

DERRIDA GOES TO THE MOVIES

– DAVID FICHERIN SEITSEMÄN JA MORAALISEN TOIMINNAN EPÄJOHDONMUKAISUUS

Voiko moraalinen toiminta olla johdonmukaista? Voiko oikeudenmukainen teko koskaan olla sopusoinnussa sen premissin kanssa, että jokainen ihminen on yhtä arvokas? David Fincherin elokuvan Seitsemän sarjamurhaajan teot ovat pelottavalla tavalla hyvän ja pahan risteymiä. Derridan avulla nähdään, että kukaan ei itse asiassa pysty kulkemaan moraalisen päätöksen, ratkeamattoman, lävitse täysin puhtaana. Mutta ilman tätä välttämätöntä epäpuhtautta, epäoikeudenmukaisuutta, ei olisi moraalista toimintaakaan.

”Mutta jos joku johdattaa lankeemukseen yhdenkin näistä vähäisistä, jotka uskovat minuun, hänelle olisi parempi, että hänet heitettäisiin mereen myllynkivi kaulassa.”

(Markuksen evankeliumi 9:42)

David Fincherin ohjaamassa elokuvassa *Seitsemän* (*Seven*, 1995 USA) rikollinen on sarjamurhaaja, 90-luvun elokuva- ja Tv-sarja -kauhugallerian suosikkihirviö. Lajityypin sääntöjä noudattaen Fincherinkin peto on älykäs ja seuraa teurastuksissaan tiettyä kaavaa tinkimättömän johdonmukaisesti. Mutta poikkeuksellista *Seitsemän* antisan-karissa on se, että hän on kenties myös sankari: hänen tekonsa ovat samanaikaisesti sekä pahoja että noudattavat lähes aukottomasti moraalinormeja. Olennaista on, että nämä normit eivät ole moraalin universaalisuudesta vapautuneen kieroutuneen mielen itse itselleen luomia normien irvikuvia – kuten esim. Markiisi de Saden pahuuden loogikoilla, sarjamurhaajien esisillä¹ – vaan kyseessä ovat juutalais-kristilliseen traditioon perustuvat periaatteet, jotka monet olisivat nykyäänkin valmiita ainakin allekirjoittamaan.

Seitsemän ravisuttavuus perustuukin uskoakseni osaltaan siihen, että se pureutuu suoraan moraalisen toiminnan olemukseen: Tuoko jokainen moraalisesti oikea teko väistämättä mukanaan jotakin pahaa? Onko jokainen oikea moraalinen valinta ristiriidassa niiden periaatteiden kanssa, joita se on noudattanut? Eli vaikka on moraalisesti oikeaa toimintaa, onko moraalisesti johdonmukaista toimintaa? Voiko esim. liharuoasta kasvikiin ja kasviksista edelleen kotimaisiin kasvikiin ravin-

tonsa rajoittava fennovegaani, pasifisti ja askeetti koskaan saavuttaa tilannetta, jossa voitaisiin sanoa, että hän on johdonmukainen elämän kunnioittamisen ja kärsimyksen välttämisen periaatteen suhteen, että hän ei riko missään suhteessa tätä periaatetta? Käsittelen seuraavassa tätä moraalisen toiminnan johdonmukaisuuden ongelmaa analysoimalla Fincherin elokuvaa Jacques Derridan etiikkanäkemyksen avulla.

RANGAISTUKSIA SODOMASSA

Etsivät William Somerset (Morgan Freeman) ja David Mills (Brad Pitt) tapaavat toisensa *film noir* -perinteiden mukaisesti kolkoksi ja sateiseksi kuvatussa amerikkalaisessa suurkaupungissa. Ylipainoinen mies on sidottu tuoliinsa, syötetty turvoksiin ja mahalaukku potkaistu halki. Tämän jääkaapin takaa löytyy rasvalla kirjoitettuna ”gluttony” (”mässäily”). Vasta kaupunkiin vaimoineen (Gwyneth Paltrow) saapunut nuori Mills käy tutki-

muksiin innostuneesti, mutta Somersetilla on enää viikko eläkkeeseen ja pahaa aavistaen hän haluaisi vetäytyä koko jutusta.

Shakespearen *Venetsian kauppiassa* ahne ja julma Shylock saa anteeksi vaadittuaan naulan velallisensa lihaa velan maksuna. Ahne asianajaja Eli Gould sen sijaan saa maistaa shylockien omaa lääketettä: hänet pakotetaan aseella uhaten leikkaamaan naula omaa vatsamakkaransa. Silvotun ruumiin viereen on lattialle kirjoitettu ”greed” (”ahneus”). On tiistai, Somersetin ja Millsin kolmas päivä, ja Somerset keksii murhaajan rankaisevan seitsemään kuolemansyntiin syyllistyneitä.

Kaupunki on niin täynnä syyllisyyttä ja välinpitämättömyyt-

maan, hän rukoilkoon ja siten antakoon hänelle elämän; tarkoitan niitä, joiden synty ei ole kuolemaksi. Mutta on myös syntiä, joka johtaa kuolemaan, ja sellaisen synnin vuoksi en kehota rukoilemaan.” (1. Joh. 5:16)

Skolastikot pitävät kuolemansynteinä seitsemää syntiä, *superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia* (ylpeys, ahneus, hillittömyys tai mässäily, viha,irstailu, kateus ja tympääntyminen tai laiskuus), jotka jo paavi Gregorius Suuri (590–604) listasi.

Kuolemansynti on Tuomas Akvinolaisen – katolisessa traditiiossa kanonisoitujen – näkemysten mukaan Jumalan lakien va-

tä, että se käy yli eläköityvän Somersetin ymmärryksen: koiraa taluttava mies oli ryöstetty ja puukotettu silmiin, kun tämä oli jo maannut maassa avuttomana. Naisia neuvotaan huutamaan ”fire” joutuessaan raiskausyriksen kohteeksi, koska ”help” ei aiheuttaisi liikettäkään. Jalkakäytävälle murhattu saa Somersetin vain pudistamaan päätään hänen lipuessaan taksilla läpi mustana kiiltävän kaupungin. Eikä Millsin vaimo halua jatkaa opettajan töitä kaupungissa, koska koulut ovat niin sietämättömässä tilassa.

Kolmas uhri on väkivaltainen, alaikäisen raiskausyriyksestä tuomion kärsinyt huumerikollinen, joka on ollut vuoden sidottuna sänkyyn pimeässä huoneessa. Seinässä on verellä teksti ”sloth” (”laiskuus”). Vuokraisännän kommentti valaisee kaupungin ihmissuhteita: ”En ole koskaan saanut yhtään valitusta huoneen 306 asukkaasta. Hän on paras vuokralainen, mitä minulla on koskaan ollut.”

Lauantaina Somerset ja Mills saavat ilmoituksen silvotusta iltotyöstä, ja syntinä on tietysti ”lust” (”irstailu”). Somerset vakuuttaa Millsille, että murhaaja on ihminen, ei paholainen. Murhien kammottavuus ei ole mitään uutta Somersetille kaupungissa, jossa ”ihmiset haluavat vain hampurilaisia, TV:tä ja lottoa” ja jossa ”ihmiset vaalivat apatiaa kuin hyvettä”.

