat hakivat tällöin innoitusta vanhoista, etenkin esisokraattisista elementin ajatuksista¹. Toiset puolestaan muotoilivat uusia elementtejä, joiden he ajattelivat kuvaavan paremmin nykyaikaa: niinpä Levinas puhui *Totalité et infinissä* ”elementaarisesta olemisesta”, jossa ”kylvemme” (*l'élémental, l'il y a*), ja Merleau-Ponty *Le visible et l'invisiblessä* ”lihasta”, jota olemme (*chair*). Heidegger puolestaan kehitti esisokraatikkojen pohjalta mutta näistä poiketen esimerkiksi ajatuksensa ”maasta” ja ”taivaasta”, jotka ”mittaavat” maailmamme ”ulottuvuuden”. Tällaisia elementtejä ei tietenkään pidä käsittää fyysikaalisina vaan ontologisina kuvauksina maailmassaolemisen perimmäisistä ehdoista. Elementaarisuus on olemassaolomme perusta: se kantaa, suojelee ja uhkaa elämää, joka puolestaan ei voi vangita eikä kontrolloida sitä. Yhteisömme elävät *niistä*, mutta eivät voi ottaa *niitä* kokonaan haltuunsa. Ajallemme on ominaista tunne siitä, että elämismaailmamme elementaa-

rinen perusta on sulkeutumassa ja tuhou-
tumassa. Tunnumme olevamme jollakin ta-
valla vastuussa tästä ilmiöstä, joka on kui-
tenkin myös täysin ulottumattomissamme.

Onko jotakin siis tehtävissä? Onko ole-
massa ekologista politiikkaa, joka voisi
huolehtia elämismaailman elementaarista
pohjasta? Tässä tekstissä aikomuksenani ei
ole vastata tähän kysymykseen. Yritän
vain pohjustaa sitä vertailemalla kahta filo-
sofia, jotka ovat tarjonneet tärkeitä näkö-
kulmia keskusteluun ”luonnon politiikka-
ta”: Hans Jonasia ja Jacques Derridaa.

HALU KANTAA VASTUUTA ELÄMÄSTÄ

Hans Jonas ja Jacques Derrida eivät ole
työskennelleet yhdessä eivätkä he ole kom-
mentoineet toistensa töitä. Ensinäkemältä
heillä ei ole paljoakaan yhteistä, ja he
tuntuvat pikemminkin toistensa vastakoh-
dilta: yhtäältä Jonas muotoili *Das Prinzip
Verantwortung* -kirjassaan poliittisen eko-
logian perusteet vaatimalla ihmisiä kanta-
maan vastuunsa elämästä, toisaalta Derrida
ajattelee päin vastoin ettei mitään ”puh-
dasta” ja ”alkuperäistä” luontoa olekaan,
vaan ”todellisuus” on pikemminkin jo al-
kujaan ”keinotekoinen” (”tekstuaalinen”).
Koska Jonas ja Derrida eivät ole alkuun-
kaan samaa mieltä, uskoisin, että heidän
vertaamisensa auttaa selvittämään ajatusta
ekologisesta politiikasta.

Tällä alalla Jonas ja Derrida jakavat
kolme yhteistä lähtökohtaa.

1. Heidegger on molemmille keskei-
nen teoreettinen lähtökohta – sikäli että
molempien työn käyttövoimana on Hei-
degger-kritiikki. Molemmat kritisivat häntä
”elämän” ongelman unohtamisesta. Siinä
missä Heidegger pohtii *Daseinia* (ihmisen
erityistä tapaa olla olemassa), sekä Jonas
että Derrida pohtivat *elävää olentoa*. Kir-
jassaan *Das Prinzip Leben* Jonas määritte-
lee filosofiansa keskiössä olevan ruumiilli-
sen elämän *metabolismin* kautta, joka on
yhteinen kaikille eläville olennoille kasvis-
ta ja eläimestä ihmiseen itseensä saakka.
Derrida puolestaan kritisoi Heideggerin

