SUSANNA LINDBERG

DERRIDA ELÄINTEN JÄLJILLÄ

Vain elävä voi kuolla. Vain se, joka voi kuolla, voi elää. Mutta kuoleminen on elävälle itse mahdottomuus.[1] Miten elämä siis voisi olla mahdollista? Mutta miten voisikaan *oppia elämään*?[2]

Ehkä tätä mahdottomuutta voisi ymmärtää eläimen kautta, sillä filosofia on perinteisesti tarkastellut sitä *elävänä* sinänsä. Ei eläinkään toki voi opettaa meitä elämään. Mutta ehkä se voi ainakin opettaa meitä kysymään, keitä me olemme, sikäli kuin kuolema ja elämä näin tekevät olemisestamme kaksin verroin mahdotonta ja kyseenalaista. "Kuka minä olen? Keneltä voisinkaan sitä kysyä, ellen juuri toiselta. Ehkäpä itseltään kissalta."[3]

Jacques Derrida on useaan otteeseen sanonut "eläinkysymyksen" olevan hänelle hyvin tärkeä ("eläinkysymys", *la question de l'animal*, on tällöin sekä "kysymys eläimestä" että "kysymys, jonka eläin esittää"). Eräät hänen varsinkin myöhemmät tekstinsä koskevatkin suoraan eläintä,[4] ja sen lisäksi lukemattomat eläinhahmot vilahtelevat kaikkialla hänen kirjoituksissaan. Tässä artikkelissa en yritäkään luetteloida kaikkia noita esiintymiä, vaan yritän näyttää, miten ajatus filosofisesta, kirjallisesta ja suorastaan "todellisesta" eläimestä voi toimia eräänlaisena Derridan koko tuotannon läpi kulkevana ja sitä osaltaan jäsentävänä johtolankana.

Eläin kiehtoo kuin luonnostaan Derridan taannoin "dekonstruktioksi" nimittämää filosofoimisen tapaa, sillä jos dekonstruktion tehtävänä on tutkia ja venyttää metafysiikan rajoja,[5] niin eläin on mitä ilmeisimmin yksi metafysiikan projektin rajoista. Jos ihminen metafysiikan kannalta on *animal rationale*, niin eläin, *animal*, on ihmisen raja tai hänen intiimein arvoituksensa.[6] Ihminen on eläin – joka kääntyy omaa eläimellisyyttään vastaan, määrittää sen omana toisenaan ja uhraa sen. Sen takia politiikan perustana on luonnollisen, eläimellisen elämän uhraaminen, niin kuin Derrida oppii etenkin Bataillelta.[7] Sen takia "eläimellisyys" on myös nimi sille, mikä ihmisessä pakenee hänen "rationaalista haltuunottoaan", ennen kaikkea tiedostamattomalle, vieteille ja ruumiillisuudelle. Derrida on aina reagoinut herkästi ilmiöön, jota Foucault kutsui "biovallaksi", siis erilaisiin yrityksiin manipuloida tätä tasoa kouluttamalla ja muokkaamalla sitä kuin elukkaa, joskin Derrida on pyrkinyt Foucault'takin enemmän korostamaan myös mahdottomuutta jäännöksettömästi vangita tuota "eläimellisyyttä". Elämän uhraaminen ei koskaan palaudu pelkäksi objektin tuhoamiseksi.

Myös kieli, ihmisen "toinen luonto", asettuu Derridalla usein samanlaisen intiimin arvoituksen paikalle kuin eläinkin. Hän on usein tarkastellut kieltä "luonnonfilosofisilla" termeillä: kieli on täynnä "kukkia",[8] sen polysemia toimii kuin "siitepöly",[9] ja siinä syntyvät merkit ja tekstit ovat kuin "eläimiä".[10] Näiden sanan ja käsitteen välillä horjuvien termien juuret ovat saksalaisen romantiikan ja idealismin luonnonfilosofiassa, jonka rajoja ja lausumattomia taustaoletuksia Derrida näitä termejä kaksoismerkitessään purkaa: näin hän esimerkiksi pyrkii purkamaan organistiset oletukset, jotka syntyvät, kun kielikuvasta puhutaan "kukkana" tai tekstistä "eläimenä", jolla on alku, keskikohta ja loppu. Samalla Derrida näitä termejä siirrellessään ja toisiin yhteyksiin ympätessään vapauttaa niitä myös puhumaan muuta kuin mitä alun perin osattiin ajatella: niinpä teoksissa *Glas* ja *Dissémination* kuvattu "kukkien seksuaalisuus" nimenomaan vahvistaa erään mielekkyyden tyypin, jossa klassinen filosofia ei voi nähdä muuta kuin kontingenttia ylenpalttisuutta, tai *Apories'ssa* eläimen kuolema horjuttaa perinteistä kuvausta kuolemasta "ihmisen omana mahdollisuutena (tai mahdottomuutena)".[11]

Tarkastelen nyt tapaa, jolla "eläin" – jota Derrida ei mitenkään mutkattomasti pidä sen paremmin varsinaisena käsitteenä kuin "pelkkänä" metaforanakaan – valaisee eräitä keskeisiä Derridan pohtimia ongelmia, etenkin jälkeä, kuolemaa, fiktiota, politiikkaa ja etiikkaa.

JÄLKI MEKAANISENA ELÄIMENÄ

Ajatus "jäljestä" kokoaa useita Derridan 60- ja 70-luvuilla julkaisemia merkittäviä tutkimuksia, joista mainittakoon *De la grammatologie*, *Les marges de la philosophie*, *L'écriture et la différence* ja *La dissémination*. Muistin, kielen ja merkitsevyyden rakenteita selvittävä "jälki" ei tällöin ole mikään positiivinen entiteetti, niin kuin esimerkiksi merkki ja merkitsijä, vaan se on differentiaalinen ja (Rodolphe Gaschén sanoin) "kvasitranssendentaalinen" rakenne, jonka varassa merkitsevyys ylipäänsä on mahdollista.

Jälkeä on mahdollista tarkastella eläimellisyyden termein[12] sekä silloin, kun eläintä tarkastellaan Descartesilta periytyvän mekanistisen oletuksen varassa että silloin, kun sitä tarkastellaan Kantin filosofiaan vakiinnuttaman dynamistisen oletuksen mukaisesti.

