

TRADITIONAALISUUS, SUKUPUOLI JA TULEVA DEMOKRATIA – DERRIDAN VELJEYDESTÄ

Takapajuiset perinteet nostetaan säännöllisin väliajoin esiin modernin demokratian suurena esteenä, ja varsinkin usein traditionaalisuus ja siihen liittyvä demokraattisen kulttuurin puute ilmaistaan sukupuolisesti. ”Perinteisiksi” ymmärrettyjen yhteiskuntien patriarkaalinen järjestys nähdään syyksi, joka sekä hidastaa demokratian etenemistä että alistaa erityisesti traditionaalisten yhteiskuntien naisia. Tämän artikkelin alkusäyksenä toimi huomio siitä, miten tiedotusvälineiden uutisoidessa vuoden 2007 lopulla pakistanilaisen poliitikon Benazir Bhutton murhaa tradition ja modernin vastakohtaisuus jälleen kerran silmiinpistävästi korostui. Bhutton poliittisen murhan kommentaarit kiinnittyivät lähes poikkeuksetta vahvasti sukupuoleen, mutta silti kaikkien niiden lukuisien kirjoitusten joukossa, jotka kertoivat Bhutton rohkeudesta ja merkityksestä demokratian tulevaisuudelle Pakistanissa,¹ *The Times*issa ilmestyneen muistokirjoituksen alku hätkähdytti:

Benazir Bhutto oli yksi niistä monista naisista, jotka yhdessä muodostivat Etelä-Aasian suurimman poliittisen paradoksin. He kaikki nousivat vallan kukkuloille kuolleiden aviomiesten ja isien harteilla ainoastaan sen vuoksi, että heillä oli kuuluisa nimi. Bhutto oli kiistattomasti kunnianhi-

moinen ja peräänantamaton, mutta ilman nimeään ja perheensä poliittista taustaa – valtavan omaisuutensa lisäksi – hänestä ei olisi voinut tulla islamilaisten nykyvaltioiden ensimmäistä naisjohtajaa.²

Kuvauksen toteava tyyli on tyrmistyttävä siinä, miten se jättää huomiotta henkilökohtaiset ominaisuudet, valinnat ja tapahtumien kontingenssin, samoin kuin poliittisten sukujen olemassaolon myös länsimaissa.³ Nojaamalla yleistykseen vähemmän moderneista ja demokraattisista perinteisistä yhteiskunnista, jossa naiset nousevat valtaan suvun kautta, unohtetaan suurpiirteisesti se tosiasia, että kehittyneissä demokraattisissa maissa on tähän mennessä ollut erittäin vähän naisia valtionpäämiehinä⁴ – samoin kuin se, että maailman johtavana demokratiana pidetyn valtion päämies kyseisenä ajankohtana, George W. Bush, oli entisen presidentin poika.

Miksi ”hallitsijasukuun” ja ”perheeseen” vedotaan paljon hanakammin silloin, kun maata pidetään kulttuuriltaan ”perinteisenä” ja miksi näihin vedotaan vielä hanakammin silloin, kun kyseessä on naispoliittikko? Kulkevatko kolonialistinen asenne ja misogynia tässä käsi kädessä? Artikkelissani kytken tämän kiinnostavan ilmiön tiettyyn

poliittisen teorian perinteen keskusteluun, nimittäin keskusteluun veljeydestä. Veljeys on pitkään kuulunut poliittisen teorian traditioita käsittelevän feministisen työn aiheisiin, ja tunnetuimmin tästä teemasta on kirjoittanut Carole Pateman. Veljeys nousee keskeiseksi käsitteeksi myös Jacques Derridan demokratian perinnettä tarkastelevassa työssä. Sanan asema demokratian perinteessä vaivasi Derridaa. Hän palaa veljeyden kysymykseen yhä uudelleen 1990-luvun työssään, jossa hän kehittää ”tulevan demokratian” teemaa.

Tämän artikkelin loppupuolella otan esille kysymyksen siitä, missä määrin Derridan näkemyksiä voi pitää profeministisinä. Derridan poliittista ajattelua käsittelevässä kommentaarikirjallisuudessa feminismi usein ohitetaan,⁵ huolimatta siitä, että useat erittäin tunnetut feministiset teoreetikot, kuten Gayatri Spivak, Drucilla Cornell ja Elizabeth Grosz, ovat erityisesti kiittäneet Derridan herkkyyttä feministiselle ulottuvuudelle.⁶ Pääosassa tätä artikkelia tarkastelen Derridaa ikään kuin hän esiintyisi sekä politiikan teoreetikkona että feministisenä ajattelijana. Tarkasteluni kohteena ovat Derridan myöhäiskirjoitukset ”tulevasta demokratiasta” ja pyrkimykseni on houkutellessa esiin tämän käsitteen feministiset implikaatiot samoin kuin sen suhde traditionaalisuuteen hänen ajattelussaan. Demokratian perinne on Derridalle ennen kaikkea veljeyden traditio.

Luen Derridan myöhäistuotannon sisältämän ajatuksen tulevasta demokratiasta kritiikkinä Derridan suuresti arvostamaa demokratian traditiota kohtaan ja kritiikkinä, joka kohdistuu erityisesti tämän itseään ei-traditionaaliseksi väittävän tradition traditionaalisuuteen. Derridan feminismi tulee ilmi esimerkiksi hänen Jean-Luc Nancyyn kanssa käymässään ”veljellisessä” keskustelussa veljeydestä, jonka väitän feministisestä näkökulmasta kiinnostavasti yhdistävän hänen pyrkimyksensä Carole Patemanin vastaaviin.

Derridan huoli veljeydestä ei viime kädessä kohdistu naisten lukumäärään edustuksellisen demokratian instituutioissa, vaan

enemminkin demokraattiseen traditioon syvälle juurtuneeseen perheen, polveutumisen, verisukulaisuuden, suvun, kansan ja kansakunnan tematiikkaan. Kääntäessään jatkuvasti esiin demokraattisen tradition eri puolia Derrida päätyy näyttämään, kuinka suuressa määrin perheys kytkeytyy traditioon, joka väittää olevansa ei-traditionaalinen ja perhesiteiden ulkopuolella sekä kuinka tämä syvälle traditioon kaivertunut jälki perinpohjin ongelmallistaa hänen ”tulevaa demokratiansa”.

TULEVA DEMOKRATIA

”Tuleva demokratia” ilmaantui Jacques Derridan teksteihin kirjassa *L'autre cap* (*The Other Heading*) (1991), ja sitä ennakoii 1980-luvun lopun kirjoituksissa ilmaus ”demokratian lupaus”.⁷ Teksteissään *Spectres de Marx* (*Spectres of Marx*) (1993), *Politiques de l'amitié* (*The Politics of Friendship*) (1994) ja *Voyous: deux essais sur la raison* (*Rogues. Two Essays on Reason*) (2003) Derrida kamppailee tulevan demokratian käsitteen ja demokratian tradition kanssa.⁸ Hän ottaa esille joitakin nimenomaan demokratiaan ja politiikkaan keskittyneitä ajattelijoita, erityisesti Carl Schmittin, mutta Derridan tutkimusta määrittää vielä vahvemmin, kuten aina, hänelle läheisen filosofian tekstitradiition – Kant, Hegel, Heidegger, Husserl, Nietzsche ja Freud – ja sen eri puolien uupumaton esiin kääntely.

Modernin demokratian tarkastelussa etenkin Hegel nousee keskeiseksi: Derrida näyttää ottavan vakavasti Hegelin luonnehdinnan moderniuudesta ja modernista poliittisesta järjestelmästä, joka perustuu yksilön (numeerisen) tasa-arvon, edustuksellisuuden ja julkisen ilmaisunvapauden⁹ periaatteeseen muotona, joka sallii loputtoman muutoksen ja on siten itsessään muodollisesti täydellinen, vaikei olekaan sisällöltään koskaan valmis.

Spectres de Marx -kirjassaan Derrida tarkastelee Fukuyaman Hegel-luentaa ja lainaa tätä:

Vaikka jotkut nykymaailman maat voivat epäonnistua vakaan liberaalin demokratian saavuttamisessa ja jotkut romahtaa takaisin muihin, alkeellisempiin hallintomuotoihin, kuten teokratiaan tai sotilasdiktatuuriin, niin liberaalin demokratian ideaalia ei voi parantaa (Derrida 1994a, 80).

Derrida jatkaa:

Olisi liian helppo osoittaa, että liberaalin demokratian saavuttamisen epäonnistumisella mitattuna tosiasian ja ideaalisen olemuksen välinen juopa ei näyttäytyä ainoastaan näissä niin kutsutuissa alkukantaisissa hallintomuodoissa [...] vaan että tämä epäonnistuminen ja juopa luonnehtivat myös, *a priori* ja määritelmällisesti, *kaikkia* demokratioita, mukaan lukien vanhimmat ja vakaimmat niin kutsutuista länsimaisista demokratioista. Tässä on kyse juuri demokratian käsitteestä lupauskäsitteenä, joka voi tulla esille vain tällaisena *diastemana* (epäonnistuminen, riittämättömyys, eroavuus, soveltumattomuus, ”vinksallaan” oleminen). Siksi ehdotammekin aina, että puhuisimme *tulevasta demokratiasta* eikä *demokratian tulevaisuudesta* futuurin preesensissä, ei edes regulatiivisesta ideasta Kantin merkityksessä tai utopiasta – ainakaan siinä määrin kuin näiden saavuttamattomuus säilyttäisi edelleen futuurin preesens -aikamuodon, joka on *elävän nykyhetken* tulevaisuuden modaliteetti. (Derrida 1994a, 80–81.)

