

DEKONSTRUKTIO OIKEUDENMUKAISUUTENA
Oikeudenmukaisuus ja vastuullisuus Jacques Derridan
ajattelussa

Jussi Reinilä
Pro gradu -tutkielma
Jyväskylän yliopisto
Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta
Filosofia
Syksy 2018

TIIVISTELMÄ

DEKONSTRUKTIO OIKEUDENMUKAISUUTENA

Oikeudenmukaisuus ja vastuullisuus Jacques Derridan ajattelussa

Jussi Reinilä

Pro gradu -tutkielma

Jyväskylän yliopisto

Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

Filosofia

Syksy 2018

Ohjaaja: Jussi Backman

Sivumäärä: 80

”Dekonstruktio on oikeudenmukaisuus.” Jacques Derrida lausui näin vuonna 1989 Cardozo Law Schoolin kollokviossa New Yorkissa pitämällään luennolla, joka myöhemmin julkaistiin tekstinä *Force de loi* (Lain voima). Tämä lause on tutkimukseni ydinlause ja lähtökohta, josta lähdän tutkimaan, mitä dekonstruktio on. Tutkimuksen pyrkimyksenä on osoittaa, että dekonstruktioon kuuluu olennaisesti eettinen ulottuvuus, johon oikeudenmukaisuuden ja vastuullisuuden käsitteen kuuluvat.

Derrida luonnehti länsimaista filosofista traditiota ”logosentriseksi” eli merkityskeskiseksi: tässä perinteessä merkitys/merkitty saa Derridan mukaan etusijan suhteessa materiaaliseen merkkiin/merkitsijään. Logosentrismillä hän viittaa myös siihen, miten jokin käsite on saanut perinteisesti ajattelussa keskiöllisen, lopullisen viittauskohteen aseman, johon kaikki muut käsitteet viittaavat, mutta joka ei itse viittaa mihinkään. Luvussa 3 logosentrismiä tutkitaan eritoten länsimaiselle filosofiselle ajattelulle niin ikään ominaisen ”fonosentrismin” eli äänikeskeisyyden kautta. Derrida pyrkii filosofiassaan lukemaan uudestaan puheen ja kirjoituksen välistä hierarkiaa länsimaisessa ajattelussa ja tulkitsemaan puheen erääksi kirjoituksen muodoksi. Derridan teoria kirjoituksesta pyrkii *différançen* käsitteen avulla tuomaan esiin kirjoituksen eron ja lykkäyksen dynamiikkaan perustuvan rakenteen. Merkit, materiaaliset merkitsijät, saavat kirjoituksessa merkityksensä ainoastaan suhteessaan muihin merkitsijöihin, lopullisen viittauskohteen tai ”merkityn” lykkäytyessä loputtomasti. Rodolphe Gasché’n kommentaaria seuraten *différance* voidaan nähdä kaiken tekstin heterogeenisenä ”infrastruktuurina”.

Tutkielmani luvuissa 4 ja 5 tuon dekonstruktion eettis-poliittiseen kontekstiin. Luvussa 4 dekonstruktion eettis-poliittinen ulottuvuus käy ilmeiseksi heterogeenisyyden ja ratkeamattomuuden käsitteiden kautta. Derridan mukaan ratkeamattomuus edeltää jokaista ratkaisua, ja tämän kautta myös vastuullisuus eettisenä valintana tulee mahdolliseksi. Luvussa 4 tuodaan myös esiin Emmanuel Levinasin ja Derridan ajattelun välinen yhteys. Heille on yhteistä paitsi keskinäinen kunnioitus myös yhteneväiset pyrkimykset ja tavat lukea uudelleen länsimaista filosofista traditiota. Derrida hyväksyi omassa ajattelussaan Levinasin määritelmän oikeudenmukaisuudesta suhteena toiseuteen, Toiseen, täysin toisena. Tämä on luvun 5 lähtökohta. Siinä luen Derridan tekstiä ”Lain voima”, jossa Derrida mm. esittää oikeudenmukaisuuden voimana, joka ajaa dekonstruktioon. Tekstin infrastruktuuri, *différance*, jota luonnehtivat ratkeamattomuuden ja heterogeenisyyden käsitteet, on Derridan ajattelua seuraten perusta vastuullisuudelle eettisenä päätöksensä.

Avainsanat: dekonstruktio, logosentrismi, kirjoitus, *différance*, heterogeenisyys, infrastruktuuri, ratkeamattomuus, oikeudenmukaisuus, vastuullisuus.