Jälkeä luonnehtii ensinnäkin tietty mekaanisuus. Tämä ei tarkoita, että jälki olisi pelkkä mekaaninen jäljenne olevista tai ideoista (ikään kuin se olisi pelkkä niiden kuva ja ikään kuin tuollaisen kuvasuhteen edellyttämä samankaltaisuus olisi ongelmaton). Sen sijaan tämä tarkoittaa, että jäljen oleminen on mekanismina tai koneena olemista.[13] Koneen periaatteena on olla tekninen kyky toisintaa muoto, joka sen hoidettavaksi on uskottu. Kone sinänsä ei "ajattele" eikä se niin muodoin ole muodon *lähde*, mutta sen toisintamiskyky on sellainen, että sen tavalla tai toisella oletetaan *säilyttävän* alkuperäisen muodon, tai sen taustalla olevan idean tai olevan. Vastaavasti "kirjoituksen", ja myös mitä tahansa todellista kieltä tai kirjoitusta "edeltävän" "arkkikirjoituksen", toivotaan säilyttävän ajatukset, jotka siihen on talletettu.[14] Tämä kyky toistaa on koneen elämää, tai jäljen elämää koneena. Koska kone itsessään ei "synnytä" eikä "tapa" varjelemaansa muotoa, sen elämä ei ole sanan varsinaisessa mielessä elämää; mutta se on kuitenkin "kuollutta elämää" siinä määrin, että se kykenee jo toistoon ja uusintamiseen.

Tämä kyky uusintaa ja toistaa jostakin olion itsensä ulkopuolelta alkunsa saavaa muotoa määrittelee myös eläimen silloin, kun sitä tarkastellaan perinteisen kartesiolaiseksi kutsutun mekanistisen hypoteesin valossa. Tämän oletuksen mukaisesti eläin on olemukseltaan kone, joka kaikissa vaikka kuinka hienostuneissakin toiminnoissaan pohjimmiltaan tuottaa aina heijastuksen "samasta" perusrakenteestaan, ikään kuin se kykenisi vain noudattamaan määrättyä ohjelmaansa. Eläin on kiinni tässä kausaliteetissa, jonka takia se voi tuottaa vain saman, ja siksi siltä puuttuu ihmisen ominaispiirteeksi ajateltu vapaus, puhumattakaan jumalan ominaispiirteeksi ajatellusta luomisesta. Yksilötasolla sen kyvyt ovat rajatut siten, että se tekee vain sitä, mihin se kykenee (ihmisen puolestaan pitäisi kyetä keksimään uusia kykyjä, ja juuri tämä on hänen vapautensa mitta). Lajitasolla se on samaten rajattu tietyksi muodoksi siten, että se lisääntyessään tuottaa uuden toisinnon samasta lajista, sen sijaan että se synnyttäisi uuden yksilön (kun taas ihmisyksilössä on hänen vapautensa takia aina jotakin, mikä ei palaudu hänen pelkkiin lajiominaisuuksiinsa, eikä niin muodoin myöskään hänen pelkkään perimäänsä. Ihmislapsi on vanhemmilleen aina muukalainen, yllätys). Kaikilla tasoilla eläimen reproduktio on siis pelkkää toisintamista, ei uuden synnyttämistä.

Tämä ei estä sitä, etteikö tietty variaatio kuuluisi eläimen mahdollisuuksiin – niin kuin se kuuluu myös koneen tai kirjoituksen mahdollisuuksiin. Mutta eläimen variaatiot riippuvat ulkomaailman sattumuksista eivätkä sen omasta vapaudesta. Eläimen keksinnöt ovat siis *kontingentteja* siinä, missä ihmisen luomukset ovat *vapaita*. Eläimen kyky varioida riippuu kokonaan sen jo ennalta määritellyistä kyvyistä: ja koska se ei ylitä kykyjään, se ei tee mahdotonta. Ihminen sen sijaan tekee aina, määritelmällisesti, *mahdottoman*: juuri tämä on hänen vapautensa mieli. Näin mekanistinen oletus kuvaa eläimen oliona, joka kykenee toistoon ja variaatioon – siis juuri siihen, mitä Derridan lisäksi myös Deleuze kutsui "toistoksi" – ja juuri tämä varioiva toisto määrittää sen "elämän".[15] Tällainen elämä toki jatkuu ajassa, mutta koska kaikki jää ennaltamäärätyn muodon alaisuuteen, aidosta ajallisuudesta ei koneeläimen kohdalla voi puhua.

Vastaavaan tapaan toimii myös Derridan jäljeksi kutsuma rakenne. Siinä missä

kuvan ja merkin on perinteisesti ajateltu heijastavan "asiaa itseään", Derrida muistuttaa, että niiden esikuvana olevan *eidolonin* suhde alkuperäiseen *ideaan* on jo Platonilla epävarma, eikä viime kädessä mikään takaa ne toisiinsa yhdistävän *metheksiksen* tai *mimesiksen* onnistumista.[16] Yksikään hevonen ei (täysin, varmasti, selvästi jne.) inkarnoi hevosen ideaa. Jälki puolestaan ei edes viittaa "asiaan itseensä", vaan se on rakenne, joka tuottaa kuvan kaltaisuuden ja merkin merkitsevyyden. Tämä jäljen logiikkana on juuri se konemainen toisto, joka tuottaa saman variaatioineen. Irrallaan idean valvovasta silmästä se tuottaa omia efektejään, ja olivat nämä sitten toistoja tai muunnelmia, ne eivät koskaan ole idean totuusvaatimuksen tasolla. Sen takia "jäljen elämä" on jotakin aivan muuta kuin "järjen elämä". Elävän asemesta se on kuollutta elämää, vapauden asemesta se jää kiinni toistonpakkoihin, totuuden koostamisen asemesta se vain tuottaa efektejä.

Eläimen eroavuus

Jäljen toimintaa määrittää olennaisesti Derridan *différanceksi* ("eroavuudeksi") kutsuma rakenne. *Différance* ei ole pelkästään alkuperäinen ero, jonka voisi ymmärtää lähinnä Hegelin reflektiomääritteiden sisäisenä kritiikkinä[17] (jolloin *différence* olisi kuin ero ilman *Aufhebungia*). Se on vielä olennaisemmin alkuperäistä avautumista "ajallistumisen" ja "tilallistumisen" mielessä;[18] eikä edes niin, että meidän aistimiskykymme löytäisi "jäljet" ajasta ja tilasta, vaan niin, että "jäljet" ovat itsessään ajallis-tilallisia tapahtumia.