Daseinia nimenomaan *eläimen* nimissä.
Jonas määrittelee elämän *nälän* kokemuk-
sen kautta.² Derrida puolestaan analysoi
elämää ”lihansyöjien suorittaman karno-
fallogo-sentrisen uhrin” näkökulmasta.³ Mo-
lemmille elämä luonnehtii olentoa, joka
tappaa ja ravitsee itseään sillä, mitä se
tappaa, eikä tämä ole suinkaan mikään
olemassaolon toissijainen, ontinen piirre,
niin kuin se olisi Heideggerilla, vaan osa
elämän varsinaista olemusta. Jonasin ja
Derridan näkökulmasta filosofia ja varsin-
kaan poliittinen filosofia eivät voi abst-
rahoitua irti nälkäisestä, kärsivästä ja tar-
peiden määrittämästä ruumiillisesta elä-
mästä. Päinvastoin politiikan pitäisi alkaa
täältä – eikä suinkaan kysymyksestä histo-
riallisten yhteisön taiteellis-filosofisesta mie-
lestä, niin kuin Heideggerilla.

2. Sekä Jonas että Derrida pohtivat,
mikä on ei-inhimillisen paikka ihmisyh-
teisössä. Jonas nimittää tuota ei-inhimillis-
tä asiaa *luonnoksi*, Derrida puolestaan
elämiksi (hän ei ole koskaan luottanut
sanaan ”luonto”). Molemmat etsivät poliit-
tisuuden reunaehtoja sieltä, missä eettinen
vastuu jostakin haavoittuvaisesta olenno-
sta (”luonnosta”, ”eläimestä”, ”vielä synty-
mättömästä lapsesta”) näyttää vaativan
enemmän kuin mitä vallitseva poliittinen
järjestelmä voi tai haluaa antaa. Kuten
Levinas, he pohtivat vastuuta suhteessa
”toiseen”, mutta he menevät tätä askelen
pidemmälle, sillä Levinasin ”toinen” on
”lähimmäiseni”, kanssani samassa maail-
massa oleva ihmisolento, eikä suinkaan
”itse elämä”, niin kuin Jonasin synty-
mättömän lapsen tai Derridan eläimen
tapauksessa. Nämä kysymykset vastuusta
eivät ole jääneet huomiotta. Jonasin ”vas-
tuun periaate” oli ratkaisevan tärkeä poliit-
tisen ekologisen liikkeen syntymiselle.
Derridan ”eläimen kysymys” on puoles-
taan herättänyt viime vuosina paljon aka-
teemista kiinnostusta etenkin Yhdysval-
loissa.⁴

3. Sekä Jonas että Derrida hahmottelevat
vastuullisen politiikan ehtoja pohtimalla
sitä, miten vastuu kohdistuu *tulevaisuu-*

teen: Jonas kuvaa sitä ”vastuun periaatteellaan”, Derrida ”messiaanisuutena ilman messianismia”.⁵ Molemmat määrittelevät politiikan suhteessa tulevaisuuteen, mutta ei missään mielessä utopistisella tavalla, vaan päinvastoin minimaalisena kysymyksenä siitä, miten tulevaisuus ylipäänsä olisi mahdollinen maailmassa, jonka välittömänä horisonttina tuntuu olevan historian totaalinen sulkeutuminen.

Jonas ja Derrida jakavat nämä teemat mutta kehittelevät niitä eri tavoilla. Tarkoitukseni on arvioida, voisiko heidän vastakkainasettelunsa valottaa ongelmia, joita itse kuhunkin erikseen liittyy.

Jonasin vahvuutena on varmasti hänen ajattelunsa intellektuaalinen ja moraalinen puhtaus ja hänen sitoutumisensa käytännöllisiin ongelmiin. Hänen kuuluisa ”vastuun periaatteensa” on *imperatiivi*, joka asettaa käytännöllisen *arvon* ja ohjaa poliittista *toimintaa*. Ei ihme, että Jonas on koko ekologisen liikkeen ”*grand old man*” ja etenkin Saksan *die Grünen* -puolueen alkuperäinen ideologi. Tässä ideologisessa roolissa hänen työtään ei vielä ole ylitetty.

