

PAJARI RÄSÄNEN

ABRAHAMIN IRONIA, ALLEGORIA JA KIRJALLISUUDEN ALKUPERÄ

KIERKEGAARDIN *PELKO JA VAVISTUS*, DERRIDAN *DONNER LA MORT*

Mitä vanhemmaksi hän tuli, sitä useammin hänen ajatuksensa hakeutuivat tuohon kertomukseen, kerta kerralta hän ihastui siihen yhä vahvemmin, ja kuitenkin hän ymmärsi kertomuksesta aina vähemmän ja vähemmän.¹

Lainaus on Søren Kierkegaardin teoksesta *Pelko ja vavistus* (1843). Johannes *de silentio* allekirjoittamaa esipuhetta seuraa ”Tunnelman viritys” – tanskaksi ytimekkäästi vain *Stemning* – jossa lukijalle esitellään Raamatun kertomuksen lumoama mies, jota ”eivät askarruttaneet mielikuvituksen taiteelliset kudelmat vaan ajatuksen nostattama puistatus”.² Ensimmäisen Moosesen kirjan kahdeskymmenestoinen luku kertoo, kuinka

Jumala tahtoi koetella Abrahamia ja sanoi hänelle: ”Abraham!” Abraham vastasi: ”Tässä olen.” Ja Jumala sanoi: ”Ota mukaasi ainoa poikasi Iisak, jota rakastat, lähde Morian maahan ja uhraa hänet siellä polttouhriksi vuorella, jonka minä sinulle osoitan.”³

Pseudonyymi ja yksikön kolmannen persoonan käyttö ”tunnelman virityksessä” ovat epäilemättä kirjallisia, taiteellisia keinoja, mutta meitä ei kutsuta askartelemaan niinkään mielikuvien vaan ajatuksen pa-

riissa, ajatuksen joka kyllä tahtoo palata todistamaan mielikuvituksen esiin loihittamaa näytelmää kerran toisensa jälkeen, aina uudelleen ja uudelleen. Muunnelmia tarinasta esitetään neljä erilaista, ikään kuin vaihtoehtoista tulkintaa. Nämä neljä variaatiota poikkeavat Raamatun häkellyttävän pelkistetystä tyylistä, eikä Johannes *de silentio* antaudu näiden poikkeamien johdettavaksi tai lisäämään pohdintoihin uusia, vaihtoehtoisia tulkintoja, vaan keskittyy pyhän kirjan kirjaimeen kaikessa minimalismissaan joka antaa puistatukselle rytmin, aina uudelleen tarjoaa itsensä ajatukselle ja vastustaa ymmärrystä.

Aamulla heti noustuaan Abraham satuloi aasin ja otti mukaansa kaksi palvelijaa sekä poikansa Iisakin. Pilkottuaan puita polttouhria varten hän lähti matkaan kohti paikkaa, jonne Jumala oli käskenyt hänen mennä. Kolmantena päivänä Abraham näki paikan etäältä. Silloin hän sanoi palvelijoilleen: ”Jääkää tänne ja pitäkää huolta aasista, minä ja poika menemme tuonne rukoilemaan ja palaamme sitten luoksenne.” (1. Moos. 22:3-5.)

Kierkegaardin – tai pikemminkin mainitun mutta nimeltä mainitsemattoman miehen, jonka kertomus Abrahamista ja Iisakista

sai valtaansa – variaatioista ensimmäisessä Abraham päättää ettei hän voi salata pojaltaan heidän matkansa määrinpäätä ja tarkoitusta. Iisakin on kuitenkin *aivan yhtä vaikea kuin Abrahamin itsensä* ymmärtää Jumalan vaatimusta. Niinpä isä lopulta tarttuu poikaansa rinnoista ja paiskaa tämän maahan raivoisan kauhun vallassa: ”Typerä poika! Luuletko että minä olen sinun isäsi? Minä olen epäjumalan palvoja. Luuletko että teen tämän Jumalan käskystä? En, vaan omasta halustani.” Abrahamin on mahdollonta myöntää Iisakille, että Jumala on käsenyt häntä uhraamaan rakkaimpansa, ainoan poikansa. Nähdessään Iisakin kauhun ja sen, miten poika nyt kääntyy Jumalan puoleen, Abraham kiittää hiljaa mielessään Jumalan johdatusta tästä omasta ratkaisusta: ”Taivaan Jumala, kiitän sinua; onhan parempi, että hän pitää minua ihmispetona, kuin että hän menettää uskonsa sinuun.” (*Pelko ja vavistus*, s. 16.) Iisakin sijasta Abraham siis uhraa itsensä ja antaa kuitenkin samalla poikansa Jumalalle.

Tämä on vain yksi neljästä variaatiosta, yksi ”puheena olevan miehen” lukematonta ajatuksista jotka palaavat Abrahamin koettelemukseen ja sen todistamisen aiheuttamaan puistatukseen. Aina uudelleen Morian vuorelle yhdessä onnettoman isän ja pojan kanssa valettuuan mies lyyhistyy istumaan uupuneena ja kysyy itseltään: ”Kukaan ei ole niin suuri kuin Abraham; kuka kykenee häntä ymmärtämään?” (*Pelko ja vavistus*, s. 19.)

Jumalan *tarkoitus* kuitenkin tehdään selväksi jo luvun ensimmäisessä jakeessa: ”Jumala tahtoi koetella Abrahamia.” Uskon isäksi nimetty Abraham osoittaa kuuliaisuutensa olemalla kieltäytymättä edes äärimmäisestä uhruksesta ja tästä hyvästä hän ja hänen jälkeläisensä saavat siunauksen. Kuten Paavali sanoo, ”*Jumalan hulluus* on ihmisiä viisaampi ja Jumalan heikkous ihmisiä voimakkaampi” (1. Kor. 1:25).

Tätä koettelemusta on mahdollonta ymmärtää *etiikan* piirissä, sikäli kuin etiikka on aina jotakin yleistä, yleispätevää ja yhteisöllistä, kuten se Kierkegaardin mukaan

on.⁴ Kukaan ei kykene ymmärtämään uskon ritaria, toisin kuin tragedian sankaria, sellaista kuin Agamemnon tai kuka hyvänsä isä tai äiti jonka uhraus tapahtuu velvollisuuden vuoksi tai isänmaan puolesta. ”Abraham tiesi, että on ihanaa toteuttaa yleisen moraalin vaatimukset, että on ihanaa elää yhdessä Iisakin kanssa. Mutta tämä ei ollut tehtävä, joka hänelle oli annettu.” (*Pelko ja vavistus*, s. 105.) Ainoa selitys jonka Abraham voisi aikomukselleen antaa olisi sana ”koettelemus”, joka on kuitenkin yhteisölle – kenelle hyvänsä meistä – käsittämätön. Jumalan enkelensä välityksellä Abrahamille tämän koettelemuksen *jälkeen* ilmoittama siunaus ”kaikille maailman kansoille” (1. Moos. 22:18) ei muuta miksikään sitä, että koettelemukselle ei alun perin ollut muuta selitystä eikä tarkoitusta kuin itse koettelemus ja kuuliaisuus Jumalan äänelle, joka antoi käskyn kahdenkeskisessä kohtaamisessa jolle ei ollut ainoatakaan todistajaa. Jos nyt kuvitellaan, että ”hänen aikalaisensa, jos sellaisista voidaan puhua”, kuten Kierkegaard pohtii, vaatisivat Abrahamilta selitystä ja tämä vastaisi hokemalla ainoata mahdollista sanaa ”koettelemus”, voidaan myös kuvitella aikalaisien tuhtumus: ”aina vaan koettelemus ja koettelemus” (*Pelko ja vavistus*, s. 106). Toisaalta voidaan ylistää Jumalan armoa, pitää Abrahamille ylistyspuheita ja todeta: ”Kyseessä oli vain koettelemus.” Tuo sana on äkkiä sanottu, siihen ei tarvita niitä kolmea päivää jotka Abraham tarvitsi matkaan aasillaan, puiden pilkkomiseen, Iisakin sitomiseen ja veitsen terottamiseen (s. 70).

Koettelemus ja koettelemus. ”Sen enempiä Abraham ei voisiakaan selittää, sillä hänen elämänsä on kuin kirja, joka on asetettu jumalalliseen takavarikkoon ja josta sen vuoksi ei tule *publici juris*.” (*Pelko ja vavistus*, s. 106.) Mitä on tämä jumalallinen takavarikko? Aabrahamin ja Iisakin tarina on mitä suurimmassa määrin julkinen, kirjattu Pyhään Kirjaan ja sellaisena on kuin onkin ”julkista omaisuutta” ja ”kaikkien tiedossa”, *publici juris*. Toisaalta me emme voi lukea Abrahamia ja Iisakia kuin avointa kirjaa; toi-

saalta kuitenkin kertomuksen vanhatestamentillisen niukka ilmaisu tarjoaa mielikuvituksellemme tilaisuuden lukemattomiin muunnelmiin ja tulkintoihin.