Tällainen olion itsensä ajallistuminen ja tilallistuminen määrittää myös eläintä silloin, kun sitä tarkastellaan Kantista alkunsa saaneiden dynamististen oletusten valossa. Jo Schellingillä ja Hegelillä, mutta edelleen heidän epäsuorasti inspiroimansa Jacob von Uexküllin sekä tämän suoraan innoittamien Heideggerin ja Deleuzen kuvauksissa "eläin" on kyky avata oma äärellinen ympäristönsä. Nyt eläin ei enää ole objekti, joka sijaitsee koordinaatistossa. Siitä tulee subjekti, joka avaa oman aikatilansa, *ottaa* aikansa ja *pitää* paikkansa. Näin se avaa oman *ympäristönsä*, joka on jo hahmotelma *maailmasta*, jonka fenomenologia omistaa ihmiselle.[19]

Différance edeltää merkitystä samoin kuin se edeltää subjektiviteettiakin, sikäli kun subjektiviteettiin liittyy mahdollisuus tulla tietoiseksi itsestä. Mutta tämä pätee myös dynamistisen hypoteesin määrittelemään "eläimeen". Eläin on suhde itseen siten, ettei "itse" koostu "minäksi" eikä inkarnoi minkäänlaista ideaa. Se on jo kurotus kohti itseyttä ja ääntä, joka ei muodostu minäksi eikä puheeksi; se on identiteettiä edeltävä pohjaton koherenssin mahdollisuus, joka ei kuitenkaan vielä vakuuta eikä vahvista minkäänlaista selvää identiteettiä.

Eläimen muoto on "elävä" siinä mielessä, että se on dynaaminen. Se on rytminen, lähes musiikillinen struktuuri, joka ei tiivisty mieleksi eikä merkitykseksi, sillä eläimen olemassaolon tosiasialla ei ole sen itsensä ylittävää mieltä (sen sijaan mekanistinen hypoteesi mahdollistaa ajatuksen, että eläimen mieli on sen hyödyllisyys ihmiselle). Derridan *différance* määrittelee jäljen analogiseen tapaan. Jälki sinänsä on rakenne, joka "elää" ajallistuen, tilallistuen ja itseään iteroiden, ja näin se on rytmi, jolla ei itsessään ole merkitystä, mutta joka kuitenkin mahdollistaa kaiken merkitsevyyden ylipäänsä.

Elävä kuollut

Merkkiä ja eläintä, tai paremminkin tekstiä ja eläintä, yhdistää Derridalla myös se, että molemmat ovat "eläviä kuolleita".

Ajatus eläimestä "elävänä kuolleena" liittyy Derridan Heideggeriin kohdistamaan kritiikkiin. "Koko filosofian historia" on toki erottanut ihmisen ja eläimen kuolemat toisistaan, mutta Heideggerilla tästä erottelusta tulee erityisen temaattinen. *Sein und Zeitin* eksistentiaalianalytiikassa vain ihminen kuolee, ja mahdollisuus kysyä hänen oman olemisensa (*Eigentlichkeit*) mieltä ja sitä kautta ylipäänsä olemisen mieltä juurtuu tähän mahdottomaan kokemukseen. Ja siinä missä ihminen kuolee (*stirbt*), eläin vain menehtyy (*verendet*).[20] Derrida vahvistaa kuulemansa muuttaen Heideggerin aksioman painotuksia näin: jos eläin, toisin kuin ihminen, ei "kohtaa kuolemaa sellaisenaan", niin on ajateltava mitä tarkoittaa, että *eläin ei kuole* (kuolema ei määritä sen oman olemassaolon mahdollisuutta, jne.).

Eläin ei kuole? Mutta eläinhän se vasta kuoleekin, eläinten ja ylipäänsä elämän kuolema on mitä ilmeisin tosiasia. Niinpä Derrida kääntää Heideggerin määritelmää toteamalla, että jos eläin kuolemisen asemesta "menehtyy", niin se kärsii kuoleman tietämättään, se kuolee kuolematta. Ja jos se kuolee tietämättään, niin kuoleman tosiasia jättää sen henkiin, ja sen olemisen tapa on tämä henkiinjääminen, *sur-vivre*, kirjaimellisesti "yli-eläminen".[21] Derridan "yli-eläminen" on aivan muuta kuin darwinilainen *survival of the fittest*, sillä nyt ei ole kyse oman elämän rajattomasta kasvattamisesta toisten kuoleman hinnalla, vaan päinvastoin oman elämän mahdollisuudesta vasta omasta kuolemasta käsin. Darwinin sijaan ajatus "yli-elämästä" tulee Derridalle Blanchot'lta, jolle kuolema on se, mikä määrittää "elämää" sitäkin olennaisemmin kuin se ei ole koskaan läsnä eikä sitä voi koskaan kokea.[22] Derrida soveltaa tätä ajatusta edelleen "eläimeen" ehdottaen, että tämä ei "näe kuoleman tulevan", ei siksi, että eläimeltä puuttuisivat ennakoinnin, pelon ja toivon kaltaiset tavat suhtautua tulevaisuuteen (tämä on klassinen oletus, jonka Heideggerkin tavallaan allekirjoittaa), vaan siksi, että suhde kuolemaan absoluuttisena tulevaisuutena olisi sille täysin mahdoton. Eläin on aina jo jäänyt henkiin kuolemasta, koska kuolema ei koskaan tapahdu sille sellaisenaan.

Derridan kysymys kuitenkin kuuluu: kohtaako ihminenkään "kuolemaa sellaisenaan"? Luennollaan "La bête et le souverain" Derrida huomautti: "Heidegger sanoo, että ihmisestä, *animal rationalesta*, pitäisi tulla 'kuolevainen' [...] minä en halua oppia kuolemaan, haluan tulla kuolemattomaksi kuin eläimet".[23] Toki Heideggerille kuten Blanchot'llekin kuolema on juuri se, mitä ei koskaan kohdata, se tulee, se on tulollaan, sitä voi ehkä odottaa vaikkapa tyyneyden tai kauhun vallassa. Mutta samanaikaisesti kuolema on tietyllä tavalla jo tapahtunut ajatuksena minun kuolemastani, kokemuksena muiden kuolemasta, tietona kuolemisen tosiasiallisuudesta ylipäänsä. Ja suhteessa tähän kuolemaan eläminen on aina jo sitä "yli-elämää", *sur-vivre*, jossa kuoleman kokemus on aina jo takana päin, aina jo edessä päin, ei koskaan tässä.