Seitsemäs päivä alkaa kauniin naisen ruumiilla; nainen on ottanut unilääkettä murhaajan viillettyä häntä kasvoihin. Seinällä lukee ”pride” (”ylpeys”). Seuraavaksi murhaaja, John Doe (John C. McGinley), antautuu, mutta hänellä on hallussaan vielä kaksi ruumista, jotka hän lupaa näyttää Somersetille ja Millsille.

Kolmikko ajaa kaupungin ulkopuolelle, ja paikalle saapuu Doen tilaama lähetti paketin kanssa. Paketissa on Millsin vaimon pää. Doe sanoo syyllistyneensä kateuden (”envy”) kuolemansyntiin kadehtiessaan etsivä Millsin perhe-elämää ja käskee Millsiä muuttumaan vihaksi (”hate”), seitsemäs kuolemansynti, ja ampumaan hänet. Mills tekee työtä käskettyä.

SEITSEMÄN KUOLEMANSYNTIÄ JA JOHN DOEN LOGIIKKA

Synnit voidaan jakaa katolilaisessa, ja luterilaisessakin, traditiossa seuraamuksensa suhteen kahteen ryhmään: *peccata mortalia* (kuolemansynnit, joista seuraa ikuinen kuolema helvetissä) ja *peccata venalia* (vähäisemmät, anteeksiannettavat synnit). Tämän jaottelun tausta voidaan nähdä jo Raamatussa. Ensimmäisessä Johanneksen kirjeessä kirjoitetaan:

”Jos joku näkee veljensä tekevän syntiä, joka ei johda kuole-

kava rikkomus, joka tuhoaa ihmissydämen rakkauden ja joka kääntää hänet siten pois perimmäisestä päämäärästään. Anteeksiannettava synty sen sijaan loukkaa ja vahingoittaa rakkautta, mutta ei tuhoa sitä; päämäärä säilyy oikeana, ja vain keino tuon päämäärän saavuttamiseksi on väärä. Ajattelematon tyhjänpuhuminen ja kikattelu ovat esimerkkejä tällaisista vähäpätöisistä synneistä. Kuolemansynninkin voi tosin saada anteeksi, mutta katumuksen on silloin oltava erityisen yksityiskohtaista ja voimakasta.”²

Kuolemansyntien luetteloiminen on kuitenkin sikäli harhaanjohtavaa, että mistä tahansa synnistä voi tulla kuolemansynti, jos sen harjoittaminen kääntää ihmisen pois Jumalan rakkaudesta. Johannes Paavali II:n mukaan synnin on täytettävä kolme ehtoa ollakseen kuolemansynti: ”kuolemansynti on synty merkittävää asiaa vastaan, ja se on tehty täysin tietoisesti ja harkitusti.” Merkittävät asiat mainitaan kymmenessä käskyssä.³

Kuolemansynnit olivat keskiajan saarnojen vakioaineistoa, jolla kansaa yritettiin pelotella hyveeseen. Esim. Danten *Divina Comedian* helvetin ja kiirastulen eri tasot ilmentävät hyvin kuolemansyntien merkittävää asemaa keskiajan ihmisen maailmankuvassa. John Doenkin ”työ” on saarna, kaupungin asukkaita hyveeseen ohjaava esimerkki kuolemansynnin seuraamuksista, kuten hän itse toteaa. Tämän lisäksi Doe saa tietysti aseella uhaten uhrinsa katumaan kuolemansyntejä.

Matkalla kahden viimeisen ruumiin luo nuori Mills väittää Doen hyveellisten pyrkimysten olevan varsin kummallisia, koska hän on tappanut ”viattomia”. Mutta Doen mukaan vain heidän ”paskamaisessa” maailmassaan on mahdollista sanoa vakavalla naamalla elämänsä rahalle omistanutta lakimiestä, joka valehtelee pitääkseen murhaajat ja raiskaajat kadulla, tai pedofiilia huumekauppiasta ”viattomina”. Kuolemansynti on niin yleistä, ettei sitä enää nähdä. Doe toteaa säälivänsä uhrejaan yhtä vähän kuin Sodoman ja Gomorran ihmisiä.

Somerset kysyy, näkeekö Doe sitten tekonsa jonkinlaisina Jumalan hyvinä töinä. Doe vastaa: ”Tutkimattomia ovat Herran tiet.” Doe ei siis sano suoraan, mieltääkö hän itsensä jonkinlaiseksi Jumalan lähetiksi. Mutta miten muuten hän voi oikeuttaa uhriensa tappamisen, heidän käyttämisen varoittavina esimerkkeinä? Kuolemansynnistä seuraavalla kuolemallaan tarkoitetaan nimenomaan kuoleman jälkeistä ikuista kadotusta, ei maallisen elämän päättymistä, joka kohtaa yhtäläillä katuvia uskovia kuin parantumattomia syntisiäkin. Kuolemansynti saa varsinaisen rangaistuksensa vasta Jumalan tuomiolla, ja sen vuoksi kuolemansynnistä ei Tuomas Akvinolaisen mukaan pi-

täisikään seurata kuolemanrangaistusta tässä elämässä.

Mutta Akvinolainen kuitenkin jatkaa, että maallista kuolemanrangaistusta on vältettävä vain, jollei tehty kuolemansynti ”aiheuta korjaamatonta vahinkoa tai ole erityisen kieroutunut.”⁴ Doen harjoittamat kuolemanrangaistukset näyttäisivät siis edelleen olevan sopusoinnussa kuolemansynnin käsitteen kanssa, vaikka hän ei näkisikään itseään Jumalan lähettinä. Doen uhrit ovat syyllistyneet niin vakaviin tekoihin, että niistä tulee rankaista ”reaalisella” kuolemalla.

Mutta miten Doen omaksuma ”marttyyriin” rooli on sopusoinnussa sen kanssa, että hän on selvästi nauttinut uhriensa

mielessä kanssamme samaa mieltä, koska tapattaa itsensä.

Voimme tietysti sanoa, että Doe on oikeassa uhriensa elämätavan moraalittomuuden suhteen mutta väärässä niiden keinojen suhteen, joilla lähimmäistä saa johtaa parannuksen tielle. Doe toimii johdonmukaisesti, mutta hänen normistonsa väärä normi on normi, joka koskee rangaistusmenetelmiä. Näin hänen teoissaan on pelottavalla tavalla jotakin hyvää, vaikka ne ovatkin väärin. Tämä on varmasti totta, mutta asia on silti monimutkaisempi. Nähdäksemme tämän on kysyttävä, kuka *Seitsemän* kaupungissa sitten toimii oikein.

Mitä on sanottava ihmisistä, jotka eivät liikahtakaan kuulles-

tappamisesta? Doe vastaa, ettei omasta työstä nauttimisessa ole mitään pahaa, että hän kääntää mielellään synnin synnintekijää itseään vastaan. Samoin etsivä Mills nauttisi, jos pääsisi pahoinpitelemään vihaamaansa Doeta; Mills pidättäytyy pahoinpitelestä vain laillisten seuraamusten vuoksi, ei mistään moraalisesti ansiokkaista syistä. Doe ei siis tässä mielessä ole sen enempiä sadiisti kuin Millskään.

