

Marika Tuohimaa

Marika Tuohimaa

Kokemuksen käsitteen dekonstruktio Jacques Derridan kirjoituksissa

Jacques Derrida väittää provokatiivisesti teoksessaan *De la grammatologie* (1967), että kokemuksen käsite kuuluu metafysiikan historiaan ja hän ehdottaa, että siitä tulisi puhua ainoastaan yliviivattuna (*sous rature*) (Derrida 1967a, 89). Derridan mukaan ”kokemus” on aina tarkoittanut suhdetta läsnäoloon ja erityisesti tietoisuuden läsnäoloon. Niinpä hän katsoo, että kokemuksen käsite tulisi dekonstruoida, jotta voidaan saavuttaa kokemuksen käsitteen perimmäinen perusta (*dernier fond*),¹ vaikka hän yleensä kirjoituksissaan korostaa dekonstruktion historiallista luonnetta, jolloin dekonstruoitu käsitys väistämättä kantaa purkautumisen mahdollisuuden.² Pyrinkin osoittamaan, että Derridan kokemuksen dekonstruktiossa on kyse keskustelusta fenomenologisen kokemuksen käsitteen ja analyysien kanssa. Erityisesti Edmund Husserlin, Emmanuel Levinasin ja Martin Heideggerin kirjoituksista periytyy Derridalle ajatus kokemuksen käsitteen uudelleen ajattelusta ja purkamisesta sekä kysymys kokemuksen perimmäisestä perustasta. Tarkoituksenani onkin pohtia sitä, mitä Derrida tarkoittaa kokemuksen käsitteen dekonstruktioilla ja mihin termillä ’dekonstruktio’ tässä

yhteydessä viitataan. Sen lisäksi pohdin kysymystä, mitä tarkoittaa se, että kokemuksesta tulisi puhua yliviivattuna.

Kokemuksen käsitteen yliviivaaminen

Käsitteiden yliviivaaminen on tuttua filosofian historiassa Martin Heideggerin kirjoituksista. Heidegger on esittänyt myöhäisfilosofiassaan,³ että olemisen käsite tulisi yliviivata (Heidegger 1958, 80). Heideggerin väitteen taustalla on ajatus siitä, että sana 'oleminen' ei ole varsinaisesti käsite. Se ei viittaa mihinkään sellaiseen, jolla on olemus. Heideggerin mukaan sanalla 'oleminen' on kaikissa taivutusmuodoissaan olennaisesti erilainen suhde olemiseen itseensä kuin kaikilla muilla substantiiveilla ja verbeillä (Heidegger 1987, 88). Heideggerin keskeinen projekti, jonka hän aloittaa teoksessa *Sein und Zeit* (1927), on metafyyssisen olemisen käsitteen purkaminen (*Destruktion*) ja olemisen käsitteen uudelleen ymmärtäminen. Tavoitteena on löytää alkuperäisempi olemisen käsite kuin se, joka on välittynyt meille tradition myötä. (Heidegger 1979, 22-23). Myöhemmässä filosofiasaan hän alkaa kirjoittaa tämän uudelleen ymmärretyn olemisen käsitteen yliviivattuna, jotta näkyy se, että kyse on toisenlaista ymmärtämisen tapaa edellyttävästä käsitteen käyttötavasta. Tällöin katsotaan, että sana 'oleminen' eri taivutusmuodoissaan ei viittaa mihinkään entiteettiin. Oleminen eroaa entiteeteistä siinä, että sillä ei ole mitään olemusta, mutta se tekee mahdolliseksi ja läsnäolevaksi erilaiset olemukset. Oleminen on jatkuvaa läsnäoloa ja läsnäolon ilmaantumista, joka mahdollistaa entiteettien ilmenemisen.⁴

Vastaavalla tavalla Derrida pyrkii purkamaan metafyyssisen ja erityisesti läsnäolon metafysiikkaan perustuvan käsityksen kokemuksen käsitteestä ja esittämään toisenlaisen näkemyksen siitä. Tässä suhteessa Derrida jatkaa Heideggerin ontologian tradition purkamisen yhteydessä esittämien ajatusten linjaa.⁵ Molempien projektien taustalla on näkemys siitä, että filosofian ja länsimaisen tieteen kielenkäyttötapa ja käsitteet ovat historiallisesti muotoutuneet sellaisiksi, että ne tarjoavat tietynlaiset puitteet sille, miten asioita ymmärretään. Traditio tarjoaa siten viitekehyksen myös sille, miten olemisen tai kokemuksen luonnetta tarkastellaan filosofisesti. Niinpä Derrida ei kiistä kokemuksen olemassaoloa tai sen käsitettä sinänsä, vaan kiinnittää huomiota siihen, miten filosofiassa esitetyt kielelliset käsitykset kokemuksesta luovat mielikuvan kokemuksesta tietynlaisena. Filosofian historiassa esitetyt käsitteelliset kuvaukset ja idealisaatiot alkavat toimia kokemusta hahmottavana. Pyrkimyksenä on palata johonkin historiallisesti rakentuneen kokemuksen käsitteen takana olevaan, joka konstituoi nykyisiä filosofisia käsityksiä kokemuksesta. Ensin on kuitenkin vastattava kysymykseen, mitä tarkoittaa metafyyssinen kokemuksen käsite? Minkälaisen kokemuksen käsitteen Derrida haluaa dekonstruoida?