Etenkin kirjastaan *Spectres de Marx* alkaen Derrida on kutsunut "kummitukseksi" sitä, joka jää henkiin kuolemansa jälkeen ja joka ei tiedä kuolevansa. Kummitus, olento joka on läsnä olematta olemassa (*présence sans existence*), siirtää olemassaolon, yhteisön ja historian tasolle logiikan, jonka Derrida ensin löysi jäljestä sinä, jonka merkitsevyys edellyttää niin referentin poissaolon kuin kirjoittajansa kuoleman mahdollisuuden. Tästedes niin minun kuin yhteisönkin olemassaoloa ehdollistaa se poissaolevan läsnäolo, joka ilmenee etenkin sellaisissa tilanteissa kuin kuolemani "mahdottomuus", toisen kuoleman mahdollisuus tai jo kuolleiden ja vielä syntymättömien "läsnäolo". Myös eläin on hänelle vastaavalla tavalla elävä kuollut, siis "kummitus".[24] Eläin on outo, "järjen elämää" imitoiva "kuolleena (mekanismina) elävä" olento, joka on eräs Derridan merkittävimmistä kuvauksista siitä, mikä minussa ja yhteisössä näin kummittelee. Sellaisena se ei ole pelkkkä heuristinen väline: se on sekä kuva että tosiasia, joka rajaa inhimillisen olemassaolon mahdollisuuden.

Fiktio

"Kummitus" on alun perin fiktiivinen olento – *Spectres de Marxissa* se oli aluksi Hamletin isän haamu. Mutta Derridalle kysymys eläimestä "ylielämänä" ja "kummituksena" on myös *kysymys fiktiosta*. Jos eläin on yksi nimi mahdottomuudelle *kokea* kuolemaa, tässä ja nyt, sellaisenaan, niin tämä mahdottomuus on toisaalta myös fiktion alkuperä. Kuolemaa ei voi kokea sellaisenaan – ja kuitenkin se on ulottuvillamme: sanokaamme *fiktiona*. Derridalle lause "olen kuollut" on fiktion alkuperä, välttämätön valhe.[25] Nyt "eläin" voi edelleen selittää fiktion statusta ainakin kahdella tavalla.

Ensinnäkin eläimestä (kuten kuolemastakaan) ei voi olla suoraa tietoa. Se, mitä eläin todella *itsessään* on, voidaan sanoa vain fiktion keinoin; kaiken eläintieteen status onkin viime kädessä fiktionaalinen. Mekanistinen teoria eläimestä ohittaa tämän tosiasian ja tarkastelee eläintä objektina, jota toki voi luokitella ja leikellä niin paljon kuin haluaa: mutta näin se, mikä on eläimen elämä, tai vastaavasti sen "sielunelämä", jää väkisinkin tutkimuksen ulottu-

mattomiin. Dynamistisessa teoriassa (ja sitä seuraavassa etologiassa) sen sijaan oletetaan eläimille eräänlainen subjektiviteetti, joka ei ole varsinainen itsetietoisuus, mutta joka kuitenkin on maailmasuhteen kautta avautuva suhde itseen. Tämä eläimen "subjektiviteetti" on tietysti viime kädessä tavoittamattomissamme, ja pohjimmiltaan se onkin fiktio, jonka lähteenä on meidän itsemme kanssa tehty analogia. Derridan kannalta romanttisen dynamistisen teorian voima on kuitenkin siinä, että eläimen "itse" *näkyy salaisuutena* (sen sijaan, että tuntemattomuus yksinkertaisesti jätettäisiin syrjään). Eläin (kuten kuolemakin) on salainen ja tavoittamaton – ja kuitenkin läsnä: fiktion päässä meistä.

Tieto eläimestä (ja kuolemasta) olisi siis luonteeltaan fiktiota. Edelleen, fiktio sinänsä on eläimellistä (ja kuoleman kyllästämää). Tämä ajatus fiktion ja eläimellisyyden yhdistämisestä on hyvin vanha: se on vahvana dynamistista eläintiedettä harrastaneilla romantikoilla, mutta se löytyy ennen kaikkea jo Platonin kuvauksesta hyvinjärjestetystä diskurssista, joka on eläimen "muotoinen" ja "eloisa". Puhuessaan tekstien spektraalisesta ja haamumaisesta rakenteesta Derrida ei suinkaan toista, vaan jälleen kerran muuntaa tämän ajatuksen. Esimerkiksi hän pyrkii luopumaan termistä "eläin", ikään kuin jokin universaali eläin todella olisi olemassa, ja puhuu eläimistä tai pikemminkin, "eläimistöstä", *l'animot*.[26] Eläimiä on monia, eläinlajeja on lukuisia, ja eri lajien väliset erot saattavat olla yhtä radikaaleja kuin ihmisen ja eläimen välinen yleensä mitä radikaaleimmaksi mielletty ero. Samaan tapaan mikään kirjoitus ei tiivisty yhdeksi, lopulliseksi Systeemiksi tai täydelliseksi Kirjaksi, jolla olisi absoluuttisen eläimen sopusuhtainen muoto (alku, keskikohta ja loppu), ja jonka eloisuuden totuus takaisi.[27] Niin eläimiin kuin teksteihinkin pätee: on eläimiä/tekstejä, ei yhtä, universaalia Eläintä/Kirjaa. Edelleen, universaalisen eläimen ajatuksen myötä Derrida hylkää ylipäänsäkin ajatuksen *kokonaisuudesta*, joka hallitsi etenkin idealistista filosofiaa ja siitä innoituksensa saavaa kirjallisuutta. Derridalle kirjoitus ei ole Kokonaisuus eikä edes Kokonaisuuden jälkeä kantava fragmentoitunut, räjähtänyt kokonaisuus, josta puhuivat romantikot ja tavallaan vielä Blanchotkin. Tästedes tekstillä ei enää ole elävän totuuden hahmoa: se ei ole kokonaisuus eikä merkki kokonaisuuden hajoamisesta, vaan se hajaantuu kuin eläimet metsään tai kukkapöly ilmaan. Ja silti, tätä lienee yhä syytä korostaa, teksti on totuuden kohtalo: *mahdollisuutena* niin toteen kuin harhaankin se on perusta sille, että mikä tahansa *kritiikki* ylipäänsä voisi erottaa toden harhasta.