Kysymys on tiettyssä, hyvin rajatussa ja erityisessä mielessä *allegoriasta*: ei siten, että kertomus viittaisi ensisijaisesti kirjaimellisen sisältönsä tuolle puolen, hengelliseen merkitykseen joka olisi tarinan ”varsinainen” merkitys, eikä siten että Abraham olisi tyypologinen figuuri (*figura*) jonka koettelemus ennakoii totuuttaan ja täyttymystään Kristuksen viimeisten hetkien epätoivossa (Kierkegaard vihjaa tällaiseen *analogiseen* tulkintamahdollisuuteen, mutta paljon hienovaraisemmin kuin mikään karkea tyypologinen eksegeesin malli). Abrahamin kärsimys on *analoginen toiselle passiolle*,⁵ mutta tämä analogia ja allegoria ei tarkoita sen enempää yhtäläisyyttä kuin sitäkään, että Abrahamin ainutkertaisuus olisikin pelkkä esikuva tai ennuskuva jonka hengellinen totuus täyttyy vasta Uuden Testamentin myötä. Abrahamin koettelemuksen tuottama ajatuksen puistatus ei kumoudu dialektisesti (hegeliläinen *Aufhebung* on ikään kuin ”hyllyttämistä” eli tapahtuma jossa jokin sekä syrjäytetään että säilytetään) vaan pysyy itsepintaisen pakottavana ja sananmukaisena ymmärryksen rajana, jota ei suinkaan *ylitetä* analogian avulla vaan jolle luovutetaan, jolle suodaan sille ominainen itsepintainen ylittämättömyys. Abrahamille ei ole analogiaa, tai sitten analogiat on ymmärrettävä ”tuntemattoman maan rajat osoittavina merkkeinä” (*Pelko ja vavistus*, s. 155). Toisaalta hänen koettelemuksensa, hänen passionsa tarjoutuu meidän mielikuvituksellemme ja ajatuksellemme nimenomaan salaisuutena, johon meillä ei ole pääsyä ja jota me emme voi läpikotaisin ymmärtää, ainoastaan lähestyä ”aina uudelleen vain kerran” (kuten muiden muassa Paul Celan on luonnehtinut runouden salaisuuden kohtaamista); suurinta typeryyttä olisi uskotella, että ”uskon isän” esimerkkiä olisi mahdollista seurata tai jäljitellä tavalla tai toisella, edes vertauskuvallisessa, hengellisessä mielessä. Usko

on ”suurinta ja vaikeinta” (*Pelko ja vavistus*, s. 70), jotakin yhtä lailla yksityistä ja salaista kuin Abrahamin kohtaaminen Jumalan kanssa – kasvokkain kylläkin, tiettyssä mielessä, mutta toista näkemättä, näkemättä miten toinen näkee sinut.⁶ Allegoria analogian tyyppinä, sanoina jotka ovat alttiina toistolle (”on aloitettava aina uudelleen”), toisen sanoille ja katseelle,⁷ tarjoaa meille ajatuksen joka kyllä ”nostattaa puistatuksen”, mutta samalla estää samastumisen tai ”esikuvan” ymmärtämisen pelkkänä ”kuvana” ja vertailukohteena, säilyttää vieraan vieraana. Allegoria voidaan ymmärtää ja on toisinaan ymmärretty puheena joka *sanoo yhtä ja myös tarkoittaa yhtä*, mutta antaa myös tilaisuuden ajatella jotakin muuta.⁸

Kierkegaard – tarkemmin ja kirjaimellisemmin Johannes *de silentio* – painottaa yhä uudelleen, ettei hän voi ymmärtää, ainoastaan ihailia Abrahamia (*Pelko ja vavistus*, s. 154–155), ja ettei hänellä ole uskoa, ainoastaan rohkeus ajatella mikä hyvänsä ajatus loppuun asti (s. 40 ja esim. s. 69–70). Kierkegaard – tai Johannes *de silentio* – korostaa myös tinkimättömästi *sananmukaisuutta*, sananmukaista tulkintaa sellaisissa paikoissa, joissa ei ole syytä lieventää uskon paradoksien kovuutta ja ankaruutta selittämällä sanat vaikkapa kuvaannollisessa mielessä ymmärrettäviksi. Yksi näistä on Luukkaan evankeliumin jyrkkä vaatimus: ”Jos joku tulee minun tyköni eikä vihaa isäänsä ja äitiänsä ja vaimoan ja lapsiaan ja veljiään ja sisariaan, vieläpä omaa elämäänsäkin, hän ei voi olla minun opetuslapseni.” (Luuk. 14:26.)⁹ Vihaamisen tehtävä on paradoksi joka avautuu juuri analogian kautta, analogian joka tekee Abrahamista esikuvan – mahdollittoman esikuvan, mutta esikuvan yhtä kaikki. Voidakseen uhrata Iisakin Abrahamin ”täytyy rakastaa Iisakia koko sydäimestään” (*Pelko ja vavistus*, s. 101). Ilman Abrahamin ylivertaista rakkautta ainoata poikaansa kohtaan tuo uhraus olisi yhtä tyhjän kanssa, *samalla kun* se tekee Abrahamin rikoksesta sitäkin hirvittävämmän, äärimmäisen teon. Hän ”on murhaaja ja sellaisena pysyy” (*Pelko ja vavistus*, s. 101).

Uskovan on vihattava juuri niitä joita hän eniten rakastaa, vihattava siten ettei hän kuitenkaan lakkaa rakastamasta. Vihattava rakastaen, rakastettava vihaten, ehdottomasti mahdottomasti.

Johannes *de silentio*: on syytä muistaa tämä pseudonyymi ja pohtia taiteilijanimen (*ad hoc*, sillä tässäkin tapauksessa taiteilijanimi on liitetty vain yhteen teokseen) merkitystä ja tarkoitusta. Jacques Derrida osuvasti kytkee nimen vaikenemisen teemaan, joka on keskeinen Abrahamin tarinassa. Vaikeneminen ei aina tarkoita sanattomuutta tai hiljaisuutta. On mahdollista puhua ja silti samalla vaieta: puhua jostakin ja vaieta jostain muusta. Salanimi, jos näin voi sanoa, alikirjoitus *de silentio* puhuu hiljaisuudesta, mutta myös vaikenee tekijän ”todellisesta” nimestä, teoksen isän mutta myös teoksen isän isän nimestä, patronymista, kuten Derrida toteaa (*Donner la mort*, s. 85). On myös mahdollista puhua sanomatta mitään: ”Puhua sanomatta mitään, se on aina paras menetelmä salaisuuden säilyttämiseksi” (s. 87).

Kun Abraham sanoo palvelijoilleen, ”Jääkää tänne ja pitäkää huolta aasista, minä ja poika menemme tuonne rukoilemaan ja palaamme sitten luoksenne”, valehtelee hän? Varmastikin voimme olettaa Abrahamin toivovan, että juuri näin todellakin tapahtuu: että Jumala ei anna toteuttaa käsittämätöntä määräystään ja että Abraham saa tuoda Iisakin vahingoittumattomana takaisin vuorelta.¹⁰ Nämä sanat eivät kuitenkaan täytä eettisiä vaatimuksia, sikäli kuin etiikka vaatii avoimuutta ja ennen kaikkea lähimmäisenrakkautta – ”lähimmäinen” tarkoittaa tässä ensisijaisesti lähimpiä sukulaisia, rakkaita ihmisiä, perhettä, ystäviä ja omaa yhteisöä, – sikäli kuin tyydymme Kierkegaardin etiikan määrittelyyn.¹¹ Paljastaessaan Jumalan määräyksen, siis salaisuuden jonka Jumala on antanut hänen säilyttääkseen kenenkään kolmannen osapuolen todistamatta tuota tapahtumaa, rikkoessaan sanatonta vaitiololupustaan, Abraham ei Kierkegaardin tekemän vastakkainasettelun nojalla rikkoisi etiikkaa vaan uskoaan

vastaan.

Derrida toteaa, ettei etiikalle, sellaisena kuin Kierkegaard sen käsittää, ole mitään korkeampaa suhdetta kuin suhde lähimpiin, rakkaimpiin, perheeseen, mutta myös laajempaan konkreettiseen yhteisöön, kuten kansakuntaan (*Donner la mort*, s. 86). Traagisen sankarin tapauksessa rakkain joka tapauksessa uhrataan kansakunnan, isänmaan takia; tällöin on toki kyse paitsi Agamemnonin, myös Ifigeneian omasta uhrista, päätöksestä uhrautua. Uskon ritarin, Abrahamin uhri on kuitenkin aivan toinen, sillä ”eettisyys ei ole ihmisyyden korkein taso”, kuten Kierkegaard sanoo, ”tai sitten Abraham on kadotettu sielu, sillä traaginen sen paremmin kuin esteettinenkään sankari hän ei ole” (*Pelko ja vavistus*, s. 156). Hän ei voi selittää tai perustella aikomustaan sen enempää pojalleen kuin heimolleen. Hänellä ei ole vastausta kysymykseen ”miksi”, ainoastaan absoluuttinen suhde absoluuttiin. Hän on ehdottoman yksin koettelemuksensa kanssa.¹² ”Hän voi sanoa kaiken, paitsi yhtä asiaa” (*Pelko ja vavistus*, s. 156). *Voida*-verbi on tässä ymmärrettävä ehdottomana: hän ei voi sanoa, koska hänen ei ole lupa sanoa, mutta myös koska hän *ei tiedä* tuota yhtä asiaa; hän kyllä tietää että hänen on uhrattava Iisak, koska hänet on asetettu koetukseen, mutta hän *ei ymmärrä* koetustaan eikä sitä *voi* kukaan ymmärtää, ainoastaan käsittää väärin (vrt. *Pelko ja vavistus*, s. 157). Abraham ei voi puhua koska ei *voi* tehdä itseään ymmärretyksi: kuinka voisimmekaan ymmärtää *koettelemusta jossa itse eettisyyden toteuttaminen on kiusaus*?¹³ Avoimuus, puhuminen, väkivallasta kieltäytyminen, toisin sanoen eettinen ratkaisu on Abrahamille nimenomaan kiusaus jolla häntä koetellaan. Säilyttäessään salaisuuden, voittaessaan kiusauksen, Abraham pettää etiikan (ks. *Donner la mort*, s. 86).

Se mitä häneltä vaaditaan on kuoleman antaminen (*donner la mort*), mutta Iisakin uhraus tarkoittaa samalla myös Abrahamin *kuolemaa maailmalle*, menemistä etiikan tuolle puolen, sikäli kuin etiikkakin on jotakin maailmallista eikä absoluuttinen suhde

absoluuttiin voi sijoittua sen piiriin. Voittaessaan lopulta Iisakin takaisin Abraham voittaa takaisin maailman. Varmastikaan maailma ei ole entisensä. ”Tunnelman viritys” -luvun muunnelmassa tuo peruuttamaton muutos vie Abrahamin elämästä ilon tai Iisakilta uskon; näillä vaihtoehtoisilla muunnelmilla lukijan annetaan kuitenkin ymmärtää, että meidän yrityksemme ymmärtää tapahtunutta jäävät väkisinkin puolitiehen. Analogiat ovat käsittämättömän rajapyykkejä. Toisaalta Raamatun kirjain toki sisältää *mahdollisuuden* näihin toistoihin ja muunnelmiin, pitää pintansa mutta samalla kätkee syvyksiinsä ihmeellisen, ”kirjaimessa lepävän voiman”, kaiken maailman viisauden *avant la lettre* kuten Emmanuel Levinas on sanonut Talmudista.¹⁴ Eikö tämä voima ole nimenomaan *kirjallinen* voimavara? Ja *allegorinen* siinä erityisessä mielessä, että alkuperäinen allegoria toisaalta tarjoutuu lukemattomille toistoille ja tulkinnoille, mutta samalla vastustaa meidän yrityksiamme läpäistä kirjaimen itsepintaisuus, säilyttää *ironisen* etäisyytensä?