Doe ei peitäkään omaa syntisyyttään, vaan rankaisee lopulta johdonmukaisesti itseään kadehdittuaan Millsin perhe-elämää siinä määrin, että on tappanut tämän vaimon. Samalla Doen ampuva Mills saa todennäköisesti rangaistuksen silmittömästi vihastaan joutuessaan poliisina vankilaan.

Mutta on tietysti selvää, että Doen teot ovat väärä muutoinkin kuin Millsin vaimon murhan osalta. Oman käden oikeuteen turvautuminen ja ihmisten murhaaminen ei voi olla oikein, olivatpa nämä ihmiset miten hirviömäisiä tahansa. Doen toiminta voi noudattaa varsin johdonmukaisesti erilaisia kristillisen tradition oppeja kuolemansynneistä, mutta tuosta ei tietenkään vielä seuraa, että hänen tekonsa olisivat oikein. Vanhasta ja Uudestakin Testamentista⁵ voidaan löytää syntisen kuolemanrangaistusta kannattavia ajatuksia, mutta voimme kieltää ateisteina, epäilijöinä, raamattua tietyn tavoin tulkitsevinä kristittyinä tai jonkin muun uskontokunnan edustajina noiden eettisten normien pätevyuden tai todeta, että Doe on tulkinnut noita normeja väärin. Mutta joudunko nyt siis kumoamaan lähtökohtani ja toteamaan, että Doe onkin aivan tavallinen sarjamurhaaja, sadelainen perverssin normiston luoja?

Doe kuitenkin toteaa, että Somerset ja Mills varmasti ilahduivat kuullessaan häikäilemättömän lakimiehen kuolemasta. Samoin voidaan ajatella, että pedofiilin huumekauppiaan saaminen pois turmelemasta lapsia ei voi olla pelkästään huono asia. Doe toteaa, ettei Mills varmasti pitäisi täysin syyttömänä itsensä lähes seisontakyvyttömäksi ruoalla ahtanutta miestäkään, vaan kääntäisi ystäviensäkin huomion tähän eikä kykenisi syömään tämän läsnäollessa. Tietenkään moni ei näe sairaalloista mässäilyä tai prostituutiota niin pahoina asioina, tai pahoina asioina lainkaan, kuin John Doe, mutta absoluuttinen ahneus ja narsismi, pedofilia ja huumekauppa ovat varmasti aikamme pahimpia moraalisia sairauksia.

Doen käsitys hyvästä ja pahasta näyttää siis olevan tiettyyn pisteeseen asti hyväksyttävissä; hän on omaksunut juutalais-kristillisestä traditiosta normeja, jotka monet ei-uskovatkin olisivat valmiita allekirjoittamaan. Ja kuitenkin näemme samalla hänen tekonsa pahoina, tuomittavina, ja tästäkin hän on jossain

saan naisen huutavan apua, vuokraisännistä, joiden mielestä paras vuokralainen on vuokralainen, joka on sidottu vuodeksi sänkyyn, ihmisistä, jotka haluavat vain hampurilaisia, TV:tä ja lottoa, eivätkä jaksa välittää silmiin puukottavista nuorukaisista, huumekauppiaista, läpimädistä juristeista?

Entä onko hyväksyttävämpää, jos ampuu, kuten Mills, puolisonsa tappajan kuin jos tappaa Doen tapaan vieraille ihmisille, kristillisen terminologian mukaan lähimmäisille, ääretöntä pahuutta tehneitä? Psykologisesti Millsin toiminta on varmasti erittäin ymmärrettävää, mutta eikö tuntemattoman lähimmäisen hädästä raivostunut toimi jotenkin epäitsekämmmin, moraalisesti ansiokkaammin, kuin puolisonsa surman kostava, vaikka molemmat toimivat väärin? Etenkin kun synnintekijän tappamalla voi pelastaa tämän tulevat uhrit, kun taas kostolla saadaan aikaan vain henkilökohtainen tyydytys ja lisää kärsimystä. Mills samoin kuin kaupungin passiiviset asukkaat – jotka rikkovat moraalinormeja toiminnalla, joka on toimimattomuutta – ovat kenties psykologisesti ymmärrettävämpiä, mutta eivät mitenkään automaattisesti moraalisesti ansiokkaampia kuin Doe. Eikö selän kääntäminen raiskauksen kohteeksi joutuneelle naiselle ole väkivaltaa tuota naista kohtaan?

Kaupungin apaattiset asukkaat tekevät varmasti oikeita tekoja, jos he huolehtivat perheensä jäsenten hyvinvoinnista ja pidättäytyvät mukiloimasta vastaantulijoita, mutta samalla he tekevät pahuutta häikäilemättömällä passiivisuudellaan ja välinpitämättömyydellään. Maassa tajuttomana ja verissään makaava, huoneessaan vuoden lojuva ja monet sosiaalis-yhteiskunnalliset epäkohdat eivät vaaranna kohtuuttomasti niihin puuttujan turvallisuutta, eivät vaadi supererogatorisia tekoja. Mutta voiko *Seitsemän* kaupungissa sitten toimia täysin oikein, toimia niin, ettei teko ole sekä hyvä että paha?

MORAALINEN RATKAISU JA VASTUULLISUUDEN ÄÄRETTÖMYS

”Jos te noudatatte lain kuningaskäskyä niin kuin se *Raamatussa* on: ”Rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi”, te teette oikein. Mutta jos te erottelette ihmisiä, te teette syntiä, ja laki osoittaa teidät rikkojiksi.” (Jaakobin kirje 2:8, 9)

Teoksen *Derrida: A Critical Reader* (1992a) – jossa on eri kirjoittajien artikkeleita Derridan tuotannosta – toimittaja David Wood pyysi Derridaa itseään kirjoittamaan kokoelmaan johdannon, joka huomioisi jollakin tavoin kirjoittajien näkemyksiä. Johdannossaan Derrida sitten pohtii, pitäisikö hänen vastata

Woodin kutsuun: ”Kutsu jättää kutsutun vapaaksi, sillä muuten kutsusta tulee pakote.”⁶ Vastaavasti kutsuun ei pitäisi vastata velvollisuudesta, koska tällöin vastaus ei olisi aidon kohtelias, vaan teeskennelty: ”Ystävyyden’ tai ’kohteliaisuuden’ osoitus ei olisi ystävällinen eikä kohtelias, jos se tapahtuisi yksinkertaisesti rituaalisen säännön noudattamiseksi. [...] Ei saa olla ystävällinen eikä kohtelias velvollisuudesta.”⁷ (Derrida päätyikin olla osittain vastaamatta kutsuun, kirjoittaa etiikkaa pohtivan johdannon mutta olla kommentoimatta kirjoittajien ajatuksia, koska ei kykenisi tekemään pienessä tilassa oikeutta näiden moninaisille näkemyksille.)

