

# Pyhä elämä, eloton demokratia

Monet kirjoittajat käsittelevät nykyään poliittista yhteisöä 'elämän' käsitteen avulla. Näin ei niinkään kuvailla hyvää, läpikotaisin inhimillistä elämää yhteisön sisällä (*eu zen*), vaan päinvastoin viitataan moniselitteiseen, epäinhimilliseen elämään yhteisön ulkopuolella, yksinkertaiseen *zooniin*, joka ihmisen täytyy ylittää tullakseen *zoon politikoniksi*. Jonkinlaisena käänteisenä luonnontilana tämä *zoon* ei enää ilmene ihmisyyttä edeltävänä *luonnontilana*, vaan päinvastoin suvereenin tuottamana *keinotekoisena* tilana: se on poliittisen yhteisön *sisäinen muukalainen*. Se saattaa syntyä tapahtumassa, jossa ainutkertainen elävä olento pyhitetään puhtaaksi, uhrattavissa olevaksi elämäksi (Bataille). Tai suvereeni saattaa julistaa sen pannaan tuottaen sen samalla *homo sacerina* (Agamben). Ja silloinkin, kun se tulee yhteisön ulkopuolelta koettelemaan sen rajoja, suvereeni pitää sitä vain yleisenä eläimellisyytenä (*bestialité*) (Derrida). Koska se on *paljasta elämää*, jota laki ei enää suoja, se jää mahdollisen täystuhon tai erilaisten suitsemattoman biovallan painajaisten näyttämien manipulointien armoille. Ja koska kaikki elämä on luovaa, eikä poliittinen valta voi kontrolloida sitä läpikotaisin, se myös vapautuu 'eläimeksitulemisen' kuvittelemien ällistyttyvien keksintöjen myötä.

**N**iinpä paljas elämä on hyvin monimielinen fiktio. Se on itsepintainen, sillä kerran toisensa jälkeen nähdään, että se kuvaa osuvasti modernia *Daseiniamme*. Se kertoo siitä, ettei meidän maailmassamme kenelläkään ole enää positiivista osuutta poliittiseen suvereniteettiin; jokainen meistä jää suvereniteetin ulkopuolelle, ja näin tämä julistaa meidät pannaan. Elämäämme voi ajatella kanssa-elämisenä, jossa emme jaa muuta kuin kuoleman – tämä onkin kohtalomme elävinä olentoina mutta ei mitenkään itsestäänselvästi poliittisen yhteisön jäsenenä (tässä mielessä Nancyn ja Blanchot'n "toimettomat yhteisöt" voisi yhtä lailla tulkita 'elämän' käsitteen kautta). Tämä puhtaaksi-elämäksi-tuleminen luonnehtisi etenkin niin kutsuttua globalisaatiota. Tuotti se sitten Rancièren kuvaamaa universaalia uhriksi tulemista tai Negrin kuvaamaa 'väen' (*multitudo*) räjähdysmäistä lisääntymistä, globalisaatio ei jättäisi meille muuta mahdollisuutta kuin olemassaolon puhtaana elämänä. Tämä on ongelma, koska *ei ole olemassa mitään puhtaitten elämien demokratiaa*; vastaavasti globalisaatio ei ole demokraattinen prosessi. Tarkoittaako tämä sitä, että meidän yhä kunnioittamamme demokratia on *eloton*?

Mutta pitäisikö demokratian olla *elossa*? Jos paljas elämä kuvaa epä- tai esipoliittista olemassaoloa, pyhä tai suvereeni elämä on aina kuvannut yhteisön yhteistä mieltä (aineellisten tarpeiden tuolla puolen). Taannoin jumalat antoivat uhrien vastineeksi yhteisölle mielen. Rationaalisempi kuvaus esitti suvereenin elävänä, itse asiassa eläimen kaltaisena organismina, olipa se Platonin *Valtion* orgaanista ykseyttä, sen hirviömäistä vastinetta Hobbesin *Leviathanissa* tai sen modernia heijastumaa valtiokoneiston aave-elämässä. Nämä järjen kone-eläimet