Abraham joka tapauksessa tietää vain sen ettei tiedä. Ironiasta tässä onkin kysymys. Abraham kyllä puhuu, puhuupa hyvinkin, sanomatta silti paljoakaan. Hän myös vastaa poikansa kysymykseen, vastaa vastaamatta:¹⁵

Abraham otti polttouhripuut ja antoi ne Iisakin kannettavaksi; hän itse otti tulen ja veitsen, ja sitten he jatkoivat yhdessä matkaa. Iisak sanoi isälleen Abrahamille: ”Isä!” Ja Abraham sanoi: ”Niin, poikani?” Iisak sanoi: ”Tässä on tuli ja puut, mutta missä on karitsa polttouhriksi?” Abraham vastasi: ”Jumala katsoo kyllä itselleen karitsan polttouhriksi, poikani.” Sitten he jatkoivat yhdessä matkaa. (1. Moos. 22:6-8.)

Abraham sanoo toki jotakin, kuten Derrida toteaa, ”jotakin mikä ei ole ei-mitään eikä epätotta (*qui n'est pas rien et qui n'est pas faux*). Hän sanoo asian joka ei ole epätotuus (*n'est pas une non-vérité*), vieläpä asian joka, olkoonkin *ettei hän sitä vielä tiedä*, toteutuu myöhemmin (*se vérifiera*).” (*Donner la mort*, s. 87.) Toisaalta Abraham lausuu

tässä jälleen julki hartaimman toiveensa, kuten sanoessaan palvelijoille menevänsä Iisakin kanssa rukoilemaan ja palaavansa hänen kanssaan pian takaisin. Abrahamin ihmeellinen vastaus, ”Jumala katsoo kyllä itselleen karitsan polttouhriksi, poikani”, on epäilemättä antanut aihetta myös Jumalan Karitsaa koskeviin typologisiin pohdiskeluihin. Tuntuu kuitenkin liioittelulta puhua profetiasta. Olettakaamme että ironian alkuperä ei tässä ole jumalallinen, eli ettei Jumala varsinaisesti tässä puhu Abrahamin suulla siitä mitä tuleman pitää, sen enempää lyhyellä kuin pidemmälläkään tähtäimellä. Olettakaamme että Abraham puhuu tässä omissa nimissään, mutta pitäkäämme samalla mielessä ettei tämä oletus ole välttämättä oikeutettu.

Tietyissä mielessä Abraham nimittäin varmastikin ”puhuu kielillä”. Hän puhuu *toisen kieltä*, kuten Derrida toteaa (*Donner la mort*, s. 105). Hän *puhuu vastoin parempaa tietoa*, kuten outo sanonta kuuluu, kuitenkin valehtelematta. Jos hän vain väittäisi, ettei tiedä karitsasta, hän valehtelisi. Jos hän väittäisi, että hänellä on kyllä karitsa katsottuna odottamassa, hän valehtelisi. Vastatessaan Iisakille, ”Jumala katsoo kyllä itselleen karitsan polttouhriksi, poikani”, hän puhuu toisen kieltä. ”Voiko sellaisesta puheesta olla vastuussa”, Derrida kysyy, ”joka lausutaan käsittämättömällä kielellä, toisen kielellä (*Est-on responsable de ce qu'on dit dans une langue inintelligible, dans la langue de l'autre*)? Mutta, yhtä lailla, eikö vastuullisuuden (*la responsabilité*) ole aina tultava ilmaistuksi vieraalla kielellä, vieraalla suhteessa siihen minkä yhteisö jo valmiiksi ymmärtää, ymmärtää liiankin hyvin (*s'annoncer toujours dans une langue étrangère à ce que la communauté peut déjà entendre, trop bien entendre*)?” (*Donner la mort*, s. 105.) Toisin kuin Kierkegaardille, Derridalle etiikka ei ole *pelkästään* avoimuutta ja jotakin yhteisöllisesti määrittyvää, vaan *myös* jotakin singulaarista, ainutkertaisen, ainutlaatuisen absoluuttinen vaatimus – etiikan alue sijoittuu juuri siihen aporeettiseen kaksoissiteen (*double bind*)

tilaan jossa vallitsee yhteismitattomuus *samaan aikaan* voimassa olevien vaatimusten välillä. Ratkeamattomuuden (*l'indécidable*) tilaan jossa ratkaisut on tehtävä, ilman että käytettävissä olisi toimintaohjeita tai ennakkotapauksia, ylipäätään *tietoa* jonka pohjalta olisi mahdollista laskelmoida ja tuottaa paras mahdollinen päätös.¹⁶

Toisaalta Abraham nähdäkseni saattoi tai olisi saattanut ”puhua toisen kieltä” myös toisessa mielessä. Hän ikään kuin lainaisi tai parodioisi Jumalan hullua vaatimusta: Jumala vaatii että hän uhraa Iisakin *kuin* karitsan, siis ei karitsaa ihmisen sijasta, ihmisyhteisön edestä, vaan poikansa *kuin* uhraisi karitsan. Kyseessä olisi siis ikään kuin jonkinlainen kategoriavirhe, Jumalan hullu päähänpisto, johon meidän on kuitenkin tyydyttävä *sillä Jumalan hulluus on viisaampi ihmisen viisautta*. Niinpä Abrahamin on uskottava, luotettava Jumalan valintaan, oli se sitten karitsa, oinas jonka Jumala lopulta osoittaa Abrahamille eli jonka tämä huomaa sarvistaan pensaisiin takertuneena, tai kauhean vaatimuksen mukainen ”karitsa”, se mikä on Abrahamille kaikkein arvokkainta, hänen poikansa Iisak. Tästä pohdinnasta kuitenkin puuttuu se mitä Kierkegaard kutsuu ”uskon liikkeeksi”.

Abrahamin sanoissa on kysymys ironiasta, mutta ei ”figuurista, faabelista, paraabelista, metaforasta, ellipsistä, enigmasta”, kuten Derrida luettelee. ”Hänen ironiansa on metaretorista.”¹⁷ Ennen kuin seuraamme Derridaa, meidän on syytä lainata Kierkegaardin sanoja ”Abrahamin viimeisistä sanoista” (ne ovat ”viimeisiä sanoja” tietyn dramaattisen konvention mielessä) *quasi in extenso*:

Abrahamin viimeiset sanat ovat kuitenkin säilyneet, ja sikäli kuin voin ymmärtää paradoksia, voin ymmärtää myös Abrahamin täydellisen läsnäolon näissä sanoissa. Ennen kaikkea on niin, että hän ei sano yhtään mitään, ja tällaisen muodon avulla hän sanoo sen, mitä hänellä on sanottavaa. Hänen vastauksensa Iisakille on muodollaan ironinen; sillä aina silloin kun sanotaan jotakin sanomatta kuitenkaan mitään, kyseessä on ironia. Iisak esittää kysymyk-

sensä Abrahamille uskoen, että Abraham tietää. Jos Abraham vastaisi, ettei hän tiedä, hän valehtelisi. Hän ei voi sanoa mitään, sillä sitä, minkä hän tietää, hän ei voi sanoa. Siksi Abraham vastaa: ”Jumala on katsova itselleen lampaan polttouhriksi, poikani.” Tässä näyttäytyy Abrahamin sielun kaksoisliike sellaisena kuin se edellä on kuvattu [ks. erit. s. 159: ”Abraham nimittäin tekee ... luopumisen äärettömän liikkeen ja luopuu Iisakista; sitä kukaan ei voi ymmärtää, sillä se on yksityinen päätös; mutta seuraavaksi hän tekee joka hetki uskon liikkeen. Se on hänen lohtunsa. Hän sanoo nimittäin itselleen: ”Ei niin kuitenkaan tapanahdu, ja jos tapahtuu, niin saan Jumalalta absurdiuden nojalla uuden Iisakin.”] Jos Abraham olisi pelkästään luopunut Iisakista eikä tehnyt mitään enempiä, silloin hän valehtelisi näin vastatessaan, sillä hän tietäisi että Jumala vaatii Iisakin uhriksi ja että hän on valmis uhraamaan tämän juuri sillä hetkellä. Mutta joka hetki tämän liikkeen tehtyään hän on tehnyt samalla myös seuraavan liikkeen, uskon liikkeen absurdiuden nojalla (*Troens Bevægelse i Kraft af det Absurde*). Sen vuoksi hän ei valehtelee, sillä olisihan absurdiuden nojalla mahdollista, että Jumala voisi tehdä jotakin aivan muuta. Hän ei siis sano mitään, mikä ei olisi totta, mutta hän ei sano mitään muutakaan, sillä hän puhuu vierasta kieltä (*i et fremmet Tungemaal*). (*Pelko ja vavistus*, s. 164–165; *Frygt og Bæven*, s. 157–158.)

Luopumisen äärettömän liikkeen tehtyään Abraham tietää, että ratkaisu on hänen käsissään. Hän ei epäröi. Niin kauan kuin ratkaisu on hänen käsissään, hän tulee täyttämään Jumalan tahdon ja uhraamaan Iisakin. Kierkegaard nimenomaan painottaa, että Abraham *tietää*:

[K]oska tehtävä on sellainen kuin Abrahamille on annettu, hänen täytyy toimia itse. Hänen täytyy siis ratkaisevana hetkenä tietää, mitä hän itse aikoo tehdä, ja niin ollen hän myös tietää, että Iisak uhraataan. Jos hän ei ole tietänyt tätä täysin varmasti, niin silloin hän ei ole myöskään tehnyt luopumisen äärettömää liikettä. (*Pelko ja vavistus*, s. 165.)