SISÄLLYSLUETTELO

1. Johdanto	1
2. Dekonstruktion konteksti	5
3. Dekonstruktion määritelmä	14
3.1 Mikä dekonstruktio?	14
3.2 Kirjoitus vastaan logosentrismi	17
3.3 Kirjoitus	19
3.3.1 Derridan Saussure kritiikki	20
3.3.2 Kirjoitus täydennyksenä/korvikkeena	23
3.4 <i>Différance</i>	25
3.5 Dekonstruktio, heterogeenisyys ja rakenne	29
3.6 Dekonstruktion määritelmä	34
4. Dekonstruktio ja etiikka	36
4.1 Levinasin filosofia	38
4.2 Dekonstruktion etiikka	43
4.3 Eettis-poliittinen horisontti ja ratkeamattomuus	48
4.4 Dekonstruktion politiikka	52
5. Dekonstruktio oikeudenmukaisuutena	56
5.1 Yksilö, yhteisö ja oikeudenmukaisuus	56
5.2 Lain voima	59
5.3 Dekonstruktion vastuullisuus	67
6. Päätäntö	72
Lähdeluettelo	76

1. JOHDANTO

Dekonstruktio on aina ”jotain muuta”. (Derrida 1993, 141.)

Dekonstruktio on oikeudenmukaisuus. (Derrida 2000, 17.)

Dekonstruktio voidaan ymmärtää yleisnimityksenä Jacques Derridan (1940–2004) filosofiselle hankkeelle. Derrida käytti teksteissään vain harvoin ilmaisuja, joka olisi ollut muotoa ”dekonstruktio on...”. Tutkimukseni kysymys saa alkunsa Derridan väitteestä, jonka mukaan ”dekonstruktio on oikeudenmukaisuus”. Tämä lause on peräisin Derridan vuonna 1989 Cardozo Law Schoolin kollokviossa New Yorkissa pitämältä luennolta, joka ilmestyi myöhemmin tekstinä *Force de loi* (suom. ”Lain voima”). Tutkimukseni pyrkii avaamaan kyseistä toteamusta Derridan koko tuotannon näkökulmasta ja selventämään sitä, miten ja millä tavoin dekonstruktio voidaan ymmärtää oikeudenmukaisuutena.

Jacques Derrida syntyi vuonna 1930 El Biarissa silloisessa Ranskan Algeriassa. Derrida oli nuoruudessaan innokas lukija ja opiskelija. Hän muutti parikymppisenä Algeriasta Ranskaan opiskelemaan École Normale Supérieure -yliopistoon, johon hän pääsi sisään kolmannella yrittämällä. Filosofian opinnoissaan Derrida keskittyi erityisesti fenomenologiaan. Derrida kirjoitti jo kahden vuoden opintojen jälkeen päättötyönsä, joka käsitteli Husserlin fenomenologiaa. Päättötyönsä jälkeen Derrida siirtyi stipendiaattina Harvardin yliopistoon jatkamaan tutkimustaan. Derridan väitöskirjan aihe oli kirjallisen objektin ideaalisuus, ja sen lähtökohtana oli edelleen Husserlin fenomenologia. Derridan varsinainen filosofinen ura alkoi Husserlin teoksen *Geometrian alkuperä* ranskantamisesta vuonna 1962; Derrida kirjoitti käännökseensä myös pitkän esipuheen. (Derrida 2003, 8–9.)

Vuosi 1966 oli Derridalle filosofina käännteentekevä. Tuona vuonna Derrida osallistui strukturalismia käsitteeseen konferenssiin Baltimoressa Yhdysvalloissa. Kyseisessä konferenssissa hän piti luennon, joka myöhemmin julkaistiin teoksessa *L'écriture et la différence* (Kirjoitus ja ero) otsikolla ”Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskurssissa”. Tällä luennolla hän käytti käsitettä ”de-konstruktio”, josta myöhemmin tulisi nimitys koko hänen filosofiselle ajattelulleen. Seuraavana vuonna 1967 Derrida

julkaisi kolme merkittävää teosta: edellä mainitun teoksen *L'écriture et la différence* sekä teokset *La voix et le phénomène* (Ääni ja ilmiö) ja *De la grammatologie* (Grammatologiasta). Vuonna 1972 Derrida julkaisi teokset *Marges de la philosophie* (Filosofian marginaaleja), *La dissémination* (Disseminaatio) sekä haastattelukokoelman *Positioita*. Nämä teokset muodostavat Derridan ajattelun kivijalan. Lähtökohtaisesti hän luki teksteissään länsimaisen filosofian traditioon kuuluvia tekstejä ja asetti niitä vastatusten toistensa kanssa pyrkien näin paljastamaan niihin rakentuneet käsitteelliset ja diskursiiviset hierarkiat sekä ennakko-oletukset. (Derrida 2003, 9–14.)