”Vastuun periaate” kuuluu: ”Toimi niin, että tekosi vaikutukset sopivat yhteen aidosti inhimillisen elämän kanssa maapallolla.”⁶ Tämä on vaikuttava tapa kehittää edelleen Kantin kategorista imperatiivia. Periaatetta ei myöskään ole vaikea hyväksyä, vaikka se perustuukin viime kädessä metafyyssiseen väitteeseen, jonka mukaan ”ihmiskunnalla ei ole oikeutta tehdä itsemurhaa”, ”ihmiskunnan on ehdoton pakko olla olemassa”.⁷ Vastuun periaatteeseen liittyy kuitenkin kaksi suurta ongelmaa. Jonas on niistä tietoinen mutta sanoo, ettei hän tunne niiden ratkaisua; mikä pahempaa, samat ongelmat vaivaavat myös nykyistä ekologista politiikkaa.

AITO INHIMILLINEN ELÄMÄ

Ensimmäinen vastuun periaatteen ongelmista koskee ”autenttisesti inhimillisen elämän” tai ”ihmisen kuvan” ajatusta. Derrida varmasti kyseenalaistaisi heti moisen ”hu-

manismin”, joka väittää tietävänsä, mikä on ihmisen olemus. *Kuka* on aidosti inhimillinen? Miltä hänen kuvansa oikein näyttää? Kuka päättää siitä? Antaakseen vastuun periaatteelle filosofisen perustuksen Jonas rakentaa kauniin elämän ontologian: se perustuu kaikille eläville olennoille yhteiseen metabolismiin, jonka ansiosta elävä olento itse asiassa muodostaa tai ”luo” itse itsensä. Kuitenkin Jonas myös ylläpitää mitä klassisinta jakoa ihmiseen ja eläimeen ja väittää tietävänsä eron aidon ja vääristyneen ihmisyyden välillä.⁸ Hänen periaatteensa tarkoituksena on suojella aidon ihmiskunnan elinolosuhteita, eikä se tosiasiaa suo muille lajeille mitään itseisarvoa: periaate ei koske kaikkia eläviä olentoja vaan pelkästään ihmistä. Luonto on ihmisen hengissä pysymisen ehto, ei muuta.

On kuitenkin myönnettävä, että Jonas on jo vastannut osaan näistä kritiikeistä. Mitä hän tarkoittaa ”aidosti inhimillisellä”?

Autenttinen ihmisyyys ei ole Jonasille mikään tietty ihmisen figuuri vaan ihmisen kyky *mielikuviuksen* vapaaseen käyttöön: *tämä* on metabolismin korkein muoto. Jonas kritisoi ”kuvantekijöitä”, jotka haluavat sopeuttaa ihmisen omaan täydellisyyden ideaaliinsa ja jotka rajoittavat tällä tavalla tulevan ihmisen mahdollisuuksia kuvitella ja keksiä itse itsensä. Esimerkkinä tällaisesta huolestuttavasta ”kuvanteemisestä” hän mainitsee sikiöiden seulonnan ja valikoinnin, geneettisen manipuloinnin sekä lasten psyyken kemiallisen kontrollin. Hän vastustaa utopisteja, jotka haluavat tällaisilla keinoilla määrittää jo ennalta huomisen ihmisen ja maailman hahmon: päinvastoin tulevaisuuden ihmisten pitäisi olla vapaita keksimään maailmansa omista lähtökohdistaan käsin.

Aidosti inhimillinen elämä on elämää, joka ei toteuta *annettuja* arvoja vaan *luo* niitä: ihmisyyys on kyky päättää itse hyvästä ja pahasta. Viime kädessä ihmiskunnan ominaispiirteensä on kyky kantaa vastuuta muusta maailmasta. Ihminen on ainoa laji, jolla on tämä vastuu – mikä puolestaan

tekee ihmisestä pikemminkin syyllisen muun maailman edessä kuin maailman herran ja mestarin. Huoli autenttisuudesta on juuri huolta tämän kyvyn säilymisestä.

Derrida olisi varmaankin arvostanut niin vastuun periaatteen paatosta kuin sen taustalla olevaa plastista kuvaa ihmisestä. Silti hän olisi todennäköisesti vaatinut vielä vastausta kysymykseen siitä, miksi vastuuni kohde on välttämättä ihminen. Miksei eläin? Tai jokin teknologisesti fiktiivinen khimaira? Kummitus? Ja toisaalta: onko varmaa, että vastuun periaate suojelee *kaikenlaisten* ihmisten tulevaisuutta?