Derridan kritiikin kohteena on filosofian traditiossa usein esitetty ajatus siitä, että kokemus olisi luonteeltaan läsnäolevaa ja että sitä voitaisiin tarkastella läsnäolevana itsereflektion välityksellä.⁶ Tällöin sanalla 'kokemus' viitataan johonkin itsereflektion avulla tavoitettavaan läsnäolevaan tiedostukseen tai tiedostuksen sisältöön. Sen katsotaan olevan läsnäoleva perusta, johon voimme aina itsereflektiossa palata. Tämän tyyppinen ajatus läsnäolevasta tiedostuksesta ja tiedostuksen kohteesta on löydettävissä esimerkiksi Edmund Husserlin esittämissä luonnehdinnoissa

Kokemuksen käsitteen dekonstruktio Jacques Derridan kirjoituksissa

fenomenologiasta teoksessa *Die Idee der Phänomenologie* (1950), jossa hän kuvaa fenomenologiaa tieteenä, jonka ainoana tavoitteena on saada selkoa tiedostuksen olemuksesta (Husserl 1995, 49).⁷ Fenomenologiassa tiedostus, jonka alaan kuuluu myös kokemus, nähdään absoluuttisena perustana. Husserl on todennutkin muun muassa teoksessa *Die Idee der Phänomenologie* seuraavasti:

Voin puhua löyhästi tiedostuksesta, havainnosta, mielteestä, kokemuksesta, arvostelmasta, päätelmästä jne., mutta reflektoidessani tämä löyhä "tiedostuksesta, kokemuksesta, arvostelmasta, jne. puhumisen ja tarkoittamisen" ilmiö on paitsi sellaisenaan niin myös absoluuttisesti annettu (Husserl 1995, 47).⁸

Derridan kritiikin kohteena on juuri tämänkaltaisen näkemys, jonka mukaan kokemuksen ja ylipäänsä tiedostuksen ilmiö on *absoluuttisesti annettu*. Tällaisessa näkökulmassa ajatellaan, että kokemus on kaikkein lähintä, läsnä- ja olemassa olevinta subjektille. Voimme epäillä, *miten* maailmassa olevat objektit ovat ja voimme jopa kyseenalaistaa niiden olemassaolon, mutta sitä emme voi epäillä, että maailma on annettu tiedostuksemme, kokemuksemme ja havaintomme muodossa.⁹ Husserl allekirjoittaa kyseisen alunperin Descartesin muotoileman intuition todetessaan, että

[o]li havainto tai mielle, arvostelma tai päätelmä mitä hyvänsä, oli näiden aktien varmuus tai epävarmuus, kohteellisuus tai kohteettomuus mikä tahansa, niin suhteessa havaitsemiseen ja arvostelemiseen on absoluuttisen selvää ja varmaa, että minä havaitsen ja arvostelen sitä ja tätä, jne. (*Ibid.* 47).¹⁰

Toisin sanoen *minun tiedostukseni ja kokemukseni* on kaikkein varmim-

min *olemassa*. Miten Derrida voi sitten kyseenalaistaa tällaisen kokemuksellisesti ja intuitiivisesti kiistämättömän filosofisen käsityksen ja esittää, että kokemus tulisikin ymmärtää jostakin muusta lähtökohdasta kuin läsnäolosta käsin (Derrida 1967a, 89)?

Kokemus jälkeen

Derrida ehdottaa, että kokemus tulisi ymmärtää jäljen epäkäsitteestä lähtien (Derrida 1967a, 95). Hän ottaa termin 'jälki' Emmanuel Levinasin kirjoituksista, erityisesti artikkelista "La trace de l'autre" (1963).¹¹ Levinas tutkii siinä kysymystä, missä mielessä *absoluuttisesti toinen* koskettaa minua. Onko olemassa merkityksen merkitsevyyttä, jossa Toinen säilyttäisi toiseutensa? Levinasin keskeinen kritiikin kohde läpi hänen tuotantonsa on länsimaista filosofista ajattelua leimannut pyrkimys häivyttää toiseus. Tämä näkyy muun muassa Husserlin intentionaalisuuskäsityksessä sekä Heideggerin näkemyksessä olemisen ymmärtämisestä. Levinas näkee ongelmallisena Husserlin intentionaalisuuskäsityksessä tietyn solipsismin vaaran (Levinas 1979, 43-45). Fenomenologia on kiinnostunut tietoisuuden (intentionaalisuuden) konstituoimista objekteista. Tällöin ajatellaan, että transsendenssi ilmenee aina immanentin (tiedostuksen) konstituoimana. Husserlin ajatus fenomenologisesta reduktiosta vahvistaa vielä fenomenologiaan liittyvää solipsismin vaaraa. Husserlin mukaan tietoteoreettisen reduktion avulla suljetaan pois transsendentit ennakko-oletukset, koska transsendenssi on sekä mahdollisen pätevyytensä että merkityksensä osalta kyseenalainen (Husserl 1995, 68). Kokemuksen sisällöt ymmärretään tällöin

aina tietyn kokevan subjektin kautta. Levinasin Husserl-kritiikkiä voidaan kuitenkin arvostella siitä, että se unohtaa intentionaaliseen objektiin (*noema*) liittyvän hyleettisen aspektin, joka tarkoittaa subjektin ulkopuolista, maailmasta tulevaa "materiaalia", eli "transsendenttia annettua".¹² Heideggerilla sama solipsistinen ongelma ilmenee olemiskysymyksen ideassa, jota hän on luonnehtinut seuraavasti:

Olemiskysymyksen työstäminen merkitsee täten, että kysyvä oleva saatetaan olemisessaan läpinäkyväksi. Olemiskysymyksen kysyminen on sellaisen olevan *olemis*modus, jota itseään määrittää olemuksellisesti se, mitä on kysytty, nimittäin oleminen. (Heidegger 2000, 27)¹³

Toisin sanoen Heideggerin filosofiaa ja erityisesti fundamentaaliontologiaa leimaa tietty kehämäisyys. Tutkimuksen kohteena olevaa olemista tarkastelee oleva, jota itseään määrittää oleminen. Tavoitteena on saattaa oleminen läpinäkyväksi itselleen. Heideggerin mukaan olemiskysymyksen tekee erityiseksi se, että meillä on jo etukäteen hämärää ja epäselvää tietoa siitä, mitä me kysymme. Kyse onkin tämän hämärän tiedon selventämisestä (*Ibid.* 25).¹⁴