Tutkielmani tarkoitus on selvittää Derridan ajattelua ja sitä mitä yleisesti kutsumme dekonstruktioksi siten, että Derridan vuonna 1989 esittämät ajatukset dekonstruktion yhteydestä tai yhtäläisyydestä oikeudenmukaisuuteen tulisivat ilmeisimmiksi. Vuoden 1989 luennon alkuasetelmana oli akateemisessa maailmassa vallalla ollut käsitys, jonka mukaan Derridan ajattelu ja dekonstruktio eivät olisi kiinnostuneita käytännön elämästä, etiikasta tai politiikasta. Tämän käsityksen taustalla oli ajatus dekonstruktiosta tuhoisana, semi-intellektuellina häiriköintinä, joka karttaa kaikkia kysymyksiä vastuusta. Tätä väitettä Derrida lähti luennollaan kumoamaan. Tämä on osaltaan myös tutkimukseni aihe. Tutkimukseni pyrkimys on käydä läpi Derridan tuotantoa siten, että siinä tulisi näkyviin dekonstruktion taustalla oleva kysymys vastuusta sekä oikeudenmukaisuudesta – Derridan ajatus, että pyrkimys oikeudenmukaisuuteen on juuri sitä, mistä dekonstruktio saa voimansa.

Tutkimukseni rakentuu neljästä pääluvusta. Luvussa 2 ”Dekonstruktion konteksti” pyrin antamaan taustaa Derridan ajattelulle filosofisessa kontekstissa. Teen sen esittelemällä hänet toisaalta mannermaiseen filosofiaan kuuluvana ajattelijana, jonka suurin filosofinen inspiraation lähde oli Martin Heideggerin ajattelu sekä tämän metafysiikkakritiikki. Toisaalta Derrida oli läheisessä kosketuksessa 1900-luvun puolivälin ranskalaiseen strukturalistiseen ajattelutapaan. Derrida suhtautui strukturalismiin kriittisesti, mutta hän myös sai tästä Ranskassa vallalla olleesta ajattelusta omalle filosofiselle ajattelulleen olennaisia työkaluja, minkä johdosta hänet usein luetaan ”jälkistrukturalistiksi”. Tässä luvussa 2 avaan myös joitakin tutkimukseeni liittyviä peruskäsitteitä.

Luvussa 3 ”Dekonstruktion määritelmä” kysyn ja myös vastaan siihen, mitä on dekonstruktio. Luku 3 tutkii ensin Derridan ajattelua suhteessa strukturalistisen kieliteorian

kehittäjään Ferdinand de Saussureen sekä hänen teoriaansa merkistä ja kielen rakenteesta. Tässä seuraan Jonathan Cullerin kommentaaria *On Deconstruction*, joka tutkii dekonstruktioita kielitieteen kannalta. Tutkimuksen alaluku 3.4 esittelee *différance* käsitteen, josta muodostui Derridan ajattelulle ja dekonstruktion projektille olennainen. Alaluvussa 3.5 käsitystä dekonstruktioista syvennetään Rodolphe Gasché'n kommentaarin *The Tain of the Mirror* kautta; siinä Gasché määrittelee *différance* kaiken tekstin yleiseksi ”infrastruktuuriksi”. Tämän Gasché'n luennan kautta muodostuu myös dekonstruktion määritelmä alaluvussa 3.6.