Derridan toteamus on suunnattu suoraan Kantia vastaan.

Kantin mukaan ei tule toimia vain velvollisuuden mukaisesti (*pflichtmässig*), vaan täytyy toimia velvollisuudesta (*aus Pflicht*). Kauppias voi esimerkiksi pitää hintansa kohtuullisena tarjonnan ollessa runsas, mutta tästä ei voida vielä päätellä, tekeekö kauppias näin oman etunsa vuoksi – jolloin hänen toimintansa vain sattuu olemaan velvollisuuden mukaista, eikä siten moraalisesti ansiokasta – vai sen vuoksi, että on oikein tarjota tuotteita kohtuuhinnalla, jolloin hän vasta toimisi *velvollisuudesta*. ”Velvollisuus on kunnioituksesta lakia kohtaan tapahtuvan teon välttämättömyys.”⁸ Moraalilakia on noudatettava pelkästään sen vuoksi, että se on oikein, eikä välineenä tai keinona minkään muun päämäärään saavuttamiseksi. Mutta tämäkin ohje hävittää Derridan mukaan teon vilpittömyyden, koska Kantilla oikea teko tapahtuu *velvollisuudesta* lakia kohtaan, jonkin täyttämisen pakosta, ei puhtaasta kohteliaisuudesta, lähimmäisenrakkaudesta tai ystävyydestä.⁹

Teoksessaan *Zur Genealogie der Moral* (1887) Nietzsche väittää syyllisyyden (*Schuld*) käsitteen juontuvan velan (*Schulden*) käsitteestä¹⁰. Velvollisuuden, ja sen laiminlyömisestä seuraavan syyllisyyden, taustalla voidaan nähdä taloudelliset vaihdannan lait. Jos sanotaan, että on *velvollisuus* kutsua ystävällinen isäntäpari vastavierailulle, eikä silloin itse asiassa sanota, että vasta kutsu on kiitollisuuden *velan maksamista*, jonka laiminlyöminen aiheuttaa syyllisyyden? Jos nähdään velvollisuudeksi omien vanhempien kunnioittaminen ja auttaminen, eikä silloin perimmiltään vedota siihen, että lapset ovat elämänsä ja saamansa huolenpidon velkaa vanhemmilleen? Mutta puhtaassa moraalissa toiminnassa ei voi olla kyse laskelmoinnista, kompensaaion hakemisesta, velallisuuden tunteesta. (Toinen kysymys on, olisiko mahdollista löytää jokin muu velvollisuuden käsite kuin velvollisuus velkana.)¹¹

Moraalisesti oikean ratkaisun peruste ja oikeutus ei voi lopulta olla kuin ratkaisu itse, eikä ratkaisua voi siten johtaa mekaanisesti jostakin säännöstä, normista, joka koetaan velvollisuudeksi. Mutta samalla oletamme, että jotakin normia on sovellettu, että ratkaisulla on perusteet, vaikka normin valinta ja sen sovelletus eivät olekaan determinoituja. Jokainen moraalinen ongelmatilanne on yksilöllinen, kaikkine yksityiskohtineen koskaan aikaisemmin tapahtumaton, joten normi ei voi sisältää valmista toimintamallia. Siten tuomarinkin on aina mietittävä lain soveltamista: milloin tapauksen tietty yksityiskohta voidaan tulkita juuri siksi, mistä laissa puhutaan, tai milloin yksityiskohta on samankaltainen jonkin ennakkotapauksen detaljin kanssa. Jollei

laki vaatisi soveltamista, jos laki determinoisi yksiselitteisesti sovelluksensa, ei olisi enää mitään lakia, vaan laki liukenisi identtiseksi sovellustensa kanssa. Täydellinen laki ei olisi enää laki.¹²

Derrida kirjoittaa: ”Päätös, joka ei kulkisi ratkeamattoman kautta ei olisi vapaa päätös, vaan se olisi vain ohjelmoitu sovellus tai laskuprosessin tulos”.¹³ Kierkegaardin viitaten Derrida toteaa päätöksen hetken olevan hulluutta.¹⁴ Wittgenstein kirjoittaa säännön seuraamisesta rinnastaen sen tienviitan seuraamiseen¹⁵:

Osoittaako se, mihin suuntaan minun on mentävä, kun olen ohittanut sen; katua vai peltotietä pitkin vai tiettömän maaston kautta? Mutta missä sanotaan, missä mielessä minun on seurata

tava sitä, – viitassa olevan käden suuntaanko vai (esimerkiksi) vastakkaiseen suuntaan? Ja jos paikalla olisi yhden tienviitan asemesta suljettujen tienviittojen ketju tai maassa olisi kalkkiviivoja, onko niille vain *yksi* tulkinta?¹⁶

Säännön olemukseen kuuluu se, ettei se ole aukoton vaan että se vaatii sovelluksen, jolle sääntö ei kykene antamaan loogisesti aukotonta perustetta. ”Jos olen tyhjentänyt perustelut, olen päättänyt kovaan kallio pohjaan ja lapioni taipuu taaksepäin. Olen taipuvainen silloin sanomaan: ’Juuri näin toimin.’”¹⁷ Päätöksen on siis kuljettava *ratkeamattoman (indécidable)* kautta, koska se ei seuraa loogisella välttämättömyydellä säännöstä¹⁸. Tämä vapaan päätöksen hetki on juuri oikeudenmukaisuuden toteutumisen tai toteutumattomuuden hetki. Normi tai sääntö ei katoa päätöksen hetkellä, vaan oikeudenmukainen päätös näyttää, mitä normia tai sääntöä on sovellettava kyseisessä tilanteessa ja miten sitä sovelletaan oikein.

Jokainen luotu normikin on kulkenut ratkeamattoman kautta, koska jokin normin perusteista on otettu ilman perusteita. Tässä mielessä Derrida saattaa sanoa, että ”dekonstruktio on oikeudenmukaisuutta”: dekonstruktio voi paljastaa, ettei hegemoniaan, luonnollisuuteen ja itsestäänselvyyteen, pyrkivä normi tai teoria ole aukoton perustelujen ketju, vaan että ketjulla on alkukohta, joka voidaan valita toisin.¹⁹