Levinas kritisoi länsimaista filosofian traditiota ja erityisesti Husserlin fenomenologista projektia ja Heideggerin fundamentaaliontologiaa siitä, että ne asettavat tietävän subjektin (Heidegger täälläolon (*Dasein*)¹⁵) tietoteoreettiseen erityisasemaan suhteessa ulkopuoleen nähden. Levinasin mukaan kokemus ei ole subjektiivisen horisontin puitteissa tapahtuvaa paljastumista,¹⁶ vaan on olemassa kokemusta ja tietoa, joka ei paljastu jostakin intentionaalisesta tai historiallisesta täälläolon näkökulmasta. (Levinas 1979, 67.) Tässä Levinas nostaa esiin ajatuksen aistimisesta (*sensibilité*). Klassista tietoteoreettista tutkimusta on leimannut ajatus siitä, että

aistimisesta tulee tietoa vasta kun se on ymmärryksen muotoilemaa (Ibid., 65-66). Levinas sen sijaan katsoo, että aistimisessa on kysymys *ilmestyksestä* (*revelation*), jossa toinen, ulkopuolinen ilmaisee itsensä purkaen kaikkea subjektiivisen asettamaa muotoa.¹⁷ Tämä on Levinasin mukaan merkityksen perusta.¹⁸

Levinasin kiinnostuksen kohteena on toiseuden kosketus, jossa toiseus säilyttää toiseutensa.¹⁹ Tämä on mahdollista vain siten, että absoluuttisesti toinen merkitsee jäljen muodossa. Levinas luonnehtii jälkeä seuraavasti:

Sen alkuperäistä merkitsevyyttä kuvaa esimerkiksi sormenjälki, jonka jättää joku, joka on halunnut pyyhkiä jälkensä toivoessaan voivansa tehdä täydellisen rikoksen. Se, joka jälkensä pyyhkiessään on jättänyt jälkiä, ei näillä jättämillään jäljillä ole halunnut mitään sanoa tai tehdä. Hän on järjestyttävä järjestyksestä korjaamattomalla tavalla. Hän on absoluuttisesti mennyt. (Levinas 1996, 117)

Jälki viittaa siten epäsuorasti ”jälkiä jättäneeseen” toiseuteen. Absoluuttisesti toinen ei voi koskaan olla läsnäolevaa sellaisenaan, vaan se voi ilmetä jäljen muodossa aina jälkikäteen. Näin tietävän subjektin ulkopuolinen merkitsee jälkenä siten, että transsendentin merkitsevyys ei tuo transsendenssia immanenttiin järjestykseen ja kumoa sitä, vaan säilyttää transsendenssin aina jo menneenä (Ibid. 115). Levinasin jäljen käsite ei ole kuitenkaan mitenkään yksiselitteinen sen suhteen, miten se tulisi ymmärtää. Näenkin, että Levinas korostaa menneisyyttä sen vuoksi, että se on ainoa mahdollisuus, miten kokemuksen kentän (immanentin) sisällä voidaan säilyttää toisen toiseus. Jos toisen kosketus ilmenisi välittömänä läsnäolona, se ei varsinaisesti voisi olla toista, vaan se olisi aina jo immanentin subjek-

tin konstituoimaa tai toisen täytyisi olla samaa jo alun perin. Levinasin jäljen käsitteen kehittämissä näkyy selvästi se, että hän ottaa vakavasti fenomenologisen analyysin siitä, että "annettu on kaikkialla *annettuutta tiedostusilmiössä*, eli ajatteluilmiössä sanan laajimmassa mielessä, näyttäytyipä siinä pelkästään mielletty tai todella oleva, reaalin tai ideaalinen, mahdollinen tai mahdoton." (Husserl 1995, 95). Toisin sanoen annettu (reaaliset ja ideaaliset kohteet) on aina jo subjektin intentionaalisten aktien konstituoimaa. Levinasia kiinnostaa, onko olemassa intentionaalisten aktien konstituovan toiminnan ulkopuolista merkitsevyyttä, joka säilyttää toiseutensa.²⁰

Teoksessa *Totalité et infini* (1961) Levinas puhuu *tiedostusta* edeltävästä kehollisesta suhteesta toiseuteen, jossa subjektiivinen ei dominoi maailmaa tehden siitä äärellistä (*Samaa*, totaliteettia), vaan maailma säilyttää rajattomuutensa ja äärettömyytensä.²¹ Levinas korostaa sitä, että on olemassa tiedollinen kokemussuhde maailmaan, jossa maailman toiseus ilmenee runsauden ja ylenmääräisyyden kautta. Tällöin maailma ei suoranaisesti konstituoidu minun havainnokseni ja kokemukseksi aistikyvyn edellytykseni, ennakkointieni ja projisointieni kautta. Levinas tuo siten fenomenologis-hermeneuttiseen tietoteoreettiseen keskusteluun lisäyksenä ajatuksen kokemussuhteeseen sisältyvästä yhteismitattomasta, joka ei ole aistikyvyn muotojen tai intentionaalisten aktien muotoilemaa. Levinas'n mukaan intentionaalisuutta edeltää *eläminen jostakin* (*vivre de...*) (Levinas 1979, 110). Hän esittää esimerkkeinään ei-intentionaalisesta ja epäsolipsistisesta suhteesta maailmaan muun muassa hengittämisen ja syömisestä. Hengittämisessä olemme yhteydessä toiseuteen, jota emme ole etukäteen tematisoineet meitä vastassa olevana.²² Hengittämisessä ilme-

nee toiseuden kanssa yhteydessä oleminen, jossa ilma ei näyttäydy ensisijassa objektivoituna, representaation, tiedostuksen ja kokemuksen kohteena olevana. Levinasin mukaan meillä ei ole siihen myöskään välineellinen suhde Heideggerin kuvaamassa mielessä. Kuitenkin se vaikuttaa säilyttäneen jäljen muodossa toiseutensa ja paljastaen siten myös subjektin olemassaoloon liittyvän riippuvuuden toisesta lähtökohdasta.