Derridan painottamaan kielelliseen erotteeluun jonkin asian tulevaisuuden (*l'avenir de*) ja tulevan (*à venir*) välillä sisältyy selkeä, demokratiasta ja tulevaisuudesta puhumista koskeva viesti. Hän erottaa toisistaan yhtäältä ajatuksen demokratiasta, jolla jo on merkityssisältö ja jota on siis mahdollista tarkastella jossakin sen tulevaisuuden tilassa ja toisaalta meille vielä tuntemattoman, ”tulevan demokratian”. Jos Derrida käyttäisi termiä demokratian tulevaisuus (*l'avenir de la démocratie*), demokratia olisi jotakin meille jo tuttua ja sen tulevaisuus kiinnostaisi meitä; mutta kun hän valitsee ilmauksen tuleva demokratia (*démocratie à-venir*), demokratia saattaakin osoittautua joksikin ennalta arvaamattomaksi; se jää

päätettäväksi tulevaisuudessa, joka ei ole vallassamme. Ilmauksen muoto on merkki kontingenssin ja historian tapahtumaluonteen painottamisesta.

Tämän demokratian täydentymättömyyden varmistavan kielellisen siirron voisi ajatella häiventävän, ellei kokonaan hävittävän, perinteisen ja modernin välisen absoluuttisen juovan. Derrida näyttää kuitenkin myös luottavan vakaasti juuri moderniin demokratiaan. *Spectres of Marx* -kirjan samaisessa luvussa on kohta, jonka voi tulkita lähes valaksi tai uskontunnustukseksi: hän kirjoittaa, että se mikä jää ”redusoitumattomaksi kaikissa dekonstruktioissa” on eräänlainen emansipatorisen lupauksen kokemus. Modernin demokratian ajattelu yhdistyy samaan kokemuksen tematiikkaan, jota Derrida kehittää *messiaanisen* toivon eli tulevan tapahtuman toivon muodossa. *Demokratian* ohella samaan lupauksen kokemuksen aihepiiriin kuuluvat ”*messiaaninen*”, joka odotuksena erottuu uskonnollisesta ”messianismista” siinä, että sillä ei ole määrättyä sisältöä, sekä *oikeus*, joka on ”lain” taustalla. Näihin kaikkiin liittyy tulevaisuuden absoluuttinen avoimuus.¹⁰

Se mikä jää redusoimattomaksi kaikissa dekonstruktioissa, mikä jää yhtä dekonstruoimattomaksi kuin dekonstruktion mahdollisuus itse, on kenties eräänlainen emansipatorisen lupauksen kokemus; se on ehkä jopa rakenteellisen messianismin formaalisuus, messianismi ilman uskontoa, jopa messiaaninen ilman messianismia, oikeuden ajatus – jonka erotamme laista tai oikeusjärjestelmästä ja jopa ihmisoikeuksista – ja demokratian ajatus – jonka erotamme sen nykikäsitteestä ja sen vakiintuneista määreistä niiden nyky muodossa [saanen tässä viitata ”Force de loi” – ja *L'autre cap* -teksteihin]. (Derrida 1994a, 74.)¹¹

Derrida jää kuitenkin tapansa mukaan kahden vaiheille ja esittää asian ratkaisemattomana. Hän pohtii, kykeneekö ilmaisu messiaaninen pysymään merkitykseltään ei-teologisena edes adjektiivimuodossaan, jonka Derrida valitsee substantiivisen

'messianismin' sijaan.¹² Derrida suhtautuu 'demokratia'-sanaan samalla lailla epäilevästi, ja tässä tapauksessa epäröinnin aiheena on demokratian perinteeseen sisältyvä veljeyden ulottuvuus. Derrida vaikuttaa olevan hyvin tietoinen siitä, että demokratian perinne on ollut mieskeskeinen ja koskenut miespuolisten ystävien muodostamia ryhmiä. Se ei ole ollut naisten perinne. *Force of Law*-tekstin lopussa Derrida kirjoittaa:

[...] onko mahdollista ajatella ja toteuttaa demokratiaa, joka säilyttäisi vanhan nimen 'demokratia' ja samalla kitkisi siitä kaikki nämä ystävyuden (filosofiset ja uskonnolliset) hahmot, jotka asettavat tavoitteeksi veljeyden; perheen ja mieskeskisen etnisen ryhmän? Onko mahdollista uskollisena tietynlaisen demokraattisen järjen muistolle ... ei perustaa ... vaan avautua tulevaisuudelle, tai paremminkin, demokratian tulemiselle? (Derrida 2005a, 306.)¹³

VELJEYS

The Politics of Friendship-kirjassaan Derrida käsittelee laajasti veljeyden kysymystä. Hän itse kuvaa tekstiä "dekonstruktioiksi, joka kohdistuu kreikkalaisen, abrahamilaisen, juutalaisen ja erityisesti kristin- ja islaminuskon perinteen veljen hahmolle myöntämään etuoikeutettuun asemaan etiikassa, laissa ja politiikassa, etenkin tietyssä demokratiaihanteessa".¹⁴ Derrida myös ryhtyy Jean-Luc Nancyn näkemyksiin kohdistuvaan, veljeyttä koskevaan poleemiseen keskusteluun, joka jatkuu *Rogues*-teoksessa.¹⁵ Mistä veljeydessä sitten on kyse?

Nancy kirjoittaa *The Experience of Freedom*-kirjassaan:

Yhteisö jakaa vapauden ylijäämän [...] tämä ylijäämä [...] on yhteinen siinä merkityksessä, että se on olemassaolon jakamisen ylijäämä. Se on tasa-arvon ja yhteisösuhteen olemus. Se on myös veljeys, jos veljeys, kuten täytyy painottaa, kaikista sentimentaalisista sivumerkityksistään huolimatta [...] ei ole yhteiseksi perheeksi yhdistyvien suhde vaan niiden, joiden vanhempi tai yhteinen substanssi on hävinnyt

ja jättänyt heidät vapauteen ja tasa-arvoon. Tällaisia ovat Freudin laumassa ei ihmisen kaltaisen Isän pojat, joista tulee veljiä Isän osiksi paloittelun ruumiin jakamisen myötä. Veljeys on tasa-arvoa yhteismitattoman jakamisessa. (Nancy 1993, 72.)

Derrida kertoo *Rogues*-teoksessaan (2005b, 47), että "Nancy antaa tälle yhteismitattoman jakamiselle – ja tähän haluan palata yhä uudelleen – nimen, joka näyttää minun silmissäni jokseenkin epäilyttävältä: veljeys".¹⁶ Hän mainitsee "yhtenä lukuisista syistä", joiden vuoksi veljeen on syytä suhtautua varovaisesti sen, ettei ole pahempaa sotaa kuin veljesvihollisten välillä käytävä sota. (Derrida 2005b, 49–50).

Veljessodasta puhumalla Derrida viittaa *The Politics of Friendship*-teokseensa, jossa dekonstruktion kohteena on Carl Schmittin vihollisen käsitteelle rakentuva politiikan käsite.¹⁷ Dekonstruktion teemana on nimenomaan "veli". Derridalle tyypillinen siirto on nostaa Schmittin tekstille näennäisesti marginaalinen elementti huomion keskipisteeksi. "Veli" on Derridalle äärimmäisen tärkeä, vaikka Schmitt mainitsee sanan vain ohimennen. Schmitt puhuu veljestä harvoin, mutta aina vakavaan ja merkitykselliseen sävyyn. Hän puhuu veljestä alkuperäisenä ystäväenä, veljesliittolaisena tai valan vannoneena veljenä, "veriveljenä", mutta myös absoluuttisessa sodassa surmatuna ystäväenä: absoluuttisena poliittisena vihollisena. (149.) Absoluuttinen vihamielisyys on mahdollinen vain suhteessa veljeen. Absoluuttinen sota on veljessurmien sota. Tämä on Derridasta merkityksellistä, ja hän näkeekin veljen aseman keskeisyyden kytkeytyvän "valtavaan perinteeseen, raamatulliseen ja kreikkalaiseen" (Derrida 2005a, 148).

Derridan huomio kiinnittyy siihen, että Schmittin sotaanäyttämöltä puuttuvat naiset ja sisaret, naispuoliset vapaustaistelijat ja naissovitilat, ja hän esittääkin, että

tämä sokeus antaa aihetta ajatteluun: mitä jos absoluuttinen partisaani olisikin nainen? Entä mitä jos nainen olisikin tämän absoluuttisen vihollisen teorian absoluut-

tin vihollinen, veriveljien vuoksi esiin manattu vihollisuuden haamu tai absoluuttisen vihollisen toinen, josta itsestään on tullut absoluuttinen vihollinen ja jota ei edes tunnusteta normaalissa sodankäynnissä? (Derrida 205a, 157.)