on muovattu hillitsemään rahvaan elukkamaisuutta: niitä pidetään suvereenina muttei oikeastaan pyhinä, sillä ne heijastavat lähinnä tarvetta edes jonkinlaiseen rationaaliseen järjestykseen. Tiedetään kuitenkin, etteivät ne ole viime kädessä demokraattisia, sillä niiden yhteisjärki nimenomaan edellyttää demokratiaa määrittelevän erimielisyyden tukahduttamista. Viime aikoina useat ajattelijat (Nancy, Badiou, Derrida...) ovat tutkineet monoteismia, tai oikeastaan vain kristinuskoa, demokratian kanssa yhteensopivana (itsensä dekonstruoivan) pyhän elämän mallina. Kristinuskohan on loppujen lopuksi elävän jumalan ja elävän hengen uskonto, ja sen universaali lähimmäisen rakastamisen käsky ennakoii demokraattista tasa-arvon periaatetta. Mutta kristillisuus kuvastaa pohjimmiltaan kaiken elämän yhdenvertaisuutta *alastomana elämänä*: niinpä se ei näytäkään, miten päästäisiin paljaasta elämästä poliittiseen yhteisöön, vaan se lopulta sulattaa kaikki poliittiset erimielisyydet hengen universaalisuuteen. Jos siis kristinuskko on demokratian malli, se näyttää olennaisesti voimattoman demokratian, jota tuskin voi kutsua poliittiseksi asiantilaksi – vaan korkeintaan globalisaatioksi. Loppujen lopuksi kaikki nämä teoriat yhteisön suvereenista elämästä näyttävät vain negatiivisia versioita demokraatiasta. Mutta voimmeko me kuvitella demokratiaa ilman minkäänlaista yhteistä mielekkyyshorisonttia? Ja jos emme, onko demokratiaa enää syytä kuvata 'elämän' kautta – vai paremminkin elottomien alkeishiukkasten hajaantumisenä luonnon rajoittamattomaan avaruuteen?

En usko, että voimme yksinkertaisesti lakata tulkitsemasta politiikkaa elämän käsitteen kautta. Siksi tarkastelenkin näitä kysymyksiä uudestaan luonnonfilosofian näkökulmasta.



## Eläimen ääni ja ihmisen puhe

Luonnonfilosofia tarjoaa kaksi kilpailevaa tulkintaa *zoonista*, elävästä olennosta, ja etenkin eläimestä, jota perinteisesti on pidetty elävänä olentona *par excellence*.

Näistä modernimpi, mekanistinen teoria suhtautuu eläimeen koneena. Koska kone ei ole ainoastaan eloton objekti, vaan sillä on oma aave-elämänsä, ajatus tuon elämän loisimisesta ja hyödyntämisestä, niin että se elää *meitä varten*, on mitä jännittävin – ja tuottoisin. Koska kone on viime kädessä pelkkä olio vailla minuutta, on moraalisesti hyväksyttävää hyödyntää ja manipuloida sitä.<sup>1</sup>

Arkaaisempi teoria periytyy Aristoteleelta ja kehittyi vitalismin ja *Naturphilosophien* kautta moderniin etologiaan saakka. Tähän Heidegger, Deleuze ja Foucault useimmiten viittaavat. Ajatuskulussa eläintä tarkastellaan alkeellisena subjektina joka todella elää: elämä ei ole saman toistoa, kuten mekanismissa, vaan se kykenee keksimään ja luomaan myös uutta. Toistavan ja keksivän elämän välillä olisi ehkä pelkkä aste-ero, ellei ”vitalistinen” prinssiippi vahvistaisi sitä tarkastelemalla eläintä myös sensibiliateettijärjestelmänä, joka määrittelee sen alkeellisena subjektina. Tällainen eläin on jo luonnos ihmiseksi kahdesta syystä. Ensinnäkin sillä on suhde omaan kuolemaansa (ja toisen syntymään), ja tästä syystä näkyikin, miksi (meissä) syntyy ja kuolee juuri *eläin*, ei ylieläimellinen *olemassaolo*. Toiseksi: vaikkei eläin ”ajatteliskaan”, sen aistit ja vaistot eivät vain ota vastaan maailmaa, vaan ne avaavat ja keksivät sen. Emme tietenkään voi tietää, *mitä* eläimet tuntevat ja ajattelevat, mutta on selvää, *että* ne kykenevät avaamaan maailmaa. Eläimen salaiset ”ajatukset” johtavat haluun suhtautua siihen eettisesti.

Nämä teoriat eivät ole vaihtoehtoja, joista voisimme valita. Pikemminkin ne näyttävät eläimen olevan monimielinen olio, se kun on yhtä aikaa objekti ja subjekti, yhdentekevä tai hermostuttava muukalainen – mutta muukalainen yhtä kaikki. Juuri tätä eläimen monimielisyyttä Heidegger kutsui *Humanismikirjeessä* ”tuskin ajateltavissa olevaksi, pohjattomaksi lihalliseksi sukulaisuudeksemme eläimen kanssa”<sup>2</sup>.