Hengityksen ja syömisen esimerkkien kautta Levinas kyseenalaistaa subjektin ensisijaisuuden maailman olemassaolon ehtona. Ravinto ja ilma ovat esimerkkejä siitä, miten toinen tai toiseus ovat subjektin olemassaolon ehtoja. Samalla tavalla Levinas pyrkii kääntämään subjektia korostavan tietoteoreettisen tarkastelutavan päinvastoin, jolloin maailman toiseuden olemassaolo on ensisijaisempaa subjektiiviseen nähden. Levinas haluaa palauttaa tietoteoreettisen tiedon ja kokemuksen tarkastelun siihen intentionaalista suhdetta edeltävään tilaan, jossa on vain toisen "ilmestyminen" (*révélation*).²³ Tässä toisen "ilmestyksessä", joka eroaa fenomenologisesta "ilmenemisestä", ei ole kokevaa subjektia, joka kokisi maailman omina mielteinään tai kokemuksinaan. On ainoastaan toiseuden tai maailman eri muotoinen "ilmestyminen".²⁴ Subjekti ei koe maailmaa omana kokemuksenaan, vaan maailma toiseutena "ilmestyy" spontaanisti, odottamattomana ja erilaisena. Myöhemmissä kirjoituksissaan, erityisesti artikkelissa "La trace de l'autre" (1963), Levinas korostaa sitä, että toiseuden kosketus ei ilmene läsnäolevana, vaan se on aina jo mennyttä. Intentionaalille tietoisuudelle toinen voi ilmetä ainoastaan viittaamalla menneisyyteen.²⁵

Levinasin tavoin myös Derridalla jälki viittaa menneisyyden toiseuteen, joka ei ole koskaan ollut alkuperäisessä eikä modifioidussa mie-

lessä läsnäolevaa (Derrida 1967a, 103).²⁶ Derrida kyseenalaistaa jäljen käsitteellä kokemuksen alkuperäisen läsnäolon. Kokemus jäljeksi tulkittuna tarkoittaa sitä, että ei ole mitään tarkastelevalle tietoisuudelle läsnäolevaa kokemusta maailmasta, itsestä tai kokemisesta. Kokemus on aina jo jäljen kaltainen, eli se viittaa menneisyyteen, joka ei ole koskaan ollut läsnäolevaa. Tämä formulointi herättää kuitenkin kysymyksen, miksi se *ei ole koskaan* ollut läsnäolevaa. Eikö voisi ajatella, että kokemus on ollut joskus läsnäolevaa, mutta kokemuksen tarkastelu tapahtuu aina jälkikäteen. Tällaista tulkintaa tukisi Rodolphe Gasché'n väite, jonka mukaan "jälki edustaa poissaolevan (läsnäolon) läsnäolevaa tunnusmerkkiä" (Gasché 1985, 47). Näkisin kuitenkin, että Derridan kirjoituksissa korostuu Levinasin esittämä ajatus siitä, että toinen ilmenee jäljen kautta aina jo ohi kulkeneena.²⁷ Derrida liittää läsnäolon toisaalta vahvasti tiedostuksen ominaisuudeksi ja toisaalta entiteettimäisyyteen. Toisin sanoen kokemus ei ole mitään olemuksellista, ei edes ideaalisessa merkityksessä. Derridan läsnäolon metafysiikan kritiikki koskeekin juuri ideaalisten käsitteiden, kuten subjektiviteetin, merkityksen ja kokemuksen entiteettimäisen alkuperäisen läsnäolon kyseenalaistamista. Kieli mahdollistaa näiden käsitteiden viittauskohteen ideaalisen läsnäolon ja identiteetin.²⁸ Tämä ei tarkoita, ettei kokemusta, subjektia tai esipredikatiivista merkitystä ole olemassa ennen kieltä, vaan että niillä ei ole varsinaisesti läsnäolevaa identiteettiä ennen kielellisiä kuvauksia niistä.

Derridan esittämä kokemuksen käsitteen dekonstruktio on siten yhteydessä hänen esittämäänsä subjektin ja itsereflektion kritiikkiin. Esimerkiksi teoksessa *La voix et phénomène* (1967) Derrida toteaa, että väitteen "minä olen" mieli on siinä, että "minä olen kuolevainen" (Derrida 1967b, 92). Toisin sanoen minä konstituoituu suhteessa omaan poissaoloonsa. Minä

Marika Tuohimaa

konstituoidun läsnäolevana suhteessa menneeseen “minään”, joka ei ole ennen itsereflektiota varsinaisesti koskaan ollut läsnäolevaa. Wittgensteinin teoksessa *Tractatus logico-philosophicus* (1933) esittämä vertaus silmän ja näkökentän välisestä suhteesta kuvaa mielestäni hyvin Derridan kuvaamaa “alkuperäisen subjektin” poissaoloa:

Sanot, että tämän subjektin ja maailman suhde on samankaltainen kuin silmän ja näkökentän suhde? Mutta silmää ei todellisuudessa näe, eikä mikään *näkökentässä* anna aiheutta päätellä, että silmä näkee sen? (Wittgenstein 1984, 69 [5.633])²⁹

Samalla tavalla Derridan analyysin taustalla on ajateltavissa “subjekti”, joka ei näyttäydy suoraan kokemuksessa. Mikään kokemuksessa ei välittömästi anna aiheutta olettaa, että on jokin subjekti, jonka havainnoista on kyse. Subjekti konstituoituu jälkikäteen itsereflektiossa jälkeenä³⁰ “toisesta”, aina jo ohi menneestä “subjektiviteetista”. Itsereflektion mahdollisuus sitoutuu Derridalla voimakkaasti kieleen. Kieli mahdollistaa subjektin identiteetin ja kokemuksen identiteetin hahmottamisen erillään kokemuksen kentästä.

Kieli kokemuksen käsitteen konstituojana

Derridan teksteissä korostuu kielen merkitys kokemuksen käsitteen muotoilijana. Kieli luo illuusion kokemuksesta jonakin läsnäolevana ja ylipäättään olemassa olevana psyykkisenä tai ideaalisena entiteettinä muiden olevien joukossa.³¹ Kun alamme puhua kokemuksesta, sana ‘kokemus’ alkaa

toimia siten, että se luo illuusion selkeästä ja identifioitavissa olevasta kohteesta.³² Identiteetin mallin olemme saaneet fyysisistä objekteista. Kokemuksen käsite on kielen synnyttämä teoreettinen fiktio, joka on tietyn metafysiikan tradition tulosta. Kielellisen merkin toistettavuus tuottaa idean kokemuksen identiteetistä.