POLITIIKKA

Derridalle kysymys fiktiosta on jo kysymys politiikasta. Tämän yhteyden hän oppi jo Bataillelta, joka tarkastelee yhteisöä uhrin kautta: kantavana kysymyksenä on silloin elämän, elävän, usein kirjaimellisesti eläimen uhraaminen. Uhri on fiktiota siinä määrin kuin se on spektaakkeli, yritys puhdistaa yhteisö ylijäämästä ja pahasta mielikuvituksellisen korvikkeen avulla. Ja niin mielikuvitukselliselta kuin teoria uhrista saattaa modernin yhteisön rakenteiden selvittämiseksi ensi näkemältä tuntua, Derrida näyttää sen yhä vaikuttavan ihmisyhteisön joka tasolla. Hänen mukaansa uhri, ja erityisesti lihansyöjien tekemä eläinuhri, on perustava meidän subjektiviteetillemme.[28]

Fiktion ja politiikan kietoutuminen toisiinsa vaikuttaa yleisemminkin politiikan teoriassa ja käytännössä. Etenkin työssään "La bête et le souverain" Derrida on nostanut esiin eläimen keskeisen roolin politiikkaa jäsentävissä fiktioissa, esimerkiksi faabeleissa eli eläintarinoissa, tai sitten politiikan teorian lukemattomissa susimetaforissa. Malliesimerkiksi käy paitsi la Fontaine myös Hobbes, jolle yhteisö on (kuin) *Leviathan*, fiktio ihmisen kaltaisesta keinotekoisesta eläinhirviöstä.[29] Yhteisö, *polis*, on keinotekoinen: se on tekninen tuote ja poieettinen luomus tasolla, jolla teknistä rationaliteettia ja poieettista mielikuvitusta ei voi erottaa toisistaan. Siksi vastaavasti poliittinen teoria ja toiminta nojautuvat olennaisesti fiktioihin huolimatta siitä, että poliittisten kysymysten vakavuus tuntuisi pikemminkin edellyttävän kaikkein tosimpien argumenttien käyttöä[30] (niin kuin toivoi Platon *fiktiossaan* Valtiosta).

Eläimen paikka poliittisessa yhteisössä on siis ensinnäkin uhri. Eläimestä tulee tällöin tosiaankin se, mikä ei kohtaa "kuolemaa sellaisenaan" siinä mielessä, että sen kuolema on aina väkivaltainen. Väkivalta ei tiivisty eläimeen vain siksi, että se itsessään on saalis ja saalistaja, vaan siksi, että tappaessaan eläimen ihminen vetää rajat sille, mitä hän pitää rikollisena kuolemantuottamuksena. Yleensä eläin määrittelee sen, mikä ei kuulu rikoksen piiriin: eläimen tappaminen on joko hyvän ja pahan yläpuolella (uhritoimitus) tai hyvän ja pahan alapuolella (pelkkä teurastus). Mutta elävässä olennossa on jotakin, minkä takia sen tappaminen ei koskaan ole pelkkää elottoman olennon (raadon, ruumiin) tuottamista. Kuollut elävä olento, ja myös "pelkkä" eläimen raato, ei ole mikä tahansa objekti, vaan objekti, joka ei pysy objektina, outo asia, joka on ympäröitävä tabuilla ja kielloilla, esimerkiksi sakraalisilla tai sanitaarisilla hygieniasäännöillä. Raato on *Unheimlich*, kammottava; se ei pysy paikallaan (mikä olisi kotoisuutta, *heimlichsein*), vaan se puhkaisee tähän paikkaan viittauksen toiseen paikkaan, avaa fiktiivisyyden tilan, unien ja painajaisten tilan. Ja raadon kammottavuus on oire siitä, että kuolleeseen ruumiiseen liittyy torjuttunakin viittaus väkivaltaan, rikokseen tai pahaan, jonka on täytynyt tapahtua, jotta ruumis nyt makaisi tässä.

Ihmisruumiin tapauksessa raadon kammottavuus tuntuu itsestään selvältä, mutta Derrida muistuttaa saman pätevän myös eläimen raatoon. Jos Heidegger kerran viittasi holokaustiin ruumiiden teollisena massatuotantona,[31] Derrida on puhunut aikamme teollisesta maataloudesta vastaavana ruumiiden tuottamisena: ja vaikka hän vetikin pois ilmaisunsa, jossa hän vertasi modernia maataloutta holokaustiin,[32] hän pitää kiinni siitä, että eläinten asema teollisuuden raaka-aineena todella on eräs aikamme *sietämättömimmistä* tosiasioista. Derridalle teollisen prosessin sisäinen rationaalisuus ei poista sitä, etteikö myös tällaisissa tapauksissa ole kyse uhrista. Tavalla tai toisella kaikki tappaminen on uhraamista, josta myös odotetaan tiettyä hyötyä – ja näin myös silloin, kun tappamisesta tehdään neutraali, tekninen proseduuri, josta ei myönnetä haettavan muuta hyötyä kuin poliittisen yhteisön tai yksinkertaisesti kuluttajien ylläpitäminen.

Eläinuhri näyttäisi olevan yhteisön keskellä, joskin se kuuluu juhlan ja poikkeuksen määrittämään eksentriseen keskipisteeseen. Mutta samalla ja pohjimmiltaan samasta syystä eläin on yhteisön rajalla, juuri ja juuri sen ulkopuolella. Tavalla tai toisella, alttarilla tai rajalla, eläin suljetaan pois ihmisyhteisöstä, ja tämä poissulkeminen on suorastaan yhteisön sellaisenaan määrittelevä tapahtuma. Schmittin ansiosta Derrida oivaltaa, että tämä poissulkeminen lähentää eläintä suvereeniin.[33] Suvereeni ja eläin ovat "samat", koska kumpikaan ei ole ihminen, tai ainakaan se "tavallinen ihminen", jonka lait määrittelevät. Ne eivät vain ikään kuin unohdu syrjään, vaan ne suljetaan aktiivisesti pois yhteisöstä samalla kun ne puolestaan tempautuvat pois yhteisön määrittävän lain piiristä. Niinpä suvereeni on Schmittiä seuraten se, joka päättää poikkeustilasta ja näin ollen jää itse hyvän ja pahan tuolle puolen. Eläin puolestaan ei sekään ole oikeussubjekti: niin eläin kuin suvereenikin jäävät kaikkien mahdollisten sopimussuhteiden tuolle puolen.