Olettaen että nykyisten poliittisten teorioiden kuvaama ’alaston elämä’ on tuollaista ”eläimellistä” elämää, kuinka voimme luopua eläimellisyydestämme ja edetä poliittiseen ja vieläpä demokraattiseen tilaan? Klassinen aristoteelinen vastaus kuuluu: *logoksen* avulla. Mekanistinenkin eläin ilmaisee äänitelemällä *tarpeitaan*, mutta vain ”vitalistinen” eläin ilmaisee *äänellään* ”itsensä”. Poliittinen tapahtuma perustuu jonkinlaisen ’itsen’ ilmestymiseen, ja ’itse’ puolestaan ilmestyy silloin kuin puhdas eläimellinen *fone* muuttuu inhimilliseksi *logokseksi*. Mutta *logoksen* luonne ei ole mikään itsestäänselvyys. Sitä ei ole annettu ihmisen *differentia specificana*, joka meillä jo olisi hallussamme tai jonka voisimme oppia – jos näin olisi, emme olisi pelkästään eläviä olentoja vaan asuisimme jo politiikan tilassa. Toisin sanoen poliittinen *logos* ei kuulu järjen piiriin, jos järjen ajatellaan olevan universaali prinssiippi, johon kaikki voivat yhtyä sen osoittaessa järkevän

ratkaisun yhteiskunnan ristiriidoille.

Rancière määrittelee demokration *logoksen* sattuvasti kiistaksi (*litige*) lukuisien diskurssien tai *logosten* välillä. Demokration suvereeni *logos* ei ole monien yhdessä jakama suvereeniteetti, vaan päinvastoin jakautunut ja hajanainen suvereeniteetti, jota ei saa koottua yhtenäiseksi voimaksi. Demokratia edellyttää *kansan läsnäoloa*, muttei massana eikä minään muunakaan kollektiivisubjektina: se tarkoittaa pikemminkin *monen* läsnäoloa yhteensulautumisen estävän *eron* ansiosta. Rancière määrittelee sen kiistan ansiosta ilmeneväksi *tasa-arvoksi*; tällainen tasa-arvo edellyttää suunnattomia ponnistuksia, jotta ihmiset voisivat edes ilmetä toisilleen (Nancy ja Bailly kutsuivat sitä nimellä *comparution*, mikä tarkoittaa ”tuomiolle tulemista”, mutta sanoo kirjaimellisesti ”ilmenemisen yhdessä”). Tällainen vastavuoroinen ilmeneminen määrittelee demokration tapahtumana, jossa mikään *yksi* ei inkarnoi suvereeniteettiä, vaan *monet* erilaiset tulevat yhtä suvereeniksi.

Tätä ideaa vasten demokration perustavimmaksi kysymykseksi tulee: kuka voi osallistua siihen? Jos nykyinen poliittinen *Daseinimme* on ”paljasta elämästä”, *kukaan* ei näytä pystyvän osallistumaan demokration: eläimen ääni jää aina pelkäksi *ääntelyksi*. Sen vuoksi ei ole olemassa mitään eläinten demokratioa. Mutta mitä eläinten ääntely on? Mekanistinen teoria kuulee siinä pelkkää koneiden tasaista raksutusta. ”Vitalisti” kuulee päinvastoin baabelisen kakofonian, jossa eri kielet kertovat erilaisista maailmankokemuksista: jotkut ovat varmaankin hyvin yksinkertaisia, mutta kukin niistä on sisäisesti koherentti. Jos ’paljaan elämän’ on yltäminen Rancièren kuvauksi demokraattiseksi tapahtumaksi, sen melu on ymmärrettävä tässä jälkimmäisessä mielessä. Eläimen *fonen* kyky muuttua *logokseksi* ei riipu sen omasta laadusta: se muuttuu *logokseksi* jos muut elävät olennot suostuvat kuulemaan sitä vaatimuksena, joka niiden pitää ottaa huomioon. Ei ole mitään ennaltamäärättyä *logosta*. On erilaisia *logoksia*; kukin on itsessään pelkkää eläimellistä ääntelyä, ja mistä tahansa niistä voi tulla *logosta*, jos se merkitsee jotakin muille ääniteleville eläimille. Demokraattinen tapahtuma syntyy, kun vähintään kaksi tällaista kieltä voidaan kääntää toisikseen. Demokratia on kääntämiskysymys tilanteessa, jossa kellään ei ole yksinoikeutta oikeaan kieleen. Demokratia on mahdollista vain jos molemmat osapuolet suostuvat oppimaan toisensa kieltä – ja on syytä muistaa, että näin ei vielä olla yhtä mieltä merkityksistä, vaan vain siitä, että kiista merkityksistä on mahdollinen.