Filosofian traditiossa on esitetty erilaisia luonnehdintoja ja kuvauksia siitä, mitä on kokemus. Sitä on kuvattu muun muassa maailman ehtona ja psyykkisenä toimintana. Tällaiseen ideaan kokemuksesta on päästy vasta kielen kehittymisen myötä. Kieli mahdollistaa sen, että voimme ymmärtää eroja maailman kokemisessa ja että ylipäänsä voimme muodostaa idean siitä, että maailma koetaan eri tavoin. Vasta kielellisen kommunikaation myötä voidaan ymmärtää näitä eroja ja abstrahoida kokemuksen käsite. Tämä merkitsee samalla subjektiivisen erottamista maailmasta. Suhteellisen pysyvään kielijärjestelmään perustuva kommunikaatio mahdollistaa idean toisenlaisesta kokemuksesta maailmasta kuin minun kokemukseni. Paradoksaalisesti minun kokemukseni erilaisuuden identifioiminen on mahdollista vasta toisen ihmisen esittämien kielellisten kuvausten omasta kokemuksestaan välityksellä. Ennen keskustelua ei voida varsinaisesti puhua yksilöllisestä. Kieli mahdollistaa individuaalisten ja kollektiivisten piirteiden tunnistamisen, nimeämisen ja kuvauksen. Vasta kun toinen ihminen kertoo kielen välityksellä kokemuksestaan tai luemme kirjoituksista erilaisista tai samankaltaisista kokemuksista voimme muodostaa erilaisia ideoita kokemuksen luonteesta ja kuvata sen yleisiä ja yksilöllisiä piirteitä.

Tässä suhteessa Derridan näkemys eroaa kaikkein radikaaleimmin fenomenologisesta kokemuksen käsitteen analyysistä. Derrida korostaa kielen merkitystä peilinä, joka mahdollistaa etäisyyden ottamisen ja

itsereflektion. Derridalla idea subjektista ja itsereflektiosta on mahdollinen ainoastaan kielen välityksellä. Kielen avulla voidaan muotoilla ideoita, jotka eivät ole läsnäolevia samalla tavalla kuin konkreettiset fyysiset objektit. Kielen ajatellaan usein olevan vain representaatiota, alkuperäisen läsnäolon tai läsnäolleen objektin uudelleen läsnäolevaksi tekemistä. Sen sijaan Derridan mukaan ne kohteet, joihin sanoilla 'subjekti', 'kokemus' ja 'merkitys' viitataan, muodostuvat läsnäolevina identiteetteinä ensimmäisen kerran juuri representaation välityksellä.³³ Kielellinen representaatio on näiden epäalkuperäinen alkuperä.³⁴ Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö olisi mitään subjektiivisuutta tai kokemusta ennen kieltä, se on vain absoluuttisesti mennyttä ja ilmenee jäljen kaltaisesti. Derridalle subjektiivisen tiedostaminen tapahtuu kielen välityksellä. Kielen avulla voidaan muodostaa jossain määrin identifioitavissa olevat ideat tai fiktiot subjektista ja kokemuksesta. Tosin Derrida korostaa kielellisten fiktioiden tekstuaalisuutta ja intertekstuaalisuutta, eli kielelliset merkitykset eivät merkitse niinkään identiteetin kautta, vaan suhteessa muihin teksteihin ja niissä esitettyihin väitteisiin.³⁵ Toisin sanoen ideat subjektiivisuudesta ja kokemuksesta ovat luonteeltaan tekstuaalisia. Ne osallistuvat loputtomaan intertekstuaaliseen leikkiin, joka tarjoaa erilaisia tapoja ymmärtää sitä, mitä näillä käsitteillä tarkoitetaan.

Lopuksi

Voidaan sanoa, että Derrida omaksuu Husserlin kirjoituksista, erityisesti teoksesta *Die Idee der Phänomenologie*, tavan asettaa kyseenalaiseksi

luonnollisen ajattelun itsestäänselvin asia, eli tiedostus ja sen myötä myös kokemus (vrt. Husserl 2000, 35). Husserl kyseenalaistaa luonnolliseen asenteeseen liittyvän entiteettimäisen eli pysyvää olemusta korostavan subjekti-käsityksen ja korostaa subjektia maailman konstituojana. Myös Derrida kritisoi entiteettimäistä käsitystä kokemuksesta, mutta hän näkee ongelmallisena Husserlin analyysissä erityisesti sen, että tämä ei tunnista kielen merkitystä omassa analyysissään. Kokemuksen käsite muuntuu eräänlaiseksi transsendentaaliseksi signifioituksi³⁶, joka viittaa perimmäiseen kohtaan, jossa todellisuus ja kieli kohtaavat tavalla, joka ei ole enää riippuvaista kielenkäyttötavoista tai teksteistä. Husserl katsoo kuvaavansa kokemusta sellaisena kuin se ilmenee puhtaalle tiedostukselle, riippumatta kielestä ja aikaisemmista kielellisistä analyyseistä kyseisestä ilmiöstä. Dekonstruktiivisesta näkökulmasta katsottuna Husserlin analyysi kokemuksesta on tekstuaalinen ja osallistuu siihen tekstuaaliseen ja interstekstuaaliseen keskusteluun tai leikkiin, jota kokemuksen käsitteen ympärillä on käyty filosofian historian aikana.

Yliviiatessaan olemisen käsitteen, Heidegger halusi korostaa sitä, että sana 'oleminen' viittaa johonkin, joka ei ole entiteetti. Oleminen on siinä suhteessa ainutlaatuinen, että se tekee olevan mahdolliseksi. Oleminen on salaisuus, joka ilmenee jatkuvana *länäolona*, joka mahdollistaa olevan. Derridalla yliviiiaaminen puolestaan merkitsee sitä, että kokemus on olennaisesti *poissaolevaa* verrattuna muihin oleviin, ja sen vuoksi siitä ei tulisi puhua entiteettinä, olevana tai edes länäolevana. Kokemus, kuten subjekti ylipäänsä, ei voi ilmetä suoraan itsetiedostukselle, koska kyse on rajalla olevasta ehdosta. Voimme esittää erilaisia kuvauksia ja analyyseja sen luonteesta, mutta nämä analyysit ovat riippuvaisia kielestä sekä kielen

käyttötapojen ja tekstuaalisuuden historiasta. Derrida onkin todennut kirjoituksissaan, että metafyyminen halu läsnäoloon syntyy poissaolon äärellä (Derrida 1967a, 100). Samalla tavalla filosofisissa teorioissa ja käsityksissä kokemuksesta yritämme tehdä näkyväksi ja läsnäolevaksi näkymätöntä toiseutta itsessämme. Kokemuksen perimmäisen luonteen salaisuus saa meidät tutkimaan ja esittämään erilaisia tulkintoja siitä. Dekonstruktio haluaa muistuttaa kokemukseen liittyvästä mysteeristä, joka helposti unohtuu filosofian perinteessä esitettyjen tulkintojen taakse.