Jos Doe todella nähdään jonkinlaisena Jumalan lähettinä, on hänen tekonsa – arvioijan uskosta ja oikeudentajusta riippuen – yhtä oikeutettu tai epäoikeutettu kuin Sodoman ja Gomorran tuhoaminen. Onko oikein, että oletettu Jumala rankaisee pahuuden tai julmuuden väkivallalla, saa uhrinsa katumaan väkivallalla? Voiko sama teko olla oikeutettu oletetun Jumalan tekemänä ja epäoikeutettu ihmisen omin valtuuksin tekemänä? Mutta nähdään Doe välikätenä tai ei, hänen voidaan väittää seuraavan tiettyssä määrin Akvinolaisen näkemystä kuolemansyntien rangaistavuudesta. Mutta Akvinolaisenkaan normit eivät voi sisältää aukottomia sovellussääntöjä, jolloin Doe ei voi ainakaan oikeuttaa toimiaan sillä, että ne seuraisivat johdonmukaisesti, loogisen välttämättömästi joistakin normeista. Doenkin seuraamat normit tai säännöt voidaan periaatteessa tulkita lukemattomin eri tavoin, juuri koska ne ovat normeja tai sääntöjä²⁰. Siten Akvinolainen voisi aina sanoa Doelle, että tämä on seurannut hänen normejaan väärin, vaikka Doe olisi saanut sovelluksensa ”täydelliseen vastaavuuteen” niiden sanojen kanssa, joilla Akvinolainen on norminsa muotoillut. Doen voitaisiin aina sanoa ymmärtäneen kirjainten ”hengen” väärin: ”tuo sään-

nönmukaisuus on kenties löydettävissä Akvinolaisen sanoista, mutta se ei ole oikea, oikeudenmukaiseen sovellukseen tässä tilanteessa johtava, säännönmukaisuus. Vaikka Akvinolainen ei olisi juuri tässä kohdin kieltänyt rangaistavan kiduttamista, se on kuitenkin kiellettyä. Polkupyörien heittäminen parvekkeelta kadulla kulkevien niskaan ei sekään ole suorasanaisesti kielletty talojen järjestyssäännöissä”. Etiikassa kuljetaan ratkeamattoman, ei valmiin loogisen polun, läpi. Etiikassa ei ole kyse loogikasta.

Oikean eettisen sovelluksen perustuminen oikeudenmukaiselle päätökselle, eikä loogiselle välttämättömyydelle, tulee tietysti vielä selvemmin esille siinä, että Doen suorittama normin

toimiessamme noin.²²

Olisi moraalitonta erotella ihmisiä esim. sukupuolen, uskonnon, rodun tai kansallisuuden suhteen ja sanoa, että jonkun ihmisoikeudet ja hyvinvointi olisivat tärkeämmät kuin toisen. Kun autamme verovarjoilla oman maamme vähempiosaisia, teemme oikein, mutta samalla nuo rahat ovat pois kehitysmaiden nälkäänäkeviltä, jotka ovat tietysti yhtä arvokkaita. Jos antaa vapaa-aikansa hyväntekeväisyyteen, sitä ei voi enää antaa puolisolleen, sairaalle sukulaiselle, ystävälle, muille kärsiville tuntemattomille. Kun puhun sinulle, on miljardeja ihmisiä, joille en puhu.

Derrida siteeraa Levinasia: ”toisen (*autrui*) oikeus on laajuus-

(kuolemansynneistä voidaan rangaista ”reaalisella” kuolemalla) valinta ei perustu senkään vertaa loogiselle välttämättömyydelle kuin normin soveltaminen. Derridan sanoin lain perusta on mystinen: jossakin on kohta, jossa päätetään säännön tai normin valinnasta ja tuo valinta voi perustua vain oikeudenmukaisuudelle, epäoikeudenmukaisuudelle, jollekin käytännön päämäärälle tai jollekin muulle ei loogisen välttämättömyyden alueelle kuuluvalle, koska mitään muuta ohjenuoraa ei ole. Ohjenuoraa vasta valitaan. Doen toiminnan osittainkin ”looginen välttämättömyys” on siis vain illuusiota, joka vaivoin peittää mielivallan. Ainakin jos Doe ei ole Jumalan lähetti – ja monien mielestä joka tapauksessa – Doe on kulkenut väärin, epäoikeudenmukaisesti, ratkeamattoman lävitse valitessaan ja soveltaessaan normia. Jälleen täytyy kuitenkin muistaa, että hänen sovelluksiinsa on sekoittunut pelottavalla tavalla jotakin oikeudenmukaista.²¹

Mutta voisiko ratkeamattoman lävitse sitten kulkea täysin oikeudenmukaisesti, niin, ettei valintaan olisi sekoittunut mitään epäoikeudenmukaista? Voinko valita normin täysin oikeudenmukaisesti ja soveltaa sitä täysin oikeudenmukaisesti? Olisiko tämä täysin oikein toimiminen mahdollista edes teoreettisessa ideaalitalanteessa? Vai sotkeennummeko kaikki Doen tavoin epäoikeudenmukaisuuden ja oikeudenmukaisuuden verkkoon joka kerta kulkiessamme ratkeamattoman lävitse, tehdessämme moraalisen päätöksen? Jäävätkö hyväntekijän kädet aina verisiksi, kuten Doenkaan kädet eivät ole pelkästään veriset?

Moraalisesti oikean teon ratkeamattomuus johtuu Derridan mukaan paitsi teon singularisuudesta ja itse itsensä oikeuttamisesta, samalla myös siitä, että vastuu (*responsabilité*) on ääretön (*infini*). Derrida näkee, että tekoja, joiden suorittaminen olisi oikeudenmukaista, on ääretön määrä:

Suosimalla työtäni yksinkertaisesti antamalla sille aikani ja huomioni, suosimalla toimintaani kansalaisena tai professorina ja ammattifilosofina [...] täytän ehkä velvollisuuteni [sic!]. Mutta uhraan ja petän joka hetki muut velvoitteeni: velvollisuuteni muita toisia kohtaan, jotka tunnen tai en tunne, miljardit kanssaihmiseni [...], kanssaihmiseni, jotka ovat kuolemassa nälkään tai sairauteen. [...] Kuinka oikeuttaisit sen, että uhraat kaikki maailman kissat kissalle, jota ruokit kotonasi joka aamu, samalla kun muita kissoja kuolee nälkään joka hetki. Puhumatkaakaan ihmisistä. Kuinka oikeuttaisit sen, että olet täällä ja puhut tiettyä kieltä enemmän kuin puhuisit joillekin toisille jollakin muulla kielellä. Ja kuitenkin teemme velvollisuutemme

deltaan käytännössä ääretön²³. Jokainen toiselle tehty oikea teko on pois joltakulta toiselta, joka olisi sen myös ansainnut, ja jokainen toinen ansaitsee minulta äärettömän paljon. Raamattu kiteyttää tämän käskyyn rakastaa lähimmäistä niinkuin itseä. Enkä voi siten koskaan tehdä tarpeeksi, sanoa, että nyt olen tehnyt kaiken sen mitä pitikin. Tämä vastuun äärettömyys on Derridan mukaan edellytys sille, että meillä ylipäätään voi olla eettisiä tai poliittisia ongelmia²⁴.

Loogikassa oikean tuloksen on oltava johdonmukainen päätelyn premissien kanssa, mutta moraalisesti oikea ratkaisu on aina ristiriidassa sen premissin kanssa, että jokainen ihminen on yhtä arvokas. Autamme yksinäisyydestä, nälästä, sairaudesta kärsivää ja samalla olemme estyneitä omistautumaan toisen kärsivän hädälle, vaikka meillä ei ole moraalista perustetta toisen suosimiselle toisen kustannuksella. ”Haluanpa tai en, en voi koskaan oikeuttaa sitä tosiseikkaa, että suosin jotakuta jonkun toisen kustannuksella tai että uhraan jonkun jonkun toisen vuoksi²⁵. Ei-moraalisia perusteita suosimiselle on tietysti paljon, kuten vaikka Suomen passin omistaminen, maantieteellinen sijainti tai autettavan henkinen tai fyysinen miellyttävyys.