Tämä on merkillinen tekstijakso. Voiko tar-

kalleen ottaen sanoa, että Abraham *tietää* mitä tuleman pitää? Varsinkin kun Abraham tosiaan tekee Kierkegaardin kuvaileman *kaksoisliikkeen*, johon kuuluu paitsi luopumisen liike myös uskon liike absurdiuden nojalla, *i Kraft af det Absurde?* Voinee kuitenkin huomauttaa, että luopumisen ääretön liike (*Resignationens uendelige Bevægelse*) on juuri niin ehdoton teko kuin miltä se kuulostaa. *Abraham tietää koska hän on jo tehnyt tuon liikkeen*. Tehdessään luopumisen äärettömän liikkeen, vastatesaan siten ehdottomasti ja käsittämättömästi Jumalan käsittämättömään, ehdottomaan vaatimukseen, hän on jo luopunut Iisakista, luovuttanut hänet Herran huomaan. Ellei hän näin tekisi, ei hän olisi uskon ritari eikä edes traaginen sankari, vaan pelkkä haihattelija, pelkkä surkea ”parodia uskon ritarista” (*Pelko ja vavistus*, s. 165).

Derridan tulkinta tilanteesta poikkeaa Kierkegaardista juuri tämän hämmentävän *tiedon* paradoksin osalta. Siis siltä osin, että Abraham todellakin vahvassa mielessä *tietää mitä on tekemässä koska on sen jo tehnyt*, tehdessään luopumisen äärettömän liikkeen, siispä jo koettuaan ratkaisun mielipuolisen hetken. Voisi ajatella että hän on tehnyt kauhean tekonsa jo moneen kertaan kolmipäiväisen, vaitonaisen matkansa aikana. Matka Morian vuorelle ei siis ole mikä hyvänsä eväsuretki. Tästä tilanteesta olisikin kenties mahdollista palata, hermeneuttista kehää seuraten, takaisin ”Tunnelman virityksen” neljään muunnelmaan, joista yhdessä Aabraham menettää elämästään ilon vaikka saa Iisakin takaisin, toisessa Iisak itse menettää uskonsa nähtyään jotakin mitä hänen isänsä ei tiedä hänen nähneen, ja niin edelleen.

Abrahamin tieto on siis enemmän kuin päättäväisyyttä, järkkymätön järkyttävä totuus jonka ainoastaan jumalallinen väliintulo voi kumota, absurdiuden nojalla. Derrida näyttää sivuuttavan tuon Abrahamin hämmentävän tiedon, sellaisena kuin Kierkegaard sen meille esittää, keskittyessään pikemminkin ei-tietoon joka on ratkaisun mahdollisuuden ja mahdottomuuden ehto:

Hänen ironiansa on metaretorista. Jos hän olisi tiennyt mitä tuleman pitää, jos Jahve olisi esimerkiksi antanut hänelle tehtävän ja käskenyt häntä tuomaan Iisakin vuorelle jossa Jumala sitten iskisi tämän maahan salamallaan, hänellä olisi ollut syynsä turvautua arvoitukselliseen kieleen. Mutta hän ei nimenomaan tiedä. Ei sillä että hän epäroisi. Ei-tieto ei hiukkaakaan viivytä hänen päätöstään joka pysyy järkähtämättömänä (*Le non-savoir ne suspend pas le moins du monde sa propre décision qui reste tranchante*). Uskon ritari ei saa epäroidä. Hän toteuttaa velvollisuutensa taipuessaan toisen ehdottomaan vaatimukseen, tiedon tuolla puolen (*Il prend sa responsabilité en se portant vers la demande absolue de l'autre, au-delà du savoir*). Hän tekee ratkaisun, mutta hänen absoluuttista päätöstään ei ohjaa tai hallitse mikään tieto (*Il décide, mais sa décision absolue n'est pas guidée ou contrôlée par un savoir*). Tällainen on itse asiassa jokaisen ratkaisun paradoksaalinen edellytys: se ei saa johtaa itseään tiedosta josta se olisi pelkkä seuraus, johtopäätös tai tulkinta (*Telle est en effet la condition paradoxale de toute décision : elle ne doit pas se déduire d'un savoir dont elle serait seulement l'effet, la conclusion ou l'explicitation*). (*Donner la mort*, s. 109.)

Johannes *de silentio* tunnustaa ettei hän suinkaan itse kykenisi viemään loppuun saakka uskon ritarin kaksoisliikettä. Me jätättyämme vielä monta päivämatkaa etäämmälle Morian vuoren rinteiltä ja seuraamme Derridaa jokapäiväisempien ratkaisujen pariin – kuitenkin vain huomataksemme, että päädyimme Morian vuorelle, tahdoimme tai emme, sillä ”jokainen joutuu uhratuksi jokaiselle tässä Morian maassa joka on meidän asuinsijamme joka päivä ja joka ikinen sekunti” (*Donner la mort*, s. 99). Derrida vakuuttaa, ettei tämä puhe Morian maasta ole pelkkää retoriikkaa tai vertauskuvallista puhetta. Abrahamin *tai* Iisakin uhrauksen paikka Morian vuorella (tai Herrankatsoma-vuorella kuten suomennoksessa sanotaan: se on paikka jossa Herra katsoo itselleen karitsan polttouhriksi), on Aikakirjojen mu-

kaan paikka jonne Salomo rakentaa Jerusalemin temppelin ja paikka jossa Jumala ilmestyi Daavidille. Mutta tämä paikka, nykyisin myös Temppeleluoreksi kutsuttu, on myös paikka jossa sijaitsee Jerusalemin suuri moskeija, Kalliomoskeija. Kaukana ei ole myöskään Ristin tie, *Via Crucis*. Temppeleluori, Herrankatsomavuori, on paitsi pyhä paikka myös verenvuodatuksen paikka jonka omistuksesta kaikki kolme Kirjan uskontoa, juutalaisuus, islam ja kristinusko, ovat historiansa alusta lähtien kiistelleet ja tekevät sitä edelleen. ”Iisakin uhraaminen jatkuu joka päivä” (*Donner la mort*, s. 100). Iisakin *tai* Abrahamin uhraaminen, kuten Derrida sanoo, sillä Abrahamin on tosiaan uhrauduttava, kuoltava maailmalle *ja voitettava etiikan kiusaus* jotta hän voisi toteuttaa Jumalan absoluuttisen vaatimuksen, vastata vastuullisesti tähän *kokonaan toisen* vaatimukseen. ”Se mitä hyvän omantunnon ritarit eivät huomaa”, kirjoittaa Derrida, ”on että ’Iisakin uhraaminen’ kuvaa (*illustre*), jos nyt tätä sanaa voi käyttää näinkin yöllisen mysteerin tapauksessa, vastuullisuuden kaikkein arkipäiväisintä ja yleisintä kokemusta” (s. 97).

Derrida avaa vastuullisuuden jokapäiväistä mutta samalla poikkeuksellista (sillä vastuullisuus on aina poikkeuksellista, ainutkertaista, yksilöivää, samalla kun yksilöllisyys, rajallisuus tekee meille mahdolliseksi ottaa vastaan vastuullisuuden lahja: se on meille aina jo annettu, emmekä kuitenkaan koskaan voi ottaa vastuun taakkaa kokonaisuudessaan vastaan) aporetiiikkaa muun muassa seuraavasti:

Abrahamin päätös [tai ratkaisu, *la décision d’Abraham*] on absoluuttisen vastuullinen, sillä se vastaa itsestään absoluuttisen toisen edessä. Paradoksaalisesti, se on myös vastuuton, sillä ratkaisua ei ohjaa sen enempää järki kuin sellainen etiikka, joka olisi oikeutettavissa ihmisten edessä tai jonkin kaikkia velvoittavan oikeusistuimen säätämän lain edessä (*la loi de quelque tribunal universel*). Kaikki tapahtuu aivan kuin me emme voisi olla samaan aikaan vastuullisia toisen edessä ja toisten edessä, toisten toisten edessä (*Tout se passe comme si on*

ne pouvait pas être responsable à la fois devant l’autre et devant les autres, devant les autres de l’autre). Jos Jumala on kokonaan toinen, kokonaan toisen figuuri tai nimi, niin *jokainen toinen on kokonaan toinen* (*Si Dieu est tout autre, la figure ou le nom de tout autre, tout autre est tout autre*). (*Donner la mort*, s. 109–110.)

Derridan kuuluisaa lausetta, ”*tout autre est tout autre*”, on moniselitteisyydessään mahdollonta kääntää ainakaan yhdellä lauseella, ja hän selittääkin seikkaperäisesti tuon kääntymättömän monitulkintaisuuden kieliopilliset syyt. Tyydyimme nyt toteamaan vain, että ”kokonaan toinen” on usein Jumalasta käytetty ilmaus, mutta Derrida on useaan otteeseen osoittanut miksi kuka tahansa, mikä tahansa toinen on kokonaan toinen, *tout autre est tout autre*, viittaamalla muun muassa toiseuden teeman ja nimenomaan toista minää (*alter ego*) koskevan ongelman asemaan Husserlin transsendentaalifenomenologiassa. Lauseen voisi siis kääntää tai tulkita muun muassa sanomalla, että kokonaan toinen on kokonaan toinen *eli* Jumala on kokonaan toinen, mutta myös sanomalla että *jokainen toinen on kokonaan toinen*, mistä johdummekin siihen hämmentävään johtopäätökseen, väitteeseen tai ehdotukseen, joka liittyy nimen Jumala *jokaiseen* toiseen, jokaiseen absoluuttiseen singulariteettiin. Kokonaan toisen lahjoittama vastuu on siis meidän jokaisen vastuu meistä jokaiselle, jokaiselle toiselle, jokaiselle kokonaan toiselle.

Kuten Derrida huomauttaa, tämä lause, *tout autre est tout autre*, saattaa epäjärjestykseen erään piirteen Kierkegaardin hahmotelmassa, mutta samalla kuitenkin vahvistaa sen silloin kun seuraamme Kierkegaardin osoittamaa suuntaa loppuun asti – siis aporian umpikujaan asti. Lause *tout autre est tout autre* antaa ymmärtää, että kun Jumala on kokonaan toinen, Jumala on läsnä kaikkialla missä on kokonaan toinen (*en tant que tout autre, Dieu est partout où il y a du tout autre*). Jumala on siis kaikkialla siellä missä on toiseutta.