Suvereeni vahvistaa valtansa siten, että se estää muita ääniä kehittymästä puheeksi asti. Nykyinen ”demokraattinen” suvereeniteettimme epäröi, kuullako tiettyjä epä-määräisiä ääniä, joita kuuluu vaikkapa pakolaisten, hullujen ja rikollisten suista. Mutta se ei edes epäröi eräissä muissa tapauksissa, kuten pienten lasten, eläinten, kuolleiden ja vielä syntymättömien kohdalla: nämä käyvät esimerkeiksi ’paljaasta elämästä’, joka on kerta kaikkiaan suljettu pois demokration tilasta, ja niiden ulossulkeminen itse asiassa tapamme määrittää demokration *dif-*

*ferentia specifica*. Mutta pitäisikö demokratian ottaa ne lukuun?

Seuraavassa tarkastelen ensin demokraattisen tapahtuman onnistumisen ehtoja ja sitten demokratian rajoja, kun se kohtaa 'paljasta elämää', jonka on periaatteessakin mahdollon käydä kanssamme demokraattiseen kiistaan.

## Lajien syntymästä

Mitä tapahtuu, kun *fonesta* tulee *logos*? Joku tulee esiin, koska se joutuu kiistaan *jonkun toisen* kanssa. Hänen *logoksensa* paitsi erottaa hänet yleisestä melusta myös *identifioi* hänen toisten edessä ja siten hänelle itselleen. Demokraattinen identiteetti ei ole yksilön identiteetti (yksilön identiteetti tulee pikemminkin esiin juridisen suvereenin edessä): se on tavalla tai toisella ryhmäidentiteetti, "minä, joka on me, ja me, joka on minä"<sup>3</sup>.

Tällaisen ryhmäidentiteetin luonne on nykyisen poliittisen ajattelun kiperimpiä kysymyksiä. Kritiikin oikeutettuna kohteena on ryhmäidentiteettien naturalistinen tulkinta. Jos poliittisen entiteetin ajatellaan perustuvan luonnolliseen määrittelyyn, ikään kuin lajiin, niin ihmisyyden jakautuu *apriori* vakaisiin ryhmiin, kuten rotuihin. Poliittikka tyypistyy spekulatioksi kullekin ryhmälle luonnostaan sopivasta hallitusmuodosta, mutta sisäisille kiistoille ei jää tilaa – ja ulkoiset vaikutteet tulkitaan vain muukalaisten hyökkäyksiä, eikä suinkaan ehdotuksina, joista yhteisössä pitäisi keskustella. Ryhmää määrittävän *logoksen* tai muodon alkuperä ei ole inhimillinen vaan ideaalinen tai mytologinen: itse asiassa sitä ei koskaan *lausuta* vaan se vain inkarnoidaan. Tätä loogiikkaa noudattavat myös kommunitaristit, jotka eivät ota demokraattista tapahtumaa vastaan.

*Naturphilosophie* tarjoaa kuitenkin myös toisen teorian lajista (esittelen sen tässä heuristisena apuvälineenä, en mallina). Hegelin version yhteys politiikkaan on selvä. Luonnonfilosofiassa<sup>4</sup> Hegel arvostelee mainittua luokitusteoriaa silkkana ihmisymmärryksen projektiona, joka ei ole luonnon itsensä *logosta*. Se olettaa, että laji on abstrakti ulkoinen malli, ja arvottaa sitten yksilöitä sillä perusteella, kuinka ne mukautuvat malliin. Jos yksilö ei ole mallin mittainen, tai on sekamuotoinen, sitä piderään pelkkänä "hirviönä". Sen sijaan Hegelin mukaan yksilöt *tuottavat* lajin omassa *elämässään* tunnistamalla sukunsa (kumppaninsa, jälkikasvunsa) ja vihollisensa (saaliinsa, saalistajansa). Nämä tunnistamiset ovat *de jure* aina ainutkertaisia elämän, kuoleman ja "rakauden" tapahtumia. Niitä ei voi palauttaa mihinkään yhteen idean tunnistamisen aktiin, vaan ne tapahtuvat asteittain vaihtelevissa toisten tunnistamisen akteissa, joiden ansiosta laji ulottuu vähitellen hyvin monenlaisiin tapauksiin. *De jure*, tällainen muoto ei ole yliajallinen idea vaan se muuttuu "historiallisesti". Hegel hylkää evolutionismin, joka antaa luonnolle päämäärän, mutta hän sallii sitä vastoin tämän jatkuvan satunnaisen muuttumisen.

Hegelin kuuluisassa tunnistamisteoriassa tätä periaatetta kehitellään eteenpäin. Lyhyesti sanottuna tunnis-

taminen on inhimillistä, kun siinä tunnustetaan toisen erillinen olemassaolo ja hänen tekonsa, eikä pelkästään arvioida hänen hyödyllisyyttään. Yksilön näkökulmasta tunnistaminen on aina väärintunnistamista, joka sujuu enemmän tai vähemmän agonistisella kielellä. Tässä yhteydessä en paneudu Hegelin tunnustusteoriaan sen tarkemmin: halusin vain osoittaa, että idealla "meistä", joka seuraa (väärin)tunnistamisen tapahtumasta, on myös luonnonfilosofinen taustansa. Niin ihmisryhmän kuin eläinlajinkin alkuperänä on täten tunnustamisen tai kiistämisen tapahtuma, ei suinkaan yliajallinen idea.