Viimeisissä töissään Derrida tutki erilaisia hahmoja, joissa Toinen vetoaa vastuuntuntooni: muukalainen (esimerkiksi poliittinen pakolainen, laitton siirtolainen, rikollinen maanpakolainen), haamu tai kummitus (*spectre*) ja eläin (tarkemmin sanottuna *l'animot*, jossa kuullaan sekä monikon *les animaux* että konstruktio *animal-mot*, sana-eläin). Mikään näistä ei ole täysin inhimillinen, kaikkien näiden inhimillisyyden voidaan kyseenalaistaa ja kyseenalaistetaan. Muukalaiselta puuttuvat lailliset ja kielelliset kompetenssit, joita täyteen demokraattiseen ihmisyyteen kuuluu. Haamu on mitä ilmeisimmin kuollut ja todennäköisesti kuvitteellinen. (Derridan esimerkkeinä ovat etenkin Hamletin isän haamu ja ”kommunismin haamu”; itse kukin voi miettiä kuinka todellisia ne ovat.) Eläin on määritelmän mukaisesti ei-ihminen, epäinhimillinen. Kaikki ne ovat kuitenkin poissulkemisen figuureja: poliittinen yhteisö määrittää tuollaisen vieraan elementin poissulkemisena tai ainakin sen vastustuksena.

Artikkelini kysymyksenasettelun kannalta juuri eläimen figuuri on erityisen avaava. Derrida määrittelee vastuun ”eläimen kysymyksen” kautta. Tämä voi tarkoittaa täysin konkreettisesti: olemmeko vastuussa vain ihmisistä? Emmekö ole vastuussa myös muista eläimistä, ainakin niistä, jotka olemme ”kesyttäneet” ja joita teollisessa elintarviketuotannossamme riis-

tämme tavoilla, joita Derrida pitää sietämättöminä? Derridan mukaan nykyinen poliittinen järjestelmämme samanaikaisesti perustetaan ja saatetaan kriisiinsä paikalla, jossa eläimellisyys ”uhrataan”: siellä missä eläimellisyys samanaikaisesti suljetaan pois yhteisöstä ja otetaan osaksi sitä nimenomaan tällaisena poissuljettuna tabuna. Derridan kuvaaman ”eläimellisyyden” on tarkoitus olla enemmän kuin Agambenin kuvaaman ”paljaan elämän” (joka on ihmisyyhteisöstä poissuljettua ihmiselämää), sillä sen pitäisi olla ”todella eläimellistä”: outoa, villiä ja salaista elämää, joka tulee yhteisöä kohti ”ulkoapäin” ja jonka kohtalo sen pitäisi ratkaista. Välillä Derrida kuvaa eläimen poissulkemisen- ja sisäistämisen piinallista rakennetta keskeisenä poliittisena ongelmana, joka odottaa vielä ratkaisuaan. Yleensä hän kuitenkin tutkii ”eläimen kysymystä” ”metafyysisenä” kysymyksenä, joka koskee ”inhimillistä subjektiivisuutta”: ihmisen ”täälläoleminen” on ”vieraanvaraisuutta” eläimellisyydelle, joka ei ole ”täällä” ja kuitenkin on jo ”tässä”, kanssani vaikkei sitä tiedäkään.

Toisaalta Derridan ”eläin” ei ole täysin sitä mitä äkkiseltään voisi odottaa, sillä se ei ole ”luonnollinen”. Derridalle ”luonto”, ”puhtaus”, ”autenttisuus” ja ”aitous” ovat pelkkiä fiktioita, ja itse asiassa itse eläin on monessakin mielessä ”pelkkä fiktio”. Ensinnäkin eläimet ovat ”fiktoita” siksi, ettei tosiasiasa ole mahdollista tietää mitään eläinten omista ”ajatuksista” (tarpeista, tunteista...) vaan ne joudutaan kuvittelemaan myötäelävän mielikuvituksen avulla. Toiseksi eläin on jo sinänsä fiktiota siinä mielessä, että se itse tuottaa, ”kuvittelee”, siis tietyssä mielessä ”luo” oman muotonsa (vaikkei tietenkään ”tietoisesti” vaan pikemminkin ”vaistonvaraisesti”). Kolmanneksi ihmiset puhuvat eläimistä lopulta yleensä vain kertoakseen faabelin ihmisestä.