Tämä kuvaus eläimen ja suvereenin tietynlaisesta samastumisesta politiikan teoriassa lähentää Derridaa Agambeniin, joka tarkastelee samaa konstellaatiota etenkin kirjassaan *Homo sacer*.[34] Molemmat tarkastelevat yhteisön perinteisistä määritelmistä *poissuljettua* eläin-suvereenia olentona, joka tosiasiassa määrittää *ihmisen itsensä* olemista yhteisössä, aina pohjimmiltaan vieraana suhteessa kansalaisuuteen, joka (toivottavasti) antaa hänelle paikan yhteisön jäsenä. Mutta Agamben tarkastelee suvereenia / paljasta elämää ikään kuin yhteisön sisältä käsin pohtien, minkälainen "panna" työntää aiemmin yhteisöön kuuluneen olennon yhteisön ulkopuolelle. Derrida sen sijaan tarkastelee suvereenia / elukkaa tilanteessa, jossa tämä olento on alun perinkin *muukalainen* yhteisön ulkopuolella. Tässä tilanteessa suvaitsevaisuuden logiikkaa tärkeämmäksi tulee Kantilta peräisin oleva vieraanvaraisuuden logiikka,[35] jossa pohjimmiltaan pohditaan sitä, millä ehdolla yhteisö voi elää itselleen vieraan elementin kanssa: ei niin, että vieraudesta tulisi pyrkiä eroon, vaan päinvastoin niin, että vieraus on minkä tahansa yhteisön ehto ja perusrakenne.

Nämä debatit johtavat suureen kysymykseen demokratiasta. Derrida esittää eräänlaisen regulatiivisen idean, joka määrittää demokratiaksi itseään loputtomasti korjaavan yhteisön, johon eivät kuulu vain tässä ja nyt läsnä olevat, yksiselitteisen fiktion määrittämän instituution jäsenet, vaan päinvastoin poissa ja kaukana olevat, siis "kummittelevat" olennot: jo kuolleet ja vielä syntymättömät, ihmiset ja muutkin elävät olennot. Mutta tämän ajatuksen arvioimiseksi on välttämätöntä tarkastella "regulatiivisen idean" statusta Derridalla, eikä minun tässä yhteydessä ole mahdollista puuttua tähän kysymykseen.

ETIIKKA

Derrida sanoo: *"animal nous regarde"*.[36] Tämä tarkoittaa ensinnäkin, että "eläin koskee meitä", meidän on asetettava kysymys eläimestä. Tämä tarkoittaa myös kirjaimellisesti, että eläin katsoo minua ja se panee minut kyseenalaiseksi omassa olemisessani. Eläimen katsoessa minua tunnen olevani alaston. Tämä "alastomuus" kuvaa nyt hetkeä, jolloin mitkään kulttuurin suomat "vaatteet" eivät suojele minua kysymykseltä, joka koskee omaa olemistani sellaisenaan.

Samaan tapaan Heideggerilla oleminen kohti kuolemaa (niin sanoaksemme kuoleman katse) implikoi Heideggerilla kehotuksen tarkastella omaa olemistani sellaisenaan. Mutta Derridalla oman olemukseni paljastava katse ei lopulta kuulu kuolemalle (kuten Heideggerilla) eikä edes toiselle ihmiselle (kuten Levinasilla), vaan eläimelle. Koska kyse on *toisen* olennon katseesta, kyse on kuten Levinasillakin eettisestä tilanteesta, vaatimuksesta ja pyynnöstä, jonka toinen minulle osoittaa. Mutta Levinasin mielestä aidon eettisen osapuolet ovat ihmisiä: vain ihmisellä on "kasvot", vain ihminen vaatii ja vastaa, ja siksi vain ihminen on sen vastuullisuuden piirissä, joka määrittää eettisyyden sellaisenaan. Vain osittain julkaistussa työssään "L'animal que donc je suis" Derrida näyttää, kuinka Levinas, Lacan (ja ylipäänsä koko "kartesiolainen perinne") sulkevat eläimen eettisen suhteen ulkopuolelle ei niinkään siksi, ettei tämä osaisi puhua (sillä tämä on kiistanalaista), vaan siksi, ettei eläimen puhe koskaan olisi vastaus, vaan pelkkä reaktio.[37] Vastaavasti eläimellä ei olisi kättä, vaan pelkkä tarttumiselin.[38]

Vastoin tätä perinnettä Derrida lähtee liikkeelle kokemuksesta, jossa eläimen katse *puhuttelee* minua (tai sen kynsi raapaisee minua), jos ei muuten niin siksi, että se panee minut kyseenalaiseksi omassa olemisessani ja suhteessa minua katsovaan eläimeen. Tästä kokemuksesta käsin aukeaa kysymys tavasta, jolla elän yhdessä eläimen kanssa[39] – ja sen seurauksena myös eläimestä minkä tahansa yhteisön rajana. Tämän kokemuksen kannalta on samantekevää, puhuuko eläin tai ymmärrämmekö, mitä se sanoo (joka tapauksessa väärinymmärrys ja viime kädessä mahdottomuus ymmärtää konstituoi Derridalla myös ihmisten väliset suhteet).[40] Olennaisempi on Jeremy Benthamin muotoilema kysymys "voivatko eläimet kärsiä?", jonka vastaus on kiistämättä: kyllä.[41] Ja juuri tämä eläimen kärsimyksen *ilmeisyys* muodostaa sen vaatimuksen, joka nyt määrittää "minän" olennaisesti eettisenä olentona (vastaavasti kuin ajatteluni ilmeisyys määritti Descartesilla olemiseni). Eläimen katseesta näemme, että sen kärsimys on meidän käsissämme, vaikkei se pyydäkään apua ja lohtua meiltä, lajina tai henkilönä.