## Vastuu tulevasta elämästä

Kun joku 'me' astuu demokratian näyttämölle, se on äärellinen ja muuttuva entiteetti, jota on usein vaikea pitää yllä. Silti siitä pitäen kun joku 'me' on voittanut puheoikeuden, sillä on taipumus vakiintua pysyväksi muodoksi. Sen takia kaikilla demokraattisilla tapahtumilla on pyrkimys tuottaa vakaa voimakonstellatio, oli se sitten Hegelin kuvaama 'partikulaarinen henki' tai Rancièren kuvaama 'poliisi'. Ja tilanteet vakiintuisivat näin, elleivät uudet 'paljaan elämän' muodot aina murtautuisi esiin vaatimaan huomiota. Ymmärtääksemme demokraattista tilaa meidän on siksi ymmärrettävä 'paljaan elämän' kehitys täsmällisemmin elämänä, joka *pysyy* ulossuljettuna.

Mitä on paljas elämä *sellaisenaan*? Saadaksemme siitä paremmin otteen meidän ei pidä määritellä sitä vain (dialektisesti) suhteessa *logokseen*, jota sillä ei siis ole, mutta jonka oletetaan olevan sen *tavoitteena* (*Ende*). Meidän tulee sen sijaan pohtia (fenomenologisesti) sen alkuperää (*Ursprung*). Silloin kun ajatellaan, että suvereeni on paljaan elämän alkuperä, paljaalla elämällä ja pyhällä elämällä on sama alkuperä ja yhteinen suvereeni horisontti. Tällainen 'pyhä elämä' on siis tulkittu erilaisten teologisten figuurien avulla: pakanallisten jumalien, järjen jumalallisen eläimen, kristillisen universaalien jumalan. Minusta kuitenkin näyttää siltä, että teologiset tulkinnat pyhästä ovat juuri niiden horisonttien (tai *logoksen*) ehdollistamia, jotka ajatus paljaasta elämästä nimenomaan asettaa kyseenalaiseksi. Siksi yritänkin selittää 'paljaan elämän' alkuperää toisesta, *luonnon* horisontista. Näin oletan, että tieteellisestä näkökulmasta tarkasteltu luonto on nykyään yleisemmin hyväksytty elämän horisontti kuin teologian (edes monoteistisen universalistisen teologian) esitys elämästä. Luonnontieteiden ongelmana on, että ne pyrkivät yleensä olemaan poliittisesti puolueettomia. Kuitenkin luonto on myös poliittinen kysymys – kun sitä tarkastellaan ihmiskunnan universaalina tai totaalina horisonttina. Silloin luontoa tarkastellaan elämän alkuperänä, ja 'paljas elämä' on poikkeus siitä.

Miten luonnosta tulee poliittinen kysymys? Ei varmastikaan silloin, kun sen ajatellaan olevan pelkästään luonnontieteiden ulottuvilla olevan ajan, tilan ja materian kooste. Sanoisin mieluummin, että luonto tulee politiikan piiriin, kun se ilmenee kaiken elämän *elementaarisen* pohjana. "Elementaarinen" tarkoittaa tällöin luontoa sikäli kuin se *ympäröi* meitä ja *näyttäytyy* meille.

Se nimeää lyhyesti sanottuna luonnon fenomenologisen läsnäolon vastakohtana sen puhtaan tieteellisille määritteille (jotka nimenomaan eivät *näy*). Antiikin ihmisille elementaarinen oleminen oli maailman paaninen ulottuvuus *poliksen* ulkopuolella: se oli ei-historiallinen, ei-inhimillinen oleva, joka kannatteli muuna maailman ohessa myös ihmisten maailmaa, tosin siitä sen erikoisemmin piittaamatta. Heideggerin *fysis*, olemisen vetäytyvä antaminen, joka ei itsessään ole mikään olio, on hyvin lähellä elementaarisen maailman olemistapa. Antiikin filosofiassa elementaarista olemista ajateltiin esimerkiksi vetenä, maana, tulena ja ilmana: nämä eivät ole mitään olemassa olevia olentoja, vaan muuttuvaisia periaatteita, joiden sekoituksista konkreettiset muodot ja olennot syntyivät. Ja ikään kuin omituisen ”onttisen” käänteenteorian takia nykyinen ekologinen politiikka koskee täsmälleen juomaamme vettä, hengittämäämme ilmaa, meidät ravitsevaa maata ja meille voiman antavaa tulta. Mutta kuinka tällaiset elementit voi tuoda demokratian piiriin?