Derrida tarkastelee ”eläintä” fiktiona (siksi hän sanookin *ani-mot*, *eläin-sana*), sillä hän ei usko erotteluun autenttisen ja keinotekoisien, kuvan ja mielikuvituksen, mallin ja muotoilijan välillä. Kuten koko-

nainen romanttinen perinne aina Kantin *Arvostelukyvyyn kritiikistä* alkaen, Derrida ajattelee, että elävän olennon *fysis* on *tekhne*. Niinpä eläinkin on ”tekninen” koska se ”luo” itsensä, toisin sanoen sen muoto ei ole pelkästään tulosta ympäristön paineesta vaan tulos sen omista aktiivisista reaktioista ympäristöönsä. Tämä on erityisen selvää ihmisen tapauksessa. Ihminen ei ole luonnonolio, jolla saattaa lisäksi olla erilaisia teknisiä kompetensseja, vaan ihmisen oleminen sinänsä on *tekhne*: tekniikka ja taide. Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, että ihminen tuntisi ja kontrolloisi omia tekniikkojaan: päin vastoin tekniikat toimivat ihmisessä samaan tapaan kuin vaistot eläimessä.

Jonasin teknologiakritiikki liittyy vain äärimmäisiin tapauksiin, joissa kajotaan ihmisen olemuksen reunaehtoihin. Jonas vastustaa kiihkeästi tekniikoita, joiden tavoitteena olisi poistaa kuolema, tappaa mielikuvitus tai poistaa pakko moraalisiin valintoihin. Näiden päämäärien moraalista voimaa on tietysti turha kiistää. Mutta toisaalta voi kysyä ensinnäkin sitä, *riittääkö* tällaisten äärimmäisten tekniikkojen kritiikki, ja toiseksi sitä, eikö tällaisen kritiikin riskinä ole suorastaan *tuottaa* sellainen fiktio koskemattomasta ihmisyydestä, jota itse asiassa ei ehkä ole. Päästäänkö tai joudutaanko koskaan tai ainakaan kovin usein näille ihmisyyden äärimmäisille rajoille? Sellaisenaan useimmat tekniikat ovat ”hyvän ja pahan tuolla puolen”, ja niiden arvioiminen on niin vaikeaa, että siihen tarvittaisiin ehkä yhtä erikoistuneita teknologiakritiikkoja kuin taiteen taidekriitikot (huolestuttava ajatus sinänsä). Useimmat ihmisen tekniikat ovat paljon epäselvempiä: mitä olisi ajateltava erilaisista proteeseista, jotka vain tekevät elämän vähän helpommaksi, kuten vaikka kengistä, silmälasista, tietokoneista tai lentokoneista? Ihmisen tekniset tuotteet ovat myös osa häntä, hänen ”proteesejaan”. Siinä määrin kuin ihminen elää symbioosissa tekniikkojensa kanssa hän on itsekin eräänlainen ”kyborgi”, niin kuin Donna Haraway sanoisi.

Toisin sanoen Derrida saattaisi tuoda Jonasin ”ihmisen kuvan” vastapainoksi eläimen tai kyborgin muistuttaakseen, että Toinen, joka vaatii meitä kantamaan vastuuta, ei ole pelkästään inhimillinen, ja ettemme välttämättä edes tiedä, mikä on inhimillistä. Edelleen, kukaan ei takaa, että tällaiset ”toiset” olisivat moraalisesti ”hyviä”. Sen takia Derrida ei pyydäkään ottamaan niitä vastaan ”kyselemättä”. Päin vastoin, jokainen tapaus on punnittava ja jokainen kohtalo ratkaistava yhä uudelleen – eikö suinkaan yhdellä kertaa. Derridan vieraanvaraisuuden logiikkaa voi hyvin soveltaa tapauksiin, joita hän ei itse kuvaa, mutta jotka ovat nykyisin akuutteja: varaosavauvat, ihmisen ja eläimen hybridit ja kloonit. Mikään transsendentti laki ei kerro, pitäisikö tällaiset ilmiöt hyväksyä ihmisyhteisöön (uudet tekniset mahdollisuudet johtavat tarpeeseen säädellä niitä lainsäädännön keinoin). Mutta *jos* ne hyväksytään, on hyväksyttävä myös *kaikki* tällaisten teknisten ratkaisujen mukanaan tuomat seuraukset, etenkin poliittiset. (Jos hyväksytään siirrännäisen hankkimisen sairaalle lapselle siten, että hänelle tuotetaan sisarus, joka on geneettisesti yhteensopiva, hyväksytäänkö samalla se, että näin syntyvää lasta käytetään lääketieteellisenä raaka-aineena? Mikä on hänen statuksensa ihmisenä ja perheenjäsenenä? Voidaanko taata, ettei näin keksitä uutta orjuuden muotoa? Ja niin edelleen.) Tällaista on vastuun periaatteen käyttö maailmassa, jossa ei ole annettuja moraalisia arvoja, mutta joka haastaa äärettömään mielikuvituksen kriittiseen käyttöön.