Derrida asettaa kuvitteellisen Schmittin vastaamaan kysymykseen naisen katoamisesta, jota hän nimittää ”sukupuolieron fallogosentriseksi neutralisoinniksi”. Schmittin kuvitteellinen vastaus etenee kieltämällä ”ihmiskunnan, maan ja maailman yleiskäsitteet”, jotka Schmittin mukaan ovat ”poliittiselle vieraita”.¹⁸ ”Poliittisen subjekti on sukupuoleton; sitä paitsi se on tosiasiasa aina ollut mies, joukko miehiä päättämässä vihollisestaan [...] Minä vain laadin diagnooseja”, kuvitteellinen Schmitt toteaa. (Derrida 2005a, 157.)

Derrida huomauttaa, että tässä diagnossaan Schmitt uusintaa ja vahvistaa sitä ”yleistä rakennetta, joka pitää valvonnan ja kieltojen alaisena juuri sen, mille se itse perustuu – ja jota niin pitkään on kutsuttu poliittiseksi – vieläpä teologisis-poliittiseksi” (mt. 158). Teologis-poliittisen valvonnan sekä naisten ja sisarten ulos sulkemisen suhteen Derrida näkee kaksi vaihtoehtoa: joko myöntää, että politiikka on juuri tätä fallogosentrismin toimintaa ja taistella rakennetta vastaan yrittämällä siirtyä poliittisen tuolle puolen luomalla uusia käsitteitä, tai sitten säilyttää vanha nimi mutta analysoida käsite ja sisältö uudella tavalla. (Mt., 158–159.)

Derrida kirjoittaa tässä kohdin ikään kuin hän olisi arvioimassa feministisen politiikan mahdollisuuksia. Feministisessä politiikan teoriassa sama aihe, veljeys, onkin ollut klassinen; siitä ovat ennen Derridaa kirjoittaneet ensin Hanna Pitkin ja sitten laajemmin Carole Pateman. *The Sexual Contract* -teoksensa (1988)¹⁹ neljännessä luvussa ”Genesis, Fathers and the Political Liberty of Sons” Pateman tarkastelee abstraktin kansalaisjärjestyksen perustavan veljeyden teorioita. Patemanin kirjassaan esittämä teesi on, että: ”moderni patriarkatin muoto on veljellinen ja alkuperäinen sopi-

mus veljesliitto”.²⁰ Patemanin argumentti pohjautuu Hanna Pitkiniin, joka kirjassaan *Fortune is a Woman* (1984) esitti, että klassisissa sopimusteorioissa oletetaan patriarkaalista valtaa seuraavan kansalaisten veljellisen yhteenliittymän, jossa kansalaiset synnyttävät yhteiskunnallisen tavan elää (*vivere civile*) ja kykenevät yhdessä ylläpitämään sivilisaatiota.²¹

Pateman tuo esiin useita versioita tästä veljessopimuksesta paneutuen kuitenkin erityisesti Freudiin. Hän toteaa, että Freudin kirjoituksia ei tavallisesti käsitellä sopimusteoreetikkojen yhteydessä. Itse hän kuitenkin puolustaa tätä yhteyttä vedoten Freudin omiin sanoihin. *Mooses ja mono-teismi* -kirjassaan Freud nimittää veljesten isänsä murhan jälkeen solmimaa sopimusta ”eräänlaiseksi yhteiskuntasopimukseksi”. Freudin vastine luonnontilalle on Patemanin mukaan alkuheimo, jonka idean Freud sai Darwinilta. Hallitsija on alkuisä, jolla on *patria potestasin* suoma isänvalta ja jolle kaikki heimon naiset kuuluvat, kunnes eräänä päivänä pojat nousevat kapinaan, tappavat isänsä ja syövät tämän keskenään. (Pateman 1988, 103.)

Kun Pateman katsoo tarpeelliseksi esittää perusteluja sille, että hän käsittelee sopimusteoreetikkojen yhteydessä Freudia, Nancylle ei näytä tuottavan mitään ongelmaa liittää freudilaista alkunäyttämön narratiivia osaksi pohdintoja poliittisesta yhteisöstä, yhteisateriasta, jolla pojat jakavat isänsä osiin paloittelun ruumiin, tai näin saavutettavasta veljeydestä ja veljesliitosta. On mielenkiintoista, että juuri Freud esiintyy sekä Patemanin että Nancyn kuvailemissa veljessopimuksissa, ja siis myös Derridan huolella tulevasta demokratiasta. Alkunäyttämö, myytti sivilisaation alusta, tulkitaan myös demokraattisen järjestelmän aluksi – siirtymäksi epädemokraattisesta patriarkaatista demokraattiseen veljeyteen. Tämä on siirtymistä perinteestä ja suvusta yhteiskunnalliseen elämään, modernisuuteen ja moderniin demokratiaan.

DEMOKRATIAN PERINNE JA
PERINTEISYYS

Kritisoidessaan veljeyden käsitettä Derrida on hyvin tietoinen siitä, ettei demokratian perinteelle ominaisessa veljeydessä ole mitään luonnollista. Hän muistuttaa, että ”suhde veljeen kytkeytyy alusta alkaen valan, ansion, uskon ja luottamuksen järjestykseen. Veli ei ole koskaan tosiasia. Eikä sukulaisuussuhde.”²² Tämä on selvästi myös Schmittin ja Nancyn näkemys: veli on hahmo, jolla ei oleteta olevan juurikaan tekemistä todellisen sukulaisuuden tai todellisen sukupuolen kanssa.

Myös Patemanille tämä on selviö. Hänen mukaansa demokratiateoriassa on aina eroteltu julkinen tai yhteiskunnallinen veljeys sukulaisuudesta; veljeys ei viittaa verisukulaisuuteen vaan ihmisiin/miehiin (*men*), joita yhdistää toisiinsa kaikkien tunnustama yhteinen sidos, *polis*. Toisin kuin antiikin *polis*, moderni demokratia ulottuu kaikkiin miehiin tai kaikkiin ihmisiin, ja juuri siksi, Pateman huomauttaa, Freudin on mahdollista kertoa tarina yhteiskuntajärjestyksen synnystä sisällyttäen siihen kaikki miehet pelkästään ihmisinä.²³

Olennaista tässä on uuden poliittisen järjestyksen miehinen periaate. Veren periaatteen korvaa ajatus laista, joka pätee samalla lailla kaikkiin sukulaisuusryhmästä riippumatta.²⁴ Patemanin argumentti on, että vaikka veljellisellä ei pitäisi olla tässä mitään tekemistä todellisten veljien tai miesten kanssa, vaan sen pitäisi edustaa sukupuolettomasti yhteiskunnallista suhdetta yleensä, tosiasiasa veljellisyys ja todelliset miehet liittyvät toisiinsa. Moderni demokratia rakennettiin, sekä käytännössä että kertomuksissa, miesten kesken; veljen hahmo ei ole sattuma. Se merkitsee eron vanhan patriarkaalis-monarkistisen ja uuden vallankumouksellisen demokraattisen periaatteen välillä, mutta se merkitsee demokratian periaatteen myös perustavasti miehiseksi.²⁵

Teoriatraditioiden keskeisiin, kulttuurisesti tai biologisesti sukupuolittuneisiin

hahmoihin ja käsitteisiin liittyy todellakin huomattavasti valtaa. Tietyssä mielessä veljeys ei voi välttää kytköstä todellisiin miehiin. Hahmona veli muistuttaa psykoanalyttisen diskurssin fallostä: vaikka sen ei pitäisi, se ei voi välttyä viittaamasta miehen sukuelimeen.²⁶ Derrida on tästä täysin tietoinen, ja kritisoidessaan Nancyn näkökantaa hän näyttää esittävän saman väitteen kuin Pateman: ”Mutta miksi emme siinä tapauksessa yksinkertaisesti luopuisi myös sanasta veljeys, nyt kun siitä on kerran riisuttu kaikki tunnistettavat ominaisuudet? [...] Jos sidos perinteisen sanaan tai käsitteeseen on niin mielivaltaisen, että sen voi yhtä hyvin hylätä, miksi sitten vaieta tyttärestä ja sisaresta – ja vaimosta? Mihin he ovat menneet?”²⁷

Derridan feminististen motiivien tarkastelun tässä vaiheessa palaan artikkelini alussa esitettyihin kysymyksiin. Kun vähemmän nykyaikaisina pidettyjä demokratioita arvostellaan sillä perusteella, että niissä vallitsevat patriarkaaliset olosuhteet sallivat naisten nousun poliittisiin asemiin, saattaako tässäkin olla loppujen lopuksi kyse veljeydestä? Jos perinteinen ymmärretään perhekeskeiseksi tai patriarkaaliseksi (ikään kuin alkuheimoon vertautuvaksi) ja jos patriarkaatin loppu oletetaan ehdoksi moderniuuden ja modernin demokratian rakentumiselle, silloin ”perinteisiin” poliittisiin tilanteisiin kohdistuvilla syytöksillä liiallisesta sukurakkaudesta ja patriarkaattista viitataan siihen, että ne sulkevat pois mahdollisuuden moderniin demokratiaan, joka perustuu nimenomaan yhteiskunnalliselle veljeydelle. Naispoliitikkojen valtaannousu patriarkaalisten kanavien kautta todistaa perinteisyydestä, eli veljeyden puuttumisesta.