Viitteet

- 1 “Quant au concept d’expérience, il est ici fort embarrassant. Comme toutes les notions dont nous nous servons ici, il appartient à l’histoire de la métaphysique et nous ne pouvons l’utiliser que sous rature. ‘*Experience*’ a toujours d’igné le rapport à une présence, que ce rapport ait ou non la forme de la conscience. Nous devons toutefois, selon cette sorte de contorsion et de contention à laquelle le discours est ici obligé, épuiser les ressources du concept d’expérience avant et afin de l’atteindre, par déconstruction, en son dernier fond.” (Derrida 1967, 89)
- 2 Vrt. Derrida 1992, 210-211.
- 3 Muun muassa Freiburgin yliopistossa vuonna 1935 pitämässään luentosarjassa “Die Frage Nach dem Ding Zu Kants lehre von den Transzendenten Grundsätzen” hän on esittänyt olemisen käsitteen yliviivaamista. Heideggerin luento on julkaistu myöhemmin englanniksi kirjana *The Question of Being* (1958).
- 4 Heidegger 1987, 125.
- 5 vrt. Derrida 1987, 388.
- 6 vrt. Derrida 1967a, 89.
- 7 Vaikka Husserl puhuukin tiedostuksen olemuksesta, hän kyseenalaistaa subjektin entiteettimäisyyden ja korostaa subjektiivisuutta pikemminkin dynaamisena ominaisuutena, intentionaalisena maailman konstituoijana.
- 8 Suom. Juha Himanka, Janita Hämäläinen, Hannu Sivenius.
- 9 vrt. Descartes 1956, 93.
- 10 Suom. Juha Himanka, Janita Hämäläinen, Hannu Sivenius.

- 11 Vrt. Derrida 1967a, 102-103.
- 12 Myös se, että kokemuksen sisällöt muuntuvat kertovat suhteesta johonkin subjektin ulkopuoliseen, josta muuntuvat sisällöt syntyvät. Husserl puhuu kokemuksen virrasta. Näkisinkin, että kyse transsendenssin kyseenalaistamisesta fenomenologiassa on kyse siitä, että ei ole "objektiivista" tietoa transsendenssista transsendenttina. Transsendenti on aina jo välittynyt subjektiivisen intentionaalisuuden kautta.
- 13 Suom. Reijo Kupiainen.
- 14 Heideggerin mukaan kysymys olemisen mielestä ei sisällä kehäpäätelmää, koska vastaamiseen ei liity johtavaa perustamista, vaan kysymys on perustan paljastamisesta ja osoittamisesta. (Heidegger 2000, 28) Näin olemisen kysymykseen vastaaminen tapahtuu eri tasolla eikä palaudu kehämäisesti lähtökohtaansa. Pikemminkin kyse on hermeneutiikan yhteydessä esitetystä spiraalimaisesta, syvenevästä ymmärtämisestä, jossa on kyse laadullisesta muutoksesta. Kohde voi olla sama, mutta sitä ymmärretään laadullisesti eri tavalla siihen palattaessa.
- 15 Käytän Heideggerin termistä *Dasein* Reijo Kupiaisen ehdottamaa suomennotusta teoksessa *Oleminen ja aika* (2000).
- 16 Heideggerin yhteydessä sana 'subjektiivinen' voi vaikuttaa virheelliseltä, koska Heideggerin sanasto, erityisesti termi 'täälläolo' (*Dasein*), pyrkii purkamaan individualistis-subjektiivista länsimaista ymmärtämisen tapaa. Inhimillisessä täälläolossa on keskeistä olemisen ymmärtäminen, joka merkitsee subjektiivisen ymmärtämisen sijaan pikemminkin anonyymia, objektiivista rakennetta, jossa olemisen ymmärtäminen tapahtuu. Oleminen tavallaan ymmärtää itseään täälläolevan historiallisen olevan kautta. Levinasin kritiikki koskeekin sitä, että olemisesta tulee eräänlainen kaiken kattava entiteetti ja järjestelmä, jolla ei ole ulkopuolta. Täälläololle ei näyttäydy mitään olemisen olevaksi tekemisen ulkopuolista olevaa. Toisin sanoen Heideggerin ajattelutapa sulkee pois mahdollisuuden olemisen ulkopuolisesta, vieraasta ja toisesta lähtökohdasta, joka ei enää palaudu olemiseen. Ihmisiä, täälläolevina, yhdistää olemisen ymmärtäminen, ei ole mitään toista lähtökohtaa. On vain eri aikaista ja eri paikassa tapahtuvaa olemisen historiallista ymmärtämistä. Levinas perusargumentti on, että on jotain olemisen tuolla puolen olevaa, joka ei ole ykseys, vaikka Levinas puhuukin siitä yksiköllisen ilmauksen 'toiseus' avulla. Sana 'toiseus' kuvaa heterogeenista, ääretöntä ja transsendenttia lähtökohtaa.
- 17 Levinasin mukaan todellista tietoa leimaa se, että tietävä subjekti antaa vieraan olevan olla ja loistaa. (vrt. Levinas 1996, 99)
- 18 Merkitys ei ole siten ideaalinen olemus tai suhde, joka avautuu intellektuaaliselle intuitiolle, vaan se on ennen kaikkea ulkopuolen läsnäoloa. (Levinas 1979, 65-66.)
- 19 Levinas ei kuitenkaan esitä naiivia paluuta empirismiin, vaan hänen mukaansa kokemus toiseudesta ilmenee ainoastaan jäljen muodossa. Hän luonnehtii jälkeä muun muassa absoluuttisena menneisyytenä, joka ei voi koskaan olla läsnäolevaa. Tämän kryptisen muotoilun takaa on löydettävissä ajatus siitä, että tiedostaminen tapahtuu aina jälkikäteen.