Tarkastellaan ensin elementaarisuutta eräänlaisena pyhyttenä pyhän tuolla puolen. Antiikissa elementaariset jumalat, tai niiden kanssa rinnasteinen Kronos, eivät olleet erityisten, valtiollisten kulttien kohteita. Uskonnoissa ei palvottu myyttisiä maailman synnyttäjiä, vaan ne esitettiin pikemminkin hirviöinä *ennen* Olympoksen jumalia. Elementaarisuutta ei siis pidä sotkea pakanalliseen polyteismiin. Vastaavasti nykyinen ekologinen politiikka ei pohdi elementaarisuutta perustaakseen uuden luontokultin (jossa palvottaisiin elementaarisia jumalia tai maalaista elämäntapaa). Ekologinen politiikka ei ole uskonnollinen eikä eettinen liike, vaan *poliittinen* liike, jonka paradoksaalisena objektina on politiikan ei-poliittinen ehto.

Nähdäkseni Hans Jonas on muotoillut sen ongelmat parhaiten. Hänen näkökulmastaan ekologinen politiikka on tekemisissä elämän kanssa – sekä esi-inhimillisen ’puhtaan elämän’ että tiettyissä oloissa ei-inhimillisen elämän kanssa. Näimme jo miksei tuollainen elämä määritelmän mukaan kykene ottamaan osaa demokraattiseen prosessiin. Se tulee politiikan piiriin vain jonakin olennaisesti *haavoittuvaisena*, joka saattaa kaivata *suojelemaa*. Mutta ei mikä hyvänsä hauras olento tarvitse suojaa. Derridan tapaan Jonaskin voisi hyvin sanoa *il faut bien manger*, meidän kaikkien on syötävä<sup>5</sup>, eikä tarkoituksena ole tukahduttaa elämää muodostavaa väkivaltaa, vaan säilyttää elämän mahdollisuus väkivaltoineen kaikkineen. Elämän mahdollisuus sellaisenaan ei tarkoita mahdollisuutta tietyn *tyyppiseen* elämään, kuten määrättyyn ekosysteemiin tai ihmismaailmaan, vaan elämän mahdollisuutta yleensä, sikäli kuin se muodostaa perimmäisen mahdollisuuden mille hyvänsä *maailmalle* maailmana<sup>6</sup>. Näin elämän oman elementin suojelemisesta tulee kategorinen tai niin sanoakseni ”pyhä” imperatiivi – sillä ’järki’ ei velvoita meitä näkemään elämässä itseisarvoa, vaan ’sydän’ arvioi sen ehdottomaksi hyväksi. Tästä arvostelmasta ei seuraa rajattoman vallantahdon kiihdyttämän yleisen elämänhalun ylistystä. Päinvastoin: elämän

suojelemisen vaatimus syntyy pohdittaessa vastakohtaista ajatusta kaiken elämän täydestä tuhosta (mitä Hiroshima edustaa) tai, kuten Michel Deguy ehkä sanoisi, täydestä ”autioitumisesta”. Jonasin politiikassa pohditaan maailman *elementtejä*, ja siinä vaaditaan toimintaa, joka suuntautuu toiseen olennaiseen ihmistoiminnan elementtiin eli aikaan ja eritoten *tulevaisuuteen*. Demokratia on tasavertaisuutta tavoittelevien *aikalaisten* asia. Ehkä he myös kantavat vastuuta toisistaan tai vähintäänkin tasavertaisuudesta itsestään politiikan ehtona. Jonas pyytää meitä sen sijaan kääntymään *ei-aikalaisten* puoleen, erityisesti niitä kohti, jotka *eivät ole vielä syntyneet*. Me olemme vastuussa elinkelpoisen maailman olemassaolosta tulevaisuuden ihmisten edessä. Kysymys tulevasta ihmisistä radikalisoi kysymyksen paljaasta elämästä politiikan marginaalissa: heidän ulossulkemisensa politiikan piiristä ei perustu pelkkään aste-eroon, vaan se on ajan aiheuttama absoluuttinen katkos. Jos oletetaan, että demokratiaan kuuluu dialogin mahdollisuus, näyttää mahdottomalta pitää yllä vuoropuhelua ihmisten kanssa, jotka kuolema erottaa meistä. Näin tulevaisuuden ihmisistä tulee paljaan elämän suoranainen paradigma. He eivät voi puhua puolestaan. Ja kun he alkavat näyttää haavoittuvaisilta, herää myös kysymys meidän vastuustamme heistä.