Siksi ne jotka puhuvat ja kantavat huolta naisista patriarkaatissa saattavat itse asiassa olla enemmän huolissaan veljeydestä kuin naisista. Varsinainen huolenaihe perinteisten yhteiskuntien liiallisessa patriarkaalisuudessa ei ehkä olekaan se, että ne pitävät naisia alisteisessa asemassa, vaan se, että ne eivät pidä naisia alisteisessa asemassa oikealla tavalla, eli veljeyden tradition mukaisesti.

SANA JA SEN VAIKUTUKSET

Veljeyden keskeinen asema modernin demokratian perinteessä, joka siis väistämättä on myös perinne, on pääasiallinen syy Derridan epäröivälle suhtautumiselle demokratia-termiin. Derridan huoli on, että monoteististen traditioitten ytimessä oleva naisten alistaminen on sisällytetty modernin demokratian perinteen hahmoihin juuri ”veljeyden” käsitteen välityksellä. Kun teoreetikot käyttävät sukupuolittuneita hahmoja (figureja) näennäisesti abstraktin ja neutraalin asian esittämisessä, tällä on vaikutuksensa.

Pateman näyttää, kuinka teorioissa, jotka koskevat siirtymistä patriarkaalisesta hallintomuodosta moderniin demokratiaan, luonnollisen alistamisen alue erotetaan ei-poliittiseksi alueeksi. Perheeseen liittyvän tai yksityisen elämän ei-poliittinen asema varmistetaan luokittelemalla se isänvallan piiriiksi. (Pateman 1988, 93.) Naiset ja perhe, kuten myös näiden yhteys patriarkaaliseen valtaan, leimataan näin sekä ei-poliittiseksi että ei-demokraattiseksi.

Naisten syvään juurtuneella assosioimisella perheeseen (ja ei-demokratiaan), jopa poliittisissa konteksteissa, on vaikutuksia. Yhtenä näistä voidaan pitää sitä yleisesti tunnettua seikkaa, että samalla kun naispuoliset valtionjohtajat ovat harvinaisia moderneissa, sukupuolineutraaleina pidentyissä demokratioissa, vallalla näyttää myös olevan yleinen epäily siitä, että naispolitiikon mukana perhe tavalla tai toisella hiiptä mukaan kuvioihin. Hegel kutsui naisia ”valtion ikuiseksi ironiaksi” ja oli ilmeisen vakuuttunut naisten kyvyttömyydestä pitää perheen ja suvun yksityinen ja valtion julkinen etu erillään toisistaan.²⁸ Heittäkö veljeyden pitkä perinne vielä nykyisinkin varjonsa naisten ylle? Onko jossakin aina joku, joka etsii naispolitiikon taustasta perheen vaikutusta ja suvun etua, joita jostakin käsittelemättömästä syystä ei esiinny vaikuttavina motiiveina ideaalisten modernien miesten keskuudessa; miesten, joiden väitetään kykenevät puhtaaseen veljeyteen vapaina

perhesiteistä?²⁹

Pateman (1988, 116–153) liittää veljeyden keskeisen aseman demokratian perinteessä erinäisiin muihinkin kysymyksiin, esimerkiksi työmarkkinoiden jakautuneisuuteen sekä sitkeästi elävään käsitykseen miehestä palkansaajana ja naisesta huollettavana. Derrida ei ota kantaa näihin aiheisiin, mutta hänen teksteistään on luettavissa todellinen huoli naisten näkymättömyydestä demokratian perinteessä samoin kuin siihen sisältyvästä valta-asemarakenteesta, josta Derrida käyttää termiä fallogosentrismi.

Fraternalismin ja fallogosentrismien ongelman seurauksena Derrida kysyy itseltään *The Politics of Friendship* -kirjassaan demokratian perinteeseen ja politiikkaan liittyen: kannattaako termiä demokratia edelleen pitää arvossa vai tulisiko siitä luopua muiden sanojen eduksi? Derrida vastaa ominaiseen tapansa: valinta on mahdoton, päätös on tehtävä sulkematta kumpaakaan vaihtoehtoa pois. Fallogosentrismistä irti pääsy vaatii, että uusia sanoja on kehitettävä ja uusia käsitteitä luotava samanaikaisesti kun myös jatketaan toimimista demokratian perinteen sisällä sen parantamiseksi. (158–159.) Derrida ei kuitenkaan ehdota mitään uusia käsitteitä veljeyden tilalle tulevan demokratian perinteessä. Voikin siis kysyä, onko Derridan analyysi demokratian perinteestä oikeastaan feministinen ja kuinka hänen filosofinen projektinsa sopii feminismiin.

FILOSOFIA, POLITIIKKA JA FEMINISMI?

Filosofian perinteen näkökulmasta Derridan koko tuotannossa vuorottelevat jatkuvasti yhtäältä filosofisten kvasi-yliajallisten kysymysten pohdinta ja toisaalta filosofisen yliajallisuuden itsensä kyseenalaistaminen sekä lopulta aina palaaminen tekstuaaliseen ajallis-paikalliseen erityisyyteen: tekstin historialliseen aikaan ja paikkaan, muihin teksteihin ja niiden haamuihin. Derrida itse muistuttaa usein lukija- ja kuulijakunnalleen, että hänen kirjoituksensa syntyvät tiettyssä paikassa tiettyinä ajankohtana, ja myös tietyllä kielellä. Siksi filosofisista syistä, huo-

limatta monista sinänsä ansiokkaista yrityksistä systematisoida sitä, Derridan ajattelu lakkaamatta pakenee systematisointeja,³⁰ ja vaikka hänen ajattelunsa on monilta osin systemaattista, Derrida silti usein myös mukauttaa tekstinsä niiden konkreettiseen ajalliseen ja paikalliseen kontekstiin ja kullekin yleisölle sopivaksi.³¹

Derridan feministisyys on hyvä esimerkki tästä hänen ajattelunsa yleisemmästä piirteestä ellei varsinaisesta periaatteesta. Derrida on tietystä ”profeministisestä” lähtökohdasta³² käsin, mutta aina feministisen liikkeen toiseutta kunnioittaen, omaksunut erilaisia positioita feminististen pyrkimysten puitteissa ja ottanut kantaa niihin akateemisiin feministisiin keskusteluihin, jotka ovat kulloinkin olleet häntä lähellä. Tämän johdosta hän on myös kerännyt kiitosta feministiajattelijoilta kuten Elizabeth Groszilta: ”Jacques Derrida oli yksi niistä harvoista filosofeista, joihin feminismillä oli suuri vaikutus ja joka vuorostaan on vaikuttanut suuresti feminismeihin.”³³

Yllättävän suuri osa Derridan työstä on varhaisista vaiheista lähtien kommentoinut feminististä teoriaa ja elänyt sen kanssa samaa aikaa. Derridan ensimmäinen ”feministinen” interventio oli *Éperons* (1972). Tämä Nietzsche-kommentaari, samoin kuin Derridan tunnetut feminismiä käsittelevät haastattelut ja seminaarit, kuten ”Choreographies” (1982) ja ”Women in the Beehive” (1984), myötäilee sukupuolieron teoriaa ja feministisiä vakaumuksia ”naisen” erityisistä määreistä. Pysytellessään visusti sukupuolieron viitekehysten sisällä ja jopa osallistuessaan keskusteluun kannattamalla ”tasa-arvofeminismistä” luopumista Derrida seuraa suoraan 1960- ja 1970-lukujen toisen aallon ranskalaisen ja italialaisen sukupuolieroon perustuvan feminismin esimerkkiä.

Derridan seuraava feminismiä ja sukupuolta sivuava keskustelu käydään *Geschlecht*-sarjan osissa I ja II (1987). Feministisen teorian näkökulmasta Derridan näissä teksteissä käsittelemä kysymys on sukupuolieron ontologinen asema. Derrida hakee jälleen yhtymäkohtia uusimpaan

feministiseen teoriaan, eikä ontologisen sukupuolieron asema ole tässä vaiheessa enää yhtä itsestään selvä kuin aikaisemmin. Päinvastoin, juuri tätä kysymystä Derrida päätyy pohdinnassaan pitämään ratkeamattomana.

Elizabeth Grosz tulkitsee Derridaa siten, ettei tämän asennoitumisessa feminismin sisällä tapahdu suuria muutoksia: ”Derrida vetoaa esitelmissään ja teoksissaan eksplisiittisesti feminismiin, naiseen, äidin ruumiin merkitykseen, feminiinisyyden kielikuviin, seksuaalisuuteen ja äitiyteen sekä naisfilosofien tuotantoon (esimerkiksi aikalaisiinsa Sarah Kofmaniin ja Hélène Cixous’hun).” (Grosz 2005.)³⁴ Omasta mielestäni Groszin tulkinta kuvaa kyllä hyvin Derridan ajattelun varhaista kautta, jolloin Derridalla oli läheinen yhteys sukupuolieron traditioon, mutta ei sen kokonaisuutta. Vaikka väitteen todentaminen vaatii yksityiskohtaisempaa tarkastelua, esitän jo tässä hypoteesina, että Derridan kiinnittymisessä feminististen aikalaiskeskustelujen sisältöihin tapahtuu jatkuvasti muutoksia. *Geschlecht*-sarjan teksteissä ajatus monista erilaisista sukupuolista askarrutti Derridaa selvästi enemmän kuin ”naisellinen”, johon hänen mielenkiintonsa oli aiemmin kohdistunut. Mutta mikä siinä tapauksessa on kyseessä 1990-luvun ”poliittisissa” teksteissä feminismin näkökulmasta? Tarkoittavatko Derridan huomion keskiöön nousevat aiheet – demokratia, ystävien lukumäärä ja veljeys – sitä, että hän olisi kääntämässä kurssia tasa-arvofeminismin suuntaan?