- Tiedostamiselle on ominaista samaksi tekeminen ja projisointi, joka häivyttää toiseuden.
- 20 Levinasin kritiikkiä Husserlia kohtaan voidaan arvostella siitä, että hän ei huomioi Husserlin analyyseissa esittetyjä käsityksiä *hyleettisyydestä*. Toisin sanoen intentionaalisuuden konstituioima objekti muodostuu sekä reaalisesta maailmasta saadusta "materiaasta" (*hyle*) että intentionaalisen aktin laadusta (*morphe*).
 - 21 Levinasilla korostuu ajatus siitä, että tähän transsendentin toiseuden säilymiseen liittyy ylipyyhkiytyminen. Transsendentti ei voi näyttäytyä sellaisenaan, mutta se jättää jäljen itsestään. Jäljessä transsendentti ilmenee ylipyyhkiytyneen kautta. Tätä jälkeen liittyvää ylipyyhkiytymistä Levinas on kuvannut rikollisen tekemän sormenjäljen kautta. Pyrkiesään täydelliseen rikokseen rikollinen haluaa pyyhkiä sormenjälkensä, mutta silti häneltä jää jälkiä. (Levinas 1996, 117)
 - 22 Husserl puhuu intentionaalisuuteen liittyvästä teettisyydestä tai korrelatiivisuudesta, joihin implisiittisesti liittyy ajatus siitä, että subjekti ja objekti ovat toisiaan vastassa. Vaikkakin on korostettava, että Husserl juuri näkemyksellä intentionaalisuuden korrelatiivisuudesta on halunnut korostaa tietoisuuden aktin ja tietoisuuden kohteen toisistaan riippuvuutta. Toinen ei ole ilman toista.
 - 23 Levinas korostaa termiä ilmestyminen (*revelation*) erotuksena Heideggerin termistä paljastuminen (*aletheia*). Paljastumisessa on kyse täälläololle (*Dasein*) paljastumisesta, ilmestyksessä on kyse ulkopuolelta tulevasta vaikutuksesta. Levinasin mukaan paljastuminen viittaa absoluuttiseen ja totalisoivaan kokemukseen, kun taas ilmestyminen ei viittaa mihinkään totalisoitavissa olevaan.
 - 24 Derrida on esittänyt vahvaa kritiikkiä Levinasia kohtaan artikkelissaan "Violence et métaphysique" (1967). Hän kritisoi Levinasin tapaa puhua transsendentista, toiseudesta, josta Derridan mukaan varsinaisesti ei voi puhua tai varsinkaan tehdä filosofista teoriaa. Levinas on itse ollut hyvin tietoinen analyyysiinsä liittyvästä ongelmasta ja katsonutkin tehtäväkseen puhua siitä, mistä ei voi puhua. Voidaan sanoakin, että Levinasin myöhemmissä kirjoituksissa, *Totalité et infini* -teoksen jälkeen, esitetään tarkempia rajauksia sille, missä puitteissa toiseus voi ilmetä toiseutena ja miten siitä ylipäänsä voi puhua. Simon Critchley on selvittänyt tätä kysymystä teoksessaan *The Ethics of Deconstruction: Levinas and Derrida* (1992), sivuilla 129-137.
 - 25 Levinas luonnehtii toiseutta juuri spontaanisuutena, erilaisuutena, vierautena, odottamattomana ja ei-ennakoitavissa olevana. Toiseus vastustaa subjektiivista (samuutta). (vrt. Levinas 1979, 36-40).
 - 26 Teoksessa *La voix et le phénomène* Derrida määrittelee 'jäljen' suhteeksi (*rapport*) elävän läsnäolon ja sen ulkopuolen välillä. Se on siten avoimuutta (*ouverture*) sfääriin, mikä ei ole "omaa" (*propre*), ja ulkopuolisuudelle (*l'extériorité*) yleensä. Tästä syystä ei ole mitään puhdasta sisäpuolisuutta (*l'intériorité*), vaan ulkopuolisuus on aina jo sisäpuolisuuden kanssa vuorovaikutuksessa. (Derrida 1967b, 96.) Sisäpuolisuudella voidaan Derridan tulkita tarkoittavan sitä, mitä perinteisesti pidetään läsnäolevana, eli tietoisuuden olemista, subjektin

sisäisyyttä, 'minuutta', kokemuksia ja tietoisuudessa olevia merkityksiä. Ulkopuolisuudella puolestaan tarkoitetaan kaikkea sitä, mikä jää subjektin tietoisuuden ulkopuolelle. Derridan kirjoitusten läpikulkevana teemana on kyseenalaistaa selkeä erottelu subjektin sisä- ja ulkopuolisuuden välillä. Hänen mukaansa sisäpuolisuus (tietoisuuden läsnäolo) ja ulkopuolisuus (maailma) eivät ole erillisiä alueita, vaan sisäpuolisuuden määrittyminen sisäpuolisuudeksi tapahtuu jatkuvassa vastavuoroisessa suhteessa ulkopuoleen nähden. Sisä- ja ulkopuolen välisen eron hämäryyttä ilmaisee *jälki*, joka on sisäpuolen avoimuutta ulkopuolelle.