Koetan edes likimääräisesti mukailla

tekstijaksoa jota on mahdoton suomentaa:

Ja koska jokainen meistä, joka ikinen toinen, jokainen toinen on äärettömästi toinen (*Et comme chacun de nous, chaque autre, tout autre est infiniment autre*) absoluuttisessa singulaarisuudessaan, ainutlaatuisuudessa joka on saavuttamattontaa, yksinäistä [tai pikemminkin erillistä, *solitaire*], transsendenttia, ei-ilmeistä, ei jotakin minun *egolleni* alkuperäisesti läsnäolevaa (kuten sanoisi Husserl *alter egosta* joka ei koskaan ilmene minun tietoisuudelleni perustavalla tavalla ja jonka minä voin käsittää ainoastaan appresentatiivisella ja analogisella tavalla), se mitä sanotaan Abrahamin suhteesta Jumalaan on sanottava minun suhteettomasta suhteestani *jokaiseen toiseen kokonaan toisena* (*se dit de mon rapport sans rapport à tout autre comme tout autre*), erityisesti minun lähimmäiseeni tai omaisiini jotka ovat minulle yhtä saavuttamattomia, salaisia ja transsendentteja kuin Jahve. (*Donner la mort*, s. 110.)

Analogia on sananmukaisesti suhteiden suhde, mutta se on samalla myös suhteeton suhde, sillä analogisen puhutavan on määrä säilyttää ”jäsentensä” välinen äärettömän etäisyys ja yhteismitattomuus. Tämä ei ole pelkästään teologiaan (ja erityisesti apofaattiseen teologiaan) vaan myös epistemologiaan ja Husserlin fenomenologiaan kuuluva analogian piirre: analogiseen appresentaatioon turvaututaan silloin, kun presentaatio on mahdotonta, kuten toisen minän tapauksessa.

Jokainen toinen on siis kokonaan toinen, absoluuttisesti toinen. Niinpä se, kuten Derrida sanoo, mitä Kierkegaardin *Pelko ja vavistus* kertoo Iisakin uhrauksesta, on totuus. Poikkeuksellisen, kauhistuttavankin tarinan muotoon puettuna tämä totuus on jokapäiväinen totuus, totuus joka osoittaa meille arkipäivän itsensä rakenteen.¹⁸ Paradoksin muodossa tämä totuus ilmaisee jokaiseen hetkeen sisältyvän vastuun jokaista miestä ja jokaista naista kohtaan, jokaista toista kohtaan. Niinpä äkkiä käykin ilmi, ettei ole olemassa sellaista yleistä etiikkaa joka ei olisi aina jo alistettu Abrahamin pa-

radoksille (*Donner la mort*, s. 110).

Jokaisen ratkaisun hetkellä ja suhteessa *jokaiseen toiseen kokonaan toisena*, jokainen toinen [joka on siis samalla kokonaan toinen, *tout autre comme tout autre*] vaatii meitä jokaisella hetkellä toimimaan siten kuin uskon ritari toimisi. Tämä saattaa sysätä paikoiltaan erään Kierkegaardin esitykseen sisältyvän piirteen [joka korostaa, että] Jahven absoluuttiseen ainutlaatuisuuteen (*L'unicité absolue de Jahvé*) ei sovi ainoakaan analogia; me emme kaikki suinkaan ole Abrahamia tai Iisakeja, sen enempiä kuin Saarojakaan. Me emme ole Jahve. Mutta se mikä tässä näyttäisi tekevän poikkeuksesta tai poikkeuksellisesta yleispätevän ja pölyttävän sen kaikkiin suuntiin kuin siemenet ikään (*Mais ce qui semble ainsi universaliser et disséminer l'exception ou l'extraordinaire*), lisäämällä yleiseen etiikkaan ylimääräisen monimutkaistavan tekijän (*en imposant une complication supplémentaire à la généralité éthique*), tämä nimenomainen seikka takaa Kierkegaardin tekstille entistäkin suuremman voiman. Se on omiaan ilmaisemaan meille paradoksaalisen totuuden, joka koskee meidän vastuullisuuttamme ja meidän suhdettamme *kuoleman antamiseen* [so. uhraamiseen] joka kuuluu jokaiseen hetkeen (*Il nous dirait la vérité paradoxale de notre responsabilité et de notre rapport au donner la mort de chaque instant*). Lisäksi se on omiaan selittämään meille [Kierkegaardin tekstin] oman aseman, nimittäin sen, että se kykenee olemaan edelleen meidän kaikkien luettavissa, silloinkin kun puhuu meille salaa salaisuudesta, absoluuttisesta mahdottomuudesta lukea ja ymmärtää (*De surcroît, il nous expliquerait aussi quel est son propre statut, à savoir de pouvoir être encore lisible de tous, au moment même où il nous parle en secret de secret, d'illisibilité, d'indéchiffrabilité absolue*). Se on omiaan koskettamaan yhtä lailla juutalaisia, kristittyjä kuin muslimejakin, mutta samalla jokaista toista, jokaista toista suhteessa jokaiseen toiseen (*Il vaudrait pour les Juifs, les Chrétiens, les Musulmans, mais aussi pour tout autre, pour tout autre dans son rapport à tout autre*). Me emme enää tiedä ketä kutsutaan Abrahamiksi, eikä hän myöskään voi sitä meille

kertoa (*Nous ne savons plus qui s'appelle Abraham, et il ne peut même plus nous le dire*). (*Donner la mort*, s. 111.)

Derridan lisäys tai täydennys (*supplément*) ei ole kriittinen vastalause, vaan sen on tarkoitus kyseenalaistaa Kierkegaardin tekstin omista paradokseista lähtien Kierkegaardin esittämän yksityisen uskon ja yleisen etiikan välisen eron ehdottomuus. Yksi vahvimmistä suuntaviivoista tarjoutuu ”Tunnelman virityksen” kolmannessa muunnelmassa, jossa Abraham lankeaa maahan kasvoilleen rukoilemaan Jumalalta anteeksi, ei suinkaan uskottomuuttaan, vaan ehdotonta uskollisuuttaan; ei sitä, että ei tahtonut noudattaa Jumalan käskyä, vaan sitä, että aikoi sitä noudattaa. ”On aivan kuin Abraham, sisäisessä puheessaan, sanoisi Jumalalle: anteeksi että asetin etusijalle sen salaisuuden joka sitoo minut sinuun, pikemminkin kuin sen salaisuuden joka sitoo minut toiseen toiseen” (*Donner la mort*, s. 169).

Salaisuutensa kanssa Abraham on ehdottoman yksin, erossa sekä muista ihmisistä että Jumalasta.¹⁹ Silti me jaamme salaisuuden hänen kanssaan: kuten Derrida toteaa, me jaamme Abrahamin kanssa sen mitä ei voi jakaa, salaisuuden josta me emme tiedä mitään, sen enempiä kuin hän itsekään. Kierkegaard, tai Johannes *de silentio* toistuvasti painottaa, ettei hän ymmärrä Abrahamia eikä voisi tehdä kuten Abraham; Derrida toteaa, että tämä näyttääkin olevan ainoa mahdollinen asenne, samalla kun Abrahamin hirvittävä salaisuus on kuitenkin asia jonka me kaikki jaamme, ”yleisimmin jaettu asia maailmassa (*la chose du monde la mieux partagée*)” (*Donner la mort*, s. 112). Abraham ei jätä jälkipolvien jaettavaksi muuta perintöä kuin salaisuuden, salaisuuden joka on hänelle itselleenkin salaisuus. Salaisuus on siis kaksinkertainen: Abrahamin ensimmäinen salaisuus on se, että Jumala on häntä kutsunut ja vaatinut häneltä äärimmäistä uhrausta; Abraham tietää tämän salaisuuden, jakaa tämän salaisuuden Jumalan kanssa eikä voi sitä jakaa kenenkään muun kanssa. Abrahamin toinen salaisuus, ”arkkisalaisuus” kuten Der-

rida sanoo, on tuon hänen Jumalan kanssa jakamansa salaisuuden mieli tai tarkoitus. Tämän toisen salaisuuden hän joutuu säilyttämään ja vaikenemaan, ei siksi että hän jakaa sen Jumalan kanssa, ainutkertaisessa suhteessaan Toiseen, vaan siksi että hän ei jaa tätä salaisuutta, salaisuuden salaisuutta tuon Toisen kanssa, joka on antanut salaisuuden hänen säilytettäväkseen ilman että olisi paljastanut sen sisältöä, mieltä tai tarkoitusta (vrt. *Donner la mort*, s. 172).

”Donner la mort” -esseettä seuraa samannimisessä kirjassa toinen teksti nimeltään ”La littérature au secret : Une filiation impossible”.²⁰ Tällä kertaa tekstiä rytmittää toistuva lause joka ei ole ”*tout autre est tout autre*”, vaan ”*Pardon de ne pas vouloir dire*”. Jälleen kerran idiomaattinen lause jonka edessä kääntäjä joutuu tunnustamaan työnsä mahdottomaksi: ”Anteeksi ettei tahdo sanoa”, ”Anteeksi etten tahdo sanoa”... ”*Pardon*” voi tässä, kuten muulloinkin, tarkoittaa yhtä lailla anteeksipyyntöä kuin anteeksiantoa tai armahdusta, joten lause voisi tarkoittaa paitsi anteeksipyyntöä myös anteeksiantoa sen johdosta, ettei (joku) tahdo sanoa (jotakin), tai toiselle annettua vapautta vaieta. ”*Vouloir dire*” tai *vouloir-dire* tarkoittaa toki myös merkitystä tai tarkoitusta, sitä että jokin asia ”tahtoo sanoa” jotakin eli merkitsee jotakin. Lause näyttää joka tapauksessa elliptiseltä: ”Anteeksi etten tahdo sanoa ...” Toisaalta sen voi kuitenkin ottaa myös absoluuttisena, ilman kolmen pisteen ilmaisemaa puutetta: Anteeksi etten tahdo sanoa – siinä kaikki mitä tahdon sanoa. Sanoa mitä? Mitään. Derrida pyytää meitä kuvittelemaan tilanteen jossa tuollainen lause, ”*Pardon de ne pas vouloir dire*”, tulee meitä vastaan ilman mitään selittävää kontekstia, löytyy sattumalta, raapustettuna paperille tai värisemässä tietokoneen näytöllä ilman että tiedämme kuka sen kirjoitti, milloin ja miksi; se ikään kuin ”roikkuu ilmassa” (*en l'air*) vaikka se olisi hakattu kiveen. Silloinhan se ikään kuin puhuu itsestään, ainakin itsestään: ikään kuin tyhjästä ilmestynyt lause tahtoisii pyytää anteeksi sitä ettei se tahdo sanoa enempiä.