1990-luvun kirjoituksissaan Derrida jatkaa edelleen antaumuksellisesti feminismin viitoittamalla tiellä kysymyksillään naisten, sisarten ja tytärien puuttumisesta demokratian perinteestä ja veljen hahmon etuoikeutetusta asemasta sen sisällä. Hän pohtii suorapuheisesti, olisiko koko demokratian perinne asetettava huonoon maineeseen naisten puuttumisen vuoksi. Itse väittäisin kuitenkin, että naisten puuttuminen demokratian perinteestä ei ole sellaisenaan Derridan veljeyskritiikin keskeinen kohde. Hänen tarkastelunsa ytimessä on ennemmin-

kin dekonstruktio, joka suuntautuu siihen, että sukulaisuus, isästä poikaan polveutuminen, perhe, perhetalous ja kokonainen merkittäjien ketju kytkee demokratian, ei ainoastaan perheeseen, vaan myös kansakuntaan, rotuun ja vereen.

Veljeyden laajasta ja yksityiskohtaisesta tarkastelusta *The Politics of Friendship* -teoksessa käy selvästi ilmi, ettei sana ole Derridalle ongelmallinen vain siksi, että se jättää naiset ulkopuolelleen, vaan koska se kytkeytyy perheyteen ja panee näin liikkeelle demokratian perinteen sisällä ja politiikan teoretisoinnissa merkitysketjun syntyä/syntyperä/veljeys/polveutuminen/läheisyys/naapuri/luonnollinen yhteys/kansaan kuuluminen/kansakunta. Veljeys on sana, jonka oletetaan olevan erillinen luonnollisesta veljessuhteesta, mutta joka hahmona on tästä huolimatta sidottu ajatukseen demokraattisen yhteisön alkuperäisestä yhteenkuuluvuudesta. Sillä on siksi läheinen yhteys oletukseen, jonka mukaan demokraattiset yhteisöt ovat kansallisia yhteisöjä, niiden yhteisöjä, jotka ovat syntyneet samassa paikassa ja joita lähentävät toisiinsa syntyperä ja rotu.³⁵

The Politics of Friendship -kirjassaan Derrida selvästikin jatkaa sitä edeltäneen *Geschlecht*-sarjan pohdintoja Heideggerin ajattelusta ja sen sijoittuneisuudesta erityisesti Heideggerin omaan kieleen, saksaan, ja erityiseen saksalaiseen kansakuntaan. Tarkastelun ytimessä on *Geschlecht*, tuo kummallinen saksan kielen sana, jonka merkityksessä yhdistyvät sukupuoli, tätien ja setien ja serkkujen muodostama suku sekä syntymä, rotu ja kansakunta, johon kuuluvat kaikki ne, jotka ovat luonnostaan lähekkäin. Derridan 1990-luvun työ jatkaa tämän aiheen käsittelyä ja löytää saman *Geschlechtin* ajatuksen länsimaisen demokratiaperinteen ytimestä, jossa sitä merkitsee sana veljeys. Kaikesta oletetusta ei-luonnollisuudestaan huolimatta sana veljeys ei voi välttää liittymistä tähän merkitysten ketjuun.

Jos tätä perinteen dekonstruktioita ajatellaan suhteessa tämän artikkelin alussa

esitettyyn kysymykseen, voisi olettaa, että Derridan analyysin näkökulmasta Bushien ja Bhuttojen perhesiteet olisivat osa demokratian perinteen yleistä problematiikkaa ennemminkin kuin merkki jonkin yksittäisen demokraattisen järjestelmän epäonnistumisesta. Tästä derridalaisesta näkökulmasta kyse ei olisi perinteisten tai vähemmän perinteisten yhteiskuntien suhteellisesta taipumuksesta suosia perheyttä, vaan perheyden kuulumisesta olennaisesti demokratian *demokseen* itseensä siksi, että kansalaisuus ja *civis*-yhteisö ovat aina tässä perinteessä rakennettu jo jollakin tavalla olemassa olevalle etniselle tai kansalliselle ystävien yhteisölle, joka toimii niiden luonnollisena rajana. Alenevan polveutumisen ajatus (sukujuuri, rotu, suku, laji, verisukulaisuus, syntymä (*natus*), luonto (*natur*), kansakunta (*nation*)) herättää kysymyksen nationalismista, etnosentrismistä ja fallogosentrismistä poliittisen perinteen käsitteellistämässä.

Derridan oivallus johdattelee lukijaa ehkä olemaan erottelematta hyvää ja huonoa tai kehittyneitä ja kehitymätöntä demokratiaa toisistaan, samoin kuin olemaan tekemättä eroa niiden tapojen välille, joilla Bushin ja Bhutton perheenjäsenet ovat nousseet valtaan. Vaikka ystävien valinta ja lukumäärä on demokratian perinteelle keskeistä, kuten Derrida tähdentää *The Politics of Friendship* -kirjassaan,³⁶ perheys ja demokratia kietoutuvat yhteen ja ovat osa samaa veljeyden problematiikkaa. Derrida osoittaa, että schmittiläinen veljen hahmo, joka on politiikassa ”meidän puolellamme”, on merkittävän riippuvainen perheen sisäisen veljessuhteen ominaispiirteistä. Perheen traditio sijoittuukin siksi demokratian perinteen sisälle. Ajatukseen ystävydestä veljeytenä eli ajatukseen siitä mikä on politiikassa ja demokraattisessa yhteisössä ”me”, sisältyy jo ajatus perheestä. Derridan uudelleenkuvaamisen valossa demokratian perinteessä on ratkaisua vaativa ongelma: kuinka ajatella politiikkaa tai demokratiaa ilman määrättyyn ryhmään syntyneiden ihmisten muodostamaa joukkoa.

Naisia tässä perhetarinassa koskee se, että esimerkiksi Hegelille naiset ovat poliittisen ikuinen ironia, aina liian lähellä perhettä, jopa sukupuoli/perhe *itse* [*Geschlecht*]. Tätä asetelmaa media tuntuu uusintavan vielä nykyisinkin, eikä vain aasialaisten vaan myös länsimaisten naispoliitikkojen kohdalla. Uutisoinnin perusteella olisi helpoa vetää se johtopäätös, että naispoliitikot ovat tiukemmin sidottuja perheen ja suvun etuun ja että heidän kohdallaan yksityiselämän ja julkisten varojen erillään pitämistä valvotaan tarkemmin kuin miespoliitikkojen ollessa kyseessä.³⁷ Derridan oivaltavasti kehrittelemä perinteen tarkastelu valottaa tätä ilmiötä. Paikantaessaan perheen ja suvun syvälle demokratian perinteen ytimeen hän myös tekee ymmärrettävämmäksi sen, kuinka naisia edelleen juuri tässä perinteessä muistutetaan aiemmasta asemastaan modernin länsimaisen perheen huollettavana eikä sen päänä, perheeseen sulautuneena ja vailla sitä kaksoisroolia, joka miehillä oli yhtäältä perheen sisällä ja toisaalta sen ulkopuolella.

Jos se poliittinen kansalaisjärjestys, joka demokratian tradition mukaan rakentuu teoriassa sukupuolineutraaleiksi kuvatuille veljeskunnille, ei itse asiassa ole koskaan ollut täysin vapaa läheisyydestä, jonka luo ryhmään syntyminen, ja jos veljeyden käsite on merkki tästä perustavasta rikoskumppanuudesta, Benazir Bhuttoa ei pidä nähdä poikkeuksena. Jos valikoitu ystävien joukko on jo joka tapauksessa syvästi sekaantunut kansallisiin etnisyyksiin ja perheisiin, Bhutton valtaannousua ei pitäisi tarkastella erilaisena kuin poika George W. Bushin tai aviomies Asif Ali Zardarin. Kaikissa on kyse veljeyden viitekehyksessä tapahtuvasta ystävien valitsemisesta. Bhutton ja muiden naisten kohtelu poikkeuksina on osoitus luonnollistavasta fallogosentrismistä veljellisessä demokratian perinteessä. Naiset sijoittuvat siinä rakenteellisesti riippuvaiseen asemaan, eivät perhekuntien veljellisiksi päiksi.

JOHTOPÄÄTÖKSIÄ

Derrida kiinnittää tulevaan demokratiaan ja veljeyteen keskittyvässä työssään huomiota demokratian perinteen teoriaan ja käytäntöön syvälle juurtuneeseen sukupuolittuneisuuteen, ja tässä pyrkimyksessään se on rinnastettavissa Patemanin ajatteluun demokraatiaperinteen historiasta. Molemmat nostavat esiin modernin demokratian idealle keskeisen veljeyden rakenteen, jonka traditio asettaa vastakkain patriarkaatin termein kuvatun perinteisen järjestyksen kanssa. 1990-luvun kirjoituksissaan Derrida dekonstruoi veljellistä demokratiaa tarkentaen erityisesti Carl Schmittin ajatteluun välineenään ystävyuden käsite. Tämän dekonstruktion myötä käy ilmi, että patriarkaalista järjestystä ja veljeyden näkökulmaa yhdistää ikivanha perinne, jossa naiset kuuluvat perheenpäiden vallan alaisuuteen ja pysyvät näkymättömissä.