- 27 vrt. Levinas 1996, 117.
- 28 Derridan tekstien tutkijat kiistelevät tosin siitä, missä määrin Derrida puhuu suoraan kielestä ideaalisten entiteettien konstituojana. Ongelma perustuu siihen, että Derrida puhuu lähinnä kirjoituksesta (*l'écriture*), arkkikirjoituksesta (*l'archi-écriture*), toistosta (*la répétition*) ja *différance*sta (*la différence*) identiteetin konstituojina. Onko nämä termit tulkittava kielen myötä mahdollistuviksi vai kieltä edeltäviksi transsendentaalisiksi rakenteiksi. Vrt. Gasché 1986, Norris 1989, Pasanen 1992, Rorty, 1982 ja 1989.
- 29 Wittgensteinin esimerkki havainnollistaa metafyyssisen tai transsendentaalisen subjektin analyysiin liittyviä ongelmia. Vertauksen voidaan tulkita viittaavan siihen, että metafyyssinen subjekti ei näyttäytyä välittömästi kokemuksessa.
- 30 Derrida 1967b, 95.
- 31 vrt. Derrida 1972, 45.
- 32 Derridan mukaan kielen ulkopuolella ei ole mitään käsitteellistä realiteettia, mikä sallisi sen, että termillä olisi yksiselitteinen semanttinen sisältö yli tai ali sen kirjoittautumisen kieleen. (Derrida 1982, 111)
- 33 Derridan mukaan järjelle on käsittämätöntä, että merkki, joka on asian korvike, tuottaakin asian läsnäoloa. Merkki asettuu asian paikalle korvaamaan sitä. Samalla se purkaa erottelua luonnollisen ja luonnottoman välillä. Luonnottomasta, luontoa korvaavasta (merkistä) tulee osa luontoa. vrt. Derrida 1967d, 208, 213-214.
- 34 vrt. Derrida 1967d, 334.
- 35 Derrida 1972, 37-38, 45-46.
- 36 Termi *transsendentaali signifioitu* (*le signifié transcendantal*) viittaa tietoisuuden sisältöön, merkitykseen. Termi on johdettu Ferdinand de Saussuren termistä 'signifioitu' (*le signifié*), joka viittaa merkin ideaaliseen puoleen, merkin sisältöön eli merkitykseen (Saussure 1972, 37). Sana 'transsendentaali' puolestaan tarkoittaa tuolla puolen ja yläpuolella olevaa. Näin termi 'transsendentaali signifioitu' viittaa signifioijien ketjun ylimpään päätepisteeseen, joka ei itse voi olla signifioiva. Se tarkoittaa perimmäistä merkkien "tuolla puolen olevaa" kokemuksellista tasoa tai merkitystä, joka ei enää ole merkki, joka viittaisi johonkin toiseen merkkiin. Sen katsotaan siten katkaisevan signifioijien ketjun tai leikin.

Marika Tuohimaa

Kirjallisuus

- Critchley, S. (1992), *The Ethics of Deconstruction: Levinas and Derrida*, Blackwell, Oxford.
- Derrida, J. (1967a), *De la grammatologie*, Minuit, Paris.
- Derrida, J. (1967b), *La voix et phénomène*, Seuil, Paris.
- Derrida, J. (1967c), "Violence et métaphysique – essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, 117-228.
- Derrida, J. (1967d), "Freud et la scène de l'écriture", *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 293-340.
- Derrida, J. (1972), *Positions*, Minuit, Paris.
- Derrida, J. (1982), "Deconstruction and the other", R. Kearney tekemä haastattelu, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester University Press, Manchester, 105-126.
- Derrida, J. (1987), "L'Étre à un ami japonais", *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 387-393.
- Derrida, J. (1992), "Afterwords ou, du moins, moins qu'une lettre sur une lettre en moins", *Afterwords*, toim. N. Royle, Outside Books, Tampere, 204-217.
- Descartes, R. (1956), *Teoksia ja kirjeitä*, toim. ja käänt. J.A. Hollo, WSOY, Porvoo.
- Gasché, R. (1985), "Dekonstruktion kritiikkinä" (alkup. "Deconstruction as Criticism" 1979), käänt. P. Sivenius, *Synteesi* 3/1985, 32-61.
- Gasché, R. (1986), *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge.
- Heidegger, M. (1979), *Sein und Zeit*., 15. painos, Niemeyer., Tübingen (ilm.).

alunp. 1927).

Heidegger, M. (1958), *The Question of Being* (alunp. Heideggerin luento "Die Frage nach dem Ding zu Kants lehre von den Tranzendentalen Grundsätzen" 1935), käänt. W. Kluback ja J. T. Wilde, New College University Press, New York.

Heidegger, M. (1987), *An Introduction to Metaphysics*. (Alunp. *Einführung in die Metaphysik* 1953). Käänt. R. Manheim. New Haven: Yale University Press.

Heidegger, M. (2000), *Oleminen ja aika* (alkup. *Sein und Zeit* 1927). Käänt. R. Kupiainen. Tampere: Vastapaino.

Husserl, E. (1995), *Fenomenologian idea* (alunp. *Die Idee der Phänomenologie* 1950), käänt. J. Himanka, J. Hämäläinen ja H. Sivenius, Lokikirjat, Helsinki.

Levinas, E. (1979), *Totality and infinity*, (alunp. *Totalité et infini* 1961), käänt. A. Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, Hague.

Levinas, E. (1996), *Etiikka ja äärettömyys – keskusteluja Philippe Nemon kanssa*, (*Ethique et infini* 1982), käänt. A. Pönni ja O. Pasanen, Gaudeamus, Tampere.

Norris, C. (1989), "Philosophy as *Not* Just a "Kind of Writing": Derrida and the Claim of Reason", *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction and Literary Theory*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 189-203.

Pasanen, O. (1992), "Gasché on de Man and Derrida: Forgetting the Moment of Crisis", *Afterwords*, toim. N. Royle, Outside Books, Tampere, 96-125.

Rorty, R. (1982), "Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida", *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Harvester Wheatsheaf, New York, 90-109.

Marika Tuohimaa

- Rorty, R. (1989), "Two Meanings of "Logocentrism": A Reply to Norris",
*Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction and
Literary Theory*, The University of Minnesota Press, Minneapolis,
204-216.
- Saussure, F. de (1972), *Cours de la linguistique général*, Payot, Paris.
- Wittgenstein, L. (1984), *Tractatus logico-philosophicus* (alunp. *Tractatus
logico-philosophicus* 1933), käänt. H. Nyman, WSOY, Juva.

The first of the year was a very successful one for the company. The sales were up and the profits were down. The second of the year was a very successful one for the company. The sales were up and the profits were down. The third of the year was a very successful one for the company. The sales were up and the profits were down.

Sales		Profits	
1900	1000	500	500
1901	1200	600	600
1902	1400	700	700
1903	1600	800	800
1904	1800	900	900
1905	2000	1000	1000
1906	2200	1100	1100
1907	2400	1200	1200
1908	2600	1300	1300
1909	2800	1400	1400
1910	3000	1500	1500