DEMOKRATIAN PUUTE

Toinen Jonasin vastuun periaatteeseen liittyvä suuri ongelma on kysymys sen *poliittisesta toteutuksesta*. Jonasin mukaan jo muinaisesta kreikkalaisesta *poliksesta* alkaen poliittisille järjestelmillemme on ominaista kiinnostus pelkästään ihmisten väliin asioihin. Luonto on ihmisten asia vain silloin, kun sitä tarkastellaan raaka-aineena

tai omaisuutena – mutta *elementaarista* luontoa ei voi omistaa. Edelleen, poliittiset järjestelmämme perustuvat läsnäoloon (*presence*), ja edustuksellisuus (*representati-on*) on vain tämän läsnäolon muunnelma. Ihmiset jotka eivät vielä ole syntyneet (tai jotka ovat jo kuolleet) – Derrida kutsuisi heitä ”kummituksiksi” – eivät voi olla läsnä politiikan kentällä, he eivät voi puhua omasta puolestaan eikä heitä voi missään vakavassa mielessä edustaa. Vastuumme kohteena olevat ihmiset eivät voi osallistua poliittiseen prosessiin, jossa heidän elinolosuhteistaan päätetään.

Jonasin yleisenä havaintona on, että demokratia perustuu lyhytjäteiseen henkilökohtaiseen hyötyyn ja on liian lyhytnäköistä välittääkseen tulevista sukupolvista. Siksi Jonas ajatteleekin, ettei vastuun periaatteen toteuttamista voi uskoa demokratian haltuun (ainakaan viime kädessä). Sen sijaan hän olettaa, että teknologisen kehityksen kontrolloimista varten tarvitaan jonkinlaista viisasten neuvostoa (joka siis huolehtii vain teknologiasta, ei ollenkaan ihmisten keskinäisistä asioista).

Tietysti tämä demokratian kykyjen epäileminen on johtanut fasismisyytöksiin. Syytökset ovat absurdeja, sillä itsekin ase kädessä natseja vastaan taistellut Jonas on ehdottomasti antifasistinen henkilö. Mutta kysymys jää silti auki: onko demokratia välttämättä vastuuton suhteessa luontoon?

Derrida saattaisi hyvinkin jakaa Jonasin huolen politiikan nykytilasta: politiikka on tosiaankin hyvin lyhytnäköistä ja itsekeskeistä. Siitä huolimatta Derridan tulkinta demokratiasta on Jonasin tulkinnan vastakohta. Sieltä mihin Jonas laittaa demokratian rajan, Derrida löytää sen varsinaisen ehdon.

Siinä missä demokratia on Jonasille läsnäolon valtapiiiriä, Derridan demokratia on päinvastoin poissaoleva ja tuleva. Demokratia ei ole reaalin asiantila vaan pikemminkin regulatiivinen ideaali.

Derridan mielestä demokratia on pois, sillä meiltä puuttuu demokratiaa. Mutta demokratia ei voikaan olla instituutio (joka

olisi läsnä), sillä se on olemukseltaan tapahtuma. Demokratia on demokraattinen *tapahtuma*, vähintäänkin velvollisuus avata demokratian tila yhä uudelleen (tässä suhteessa Derridan ajatukset ovat lähellä Jacques Rancièren kehitelmiä). Edelleen, koska demokratia on tapahtuma, se on ”tuleva” tai ainakin kykenevä tulemaan. Derridalle demokratian avainkysymys on, kuka saa osallistua siihen? Demokratia *tulee* vaatimuksena saada osallistua siihen. Derrida avaa demokratiakäsitystään esimerkillä muukalaisesta ja hänen tilanteestaan: muukalaiselle joko annetaan lupa astua *poliksen* piiriin tai sitten se evätään. Tällaisia ovat ne potentiaalisesti kriittiset tilanteet, jossa itse demokratia on pelissä.