Derridan demokraattisen perinteen dekonstruktio paljastaa modernin demokraattisen perinteen syvän paradoksaalisuuden: sen keskeinen ajatus on sukulaisuudesta riippumaton poliittinen järjestys, mutta se merkitsee tämän järjestyksen ”veljeydeksi”, joka on nimenomaan sukulaisuuteen nojaava käsite. Derrida tuo etenemistavalleen tyypillisellä käsitteellisten assosiaatioitten menetelmällä näkyviin veljeyden ja ystävyuden sidoksen läheisyyteen, samanlaisuuteen, perheeseen, sukuun, vereen, syntymään, kansaan ja kansakuntaan. Tässä prosessissa veljeys osoittautuu periaatteeksi, joka kantaa itsessään juuri sitä perheyhteyttä, jota demokratian perinteen oli sen avulla tarkoitus vastustaa.

Fallogosentrisen veljeyden ilmiön esiin tuominen demokratian perinteessä on Derridan taholta feministinen pyrkimys. Hänen diagnoosinsa tukee Patemanin ja monien muiden feministiajattelijoiden esittämää analyysia, jonka mukaan modernia demokratiaa luotaessa luotiin myös samanaikaisesti sukupuoleen perustuva ei-poliittinen alue. Derrida on niin tietoinen perinteen sisältämien veljeyden rakenteiden haitta-

puolista, että hän on sen perusteella valmis harkitsemaan demokratian käsitteen ja perinteen hylkäämistä ja päätyy vain epäröiden puoltamaan perinnettä ja demokratian kunniaa. Tässä kontekstissa on olennaista, että Derrida kirjoittaa ”tulevasta demokraatiasta” eikä ”demokratian tulevaisuudesta”, joka oletettaisiin sanalle jo tunnetun merkityssisällön. Derridalle itseään moderniksi kaikkien perinteiseen verrattuna väittävän

demokratian perinteen oman tradition ongelma on *Geschlecht* – sanan kaikissa merkityksissä. Tästä syystä tuleva demokratia on Derridalle projekti sekä demokratian traditiosta huolimatta että siitä johtuen.

Artikkeli on ilmestynyt englanninkielisenä Redescriptions Vol 13, 2009, 103–124. Suomennos Soili Petäjäniemi ja Tuija Pulkkinen.

viitteet

1. Benazir Bhutto (1953–2007) murhattiin Pakistanissa kesken menestyksekkään vaalikampanjan 27.12.2007. Bhuttosta oli tullut jo vuonna 1988 ensimmäinen demokraattisesti valittu johtaja islamilaisessa valtiossa ja hän oli toiminut kahdesti aiemmin pääministerinä. Joulukuun 28. päivänä 2007 *The Times* otsikoi: ”Säilyykö demokratia ja kuka täyttää Bhutton paikan?” ja analyysissa Bronwen Maddox kirjoitti (s. 4): ”Bhutton poliittinen murha ei merkitse demokratian kuolemaa Pakistanissa – mikäli vaalit järjestetään pian. [...] häneen näytti kiteytyvän toivo Pakistanin muuttumisesta modernimmaksi maaksi [...]”
2. ”Obituaries. Benazir Bhutto.” *The Times*, 28.12.2007, s. 69. Muistokirjoituksen seuraavissa kappaleissa mainitaan bangladeshilaiset Begum Khaleda Zia ja Sheikh Hasina Wajid, srilankalainen Sirimavo Bandaranaike ja tytär Chandrika Kumaratunga sekä Indira Gandhi ja Sonia Gandhi Intiasta ja tuodaan esiin heidän valtaan nousunsa taustalla olleet aviomiehet ja isät. Luettelo päättyy toteamukseen, että ”Benazir Bhutto nousi valtaan, koska hänen isänsä oli entinen populistinen pääministeri Zulfikar Ali Bhutto, jonka kenraali Zia ul-Haqin sotilasdiktatuuri hirttäytyi vuonna 1979”.
3. Modernien eurooppalaisten demokratioiden genealogiaan sisältyivistä politiikoista, valinnoista ja kamppailuista sekä siitä, miten kontingenttia naisten tulo mukaan siihen on ylipäättään ollut, ks. esim. Pulkkinen ja Rosales (2008).
4. Worldwide Guide to Women in Leadership -sivuston luettelossa mainitaan 46 naispresidenttiä alkaen varhaisimmasta vuonna 1940. Suurin osa näistä presidentinviroista on ollut johtavien länsimaisten demokratioiden ulkopuolisissa maissa. Euroopan ensimmäinen naispresidentti oli Vigdís Finnbogadóttir, joka valittiin presidentiksi Islannissa vuonna 1980. http://www.guide2womenleaders.com/women_state_leaders.htm#F (Lokakuu 2009.)
5. Esimerkiksi kolme Derridan poliittisuutta käsitellyttä tunnettua tutkijaa, Beardsworth (1996), Bennington (2001) ja Critchley (1999) tuskin mainitsevat tässä yhteydessä sukupuolta, ja myöskin Thomsonin (2005) uudemmassa, kattavuutta tavoittelevassa tutkimuksessa Derridasta poliittisena ajattelijana aihe saa niukasti huomiota osakseen. Lisäksi on avoin ja paljon keskustelua herättänyt kysymys, pitäisikö Derridan lähestymistapaa lainkaan tulkita poliittiseksi – edes hänen uransa viimeisessä ”poliittisessa” vaiheessa. Jopa Derridan poliittista ajattelua laajemmin käsitelleet kommentoijat, mukaan lukien Geoffrey Bennington, näyttävät suhtautuvan ajatukseen jossain määrin epäilevästi. Aihe jakaa mielipiteet: joidenkin mukaan Derridan ajattelusta puuttuu täysin poliittinen ulottuvuus, kun taas toiset vannovat sen syvän poliittisuuden nimeen. Useimmat kommentaattorit pyrkivät kuitenkin siirtämään keskustelun painopisteen Derridan erityisistä demokratiaa koskevista kannanotoista hänen filosofiansa yleiseen poliittiseen luonteeseen. Derridan ja demokratiateorian suhdetta luotaava varhainen keskustelu on kuvattu teoksessa Mouffe (1996). Keskustelijoina ovat yhtäältä Richard Rorty, joka oli siihen asti kiistänyt Derridan ajattelulla olevan poliittisia implikaatioita, ja toisaalta Chantal Mouffe, Ernesto Laclau ja Simon Critchley, joiden mukaan Derridan ajattelussa on poliittisesti merkittävä ulottuvuus.
6. Cornell (1997); Grosz (1997) ja (2005); Spivak (2005). Derridan tulkintemista feministiteoreetikoksi ja tämän feminismikytköksen laatua ja määrää on pohdittu viime vuosikymmeni-