Voisi sanoa, että tilanne, jossa eläimen katse paljastaa meidän "alastomuutemme" ja vastaavasti eläimen "suojattomuuden", määrittää Derridan vastineen Heideggerin *Daseiniksi* kutsumalle kysymykselle. Mutta tähän tilanteeseen tiivistyy myös lukemattomien filosofian historian tekstien kanssa käyty dialogi, jonka mittaan "eläimestä" on tullut metonyymi tekniikalle, ajattelulle, kielelle, ruumiille, kuolemalle, suvereniteetille, ja niin edelleen: ei tällainen historia tiivisty yhdeksi kohtaukseksi kuin sillä ehdolla, että näkee kohtauksen olennaisesti metonyymisen luonteen.

Mutta kaiken lisäksi "eläimen" "minuun" kohdistamalla katseella on Derridalle myös välitön eettinen merkityksensä. Hän on useaan otteeseen korostanut, että tapa, jolla eläimet meidän modernissa maailmassamme ovat suojattomia, on käymässä liian sietämättömäksi: emme voi enää pitkään torjua sitä, vaan meidän on tehtävä jotakin.[42] Eläinten suojattomuus modernissa maailmassa kuuluu tietysti ennen kaikkea teolliseen elintarviketuotantoon, jonka eläimille sietämättömät olosuhteet eivät ole yllätys kenellekään. Tämän kysymyksen nostaminen keskeisten poliittisten kysymysten joukkoon voi näyttää epätavalliselta ja odottamattomalta. Väärinymmärrysten torjumiseksi Derrida onkin korostanut, ettei hän (tietystä sympatiastaan huolimatta) julista eläinten oikeuksia eikä kasvissyönnin moraalia, vaan hän uskoo, että meidän kulttuurimme ja yleisemminkin meidän tuntemamme subjektiviteetti perustuu lihansyöjien tekemään uhriin. On mahdotonta olla tappamatta elämää, oli se sitten kasvi- ja eläinkunnassa tai meissä itsessämme. Mutta on mahdollista arvioida tapoja, joilla elämää tapamme, ja alkajaisiksi osoittamalla, ettei yksikään elävä kuollut viime kädessä hiljene pelkäksi objektiksi, vaan jokaiseen kuolemaan liittyy oman kummittelunsa, oman spektraalisen elämänsä mahdollisuus.

viitteet

1. Heidegger: "Kuolema on suoranaisen Dasein-mahdottomuuden mahdollisuus" (*Sein und Zeit*, § 50, s. 250). Ja jos vielä Heideggerillakin näin "on taipumus tehdä kuolemasta mahdollinen" (Blanchot, *L'espace littéraire*, s. 119), Blanchot yrittää näyttää kuoleman olevan mahdoton, itse mahdoton (op. cit., s. 168, 202-203).
2. "Joku, te tai minä, astuu esiin ja sanoo: *haluaisin vihdoinkin oppia elämään*. [...] Määritelmän mukaisesti elämistä ei opi." (*Spectres de Marx*, s. 13-14, vrt. Jacques Derrida, "Je suis en guerre contre moi-même", haastattelu, *Le Monde*, 19.8.2004.)
3. Derrida, "L'animal que donc je suis", s. 255. "Itse kissa" on aivan oikea kissa, joka katselee Derridaa aamupuuhissaan ja jonka Derrida kutsuu artikkelinsa lähtökohdaksi välttääkseen puhumasta metafyysisestä entiteetistä "eläin", ikään kuin "eläin ylipäänsä" olisi olemassa.
4. Esim. *De l'esprit*, "L'animal que donc je suis", "Il faut bien manger", "La bête et le souverain", *Béliers*, "Et si l'animal répondait?", *De quoi demain...*
5. "Tympan" teoksessa *Marges de la philosophie*.
6. Eläin siis määrittää kysymystä siitä, mikä on ihmiselle ominaista, *le propre de l'homme*. Esim. *De quoi demain...*, s. 106. "La bête et le
7. "De l'économie restreinte à l'économie générale" teoksessa *L'écriture et la différence*, 378-379. Derrida tarkastelee uhria myös teoksissaan *Donner le temps* ja *Donner la mort*; eläintä politiikan poissuljettuna perustana hän tarkastelee etenkin luentosarjassaan *La bête et le souverain*, josta on ilmetynyt ote nimellä "La bête et le souverain".
8. "La mythologie blanche" teoksessa *Marges de la philosophie*, alk. s. 292.
9. Otsikko *La dissémination* viittaa kasvien pölytykseen, ja Derrida kuvaa siinä omaa operaatiotaan "ymppäämisenä" (esim. s. 17, 230). *Glas I–II* puolestaan panee tämän periaatteen käytäntöön kaikkein *radikaaleimmin*.
10. Näin Derrida tarkastelee klassista oletusta, jonka hän esittelee mm. tekstissä "La pharmacie de Platon" teoksessa *La dissémination*, s. 89 tai johon hän viittaa tekstissä "Che cos'è la poesia?" teoksessa *Points de suspension*.
11. Vrt. *Apories*, s. 70, 84, 132.
12. Käyttäessään termiä "jälki" termin "signifiant" ("merkitsijä") asemesta (vrt. esim. *De la Grammatologie*, s. 68-69) Derrida alun perinkin viittasi myös eläimeen olentona, joka jättää jälkiä ("Et si l'animal répondait?", s. 125). "Différancea (a:lla) on aina kun on elävää jälkeä, suhdetta elämä/kuolema, tai läsnäolo/poissaolo. Minulle tämä yhdistyi jo hyvin aikaisin valtavaan kysymykseen eläimellisyydestä." (*De quoi demain...*, s. 43).
13. Derrida löytää tällaisen kuvauksen mm. Freudin kuvauksesta "ihmelehtiöstä", joka on kuvaus psyykestä eräänlaisena kirjoituskoneena ("Freud et la scène de l'écriture" teoksessa *L'écriture et la différence*, s. 297), jonka "kuollut" konemaisuus edeltää elämää eräänlaisena alkuperäisenä lisäyksenä (sama, s. 302): "hengen elämän" varmistaakseen "metafysiikka" torjuisi juuri tämän mahdollisuuden (esim. Hegel, "Le puits et la pyramide" teoksessa *Marges de la philosophie*, s. 123-127). Vrt. myös "Pharmacie de Platon" teoksessa *La dissémination*, esim. s. 127.
14. Tekstissään "La pharmacie de Platon" Derrida näyttää, kuinka jo Platon osoittaa tämän toiveen tyhjäksi: Kirjoitus, muisti ja mikä tahansa ajattelun "tekninen lisäke" ovat "myrkkyä" ajattelun varmuudelle. Mt. s. 113.