Luku 4 ”Dekonstruktion etiikka” esittelee dekonstruktioita suhteessa etiikkaan, varsinkin Levinasin ajatteluun. Luku 4 myös johdattelee seuraavaan lukuun. Tässä käsitystä dekonstruktioista laajennetaan mm. Simon Critchleyn teoksen *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* kautta. Alaluvussa 4.3 avataan edellisessä alaluvussa esiin noussutta ratkeamattomuuden käsitettä suhteessa dekonstruktioon. Oleellista tässä on myös Derridan teoksessa *Limited Inc.* (1988) esiin nostama ajatus ratkeamattomuudesta jokaista todellista ratkaisua ja valintaa edeltävänä tilana. Luvussa 5 ”Dekonstruktion oikeudenmukaisuus” keskityn pitkälti lukemaan Derridan tekstiä ”Lain voima”, jonka alkuasetelmasta myös tähän tutkielmaan lähdettiin. Tämän luvun kautta Derridan ajattelu tuodaan viimeistään yhteisölliseen kontekstiin, jossa perään kuulutettu vastuullisuus tulee viimeistään esiin.

Käytän tutkimuksessani edellä mainittujen Derridan vuosina 1967 ja 1972 julkaisemien teosten sekä tekstin ”Lain voima” rinnalla myös eritoten tekstikokoelmaa *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*, johon on suomennoksina koottu Derridan keskeisiä tekstejä, osa juuri näistä Derridan vuosien 1967 ja 1972 teoksista. Eräs tutkimukseni kannalta arvokas teos on myös Derridan tekstikokoelma *Limited Inc.*, ja siihen sisältyvä teksti ”Afterword: Toward an Ethic of Discussion”. Käytän tutkimuksessani lyhyesti myös muutamia muita Derridan teoksia. Tutkimukseni kannalta hyödyllisiä ovat olleet myös suomalaisissa julkaisuissa ilmestyneet artikkelit ”Merkkien loputon leikki” (Nikander 1997) ja ”Derrida – oikeudenmukaisuuden ajattelija” (Hirvonen 2005).

Jo edellä mainittujen kommentaarien (Culler 1985, Gasché 1986 ja Critchley 2014) rinnalla kulkee koko tutkielmani ajan John D. Caputon toimittama kokoelma *Deconstruction in a Nutshell* (1997). Teos koostuu kahdesta osasta. Ensimmäinen osa ”The

Villanova Roundtable” on Villanovan yliopistolla vuonna 1994 tehty haastattelu, jossa Derrida vastaa professoreiden, mm. Caputon, hänelle esittämiin kysymyksiin dekonstruktiosta ja siitä kuinka sitä tulisi eri yhteyksissä ymmärtää. Teoksen toinen osa on Caputon kyseisen haastattelun pohjalta laatima kommentaari Derridan ajattelusta. *Deconstruction in a Nutshell* pyrkii tiivistämään dekonstruktion kuuteen ”pähkinänkuoreen”. Näistä pähkinänkuorista tutkimukseni kannalta oleellisimpina toimivat oikeudenmukaisuus sekä demokratia. Luvussa 2 hyödynnän myös Caputon teosta *Radical Hermeneutics* (1987), jossa Caputo yhdistää Derridan ajattelun paitsi heideggerilaiseen hermeneutiikkaan myös tanskalaiseen teologis-filosofiseen ajattelijaan Søren Kierkegaardiin (1813–1855).

Caputo on käyttämistäni kommentaareista siinä mielessä ”vaarallisin”, että se ei peittele tulkintansa uskonnollisia sidoksia. Tämä näkyy esimerkiksi Caputon vuonna 1997 julkaisemassa teoksessa *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, jossa hän käsittelee mm. dekonstruktion messiaanisuutta sekä dekonstruktiota ”uskontona ilman uskontoa”. Vuonna 2013 ilmestyneessä teoksessa *Truth* Caputo taas rinnastaa Derridan ajattelun Augustinukseen. Yhteydet Kierkegaardin ovat myös läsnä kaikissa näissä Caputon kommentaareissa.

Tutkimukseni pyrkii seuraamaan Derridan ajattelua siten, että sen yhteys vastuullisuuden ja oikeudenmukaisuuden teemoihin kävisi ilmeiseksi. Tahdon tuoda esiin myös sen, että dekonstruktion liittyä ajatus vastuusta suhteessa perintöön. Tämä vastuu toteutuu dekonstruktion sisältyvässä ”toistossa”, jossa ei Kierkegaardin ajattelua seuraten (tästä lyhyesti luvussa 2) ole kyse vanhan uusintamisesta vaan perinnön ”toisin ajattelemisesta”, josta käsin jokin täysin uusi, ennennäkemätön, täysin toinen, kuten oikeudenmukaisuus mahdollisena mahdollisuutena, voisi tulla mahdolliseksi. Kuten Kierkegaardin toisto (Kierkegaard 2001, 11–12), dekonstruktion liike suuntautuu tulevaan.