Me emme tiedä onko kyseessä fragmentti, laajemman kokonaisuuden osa, vai olisiko kyseessä merkillinen itsenäinen teos, aforismi, vai jotakin muuta.²¹

Vertailukohdan tarjoaa Melvillen novellin hahmon, kirjuri Bartlebyn, toistama lause ”*I would prefer not to,*” ”Mieluummin en.” Bartleby toistaa tuota lausetta vastauksena pyyntöihin ja oudon, epätavallisen lauseen toisto saa vähitellen lauseen vaikuttamaan absoluuttiselta, koskemaan koko Bartlebyn olemassaoloa. Derrida vertaa Abrahamin oletettavia sielunliikkeitä Bartlebyn vastahakoisuuteen tai vastarintaan: eikö ole niin että koettelemuksessaan Abraham toivoo, ettei olisi edes syntynyt, että olisi mieluummin olematta lainkaan kuin surmaisi oman poikansa ja siten surmaisi itse tulevaisuuden?²²

Kontekstin puuttuminen, se ettemme tiedä onko kyseessä fragmentti vai ei, kuka puhuu ja kenelle, mikä on se asia jota hän ei tahdo sanoa, ja niin edelleen, sekä se etteivät nämä viittaussuhteet palaudu määrättyihin tosiasioihin jotka eivät olisi missään mielessä sepitettä,²³ samalla kun lause on kuitenkin julkisesti luettavissa (toisin sanoen kenen hyvänsä luettavissa eikä ainoastaan oletetun alkuperäisen lähettäjän ja vastaanottajansa, alkuperäisessä yhteydessään jonka me voimme vain kuvitella) ja suhteellisen ymmärrettävä, on Derridan mukaan omiaan tekemään lauseesta ”*Pardon de ne pas vouloir dire*” jotakin sellaista mitä kutsutaan kirjallisuudeksi (*Donner la mort*, s. 173–175). Voisimme lisätä että sellaisenaan, mahdollisesta kontekstista irrotettuna, fragmenttina joka on fragmentti jo syntyessään – tai löytyessään, kuin orpo pieni siili – tuo lause on myös ilmeinen, kehämäinen tai itseensä viittaava esimerkki kirjallisesta kielestä joka kiinnittää huomion omaan ”välineeseensä” tai ”ainekseensa”, kieleen jolla se puhuu, siihen ”puheaktiin” joka se itse on ja joka sen itsensä perustaa. Lause ”*Pardon de ne pas vouloir dire*” tekee sen mitä sanoo ja sanoo sen mitä tekee. Tuo lause on tietenkin myös lause jonka voimme mielikuvituksessamme ja ajatuksis-

samme liittää sekä Jumalan että Abrahamin vaitonaiseen hahmoon.

Tuo lause kuuluu implisiittisesti sekä Jumalan että Abrahamin vaitonaisuuteen – olisi vaikea kuvitella heidän yhteismitatonta hiljaisuuttaan ilman ajatustakaan anteeksiannosta, vähintäänkin kysymystä anteeksi pyytämisestä ja anteeksi antamisesta, vaikka me kuinka pitäytyisimme Raamatun kertomuksen kirjaimessa joka ei suoraan sano kenenkään katuvaan, armahtavaan, pyytävään anteeksi tai saavan anteeksi. Samalla tuo lause edustaa myös kirjallisuutta, kirjallisuudellisuutta: tuollainen hämmäntävä anteeksipyyntö on myös kaiken kirjallisuuden hiljainen, sanaton, implisiittinen alkulause. Muun muassa tämän takia voimme löytää kertomuksessa Abrahamin koettelemuksesta paitsi kolmen Kirjan uskonnon paradoksaalisen alkuperän (paradoksaalisen, sillä Abrahamin uskoa ei voi kukaan sen perillisistä periä, vaan uskon liike on tehtävä aina uudelleen), myös kirjallisuuden alkuperän, kuten Derrida ehdottaa. Hän painottaa, kuten on syytä, että hänen luentansa Kierkegaardin kirjasta ja Ensimmäisestä Mooseksen kirjasta on nimenomaan *luenta* (*lecture*), ei *tulkinta* (*interprétation*). Kyseessä ei varmastikaan ole eksegeesi tai *explication de texte*. Tällainen luenta, silloinkin kun se esittää asiansa lauseen ”ikään kuin” (*comme si*) ilmaisemalla varauksella, *ikään kuin* samaan aikaan sekä fiktiivisenä että ei-fiktiivisenä (*à la fois fictive et non fictive*), voi kuitenkin olla perustavampaa laatua kuin yksikään tulkinta (vrt. *Donner la mort*, s. 163–164).

Derrida siis esittää eräänlaisen vaihtoehtoisen teorian kirjallisuuden alkuperälle, joka ei olisikaan välttämättä syntyjään kreikkalainen vaan abrahamilainen traditio, niin epätodennäköiseltä kuin tämä kuulostaakin (*Donner la mort*, s. 177). Mahdoton traditio, sanalla sanoen. Mahdoton traditio, sillä se perustuu salaisuudelle jota on mahdotonta välittää, mahdotonta jakaa (*partager*) muuten kuin salaisuutena, tiedon tuolla puolen. Kirjallisuus on samaan aikaan sekä Raamatun perillinen että tuhlaajapoika, joka pyy-

tää anteeksi hukattuaan, oikeammin ehkä kavallettuaan perintönsä. Kavallettuaan, sillä kirjallisuus paljastaa perintönsä, alkuperänsä, salaisuutensa salaisuutena jota ei voi välittää tai periä mutta jota ei voi silti olla ottamatta vastaan, aina yhä uudelleen vain kerran. Kirjallisuus paljastaa irrallisuutensa, erillisyytensä (tätäkin tarkoittaa *La littérature au secret*), näyttää ”roikkuvansa ilmassa” (*in der Luft* kuten Paul Celan runoissaan kirjoittaa), ilmassa jota me hengitämme ja muistuttaa *meteorია*, siis meteoriittia tai yllättävää sääilmiötä, hetkelistä ilmiötä joka lakkaa yhtä pian kuin on alkanutkin.²⁴ Kaikessa katoavaisuudessaan ja hetkellisyydessään sen salaisuus jää kuitenkin vaivaamaan, vaatii meitä palaamaan aina uudelleen sinne minne ei ole paluuta, Herrankatsomavuorelle jossa meillä on seuramme salaisuuden muisto ja mielikuvituksemme rajallinen voima, analogioiden ja allegorioiden luova voima jolle ironinen tietoisuus tai ironian taju – tai viimeistäänkin ironia joka toimii tuolla puolen tiedon ja tietoisuuden, kuten Abrahamin tapauksessa – asettaa rajat.

Kuten Kierkegaard toteaa, ”Ironia ja huumori [...] saavat kimmoisuutensa siitä, että yksilö on todellisuuden kanssa yhteismitaton.” (*Pelko ja vavistus*, s. 69.) Parisenkymmentä sivua aikaisemmin hän on todennut, että ”Jumalan rakkaus [...] on yhteismitaton koko todellisuuden kanssa” (s. 45). Tämän yhteyden ehdottaminen ei toivoakseni ole pelkästään pirullinen tapa lukea *Pelkoa ja vavistusta*. Abrahamin ironia todellakin perustuu kahtalaiseen yhteismitattomuuteen: toisaalta yhteismitattomuuteen maailman ja sen asettaman eettisen vastuun kanssa, toisaalta yhteismitattomuuteen Jumalan rakkauden ja sen asettaman ainutlaatuisen, ainutkertaisen vastuun kanssa.

Kuten Derrida on usein ja kenties kaikkein perusteellisimmalla tavalla juuri aivan *Donner la mort*-kirjan päätteeksi todennut, kirjallisuudelle kuuluu periaatteellinen, institutionaalinen, demokraattinen *oikeus sanoa kaikki ja myös vaieta* (*Donner la mort*, s. 206). Tämä periaate suo kirjallisuudelle,

sanataiteelle erityisen aseman kielellisten käytäntöjen, diskurssien joukossa. Kirjallisuudelle suodaan tietty vastuuvapaus tai vastuuttomuus: olisi naurettavaa vaatia kaunokirjallisen teoksen tekijää perustelemaan tekstissä esittämiään ”väitteitä”, toisin kuin vaikkapa akateemisen tutkielman kirjoittaja tai poliitikkoa jotka ovat periaatteessa velvollisia argumentoimaan, puolustamaan kantojaan ja tarvittaessa niitä korjaamaan. Kaunokirjallisuus ei koostu väitelauseista tai sanomasta, kannanotoista.

Kuten Derrida toteaa, Abrahamin ensimmäinen salaisuus, salaisuus jonka säilyttämisen vaatimus sisältyy jo Jumalan puhutteluun (siltoin kun Jumala kutsuu Abrahamia ja tämä vastaa, ”Minä tässä”, sanaton sopimus on jo saatettu voimaan ilman että siitä täytyy erikseen puhua – näin jo senkin vuoksi, ettei Abrahamin olisi mitään mieltä puhua kahdenkeskisestä kohtaamisestaan, Jumalan sanojen sisällöstä riippumatta: kukaan tuskin uskoisi, häntä pidettäisiin hulluna), ei ole jokin tietty asia joka hänen täytyisi kätkeä, tietty sisältö (kuten vaatimus uhrata Iisak), vaan absoluuttisen suhteen salaisuus, vailla sisältöä. Tuo salaisuus sulkee kaiken ulkopuolelleen. ”Tuosta hetkestä lähtien”, Derrida sanoo, ”maailmassa ei ole enää Abrahamille mitään pyhää (*sacré*), sillä hän on valmis uhraamaan kaiken. Tämä koettelemus tarkoittaisi siis eräänlaista koko maailman epäpyhittämistä (*desacralisation*).” Sen vuoksi, että salaisuus on vailla sisältöä, ei voida edes sanoa että tuo ehdoton salaisuus olisi ainoa pyhä asia joka jää jäljelle. Derrida kommentoi tätä sulkumerkkien sisällä:

(Jos kirjallisuus, se moderni asia jolla on oikeutetusti tämä nimi, ”desakralisoi” tai ”sekularisoi” Pyhän Kirjan [*les Écritures, l'Écriture sainte ou sacrée*], se toistaa, riisuu paljaaksi ja paljastaa maailmalle, palauttaa maailmaan Iisakin uhrauksen.) (*Donner la mort*, s. 203.)