- nä lukuisissa julkaisuissa. Aiheesta kirjoitet-
tujen yksittäisten artikkelien lisäksi sitä on
käsitelty mm. kokoelmateoksissa: Holland
(toim.) (1997) *Feminist Interpretations of
Jacques Derrida*; Feder, Rawlinson, Zakin
(toim.) (1997) *Derrida and Feminism* sekä
*Differences. A Journal of Feminist Cultural
Studies* -lehden teemanumerossa ”*Derrida’s
Gift*”, 16:3, 2005.
7. Tämä ilmaisu esiintyy teoksissa *Mémoires: For
Paul De Man* (1989) ja *Of Spirit: Heidegger
and the Question* (1989).
 8. Demokratian pohdinnan yhtenä sysäykse-
nä saattoi olla Ranskan vallankumouksen
200-vuotisjuhlien vietto vuonna 1989, jolloin
vapaus – veljeys – tasa-arvo -iskulausetta tul-
kittiin laajasti uudelleen intellektuellipiireissä.
Derridan *Le Mondessa* ilmestynyt haastattelu
vallankumouksen perinnöstä on julkaistu liit-
teenä *L’autre cap*-teoksessa.
 9. Hegelin *Oikeusfilosofiassa* tätä ”modernia”
järjestelmää täydentää perustuslaillinen mo-
narkki, ja tässä mielessä Hegelin esittämä
moderni poliittinen järjestelmä ei tarkkaan
ottaen ole demokratia, vaikka se muuten
kuvaakin modernin kansanvallan keskeiset
elementit.
 10. Näitä kaikkia kehittäjiä yhdistää toisiinsa
kokemuksen teema sanan fenomenologi-
sessa merkityksessä: ”This critique belongs
to the movement of an experience open to
the absolute future of what is coming, that is
to say, a necessarily indeterminate, abstract,
desert-like experience that is confided, ex-
posed, given up to its waiting for the other
and for the event.” (Derrida 1994a, 112).
 11. Mt., 74.
 12. Derrida kirjoittaa: ”Kuinka liittää toisiinsa,
mutta kuinka myös erottaa toisistaan ne kak-
si messiaanista tilaa, joista tässä puhumme
samalla sanalla? Jos messiaanisen vetoavuus
todella kuuluu universaaliiseen rakenteeseen,
siihen pidemmälle pelkistämättömissä ole-
vaan liikkeeseen, jossa historiallinen avautuu
tulevaisuuteen, ja siksi kokemukseen itseensä,
samoin kuin kieleen (odotus, lupaus, si-
toutuminen tulevan tapahtumaan, sen välitön
läheisyys, ajan käyminen vähiin, vaatimus pe-
lastuksesta ja lakia korkeammasta oikeudesta,
uskollisuudenvala toiselle tietäen, että hän
ei ole tämänhetkinen, tällä hetkellä läsnä tai
elossa, ja niin edelleen), kuinka tätä ajatellaan
aabrahamilaisen messianismin hahmoilla?
Eikö aabrahamilainen messianismi ollutkin
itse asiassa vain esimerkillinen esihahmotus,
esinimi [*prénom*], joka on annettu ajatellen
sitä sen taustalla olevaa mahdollisuutta, jolle
pyrimme tässä antamaan nimen? Mutta siinä
tapauksessa, miksi säilyttää nimi tai edes ad-
jektiivinen (pidämme parempana käyttää sanaa
messiaaninen messianismin sijaan, viitatak-
semme kokemuksen rakenteeseen uskonnon
rakenteen sijaan), jos kerran sille, joka tulee
ei pitäisi antaa ennalta määreitä, hahmoa tai
edes nimeä, vaikka hänen tuloaan julistettaisi-
siinkin ilolla?... Onko ateologisen messiaa-
nisen perinnön kuvittelemisen mahdollista?
(Derrida 1994a, 210–211.)
 13. *Politiques de l’amitié*-teos päättyy sanoihin:
”Sillä demokratia pysyy tulevana; tämä on
sen olemus siinä määrin kuin se pysyy: se
ei ainoastaan pysy äärettömästi epätäydelli-
senä, eli aina vaillinaisena ja tulevaisuuteen
kuuluvana, vaan koska se kuuluu lupauksen
aikaan, se tulee aina ja kaikkina tulevaisuu-
den hetkinä pysymään tulevana: silloinkin
kun demokratia vallitsee, sitä ei koskaan ole,
se ei ole koskaan läsnä, se pysyy olevaksi tu-
lemattoman käsitteen johtoajatuksena. Onko
mahdollista avautua sellaisen demokratian
’tulemiselle’, joka ei enää olisi loukkaus sitä
ystävyyttä kohtaan, jota olemme pyrkinet
ajattelemaan yli homo-veljellisen ja fallogo-
sentrisen kuvion?
Milloin olemme valmiita sellaiseen vapauden
ja tasa-arvon kokemukseen, jossa tämän ys-
tävyuden kunnioitettava kokeminen olisi mah-
dollinen ja joka olisi ainakin oikeudenmukai-
nen, oikeudenmukainen myös lain ylittäen,
ja jonka mittana olisi sen mittaamattomuus?
Voi, demokraattiset ystäväni....” (Derrida
2005a, 306.)
 14. Derrida 2005b, 57–58.
 15. Derrida (2005b, 42–55) tarkastelee Nancya
Rogues-teoksessa (§ 4 ”Mastery and Measure”)
keskittyen erityisesti Nancyyn *L’expérience
de la liberté*-kirjaan (1993) ja sen 7. lukuun,
”Partage de la liberté. Égalité, fraternité, jus-
tice”.
 16. Tarttuen Nancyyn käyttämään ilmaukseen ”jos”
hänen kirjoittaessaan: ”Se on myös veljeys jos,
kuten on sanottava,...” Derrida toteaa soima-
ten: ”Onko niin sanottava?, johon Nancy olisi
oletettavasti vastannut jo kauan sitten ”Kyllä,
niin täytyy sanoa” – ja minä puolestani jo pit-
kään ’Ei.’” Derrida viittaa tässä mitä ilmei-
semmin *The Politics of Friendship*-kirjaansa
ja siinä veljeydestä esittämiinsä ajatuksiin.
Kautta keskustelun Derrida kuitenkin myös
liudentaa Nancyyn kohdistamansa polemi-

- kin kutsumalla erimielisyyttä ”veljelliseksi”. (*Rogues*, 56–61.)
17. Erityisesti luvussa kuusi ”Oath, Conjuraton, Fraternalization” (Derrida 2005a, 138–170).
 18. ”Kaikki tämä on epäilemättä – kuten rakkaus tai ystävyys yleensä, miesten välillä, naisten välillä, miesten ja naisten välillä – yleinen inhimillinen tavoite, mutta olen osoittanut, että se mikä koskee ihmisyyttä yleensä ja sellaisenaan, ei ole poliittisesti merkityksellistä” kuvitteellinen Schmitt toteaa. (Derrida 2005a, 157.)
 19. Pateman 1988, 77–115.
 20. Mt., 77.
 21. Pitkin 1984, 236.
 22. Derrida 2005a, 159.
 23. Pateman 1988, 80. Pateman tarkastelee veljeyteen perustuvia politiikan teorioita, joiden mukaan traditionaalinen yhteiskunta ymmärretään perustavaa laatua olevalla tavalla sukulaisuusjärjestelmäksi. *Polis* oli erilainen järjestelmä, koska se perustettiin eri sukulaisuusryhmät ylittävälle veljeyden periaatteelle. Olennaista tässä on uuden poliittisen järjestyksen miehinen periaate. Veren periaatteen korvaa ajatus laista, joka pätee yhdenveroisesti kaikkiin miehiin sukuryhmästä riippumatta. Miehen veljeyden periaatteen erottaminen verenperinnöstä on valtion synnyn kannalta ratkaisevan tärkeää. Pateman (1988, 79–80).
 24. Alkuperäisille sopimuksille perustuva argumentointi yleistyi 1600-luvulta lähtien. Se rakentui kumoukselliselle oletukselle luonnollisesta tasa-arvosta ihmisten välillä ja merkitsi muutosta patriarkaaliseen argumentaatiotaapaan, jossa hallitsija oli isän asemassa (*patria potestas*). (1988, 77–115.)
 25. Pateman ei pidä myöskään mahdollisena sitä, että perinnettä muokattaisiin ”naisistamalla” tai ”sukupuolineutralisoimalla” veljeyden käsite. Tällainen muutos ei ole lainkaan yksinkertaista, koska ”kieli ilmaisee yhteiskunnan rakennetta ja on osa sitä” ja koska veljeyden tarina toistuu demokrateorioissa kerta toisensa jälkeen. Patemanin kommentoiman ehdotuksen veljeyden sukupuolineutralisoinnista on esittänyt Bernard Crick, jonka mukaan olisi parempi muuttaa sanan merkitys kuin ”pysähtyä kirjoittamaan uusiksi suurin osa kielistä”. (Pateman 1988, 81–82.)
 26. Näin esittää Judith Butler kuuluisassa argumentissaan lacanilaisesta falloksesta etuoikeutettuna merkitsijänä. Butler, ”The Lesbian Phallus and the Morphological Imaginary”, *Bodies That Matter* (57–91, erit. 84).
 27. Derrida 2005b, alaviite 36, 166–167.
 28. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* 1986, 352.
 29. Yksi ulottuvuus tässä saattaa olla vielä nykyisinkin vallitseva odotus miehestä perheen pääasiallisena elättäjänä, jonka seurauksena oman edun tavoittelu näyttäytyy miespoliittikkojen kohdalla enemmän luonnollisena ja oikeutettuna kuin naispoliittikkojen ollessa kyseessä.
 30. Näihin lukeutuu myös Geoffrey Benningtonin *Jacques Derrida*, jossa tätä pakenemista havainnollistetaan tekstuaalisesti Benningtonin Derridan työtä esittelevään tekstiin lisätylällä Derridan kirjoittamalla alatekstillä, jonka käänteet yllättävät Benningtonin tulkintaa seuraavan lukijan.
 31. Monet kommentoijat ovat tästä tietoisia, kuten Drucilla Cornell, joka toteaa: ”kirjoitan nimenomaisesta tai *tietystä* Derridasta (yhtä hänen lempisanaanasa käyttäkseni).” *Differences* 16/3, 2005, 71.
 32. Avital Ronell on kuvaillut Derridan asemaa feministinä profeminismin ylittäväksi ja ennemminkin profeministiseksi, ja myös eräänlaisen tahraantuneisuuden termin: ”Derrida blew into our town-and-gown groves with profeminist energy, often, and at great cost to philosophical gravity, passing as a woman.” *Differences* 16/3, 2005, toimittajien johdanto ”Derrida’s Gift: Introductory Note”. s. vi. Alun perin julkaistu teoksessa Ronell, Avital, Forum. ”The Legacy of Jacques Derrida.” *PMLA* 120.2 (2005, 488–90).
 33. Grosz 2005, 88. Grosz kirjoittaa myös: ”Väitän, että John Stuart Millia lukuun ottamatta Derrida on todellakin ensimmäinen (miespuolinen) filosofi, jolle feminismi on olennaista, mikäli filosofiaa halutaan harjoittaa perusteellisesti, kunnolla tai hyvin. Feminismi, johon sisältyvät ratkaisemattomat kysymykset naisesta, feminiinisestä sekä sukupuolierosta, ei ole sivukysymys eikä marginaalinen asia filosofialle, vaan filosofian (ilmaisua vaille jääneessä) ytimessä, josta johtuen nämä filosofian määrittelemättömät mutta sen sisään kaivertuneet asiat ovat tartuttaneet kaiken filosofian sen syntymästä asti.”
 34. Grosz päättää kuvauksensa Derridan lahjasta feministiselle ajattelulle toteamalla: ”Vaikka Derridalle tärkeät aiheet eivät olleet ainoastaan tai edes ensisijaisesti feministisiä, hän jätti feministiselle ajattelulle ja politiikalle perinnöksi käsitteellisen tartunnan, ajatusbak-

teerin, joka kehitti feminismin tasa-arvoiseen mukaan ottamiseen keskittyvästä 1800-luvun hankkeesta 2000-luvun pyrkimykseksi moninaistua ja maksimoida eroja.”