2. DEKONSTRUKTION KONTEKSTI

Rakenne, joka näin kuvataan, olettaa [...] ettei ole olemassa mitään kontekstin ulkopuolista. (Derrida 1993, 152.)

Ennen kuin toden teolla paneudutaan Derridan ajatteluun ja dekonstruktioon, on perusteltua kysyä dekonstruktion, Derridan ajattelun, kontekstista. Pelkistetysti voidaan sanoa, että Derridan tekstit, joissa hän luki laajalla skaalalla länsimaiseen filosofiseen traditioon kuuluvia tekstejä, kuuluvat tähän samaiseen länsimaiseen filosofiseen traditioon. Derridaa ei voi syyttää siitä, että hänen luentansa olisi ollut jotenkin kapea tai yksipuolinen, että hän olisi esimerkiksi keskittynyt luennassaan ainoastaan ”suuriin” filosofeihin ja heidän avainteksteihinsä. Derrida löysi dekonstruktion projektilleen virikkeitä paitsi mannermaisen filosofisen ajattelun piiristä myös esimerkiksi yhteiskunnallisesta ajattelusta (kuten Marx), runoudesta (kuten Francis Ponge), kaunokirjallisuudesta (kuten Joyce) sekä mm. raamatusta.

Tämän tutkimuksen kontekstissa Derrida kirjoittautuu ensinnäkin länsimaisen filosofian traditioon, toiseksi mannermaisen filosofian jatkumoon ja kolmanneksi Ranskassa 1950- ja 60-luvuilla vaikuttaneeseen strukturalistiseen teoriaan, sekä näistä perinteistä omalla filosofisella hankkeellaan irtiotta yrittäneeksi ajattelijaksi. Toinen tutkimukseen vaikuttava (ja edellä mainittuun laajaan länsimaisen filosofian kontekstiin sisältyvä) asetelma, jota ei varsinaisesti tuoda esiin, mutta jota ei voida myöskään kieltää, pohjautuu John D. Caputon tapaan lukea Derridan dekonstruktion projektia Kierkegaardin ajattelua vasten. Derridan asettaminen tähän kontekstiin tuo hänet esiin uskonnollisena ajattelijana ilman uskontoa. Luvussa 4 tuodaan esiin myös Derridan ja Levinasin välinen ystävyysuhde. Levinas oli paitsi filosofinen ajattelijaksi, myös voimakkaasti uskonnollinen/uskova juutalainen.

1900-luvun ajattelijana Derrida kuuluu Descartesista alkaneeseen ja Hegelissä huipentuneeseen modernin filosofian ”myöhäismoderniin” aikakauteen. Tämä käy ilmi Mark C. Taylorin toimittamasta kokoelmasta *Deconstruction in Context* (1986). Taylor kokoaa teoksessaan varsin laveasti yhteen dekonstruktion kontekstin ja mannermaisen filosofian kehityksen. Teokseen sisältyy Taylorin yhteen kokoavan johdannon lisäksi tekstejä

Kantilta, Hegeliltä, Husserlilta, Saussurelta, Kierkegaardilta, Nietzscheiltä, Wittgensteinilta, Heideggerilta sekä ranskalaisilta filosofeilta (Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Bataille, Blanchot ja Derrida).

Taylorin teos tuo ilmi sen, minkä Ismo Nikander on omassa dekonstruktion taustaa valottavassa esseessään ”Merkkien loputon leikki” (1997) nimennyt ”toiseksi tavaksi” ymmärtää oleminen läsnäolona. Tämän modernin käsityksen mukainen läsnäolo on tietoisuuden läsnäoloa itselleen. Itselleen välittömästi läsnäoleva tietoisuus näyttäytyy ainoana mahdollisuutena saavuttaa epäilyksettömän varmaa tietoa. Taylorin mukaan moderni filosofia on Descartesista Hegelin kautta aina Husserlin fenomenologiaan saakka ollut kokoavan itsetietoisuuden filosofiaa. Taylor tuo myös ilmi sen, miten Heidegger ja hänen jälkeisensä filosofia on pyrkinyt eroon tästä modernin filosofian ”egoistisesta” tavasta ajatella. (Taylor 1986, 1–34.)