En ole niinkään varma että on mielekäästä sanoa kirjallisuuden *sekularisoivan* pyhiä kirjoituksia – niinpä sana ”jos” on enemmän kuin paikallaan tuon sivuhuomautuksen

alussa (en myöskään usko että se on "sivuuhomautus" siinä mielessä, että se olisi vähemmän olennainen kuin sitä ympäröivä diskurssi – pikemminkin nuo sulut rajaavat merkittävän ekskursioon jonka kehittäjä jatkuu hieman myöhemmin). Sekularisaatiosta tulee ongelmallinen käsite ainakin silloin, kun uskon ja etiikan välinen raja kyseenalaistetaan, puretaan tai järjestetään perusteellisesti uudelleen, kuten Derrida tekee. Kirjallisuus, muistin perintö ja kirjallinen mielikuvitus, siis Johannes *de silentio* sanoja lainataksemme "uskollinen puoliso" ja "ahkera pikkutyttö",²⁵ on Jumalan ja Abrahamin kahdenkeskisen kohtaamisen ainoa todistaja, ainoa kolmas osapuoli. Näin olisi siinäkin tapauksessa, että Abraham myöhemmin itse kertoisi tarinansa, tai Jumalan ääni sanelisi kertomuksen, tai sitten jälkipolvet kirjaisivat ylös suullisessa perinteessä kulkeutuneen tarinan. Vaikka kysymys ei olisi fiktiosta – eikä kysymys kenties sittenkään ole tarkalleen ottaen fiktiosta, sikäli kuin fiktio määritellään "suhteelliseksi vapaudeksi todellisuusviitauksesta"²⁶ ja sikäli kuin pyhillä kirjoituksilla on toisenlainen institutionaalinen asema ja funktio, sekä ehkäpä ennen kaikkea *niiden todellisuusviitaaavuutta koskeva väite, todellisuusintention* jonka sivuuttaminen ei suinkaan ole itsestään selvästi oikeutettu toimenpide, – uskomattomassa kertomuksessa olisi yhtä lailla kysymys salaisuudesta jolla ei ole yhtään todistajaa, ehdottoman kahdenkeskisestä kohtaamisesta *au secret*, kaikessa hiljaisuudessa.

Myöhemmin, "La littérature au secret" -tekstin loppupuolella Derrida palaa kysymykseen desakralisaatiosta ja sekularisaatiosta, ilmeisesti vihjaten juuri siihen että hän puhuisi mieluummin desakralisaatiosta kuin turvautuisi sekularisaation "uskonnolliseen" käsitteeseen:

"Anteeksi etten tahdo sanoa..." ("*Pardon de ne pas vouloir dire...*") Onko kirjallisuudessa kyse tästä anteeksipyynnöstä pyhän ilmoituksen desakralisaation tai, kuten toiset uskonnollisesti sanoisivat, sekularisaation johdosta (*La littérature est-elle ce*

pardon demandé pour la désacralisation, d'autres diraient religieusement la sécularisation d'une sainte révélation?") (*Donner la mort*, s. 205.)

Aiemmin lainaamamme sulut suljettuaan Derrida jatkaa:

Aivan kuin Jumala sanoisi Abrahamille: sinä et puhu tästä kenellekään, ei sen vuoksi ettei kukaan saa *tietää* (tosiasiassa tässä ei ole kysymys *tiedosta*), vaan siksi ettei meidän välillämme saa olla kolmatta osapuolta (*pour qu'il n'y ait un tiers entre nous*), ei mitään siitä mitä Kierkegaard kutsuu etiikan yleisluontoisuudeksi (*la généralité de l'éthique*), ei politiikkaa, ei juridiikkaa. [...] Sinä sitoudut olemaan avautumatta kenellekään. [...] Jos sinä sen tekisit, sinä pettäisit, kavaltaisit, rikkoisit meidän välillämme solmittua absoluuttista liittoa vastaan. Sinä olet uskollinen, olet-han, maksoi mitä maksoi, kauheimman koettelemuksen kauheimmalla hetkellä, vaikka sinun sitten olisi surmattava se joka on sinulle maailmassa kalleinta, poikasi, toisin sanoen ja tosiasiassa surmattava itse tulevaisuus, lupauksen lupaus. Jotta tämä vaatimus merkitsisi koettelemusta, täytyy olla niin että Iisakin surmaaminen ei ole jumalallisen käskyn varsinainen sisältö. (*Donner la mort*, s. 203–204.)

Miksi Jumala edes tahtoisi tämän lapsen kuolemaa polttouhrina, kysyy Derrida, miksi se olisi hänen tarkoituksensa? Iisakin uhrauksesta tulee toissijainen asia, mikä ei toki tee asiasta vähemmän hirvittävää, päin vastoin. Joka tapauksessa, Iisakin uhraus ei ole salaisuuden (sanottakoon, kuten yllä, Abrahamin *ensimmäisen* ja *ensisijaisen* salaisuuden) varsinainen sisältö, asia joka tulisi kätkeä. Iisakin uhrauksessa ei ole, eikä olisi, mitään mieltä, kuten Derrida toteaa ("*Elle n'a aucun sens*"). Salaisuuden ehdottomuus, kahdenvälisen suhteen ehdoton singularisuus, vastaaminen ehdottomaan vaatimukseen, rakkauden eli kahdenvälisen uskollisuuden lupauksen ehdottomuus on tämän salaisuuden salaisuus (vrt. *Donner la mort*, s. 204–205).

Tämän vuoksi on oltava niin, ettei mitään

sanota ja ettei tämä kaikki pohjimmiltaan tahdo sanoa mitään. ”Anteeksi etten tahdo sanoa mitään...” (*Pour cela il faut que rien ne soit dit et que tout cela au fond, à la profondeur sans fond de ce fond, ne veuille rien dire. ' Pardon de ne rien vouloir dire... '*). Kaiken kaikkiaan olisi oltava niin, ettei säilytettävällä salaisuudella ole pohjimmiltaan minkäänlaista kohdetta (*soit au fond sans objet*), mitään muuta kohdetta kuin ehdottoman singulaarinen liitto, Jumalan, Abrahamin ja sen joka hänestä polveutuu välillä vallitseva hullu rakkaus. Hänen poikansa ja hänen nimensä. (*Donner la mort*, s. 205.)

Jälkipolven kanssa solmittu side, siis Iisakin kanssa ja Abrahamin suvun kanssa solmittu liitto, on sinetöity, mutta samalla jälkipolvi, Abrahamin suku, perintö ja perinne, sanalla sanoen *testamentti* kenties välttämättä pettää tuon ainutkertaisen liiton. Derrida kysyykin, eikö ilmoituksesta todistava testamentti sisällä jo itsessään tuon uskottomuuden salaisuudelle ja eikö kirjallisuus aina ikään kuin kaikessa hiljaisuudessa pyydäkin ”anteeksi anteeksipyynnön itsensä pyhän alkuperän pettämisen johdosta (*Un pardon demandé pour la trahison de l'origine sainte du pardon même ?*)” (*Donner la mort*, s. 205).

Derrida päätyy *Donner la mort*-kirjan loppuksi esittämään kuusi perustelua, tai ehkä pikemminkin edellytystä väitteelleen (*edellytystä*, sillä jokainen näistä perusteluiksi kutsumistani kappaleista alkaa sanoin ”*edellyttäen että* [attendu que]”), jonka mukaan kirjallisuus on pohjimmiltaan perintönsä velkaa Abrahamille ja tämän salaisuudelle. Tiivistäen ja Derridaa vapaasti mukaillen, nämä edellytykset ovat seuraavat: [1] kirjallisuuden periaatteellinen oikeus sanoa kaikki, mutta myös vaieta; [2] kirjallisuuden, erityisesti *fiktiona* pidetyn kirjallisuuden, poliittinen ja juridinen vastuuvapaus, jonka kääntöpuolena on kuitenkin ääretön vastuu jokaisen kirjallisen teoksen edustamalle kirjallisuuden ainutkertaiselle tapahtumalle; [3] kirjallisuuteen kätkeytyjen salaisuuksien ei oleteta vastaavan mitään tiettyä merkitystä tai todellista viittauskohdetta maailmas-

sa (*quelque sens ou réalité*) – tässä Derrida haluaa kuitenkin painottaa, että kirjallisuudessa ei suinkaan tapahdu *referenssin* vaan *teesin* sulkeistaminen tai lykkääminen (*suspension*) fenomenologisessa mielessä, siis todellisuusviittauksen *temaattisen asettamisen* välttäminen; kaunokirjallisuus ei siis esitä todellisuutta koskevia väitteitä; – [4] kirjallisuus on salaisuuksien paikka, topos (*lieu*) salaisuuksille vailla salaisuuksia, paikka jossa salaisuus on ikään kuin Poen ”Varastetun kirjeen” tavoin kyllä esillä, mutta jää salaisuudeksi; piilopaikka (*crypte*) vailla syvyyttä ja vailla muuta perustaa kuin kutsun, yksilöivän puhuttelun pohjaton kiulu, vailla muuta lakia kuin teoksen tapahtuman velvoittava ainutkertaisuus (*singularité*); [5] mainittujen oikeuksien lisäksi kirjailijalle, kirjallisuudelle instituutioon on suotu valtuudet (*autorisation*) luoda tapahtumia, puheakteja jotka ovat puhutteluita ja vastauksia (sellaisia kuin Jumalan ja Abrahamin välinen ensimmäinen sananvaihto); *tekijälle* suodaan siis asema jossa hän on samaan aikaan *sekä* vastuuton *että* enemmän kuin vastuullinen (*le statut d'un auteur irresponsable et hyperresponsable*); [6] nämä oikeudet tarkoittavat samaan aikaan sekä autonomiaa (demokraattinen yksilönvapaus, ilmaisunvapaus, jne.) että heteronomiaa (ainoakaan lause ei ole *itsessään* kaunokirjallinen, vaan nämä oikeudet ja kirjallisuuden kenties hauraatkin rajat määrittellään aina ulkopuolelta, suhteessa muihin kielen ja yhteiskunnallisen elämän alueisiin) (vt. *Donner la mort*, s. 206–208).