Siten pasifisti fennovegaanikaan ei voi koskaan saavuttaa johdonmukaisuutta elämän kunnioituksen maksimoinnissaan, koska hänkin joutuu väistämättä kääntämään selkensä miljoonille ja taas miljoonille kärsiville, joista monia hän voisi varojensa ja kykyjensä puitteissa auttaa, mutta jotka hän joutuu uhraamaan ilman moraalista perustetta, koska on sitonut kykynsä ja varansa johonkin muuhun moraalisesti oikeaan.

Francis Ford Coppolan *Kummitä*-elokuviissa ja esim. Martin Scorsesen *Mafiaveljissä* vaatimus moraalista toiminnasta mafianjäsenten kesken kulkee käsi kädessä järjestön suhteessa ulkomaailmaan harjoittaman moraalittoman toiminnan kanssa. Suomi ja muut hyvinvointiyhteiskunnat ovat nekin mafioita, jotka hoivaavat vaimojaan, sukulaisiaan ja lapsiaan, mutta myyvät huumeita ja tappavat astuttuaan kodista ulos. Aktiivinen tappaminen on varmasti tuomittavampaa kuin passiivinen, mutta oikean toimintamme jälki voi olla yhtä julmaa kuin mafiaelokuvien kaksinaismoraalin.

Näin kukaan ei siis voisi toimia *täysin* oikein elokuvan *Seitsemän kaupungissa*. Jokainen hyvin tarkoituksin toimiva joutuu olemaan osittain John Doe: myös moraalisesti oikea toiminta jättää jälkeensä ruumiita. John Doe on hyvien aikomusten ja pahojen ja hyvien aikaansaannosten yhdistelmä, jollainen jokainen ratkeamattoman, moraalisen päätöksen, läpi

kulkeva on enemmän tai vähemmän.

Mutta tämä ei tietenkään vie pohjaa pois moraaliselta toiminnalta, vaan paljastaa päin vastoin moraalisen toiminnan olemuksen ja vaativuuden: minua tarvitaan ja minun on pohdittava tarkkaan vähiten julmia ratkaisuja eettisiin ongelmiin. Jollei vastuumme olisi ääretön, ellemme joutuisi kääntämään selkäämme joillekin, ellei normia ja sen sovellusta olisi valittava vaihtoehtojen äärettömästä joukosta, emme voisi toimia moraalisesti oikein: emme voisi kulkea Derridan ratkeamattoman lävitse ja siten moraaliseksi tarkoitettu tekomme olisi vain mekaaninen, ennaltamäärätty askel vailla moraalista arvoa. Kukaan ei pysty kulkemaan moraalisen päätöksen, ratkeamattoman, lävit-

se täysin puhtaana, eikä ilman tätä epäpuhtautta, pahaa, olisi moraalisesti arvokasta toimintaakaan. Vaipumalla kynniseen apatiaan *Seitsemän* kaupungin asukkaiden tavoin olisin niin lähellä John Doen pahuutta kuin vain voi päästä tappamatta omin käsin.

LÄHTEET

- Airaksinen, Timo 1995. *Marquiisi de Saden filosofia (The Philosophy of the Marquis de Sade)*, 1995. Suom. Manu J. Vuorio. Helsinki, Gaudeamus.
- Akvinolainen, Tuomas 1989. *Summa Theologiae*. Kääntänyt Timothy McDermott. London, Eyre and Spottiswoode.
- Beardsworth, Richard 1996. *Derrida & the Political*. London, Routledge.
- Benjamin, Walter 1980. "Zur Kritik der Gewalt". *Gesammelte Schriften* 12 Bänden. Band II. Toim. Rolf Tiedemann ja Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, s. 179–203.
- Catechism of the Catholic Church* 1994. Geoffrey Chapman.
- Critchley, Simon 1992. *The Ethics of Deconstruction*. Oxford, Blackwell.
- Critchley, Simon 1996. "Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?". Teoksessa Chantal Mouffe (toim.), *Deconstruction and Pragmatism*. London, Routledge, s. 19–40.
- Dante Alighieri 1991. *Jumalainen näytelmä (Divina Commedia)*. Suom. Eino Leino. Karisto OY.
- Derrida, Jacques 1967a. *De la grammatologie*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques 1967b. *L'écriture et la différence*. Paris, Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques 1972. *La dissémination*. Paris, Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques 1985. "Préjugés. Devant la loi". Teoksessa *La Faculté de juger. Colloque de Cerisy*. Paris, Les Éditions de Minuit, s. 87–139.
- Derrida, Jacques ja Pierre-Jean Labarrière 1986. *Altérités (avec des études de Francis Guibal et Stanislas Breton)*. Paris, Éditions Osiris.
- Derrida, Jacques 1987. "Jacques Derrida. Some Questions and Responses". Teoksessa Nigel Fabb, Derek Attridge, Alan Durant ja Colin MacCabe (toim.), *The Linguistics of Writing: Arguments between Language and Literature*. Manchester, Manchester University Press, s. 252–264.
- Derrida, Jacques 1990. Force of Law: The 'Mystical Foundation of authority' (Force de loi: le 'fondement mystique de l'autorité'). Kääntänyt Mary Quaintance. *Cardozo Law Review. Vol 11 (5–6)*, s. 919–1045.
- Derrida, Jacques 1991. *Donner le temps. 1. La faussemonnaie*. Paris, Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques 1992a. "Passions: 'An Oblique Offering'". Kääntänyt David Wood. Teoksessa David Wood (toim.), *Derrida: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, s. 5–35.
- Derrida, Jacques 1992b. "Donner la mort". Teoksessa Jean-Michel Rabaté ja Michael Wetzel (toim.), *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont décembre 1990*. Paris, Métailié-Transition, s. 11–108.
- Derrida, Jacques 1993a. *Passions*. "L'offrande oblique". Paris, Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques 1993b. *Spectres de Marx*. Paris, Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques ja Bernard Stiegler 1996. *Échographies de la télévision: Entretiens filmés*. Paris, Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques 1996. "Remarks on Deconstruction and Pragmatism". Kääntänyt Simon Critchley. Teoksessa Chantal Mouffe (toim.), *Deconstruction and Pragmatism*. London, Routledge, s. 77–88.
- Derrida, Jacques 1999. "L'animal que donc je suis (à suivre)". (Sous la direction de Marie-Louise Mallet.) *L'animal autobiographique, Autour de Jacques Derrida. Un colloque 1997*. Paris, Éditions Galilée, s. 251–301.
- Ferrié, Christian 1998. *Pourquoi lire Derrida? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida*. Paris, Éditions Kimé.
- Fish, Stanley 1989. *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Oxford, Clarendon Press.
- Howells, Christina 1998. *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*. Cambridge, Polity Press.
- Kaarto, Tomi 1998. "Kafka palaa Alhoille. Franz Kafkan novellin 'Rangaistus-siirtolassa' vastaus Arja Alhon Kafka kävi meillä -kirjanlain ja oikeudenmukaisuuden ongelmaan". *Kulttuurintutkimus*. 15 (2), s. 27–36.
- Kant, Immanuel 1983. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke in 6 Bänden. Band IV. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 7–102.
- Kauppinen, Jari 1998. "Etiikka kauhun tilana. Derrida Blanchot'n ja Levinasin välissä". Teoksessa Ilona Reiners ja Anita Seppä (toim.), *Etiikka ja esteetiikka*. Helsinki, Gaudeamus, s. 267–301.
- Kripke, Saul A. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Cambridge, Harvard University Press.
- Lévinas, Emmanuel 1998 (1961). *Totalité et Infini*. Le Livre de Poche. Martinus Nijhoff.
- Nietzsche, Friedrich 1988a. *Zur Genealogie der Moral. Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 5. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, s. 245–412.
- Nietzsche, Friedrich 1988b. "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne". *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Band 1. Toimittanut Giorgio Colli ja Mazzino Montinari. München, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, s. 873–890.
- Petrosino, Silvano 1994. *Jacques Derrida et la loi du possible*. Kääntänyt Jacques Rolland. Paris, Les Éditions du Cerf.
- Pieper, Franz 1995. *Kristillinen dogmatiikka*. Lyhennetty laitos. Laatinut J.T. Müller (*Christliche Dogmatik*, umgearbeitet von D. Dr. J.T. Müller, 1946). 2. uudistettu laitos. Suom. Heikki Koskenniemi. SLEY-kirjat OY.
- Pyhä Raamattu*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos.
- de Sade, Donatien-Alphonse-Francois 1957. *The 120 Days of Sodom, or The Romance of the School for Libertinage (Les 120 Journées de Sodome)*. In three volumes. Kääntänyt Pieralessandro Casavini. Paris, The Olympia Press.
- de Sade, Donatien-Alphonse-Francois 1992. *Justine, eli hyveellisen neidon kovatkokemukset (Justine, ou Les Malheurs de la Vertu, 1791)*. Suom. Heikki Kaskimies. Jyväskylä, Gummerus.
- de Saussure, Ferdinand 1969. *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot.
- Shakespeare, William 1988. The Comical History of the Merchant of Venice, or Otherwise Called the Jew of Venice. *The Complete Works*. Compact edition. Oxford, Clarendon Press, s. 425–451.
- Staten, Henry 1986 (1984). *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- Steinmetz, Rudy 1994. *Les styles de Derrida*. Bruxelles, Le point philosophique.
- Wittgenstein, Ludwig 1981. *Filosofisia tutkimuksia (Philosophische Untersuchungen, 1953)*. Suom. Heikki Nyman. Porvoo, WSOY.
- Wittgenstein, Ludwig 1986. "Esielmä etiikasta". *Kirjoituksia 1929–1938*. Suom. Heikki Nyman. Porvoo, WSOY, s. 23–34.