Toinen, edellistä täydentävä tapa käsittää oleminen läsnäoloksi johtaa Nikanderin mukaan läsnäolon metafysiikan filosofiset juuret aina antiikkiin saakka. Jo antiikin filosofiassa sellaiset käsitteet kuin *eidos*, *idea* tai *ūsia* olivat nimiä läsnäololle, ja tällaiset käsitteet saivat filosofiassa keskiöllisen aseman siten, että niiden muodostamat keskustat olivat jotain ikuista ja muuttumatonta. Nämä ajattelutavat liittyvät Derridan ajattelussa toisiinsa metafysiikaksi, jossa oleminen ymmärretään läsnäoloksi ja jossa läsnäolo saa keskiöllisen eli logosentrisen aseman. Derrida on omaksunut ajatteluunsa, joka suhtautuu kriittisesti kaikkea logosentrististä käsittämistä kohtaan, peruslähtökohdat suoraan Heideggerin metafysiikkakritiikistä, jonka mukaan metafysiikka on läpi historiansa ymmärtänyt olemisen läsnäolona. Heideggerin metafysiikkakritiikki pyrki ajattelemaan olemista toisin: olemista ei tule ymmärtää läsnäolona, perättäisten ”nyt-hetkien” jatkumona, vaan yksilön oleminen on ymmärrettävä ajallisen liikkeen ja maailmassa-olemisen kautta (Pönni 1996, 10–12). Heidegger pyrki kääntämään läsnäolo-keskeisen ajattelun ympäri ja ymmärtämään ajallisuuden liikkeen olevan olemista konstituivana. Derrida hyödyntää omassa ajattelussaan tätä Heideggerin metafysiikkakritiikissä esiin nousutta käsitystä olevan ja olemisen välisestä erosta sekä olevan olemisen aikasidonnaisuudesta. Derrida kohdistaa tuotannossaan kritiikin koskemaan myös Heideggerin ajattelua. (Nikander 1997, 45–46.)

Derrida lukee teoksissaan länsimaisen filosofian traditioon kuuluvia tekstejä ja pyrkii paljastamaan niiden logosentrisen luonteen. Filosofia pyrkii jäsentämään ajatteluaan

erilaisten käsiterakennelmien avulla, ja Derrida näkee tähän ajatteluun sisältyvän jatkuva pyrkimys suhteuttaa ajattelussa esiintyvät käsitteet keskiölliseen käsitteeseen eli ”transsendentaaliseen merkittyyneen”. Transsendentaalinen merkitty on muista käsitteistä riippumaton, lopullinen merkitty, joka ei enää itsessään viittaa mihinkään muuhun kuin itseensä ja on näin kokonainen ja täydellinen. Sikäli kuin käsiterakennelmat koostuvat elementeistä, jotka viittaavat toisiinsa sekä lopulta tähän viimeiseen merkittyyneen, transsendentaalinen merkitty on rakennelmien tuolla puolen (Nikander 1997, 46; Backman 2012, 69–70).

Backman paikallistaa ajatuksen *logoksesta* antiikin filosofiaan teoksessaan *Complicated Presence*, jossa hän käsittelee mm. Heideggerin suhdetta antiikin ajattelijoihin, kuten Anaksimandros, Parmenides ja Herakleitos, jotka hän näki läsnäolon metafysiikan ensimmäisinä ajattelijoina. Backmanin mukaan ajatus *logoksesta* on peräisin Herakleitoksen ajattelusta. Herakleitoksella *logos* on nimeämättömissä oleva kaiken merkityksellisuuden alkuperä. *Logos* on jotain mitä ei voida koskaan kielessä nimetä, mitä ei koskaan saada kiinni, mutta joka on siinä kuitenkin läsnä kaiken aikaa. *Logos* on yksi yhdistävä merkityksellinen keskiö, johon kaikki ovat suhteessa, johon kaikki palautuu ja joka sitoo kaiken lopulta itseensä. Nämä esisokraatikot eivät kuitenkaan aseta ajattelussaan mitään määrättyä alkuperäistä olevaa, viimeistä viittauskohdetta, vaan tämän tekevät vasta Platon ja Aristoteles. Platonilla viimeisen viittauskohteen muodostaa Hyvän idea, johon ideoiden ideana kaikki lopulta palautuu. Aristoteles puolestaan toi ”ontoteologisessa” ajattelussaan esiin ajatuksen kaikki vastakohtat yhdistävästä täydellisestä olenosta, metafysiikan Jumalasta. Ajattelu, joka olettaa ”transsendentaalisen merkityneen”, on hallinnut filosofiaa tästä lähtien. (Backman 2015, 30–34, 54–55.) Heideggerin ontoteologian sekä Derridan logosentrismin käsitteisiin palataan seuraavan luvun alaluvussa 3.2.