Nämä ovat siis edellytyksiä sille, että kirjallisuus on pyhän historian (*histoire sainte, historia sacra*) perillinen eli perii perustavan salaisuutensa Abrahamilta. Kirjallisuus kuitenkin samalla myös kavaltaa tämän perinnön, kieltää tämän historian ja tradition. Kavaltaa kahdessa mielessä: pettää eli on salaisuudelle uskoton, mutta samalla myös paljastaa salaisuuden, paljastaa salaisuuden salaisuutena, tuo sen päivänvaloon kaikessa arvoituksellisuudessaan. Tämä on se petos, ainakin tämä on se petos, jota kirjallisuus pyytää anteeksi, pyytämättä mitään ja sano-

matta mitään, sillä pohjimmiltaan kysymys ei ole *mistään*, ei mistään määrätystä asiasta, salaisuuden sisällöstä vaan puhuttelusta sellaisenaan – pyydän lukijalta anteeksi että jätän tämän mahdollottoman lauseen lopulta mieluummin suomentamatta: ”*Pardon de*

ne pas vouloir dire...”

Samalla kuitenkin *jokainen todellinen kohtaaminen muistuttaa meitä runon salaisuudesta* (Paul Celan),²⁷ jokaisen toisen, kokonaan toisen meille lahjoittamasta vastuusta.

viitteet

1. Søren Kierkegaard, *Pelko ja vavistus*, suom. Torsti Lehtinen (Helsinki: WSOY, 2001), s. 13.
2. *Pelko ja vavistus*, s. 14. Alkuteos *Frygt og Bæven*, toim. Niels Thulstrup (København: Gyldendal, 1983), ilmestyi alun perin 1843.
3. Lainaukset Raamatusta ovat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottamasta suomenoksesta, ellei toisin mainita.
4. Levinas ymmärrettävästi moittii Kierkegaardia tämän tavasta määritellä etiikka.
5. Derrida: ”*l’annonce ou l’analogie d’une autre passion*” (*Donner la mort* [Paris: Galilée, 1999], s. 113).
6. Derrida puhuu tästä tilanteesta useaan otteeseen teoksessa *Donner la mort* (esim. s. 44).
7. Ks. Derrida, *Mémoires d’aveugle: L’autoportrait et autres ruines* (Paris: Réunion des musées nationaux, 1990), s. 10: ”en proie à *l’allégorie*, [...] livré à la parole et au regard de l’autre.” Salaisuuteen vihitty ”korkein passio” ei ole välitettävissä sukupolvelta toiselle, mutta samalla se on ”salaisuuteen kytkettyvän uskon normaali ehto” joka ”sanelee meille: on aloitettava aina uudelleen” (*Donner la mort*, s. 113).
8. Tällaisesta perinteisestä mutta ilmeisen vähän tunnetusta allegoriakäsityksestä ks. esim. Gerhard Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), s. 5, 31–34, ja minun väitöskirjani *Counter-figures. An Essay on Antimetaphoric Resistance: Paul Celan’s Poetry and Poetics at the Limits of Figurality* (diss., Helsinki, 2007), s. 305–309 (sähköinen versio Helsingin yliopiston e-thesis -verkkopalvelussa).
9. Vuoden 1938 kirkolliskokouksen käyttöön ottama suomennos, jota ymmärrettävästi käytetään myös Torsti Lehtisen *Pelko ja vavistus*-suomenoksessa. Uudessa vuoden 1992 käännöksessä kohta kuuluu seuraavasti: ”Jos joku tulee minun luokseni mutta ei ole valmis luopumaan isästään ja äidistään, vaimostaan ja lapsistaan, veljistään ja sisaristaan, vieläpä omasta elämästään, hän ei voi olla minun opetuslapseni.” Tällainn *misein*-verbin lieventävä tulkinta tai pikemminkin sivuuttaminen herättää ihmetystä.
10. Derrida, sen paremmin kuin Kierkegaard, ei puhu tässä yhteydessä toden puhumisen, valehtelun ja sanomatta jättämisen juridiikasta, vaikka tällainen poikkeama saattaisi sopia aiheeseen ja vaikka sitä sopisi Derridalta odottaa. Lukuun ottamatta ohimenevää viittausta siihen, että kirjuri Bartleby, jolla on tärkeä rooli Derridan pohdintoissa, on *lakimies* (*homme de loi, lawyer*, englanniksi Derridan tekstissä, *Donner la mort*, s. 105, 108).
11. Ks. Derrida, *Donner la mort*, s. 86, 110–111.
12. ”Il est tenu au secret parce qu’il est au secret” (Derrida, *Donner la mort*, s. 86). Tätä virkettä on mahdotonta suomentaa, mutta keho vastine olisi jotakin tämän tapaista: ”Häntä vaikkeee salaisuudesta siksi se että hän on sen kanssa ehdottoman yksin.” Hän ei voi jakaa salaisuutta, tai sitten hän jakaa sen täysin absoluuttisessa mielessä, Jumalan kanssa, joka vaikkeee salaisuuden salaisuudesta *eli jakaa salaisuuden salaisuutena*.
13. ”Jos en näet voi tehdä puhuessani itseäni ymmärretyksi, niin silloin en puhu lainkaan, vaikka puhuisin taukoamatta yötä päivää.” (*Pelko ja vavistus*, s. 156.). Ks. m. s. 159: ”Abraham ei voi puhua; sillä hän ei voi sanoa (sillä tavoin, että joku voisi häntä ymmärtää) sitä, mikä selvittäisi kaiken: että kyseessä on koettelemus, jossa – tämä pantakoon merkillille – kiusauksena on eettisyyden toteuttaminen.” Ks. m. Derrida, *Donner la mort*, s. 89.
14. *Quatre lectures talmudiques* (Paris: Minuit, cop. 1968, repr. 2001), s. 54, 61.
15. Sanani mukailevat tässä vapaasti Derridan tekstiä: ”D’une manière, certes, Abraham par-

- le. Il parle bien. [...] Il répond sans répondre.” (Derrida, *Donner la mort*, s. 86–87).
16. Ks. tässäkin *Donner la mort* kokonaisuudessaan, myös ja erityisesti alkupuolen Jan Patočka -luenta, sivulle 78 asti.
17. *Donner la mort*, s. 109. Derrida toteaa ironian, ”erityisesti sokraattisen ironian, perustuvan siihen, ettei sanota mitään, ettei tuoda julki mitään tietoa, mutta samalla kysytään, saataan puhumaan ja ajattelemaan” (s. 108).
18. ”Traduite dans un récit extraordinaire, elle montre la structure même du quotidien.” (*Donner la mort*, s. 110.)
19. *Donner la mort*, s. 12: ”Abraham lui-même est au secret, coupé à la fois des hommes et de Dieu.”
20. Tätäkin on jokseenkin mahdotonta suomen-
taa, sillä ”*être au secret*” tarkoittaisi toisaalta ”olla tuomittu eristykseen” (vankilaterminä ”*être au secret*”, ”*mettre au secret*” viittaa eristysselliin, eristämiseen muista vangeista), ”*être tenu au secret*” taas ”olla vaitiolovelvollinen”. Toisaalta, kaksoispisteen jälkeinen sivulause tai alaotsikko huomioon ottaen, ”*La littérature au secret*” voi tarkoittaa myös kirjallisuuden suhdetta salaisuuteen, mahdotonta suhdetta tai perimysjärjestystä: ”*une filiation impossible*.”
21. Vrt. Derrida, *Donner la mort*, s. 161–163, 173–178, 190.
22. Ks. *Donner la mort*, s. 106–107, 169.
23. ”... ne sont pas des *réalités* pleinement dé-terminables, des réalités à la fois *non-fictives* ou *pures de toute fiction*...” (*Donner la mort*, s. 175).
24. Vrt. *Donner la mort*, s. 177–178, 185–186, 202. Puhuessaan meteoreista tai meteorista Derrida tuntuu viittaavan Paul Celaniin, josta hän toisaalla puhuukin runollisena ”meteorina” (joka on kuitenkin jotain aivan muuta kuin ”tähdenlento” tavanomaisena maineen tai julkisuuden kuvajaisena).
25. ”Minulle ei ole vierasta elämän kauhistuttavuus; muistini on uskollinen puoliso ja mielikuvitukseni on, mitä itse en ole: se on ahkera pikkutyttö, joka istuu koko päivän hiljaa työnsä ääressä ja osaa illalla puhua minulle niin kauniisti, että alan nähdä sen, mistä hän puhuu, vaikka hän ei aina maalaakaan sanoil-
laan maisemia tai kukkia tai paimenidyillejä.” (Kierkegaard, *Pelko ja vavistus*, s. 44.)
26. Kai Mikkonen, ”Fiktio erityisyys ja ainutlaatuisuus Dorrit Cohnin mukaan”, teoksessa Dorrit Cohn, *Fiktio mieli*, suom. Paula Korhonen, Markku Lehtimäki, Kai Mikkonen ja Sanna Palomäki (Gaudeamus: Helsinki, 2006), s. 249–266, tässä s. 257.
27. ”... jede wirkliche Begegnung [ist] auch Erinnerung an das Geheimnis des Gedichts.” (Paul Celan, *Der Meridian. Endfassung, Entwürfe, Materialien. Werke: Tübinger Ausgabe*, osan toim. Bernhard Böschenstein ja Heino Schmull [Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999], s. 145, teksti nro 508.)