15. Vrt. esim. "Signature événement contexte" teoksessa *Marges de la philosophie*, s. 375.
16. Vrt. esim. "La double séance" teoksessa *La dissémination*, s. 211-213, 219-220.
17. "La différance" teoksessa *Marges de la philosophie*, s. 15.
18. "La différance" teoksessa *Marges de la philosophie*, s. 8.
19. Derrida viittaa tähän ajatukseen eläimestä suhteena ympäristöönsä Heideggerin kautta (*De l'esprit*, VI luku teoksessa *Heidegger et la question*). Heideggerin mielestä niin eläin kuin ihminenkin ovat suhde maailmaansa, mutta jos ihminen on "maailman rakentaja", eläin on "maailmasta köyhä", sillä eläin ei yllä olevaan "sellaisenaan": niinpä eläimellä on pelkästään privatiivinen suhde myös totuuteen, *logokseen* ja kuolemaan.
20. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 49, s. 247. *De l'esprit* teoksessa *Heidegger et la question*, s. 70.
21. Ks. myös "Et si l'animal répondait?", s. 122; Derrida käsittelee kysymystä laajasti myös seminaarissa "La bête et le souverain", jonka voi toivoa ilmestyvän myöhemmin.
22. "Survivre" teoksessa *Parages*, s. 184-185.
23. "La bête et le souverain", 5.2.2003.
24. "Kummituksesta", kuten eläimestäkään, "ei tiedä onko se elävä vai kuollut" (*Spectres de Marx*, s. 26.) "Kummitukseen" siis pätee sama logiikka kuin "hengissäpysymiseen" tai paremminkin "yli-elämiseen" (*sur-vivre*) ("Survivre" teoksessa *Parages*, s.166-167; "La bête et le souverain", s. 436). Vrt. myös "La pharmacie de Platon" teoksessa *La dissémination*, s. 165, jossa "kummittelu" yhdistyy kirjoituksen koneellisuuteen.
25. "Demeure" teoksessa *Passions de la littérature*, s. 22.
26. "L'animal que donc je suis", s. 298-299.
27. Kirjan, Systeemin ja Ensyklopedian ideasta sekä niiden yhteydestä universaaliseen eläimeen, ks. "Hors livre" teoksessa *La dissémination*.
28. "'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet", s. 294; vrt. *De quoi demain...*, s. 108.
29. "La bête et le souverain", s. 452-453.
30. "La bête et le souverain", s. 457-458.
31. Ks. Philippe Lacoue-Labarthe, *Fiction du politique*, s. 58.
32. *De quoi demain...*, s.122.
33. "La bête et le souverain", s. 445, vrt. *Voyous*, s. 101: Termin "roistovaltio" kantasanana oleva "rouge" tarkoittaa myös epäsosiaalista eläintä, ja itse suvereniteettiä (ranskan kielen sana *voyou* – tai suomen kielen roisto – ei sisällä samaa konnotaatiota).
34. Valitettavasti Derrida on kommentoinut tätä Agambenin työtä vain ohimennen kirjassaan *Voyous*, s. 46.
35. Derrida kuvaa sitä etenkin kirjassaan *De l'hospitalité*.
36. "L'animal que donc je suis", s. 253.
37. "Et si l'animal répondait?", s. 120-121. "La bête et le souverain", s. 472.
38. "La main de Heidegger" teoksessa *Psyché*, s. 428-429.
39. "L'animal que donc je suis", s. 261.
40. Tästä lisää: *Monolinguisme de l'autre* ja *De l'hospitalité*.
41. "L'animal que donc je suis", s. 277-179.
42. *Force de loi*, s. 41-43; *Spectres de Marx*, s. 141; "Violences contre les animaux" teoksessa *De quoi demain...*, s. 108.

KIRJALLISUUS

Giorgio Agamben, *Homo sacer 1. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Seuil, Paris, 1997.

Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, folio essais, Gallimard, Paris, 1955.

Derrida, Jacques, *De la Grammatologie*, Minuit, Paris, 1967.

— *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.

— *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.

— *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972.

— *Glas I-II*, Denoël/Gonthier, Paris, 1981.

— *Parages*, Galilée, Paris, 1986.

— *Psyché, Inventions de l'autre*. Galilée, Paris, 1987.

— *Heidegger et la question*, Champs-Flammarion, Paris, 1997.

— *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Galilée, Paris, 1991.

— *Points de suspension, Entretiens* choisis et présentés par Elisabeth Weber, Galilée, Paris, 1992.

— *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Galilée, Paris, 1993.

— *Force de loi*, Galilée, Paris, 1994.

— *Apories*. Galilée, Paris, 1996.

— "Demeure" teoksessa *Passions de la littérature*, toim. Michel Lisse, Galilée, Paris, 1996.

— *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, Paris, 1996.

— *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1997.

— "L'animal que donc je suis" teoksessa *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, toim. Marie-Louise Mallet, Galilée, Paris, 1999.

— *Donner la mort*, Galilée, Paris, 1999.

— *Voyous*, Galilée, Paris, 2003.

— "La bête et le souverain" teoksessa *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, toim. Marie-Louise Mallet, Galilée, Paris, 2004.

— "Et si l'animal répondait?" teoksessa *Cahiers de L'Herne. Derrida*, toim. Marie-Louise Mallet & Ginette Michaud, Éditions de l'Herne, Paris, 2004.

Derrida, Jacques & Roudinesco, Elisabeth, *De quoi demain... Dialogue*. Fayard, Galilée, Paris, 2001.

Jacques Derrida, "Je suis en guerre contre moi-même", haastattelu Jean Birnbaumin kanssa, *Le Monde*, 19.8.2004.

Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1986.

Lacoue-Labarthe, Philippe, *La fiction du politique*, Christian Bourgois, Paris, 1987.