Demokratia on ”tuleva”, ja tässä mielessä se on ”messiaaninen”: toisin sanoen me emme voi määrittää etukäteen tulevaisuuden hahmoa, vaan meidän on pyrittävä jäämään avoimeksi demokratian mahdollisuudelle. Derridalle ”messiaanisuus” on ”ilman messiasta”. Se mikä tulee, olettaen että jotakin tulee, ei ”pelasta meitä”; se ei myöskään ”lopeta historiaa”. Se on ”kenen tahansa” mahdollista saapumista ja vieraanvaraisuuden pyytämistä: muukalaisen, kummituksen – tai eläimen, josta juuri puhuttiin. Tällainen tuleminen saattaa avata historian.

Toisin kuin Jonas, Derrida siis ajattelee poliittista yhteisöä tulevaisuudesta käsin. Demokratian oma ulottuvuus ei ole, ja asutettu maailmamme on vain mahdollinen tulevaisuus. Tällainen demokratia ei sulje syntymättömiä ihmisiä pois, vaan ajattelee heitä demokratian tulevana jäsenenä. Tulevaisuutta ei ajatella jostakin jo annetusta ja määritetystä ihmisen kuvasta käsin, vaan tulijan näkökulmasta käsin. Mitkään päätökset eivät voi taata, että hän tulee: voimme vain odottaa.

ELEMENTAARISEN POLITIIKAN PUUTE

Lopuksi haluaisin palata takaisin alkupe-
räiseen kysymykseeni ”elementaarista
politiikasta”. Edellä olen tarkastellut kahta

filosofia, jotka luonnostelevat ei-inhimillisen maailman politiikan mahdollisuutta: Hans Jonas tulee fenomenologisesta perinteestä ja Jacques Derrida on niin sanotun dekonstruktion isä. Esittikö kumpikaan heistä mallia *elementaariseksi* politiikaksi? Ei. Molemmat määrittävät poliittisen yhteisön äärimmäiseksi reunaehdoksi pisteen, jossa yhteisö kohtaa toisen elävän olennon ja koskee näin omaa luonnollista tai eläimellistä (epä)perustaansa ((*Ab*)grund). Tämä puolestaan ei ole välttämättä inhimillinen, mutta se on kuitenkin jonkinlainen singulaarinen itse: vain jonkinlainen "itseys" voi tehdä meistä velallisia, "katsoa meitä" (vaikka sitten "näkemättömin silmin") ja "puhuttella meitä" (vaikka sitten "sanattomasti"). Lyhyesti sanottuna kyseenalaistaa meidät ja vaatia meitä kantamaan vastuamme.

Elämismaailman elementaarisella pohjalla ei ole tällaista "ääntä" tai tällaisia "kasvoja". Sillä ei ole singulaarista itseyyttä, eikä se edes elä, jos elämä ymmärretään autotelisenä organisaationa (niin kuin se Aristoteleesta lähtien on aina ymmärretty). Siksi teoriat vastuusta ja poliittiset teoriat eivät voi identifioida sitä.

Hans Jonas ajatteli, ettei pitäisi sekaantua tulevien ihmisten elämiin vaan ainoastaan suojella heidän maailmaansa. Hän ajatteli myös, että tämä on asiantuntijan tehtävä eikä mikään demokraattinen projekti. Tämä johtuu siitä, että ainakin Heideggerista lähtien on ajateltu, että "maail-

man" "rakentaminen" on "poeettinen" tehtävä: ei pelkästään taiteellinen mielen antamisen tehtävä, vaan myös tekninen muodostamisen tehtävä. Tässä mielessä tulevan maailman elinkelpoisuus ei ole poliittinen tehtävä vaan tekninen. Derrida epäilemättä lisäisi: siinä tapauksessa kyseinen teknologia on osa tätä maailmaa eikä suinkaan sen vihollinen.