1. Katso esim. de Sade 1957, 1992; Airaksinen 1995.
 2. Akvinolainen 1989, s. 311, 344, 353, 371, 391, 587, 598.
 3. Catechism 1994, s. 410. Kuolemansynneistä katso Pieper 1995, s. 219; Catechism 1994, s. 409–413.
 4. Akvinolainen 1989, s. 391.
 5. Katso esim. tämän artikkelin motto.
 6. Derrida 1992a, s. 13 (ransk. 1993a, s. 35–36). Käännös allekirjoittaneen, kuten seuraavakin Derrida-käännökset, ellei erikseen muuta mainittu.
 7. Derrida 1992a, 8 (1993a, s. 21–22).
 8. Kant 1983, s. 26.
 9. Ks. Kant 1983, s. 18–33.
-
10. Nietzsche 1988a, s. 297; velan ja moraalisen velvollisuuden käsitteiden etymologiasta katso Derrida 1992a, s. 26–29 (1993a, s. 75–81).
 11. Katso Nietzsche 1988a, s. 297–302, s. 327–330; Derrida 1992a, s. 26 (1993a, s. 75–76); 1993b, s. 48–49, 55; Ferrière 1998, s. 36–37. Taloudellisten vaihdannan lakien työntyminen moraalien alueelle näkyy lahjankin logiikassa, jota Derrida on käsitellyt Baudelairen kertomuksen "La fausse monnaie" analyysissä. Eikä lahja redusoidu valuutaksi antajan saadessa siitä mielihyvää, vastaanottajan tullessa kiitollisuudenvelkaan jne.? (Katso Derrida 1991).
 12. Kaarto 1998, s. 34–35; katso Derrida 1990, s. 960–961. Kant toteaa aivan oikein, ettei moraalista toimintaa voi lainata esimerkeistä (*von Beispielen*). Esikuvat voivat toimia vain kannustimina (*nur zur Aufmunterung*). Emme voi turvautua kuin järjen (*Vernunft*) kykyyn erottaa oikea väärästä.
 13. Katso Kant 1956, 36–37; Derrida 1992a, 31–32 (1993a, s. 85–87). Mutta lopulta Kant siis redusoi kuitenkin moraalisen toiminnan velvollisuuden pyyteettömäksi täyttämiseksi. (Derrida 1992, s. 32; ks. Kant 1983, s. 36–37).
 14. Derrida 1990, s. 962–967; 1992b, s. 66. Derrida lainaa myös Stanley Fishin termiä "fresh judgment" kuvatessaan päätöksen singulaarisuutta (Derrida 1990, s. 960–961; katso Fish 1989, s. 503–524).
 15. Kirjoittaessaan auktoriteetin "mystisestä perustasta" (*le fondement mystique de l'authorité*) Derrida toteaa: "käyttäisin näin ollen sanaa 'mystiikka' varsin wittgensteinilaisessa mielessä" (*dans un sens que je me risque dire plutot wittgensteinien*). (Derrida 1990, s. 942–943). Derridan viittaus jää ilman enempiä selityksiä, mutta uskon, että Derrida viittaa Wittgensteinin säännön seuraamisen ongelman ja dekonstruktion "ratkeamattoman" väliseen sukulaisuuteen, joilla molemmilla voidaan nähdä olevan osittain kierkegaardilainen tausta (Derridan keskeisen mestarin Heideggerin kierkegaardilaisuus ja Wittgensteinin Kierkegaard-harrastus). Derrida on tietysti tietoinen Wittgensteinin ja oman ajattelunsa samankaltaisuuksista (katso esim. Staten 1986, takakansi; Derrida 1987, s. 257).
 16. Wittgenstein 1981, s. 76.
 17. Wittgenstein 1981, s. 141.
 18. Derrida antaa yhden määrittelyratkeamattomalle teoksessaan *La dissémination*: "Gödel osoitti v. 1931 ratkeamattoman lauseen olevan mahdollisen. Lause on ratkeamaton mikäli se ei ole analyttinen tai deduktiivinen seuraus moninaisuutta hallitsevasta aksiomien järjestelmästä. Lisäksi edellytetään, että se ei saa olla ristiriidassa mainittujen aksiomien kanssa tai tosi (ja vastaavasti epätoisi) suhteessa niihin. *Tertium non datur* (kolmatta termiä ei ole – suom.), ilman synteesiä." (Derrida 1972, s. 271; suom. Outi Pasanen). Wittgensteinin mukaan säännön sovellus on aina viime kädessä ratkeamaton, koska mikään sääntö sinänsä – ilman vakiintunutta tapaa – ei osoita sovellusta sen paremmin oikeaksi kuin vääräksi. Sarja 1, 2, 3, 4, 5 voi jatkua 6, 7, 8 tai 1, 2, 3 tai 5, 4, 3 jne., ja joka kerta voin löytää tietyn säännönmukaisuuden. Derrida näkee uskoakseni ratkeamattomat sovellukset vain yhtenä sovelluslajina; on siis myös ratkeavia, mekaanisia, sovelluksia. Tämä Wittgensteinin ja Derridan ero on keskeinen, mihin en voi kuitenkaan tässä puuttua sen lähemmin. Mielenkiintoinen samankaltaisuus on, että kun Derridan mukaan emme voi antaa sääntöä oikeudenmukaiselle toiminnalle, joka on juuri säännön tulkintaa, Wittgenstein taas kirjoittaa etiikan esitelmässään, ettemme voi sanoa tai ajatella, mitä etiikka on (katso Wittgenstein 1986, s. 27).