35. Seuraan tämän kehittelyn kulkua artikkelisani Pulkkinen (2009).
36. Lukumäärän ongelma on demokratian sisäinen aporia. Demokratiassa jokaisen kansalaisen oletetaan olevan ainutkertainen valituksi tullut yksilö, yksi jäsen universaalissa veljeskunnassa. Demokratia toimii kuitenkin siten, että valitaan ja nimitään omat ystävät. Derrida kirjoittaa: ”Demokratian kysymys johtaa siten kysymykseen kansalaisesta ja subjektista erillisenä ja laskettavissa olevana. Sekä kysymykseen ’universaalista veljeydestä’. Demokratiaa ilman palautumattoman erillisyyden ja toiseuden kunnioittamista ei ole, muttei myöskään demokratiaa ilman ’ystävien yhteisöä’ (*koïna ta philon*), enemmistöjen laskentaa, ilman tunnistettavia, vakiinnutettavissa olevia, edustettavia subjekteja, kaikkia samanarvoisia. Nämä kaksi lakia ovat toisiinsa palautumattomia. Traagisen yhteensovittamattomia ja loppumattoman haavoittavia. Itse haava aukeaa välttämättömyydestä laskea omat ystävät ja laskea toiset, oman ekonomian sisällä, missä

jokainen toinen on täysin toinen. Mutta missä jokainen toinen on yhdenvertaisesti täysin toinen. Pelkkää ristiriitaa vakavampaa on, että poliittista halua kannattelee näiden kahden lain ikuinen toisensa pois sulkevuus.” Derrida kutsuu tätä ”lukumäärän tragediaksi”. (Derrida 2005a, 22.) Tarkastelusta käy ilmi myös, että pohjimmiltaan Derridan näkemys demokratian sisällöstä ankkuroiduu lukumäärän ja päätöksen käsitteisiin, mikä todennäköisesti tarkoittaa sekä Tocquevillen että Schmittin haamujen läsnäoloa Derridan tekstissä. Näistä käsitteistä esim. Rosanvallon 2009, 28–29.

37. Ruotsissa huomiota herätti vuonna 1995 tapaus, jossa ministeri Mona Sahlin joutui jättämään virkansa mittavan julkisen kohun saattelmana käytettyään valtion luottokorttia pieniin henkilökohtaisiin ostoksiin. Viisi naisministeriä ja yksi miespuolinen ministeri erosi tehtävistään myös Isossa-Britanniassa 2008 kansanedustajien henkilökohtaisista menoista nousseen skandaalin seurauksena. Näiden monimutkaisten tapausten yksityiskohtainen selvittely vaatisi huolellista tarkastelua, mutta tiedotusvälineiden uutisoinnin perusteella on vaikea olla päätelemättä, että naisten kohdalla yksityinen etu on aivan erityisen silmälläpidon kohteena.

KIRJALLISUUS

- Beardsworth, Richard 1996. *Derrida & the Political*. London: Routledge.
- Bennington, Geoffrey ja Jacques Derrida 1993. *Jacques Derrida*. Chicago: Chicago University Press.
- Bennington, Geoffrey 2001. ”Derrida and Politics.” Teoksessa Tom Cohen (toim.) *Jacques Derrida and the Humanities. Critical Reader*. Cambridge: Cambridge University Press, 193–212.
- Butler, Judith 1993. *Bodies That Matter: On The Discursive Limits Of "Sex"*. New York: Routledge.
- Cohen, Tom, (toim.) 2001. *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornell, Drucilla 2005. ”The Gift of Future”. *Differences* 16, 3 (2005): 68–75.
- Critchley, Simon 1999. *Ethics–Politics–Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. London: Verso.
- 2008. ”Derrida: The Reader.” Teoksessa Simon Glendinning ja Robert Eaglestone (toim.) *Derrida's Legacies. Literature and Philosophy*. London: Routledge, 1–11.
- Derrida, Jacques 1978. *Spurs: Nietzsche's Styles*. Käänt. Barbara Harlow. Chicago: Harlow University of Chicago Press. Ranskankielinen alkuteos *Éperons: les styles de Nietzsche*. Paris: Aubier-Flammarion 1978.
- 1989. *Memoires: For Paul De Man*. Käänt. Culler, Lindsay, Cadava & Kamuf. New York: Columbia University Press. Ranskankielinen alkuteos *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988.
- 1989. *Of Spirit: Heidegger and the Question*. Käänt. Geoff & Bowlby Bennington, Rachel. Chicago: University of Chicago Press. Ranskankielinen alkuteos *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.
- 1992. ”Force of Law: The Mystical Foundation of Authority”. Teoksessa Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld ja David Gray Carlson (toim.) *Deconstruction and The Possibility of Justice*. New York: Routledge, 3–67.
- 1992. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana

- University Press. Ranskankielinen alkuteos *L'autre cap*. Paris: Galilée, 1991.
- 1994a. *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Käänt. Peggy Kamuf. New York: Routledge. Ranskankielinen alkuteos *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- 1994b. *Force de loi*. Paris: Galilée.
- 1997. "Choreographies: Interview. Jacques Derrida and Christie V. McDonald". Teoksessa Nancy J. Holland (toim.) *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 23–41.
- 2005a. *The Politics of Friendship*. Käänt. George Collins. London: Verso. Ranskankielinen alkuteos *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- 2005b. *Rogues. Two Essays on Reason*. Käänt. Pascale-Anne Brault ja Michael Naas. Stanford: Stanford University Press. Ranskankielinen alkuteos *Voyous: deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003.
- 2005c. "Women in the Beehive. A Seminar with Jacques Derrida". *Differences* 16, 3 (2005): 139–57.
- 2008. "Geschlecht I: Sexual Difference, Ontological Difference". Teoksessa Peggy Kamuf ja Elizabeth Rottenberg (toim.), *Psyche. Inventions of the Other. Volume II*. Stanford: Stanford University Press, 7–26.
- 2008. "Heidegger's Hand (Geschlecht II)". Teoksessa Peggy Kamuf ja Elizabeth Rottenberg (toim.), *Psyche. Inventions of the Other. Volume II*. Stanford: Stanford University Press, 27–62.
- Feder, Ellen K., Mary Rawlinson, ja Emily Zakin (toim.) 1997. *Derrida and Feminism. Recasting the Question of Woman*. New York: Routledge.
- Gallop, Jane 1997. "'Women' in Spurs and Nineties Feminism". Teoksessa Ellen K. Feder, Mary Rawlinson ja Emily Zakin (toim.) *Derrida and Feminism. Recasting the Question of Woman*. New York: Routledge, 7–19.
- Grosz, Elizabeth 1997. "Ontology and Equivocation: Derrida's Politics of Sexual Difference". Teoksessa N. Holland (toim.) *Feminist Interpretations of Derrida*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 73–101.
- 2005. "Derrida and Feminism: A Remembrance". *Differences* 16, 3(syysk 2005) Derrida's Gift, 88–94.
- Holland, Nancy J. (toim.) 1997. *Feminist Interpretations of Jacques Derrida. Re-Reading the Canon*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Mouffe, Chantal (toim.) 1996. *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge.
- Nancy, Jean-Luc 1993. *The Experience of Freedom*. Käänt. Bridget McDonald. Stanford: Stanford University Press. Ranskankielinen alkuteos *L'Expérience de la liberté*. Paris: Galilée. 1988.
- Pateman, Carole 1988. *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.
- Pitkin, Hanna 1984. *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Berkeley: University of California Press.
- Pulkkinen, Tuija ja José María Rosales 2008. "Introduction: On the Politics, Concepts and Histories of European Democratization". Teoksessa Kari Palonen, Tuija Pulkkinen ja José María Rosales (toim) *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: Concepts and Histories*. London: Ashgate, 1–14.
- Pulkkinen, Tuija 2009. "On Derrida on Politics of Friendship". Teoksessa *Friendship in feminist conversation*, Toim. Mia Liinason, Sabine Grenz, Kerstin Alnebratt and Berit Larsson, *Acta Universitatis Gothenburgensis* no. 7. Gothenburg: Gothenburg University, 43–62.
- Rosanvallon, Pierre 2009. "Decentering Democracies". *Redescriptions* vol.13, 17–31.
- Schmitt, Carl 1976. *The Concept of the Political*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Thomson, Alex 2005. *Deconstruction and Democracy, Continuum Studies in Continental Philosophy*. London: Continuum.