Mitä tämä käytännössä tarkoittaa? Alkajaisiksi: elävän maailman suojelemista. Mutta elementaarisen maailman *suojeleminen* ei tarkoita luonnon *säilyttämistä* sellaisenaan tai sellaisena kuin taloudelliset laskelmamme näyttäisivät edellyttävät. Maailman elementaariset olosuhteet kuuluvat määritelmän mukaan laskelmoivan (taloudellisen ja tieteellisen) järjen ulkopuolelle: *oikoksen* tuolle puolelle. Miten siis *tietää*, miten maailmaa on suojeltava, elleivät sen enempää nykyinen tietämyksemme kuin tulevien ihmisten kysymisetkään evästä meitä? Jonas vain luonnostelee vastauksen. Hänestä elävän maailman suojeleminen kohdistuu ihmiseen, tarkemmin sanoen johonkin hänessä. Varsin hämmäntävällä tavalla Jonas vaatii meitä suojelemaan ”ihmisen kuvaa”. Mutta mitä hän tarkoittaa ’kuvalla’? Ei varmastikaan mitään annettua ihmistyyppiä, ideaalia, jota voisimme pyrkiä vaalimaan erilaisin valikointimenetelmin. Ihmisen kuva sisältää sen sijaan ihmisen kekseliäisyyden, hänen kykynsä luoda maailmoja, joista emme osaa edes haaveilla. Meidän on lyhyesti sanottuna suojattava ihmisen vapautta. Ja vieläkin olennaisemmin: meidän on suojeltava ihmisolennon vastuuta, joka on Jonasille ihmisen omin olemus. Koska meidän on suojattava vapautta ihmisessä, vastuullisen politiikan ei pidä sekaantua tulevaisuuden ihmisen itsemääräämiseen, vaan yksinkertaisesti säilyttää maailmaa, sikäli kuin se on minkä tahansa itsemääräämisen mahdollisuusehto. Tämä konkretisoi maailman vaatimusta suojella maailman elementaarisia ehtoja – mutta vain vähän. Jonasin mukaan ei ole elämää ilman syntymistä ja kuolemista, ei ilman syömistä ja pariutumista, eikä ilman inhimillistä mielikuvitusta. Päämääränä on siten *estää* mitä hyvänsä näistä mahdollisuuksista *sulkeutumasta kertakaikkisesti*. On tietysti hyvin vaikea nähdä, miten tässä onnistuttaisiin. Ennen muuta on vaikea nähdä, miten siinä

onnistuttaisiin *demokraattisella* tavalla, koska me emme nimenomaan kykene keskustelemaan tulevaisuuden ihmisten kanssa, joista kannamme huolta. Jonas muotoilee ongelman omin sanoin. Hän tietää henkilökohtaisesti kyllin hyvin totalitarismin vaarat ja demokratian arvon, joten hän alleviivaa *epäilyksiään* sanoessaan lopulta: en tiedä, miten voisimme estää mahdollisuuksien sulkeutumista muuten kuin jonkinlaisella viisaiden komitealla, joka soveltaa ”varovaisuusperiaatetta”.

Itse jätän tässä kysymyksen avoimeksi, mutta tähdenän sen merkitystä ekologistenkin pohdintojen tuolla puolen. Osaamme kyllä mitata oikeutta paljaalle elämälle: meidän on sallittava sen puhua puolestaan. Mutta pystymmekö edes kuvittelemaan, kuinka mitoittaa oikeudenmukaisuutta menneelle ja tulevalle elämälle, joka määritelmän mukaisesti ei voi puhua puolestaan? Saatamme kuvitella, että tulevaisuuden ihmiset puhuvat eivätkä vain ääntele – mutta silti heidän kielensä on meille ehdottoman vierasta (se ei muistuta Rawlsin kuvittelemien välittömien seuraajiemme kirouksia ja siunauksia sen perusteella, jätimmekö heille reilun perinnön). Jonasin lailla mutta hänestä riippumatta Derrida on myös esittänyt kysymyksen, jonka hän muotoilee ’tulevan demokratian’ nimissä. Ihmisen asiat tapahtuvat ajassa, ja politiikka kääntyy väkisininkin kohti tulevaisuutta. Emme näe sitä utopistisissa visioissa, jotka kertovat vain meidän *oman* mielikuvituksemme voimasta, ja sulkevat samalla pois näkyvistä tulevaisuuden yllättävyyden ja ennakoimattomuuden. *Politiittinen* suhde tulevaisuuteen ei ilmene liioin yksinkertaisessa messianismissa (Messiainen tai Messiaatta), sillä se ei tee meistä vastuullisia vaan jättää tulevaisuuden Messiaan harteille.