 19. Katso Derrida 1990, s. 942–945; 1993b, s. 102; Beardsworth 1996, s. 99–100; Steinmetz 1994, 19; Benjamin 1980, s. 179–203; Kauppinen 1998, s. 272–275. Esimerkiksi kielen (*langue*) merkitysjoiden ja merkitysten, signifioijien ja signifioitujen, välinen arbitraarinen suhde tekee Ferdinand de Saussuren mukaan merkistä instituution, jonkin joka ei ole luontoa. Ei ole mitään erityistä perustetta, miksi juuri kirjainten tai foneemien l-e-h-m-ä tulisi viitata käsitteeseen lehmä. Lisäksi ääni materiaalina ei kuulu kielijärjestelmään (*langue*) sen enempää kuin painomuste, vaan vain äänen tai kirjaimen edustamalla signifioijalla on merkitystä. Silti Saussure sanoo, että puhe on luonnollisesti primaarisempi kielimuoto kuin kirjoitus. Puheen ja kirjoituksen "luonnollinen" hierarkia Saussurella näyttäisi siten rakentuvan perusteettomalle päätökselle, joka voidaan kyseenalaistaa. (Katso Beardsworth 1996, s. 11–18; Derrida 1967a, s. 46–108; Saussure 1969.) Samoin kaikki elävät, joita ihminen ei tunne kaltaisikseen, läheisikseen, veljikkeen, on niputettu yhteen kategoriaan "eläimet". Tämä siitä valtavasta erosta huolimatta, joka on esim. papukaijan ja simpanssin, kamelin ja kotkan, elefantin ja kissan välillä. On ajateltu, että on yksi olennainen ja jakamaton raja, joka erottaa ihmiset joukkona yleisestä eläinjoukosta. Tällä elävien kategorioinnilla kahteen joukkoon, minkä perusteita Derrida kysyy, on oikeutettu ns. "eläinten" alistaminen. (Derrida 1999, s. 251–301). Nietzsche kirjoittaa: "jokainen käsite muodostuu erilaisten samanlaistamisesta". (Nietzsche 1988b, s. 880.) Jokainen puun lehti on erilainen, minkä lehden käsite voi saada meidät unohtamaan. Näin epäoikeudenmukaisiksi koetut yleistyksiset, käsitteet, voidaan aina dekonstruoida: voidaan kyseenalaistaa käsitteen tapa nähdä tietyt erilaisuudet samoina, tietyn tyyppin instansseina.
 20. Matematiikassa ja logiikassa on tietysti tehtävä aina tietyt totunnaiset siirrot, jos halutaan edelleen harrastaa sellaisia inhimillisiä käytäntöjä kuin "matematiikka" tai "logiikka". Mutta mikään loogisesti välttämättömän pakko ei estä tulkitsema näidenkään alueiden sääntöjä toisin, mistä esim. Kripken Wittgenstein-luenta – niin kiistanalainen kuin se onkin – on hyvä esimerkki (katso Kripke 1982). Heideggeria mukaillen voitaisiin sanoa, että *päätös* käyttää logiikkaa tai matematiikkaa ei ole mitään loogista; logiikka tai matematiikka eivät seuraa loogisella välttämättömyydellä, vaan voin päättää ottaa logiikan tai matematiikan käyttöön.
 21. Doe muistuttaa Kafkan "Rangaistusirtolassa"-novellin ("In der Strafkolonie", 1919) upseeria, joka hänkin toimii näennäisen johdonmukaisesti. Tosin upseerin teot ovat yksiselitteisemmin pahoja kuin Doen. (Katso Kaarto 1998; vertaa Derrida 1985, s. 114–115).
 22. Derrida 1992b, s. 69–71. Derrida rukeutuu eettisissä näkemyksissään varsin vahvasti Emmanuel Levinasiin. Derrida on käsitellyt Levinasia erityisesti kirjoituksissaan "Violence et métaphysique" (1964), "En ce moment même dans cet ouvrage me voici" (1980) ja "Adieu: Emmanuel Levinas" (1997). Derrida on kuitenkin tarkkana, ettei hänen ja Levinasin käsitteistöä rinnasteta liian pitkälle (Derrida 1990, s. 958–959; Derrida & Labarriere 1986, s. 74). Vaikka Derrida on avoin Levinasin ihanteelle toisen kohtaamisesta toisen kaikessa erilaisuudessa ja singulaarisuudessa, Derrida painottaa jo ensimmäisessä Levinas-esseessään jonkinasteisen käsitteellisen väkivallan välttämättömyyttä: en voi kohdata jotain täysin erilaista, vaan minun pitää osittain palauttaa toinen johonkin tuttuun, nähdä hänet jonakin, käsitteellistä hänet. Jokin absoluuttisesti erilainen ei voi olla minulle olemassa; vain positiivisti usko jonkin täysin erilaisen kohtaamiseen. (Derrida 1967b (1964), s. 117–228; ks. Derrida & Stiegler 1996, s. 89–91; katso Petrosino 1994, s. 63–77). Derridan ja Levinasin muutoksia kokeneet suhteet eivät tietenkään mahdu tämän esseen piiriin, mutta olen kuitenkin Christina Howellsin kanssa samaa mieltä, ettei Derridan ja Levinasin etiikoita ole perusteltua nähdä niin tiukasti rinnakkaisina kuin esim. Simon Critchley on tehnyt. (Katso Howells 1998, s. 122–156; Critchley 1992; 1996, s. 19–40).
 23. Derrida 1990, s. 958–959.
 24. Derrida 1996, s. 86; katso Levinas 1998, s. 82.
 25. Derrida 1992b, s. 70.