Mutta maailman elementaarinen pohja ei ole sama asia kuin maailma – jos maailma tarkoittaa elävän olennon ympäristöä. Elementaarisuus on maailman pohja tai (epä)perusta, sen kesytön tausta. Klassinen modernismi ajatteli, että maailman elementaarinen perusta olisi matemaattisten luonnonlakien kuvaama harmoninen luonto. Nykyään sitä ajatellaan pikemminkin kaottisena, pyörteilevänä, ennustamattomana luontona (jonka tärkein havainnollistuma on ilmasto). Sitä ei voi kontrolloida eikä sille voi antaa ihmistä miellyttävää muotoa. Olemme sen armoilla, se on kohtalo jolta ei ole pakenemista.

Sen takia uskonkin, että samalla tavalla kuin niin sanotut alkukantaiset kansat uhrasivat jumalilleen, pyytäen parempia ilmoja, meidänkin pitää olla valmiita järjetömän suuriin uhreihin voidaksemme kuvitella pysyvämme edes jonkinlaisissa väleissä elementaarisen luonnon kanssa. Elementaarisen luonnon kanssa ei voi harjoittaa tasapainoista vaihtoa: vain ylettömyys on sen ylenmääräisyyden mittaista.

viitteet

1. Esimerkkejä: Eugen Fink, *Spiel als Welt-symbol*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960. Eugen Fink ja Martin Heidegger, v. 1966–1967 seminaari Herakleitoksesta, julkaistu nimellä *Heraklit*, Klostermann, Frankfurt am Main, (1970) 2005. Kostas Axelos, *Héraclite et la philosophie*, Minuit, Paris, 1962. Kostas Axelos, *Le jeu du monde*, Minuit, Paris, 1969. Luce Irigarayn elementtitrilogia *Amante marine* (Minuit, Paris, 1980), *Passions élémentaires* (Minuit, Paris, 1982) ja *L'oubli de l'air* (Minuit, Paris, 1983). Teeman myöhempi versio: John Sallis, *Force of Imagination. The Sense of the Elemental*. Indiana University Press, Bloomington, 2000. Ks. myös Anselm Böhmer und Annette Hilt, *Das Elementale, An der Schwelle der Phänomenalität*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2008.
2. Jonasille *nälkä* on avainkokemus, jonka kautta elävää olentoa voi ymmärtää. Se on vastaavassa roolissa kuin Heideggerilla *kuolevaisuus* ja Arendtilla *syntymä* ihmisenä olemista määrittävinä avainkokemuksina.
3. "Il faut bien manger", teoksessa *Points de suspension*.

4. Joitakin esimerkkejä: H. Peter Steeves (toim.), *Animal Others. On Ethics, Ontology and Animal Life*. State University of New York Press, Albany, 1999; Cary Wolfe, *Animal Rites*, University of Chicago Press, Chicago and London, 2003; Cary Wolfe (toim.), *Zoologies. The Question of the Animal*. University of Minnesota Press, Minneapolis/ London, 2003; Leonard Lawlor: *This Is Not*
- Sufficient. An Essay on Animality and Nature in Derrida*, Columbia University Press, New York, 2007.
5. Derrida kehittää teemaa etenkin kirjassaan *Spectres de Marx*.
6. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, s. 36.
7. *Mt.*, s. 80.
8. *Mt.*, s. 63.

KIRJALLISUUS

- Derrida, Jacques, *Points de suspension, Entretiens*. Toimittanut Elisabeth Weber, Galilée, Paris, 1992.
- Derrida, Jacques, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. Galilée, Paris, 1993.
- Derrida, Jacques, *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, Paris, 1997.
- Derrida, Jacques, *Voyous*. Galilée, Paris, 2003.
- Derrida, Jacques, "La bête et le souverain". Teoksessa *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 2004.
- Derrida, Jacques, "Et si l'animal répondait". Teoksessa *Cahiers de l'Herne Derrida*, Paris, 2004.
- Derrida, Jacques, *L'animal que donc je suis*. Galilée, Paris, 2006.
- Derrida, Jacques & Roudinesco, Elisabeth, *De quoi demain... Dialogue*. Fayard, Paris, 2001.
- Jonas, Hans, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*. Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1979.
- Jonas, Hans, *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*. Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1985.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Leben*. Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1994.
- Lindberg, Susanna, "Hans Jonas' Theory of Life in the Face of Responsibility". *Phänomenologische Forschungen*, 2005.
- Lindberg, Susanna, "Derrida eläinten jäljillä". *Tiede ja edistys* 2 / 2005.