Me voimme ajatella tulevaisuutta juuri ajattelemalla sitä koskevaa tietämättömyyttämme. Tämän äärellisyytemme antaa myöten. Mutta on vaikeaa puhua poliittisesti enempää tulevasta demokratiasta kuin maailman mahdollisuudesta ylipäänsä. Tiedämme vain, ettemme voi ajatella tulevaisuutta hankkeena joka pitäisi toteuttaa, vaan meidän pitää vain tyytyä estämään tulevaisuuden horisontin sulkeutuminen.

Näiden pohdintojen tavoitteena ei ollut edistää jotain tiettyä politiikkaa. Pyrkimyksenä oli pikemminkin hahmotella kysymystä demokratian periaatteesta. Oletkaamme Rancièren tapaan, että demokratia perustuu tasa-arvon tapahtumaan, joka tapahtuu silloin erilaisten *logosten* tullessa esiin siten, että ne voivat antaa erimielisyydelle muodon. Mutta tulisiko sen myös sulkea sisäänsä vastuu siitä, mikä ei kykene *logokseen* – väliaikaisesti tai kerta kaikkiaan? Mikä on demokratian suhde demokratian ulkopuoliseen elämään, jota se pitää ’pannassa’: inhimilliseen kurjuuteen ja kekseliäisyyteen, ihmisen lapsuuteen, sairauteen ja vanhuudenheikkouteen; hänen syntymäänsä ja kuolemaansa; eläinmaailmaan; tai itseensä luontoon, joka ei piittaa meidän kovin hetkellisistä kiistoistamme?

### Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori

(yhdessä tekijän kanssa; alun perin: Sacred Life, Lifeless Democracy. *Esitelmä kansainvälisessä Phenomenology, Democracy and Religion -symposiumissa Perugiassa 20/vii/05*)

### Viitteet

- <sup>1</sup> Vrt. Sloterdijk 1999.
- <sup>2</sup> Ks. Heidegger 1946.
- <sup>3</sup> Hegel 1807.
- <sup>4</sup> Ks. Hegel, *Enzyklopädie II* (1817/1827/1830), § 249; vrt. Lindberg 2006.
- <sup>5</sup> Ks. Derrida 1992.
- <sup>6</sup> Vrt. Lindberg 2008.

### Kirjallisuus

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue* (Homo sacer, 1995). Ransk. Marilène Raiola. Seuil, Paris 1997.
- Agamben, Giorgio, *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal* (L'aperto, 2002). Ransk. Joël Gayraud. Rivages, Paris 2006.
- Blanchot, Maurice, *Tunnustamaton yhteisö* (La communauté inavouable, 1983). Suom. Janne Kurki & Panu Minkkinen. Loki, Helsinki 2004.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari, *Mille plateau. Capitalisme et schizophrénie II*. Minuit, Paris 1980.
- Derrida, Jacques, *Il faut bien manger. Teoksessa Points de suspension*. Toim. Elisabeth Weber. Galilée, Paris 1992.

- Derrida, Jacques, *L'animal que donc je suis*. Galilée, Paris 2006.
- Derrida, Jacques, *Séminaire La Bête et le souverain t. 1*. Galilée, Paris 2008.
- Esposito, Roberto, *Bios. Biopolitics and Philosophy*. (Bios, 2004). Engl. Timothy Campbell. University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris 1994.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (1807). Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften II* (1817/1827/1830). Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986.
- Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929–30). *Gesamtausgabe A* 29/30. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983.
- Heidegger, Martin, *Kirje ”Humanismista” / Maailmankuvan aika* (Brief über den ”Humanismus”, 1946). Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2009.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1997.
- Lindberg, Susanna, Hans Jonas's Theory of

- Life in the Face of Responsibility. *Phänomenologische Forschungen*, 2005.
- Lindberg, Susanna, *Vivant à la limite. Études philosophiques*. 1/06.
- Lindberg, Susanna, *Elementaarista politiikkaa?* Hans Jonas ja Jacques Derrida vastuusta luontoa kohtaan. *Tiede ja edistys* 3/08.
- Nancy, Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*. Bourgois, Paris 2004.
- Nancy, Jean-Luc, *Vérité de la démocratie*. Galilée, Paris 2008.
- Nancy, Jean-Luc & Jean-Christophe Bailly, *La Comparution*. Bourgois, Paris 2007.
- Negri, Toni & Michael Hardt, *Empire* (Empire, 2000). Ransk. Denis-Armand Canal. Faits et causes, Paris 2004; *Imperiumi*. Engl. suom. Arto Häilä et al. WSOY, Helsinki 2005.
- Rancièrè, Jacques, *La mésentente*. Galilée, Paris 1995.
- Sloterdijk, Peter, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Suhrkamp, Frankfurt/M 1999.