Derridan luennan mukaan metafysiikan traditioon kuuluu myös olennaisesti tahto murtaa vanhaa, alistavaa ajattelua. Derrida näkee metafysiikan perinteessä ”kaksoissidoksen”, joka koskee myös hänen omaa ajatteluaan. Toisaalta kysymys on kuulumisesta johonkin perinteiseen diskurssiin ja toisaalta tahdosta koetella kyseisen diskurssin rajoja. Derrida lukee teoksissaan tämän kaksoissidoksen jo Platonin sekä Aristoteleen teksteistä. Kieli itsessään on lähtökohtaisesti läsnäoloa idealisoivaa ja metafyyssistä. Tämän vuoksi on tarpeen lukea ja kirjoittaa yhä uudelleen, ei pelkästään rekonstruoiden, vaan tiedostaen samalla tekstin luonne kontekstuaalisena, historiallisena rakennelmana. (Nikander 1997,

46, 50.)

Derrida on ajattelussaan 1900-luvun alun mannermaisesta filosofisesta ajattelusta, sekä Husserlin fenomenologian että Heideggerin hermeneutiikan, perillinen. Liittyessään mannermaisesta filosofian jatkumoon Derrida tuo esiin ajattelussaan Husserlin sekä Heideggerin tekstejä paitsi paljastaen niiden logosentrisiä ulottuvuuksia myös hyödyntäen niiden sisältämiä ajatuksia. Derridan metafysiikkakritiikin perustat löytyvät Heideggerin ajattelusta. Toisaalta strukturalismikritiikissään Derrida käyttää mm. Husserlin fenomenologiaan sisältyvää aikakäsitystä. Edelleen, arvostellessaan Husserlin ja Heideggerin teksteihin sisältyviä logosentrisiä elementtejä Derrida käyttää apunaan juuri Saussuren strukturalistista kieliteoriaa. (Nikander 1997, 45.)

Teoksessaan *Radical Hermeneutics* John D. Caputo esittää Derridan ”radikaali hermeneutikkona”. Derridan filosofinen projekti, läsnäolon metafysiikan dekonstruktio, on suoraa jatketta Heideggerin metafysiikkakritiikille (Caputo 1987, 154). Caputo kytkee teoksessaan Heideggerin ja Derridan radikalisoiman hermeneutiikan Kierkegaard–Nietzsche–Husserl-jatkumoon. Hermeneutiikka, tulkinnan teoriat, liittyy olennaisesti moderniin mannermaiseen filosofiaan, mutta sen juuret ovat jo antiikissa.

Backman liittää esseessään ”Hermeneutics and the Ancient Philosophical Legacy” hermeneutiikan osaksi antiikin filosofiasta alkanutta traditiota. Backmanin mukaan antiikin filosofiassa ei ollut tyypillistä erottaa hermeneutiikkaa (*hermēneutikē tekhnē*) erityiseksi tulkinnalliseksi metodiksi, mutta hermeneutiikan harjoittamisesta löytyy viitteitä sekä Platonilta että Aristoteleelta. Tekstien tulkintaa sinänsä harjoitettiin jo antiikin aikana. Homeerista runoutta tulkittiin ja hellenistinen kirjastolaitos tarjosi miljoonien tekstien tutkimiselle. Myöhemmin kristityt uusplatonistit sekä eksegeetit tulkittivat raamattua. (Backman 2016, 22–24.)

Backman nostaa esille varsinaisena heideggerilaisen hermeneutiikan lähtökohtana Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan*, jossa Aristoteles tutkii ihmisen järkeä sekä tietoisuutta. Tässä tekstissä Aristoteles käyttää käsitettä *fronēsis*, joka tarkoittaa käytännöllistä järkeä tai tilannetajua. Tämä käsite tuo esiin järjenkäytön praktisuuden ja temporaalisuuden. Aristoteles tuo etiikassaan myös esiin Backmanin mukaan Heideggerin hermeneutiikan kannalta olennaisen ”hetken” tai ”silmänräpäyksen” käsitteen: *fronēsis* on

laajempaa teleologista taustaa tai kontekstia vasten tapahtuva tilannesidonnainen, hetkellinen, ainutkertainen, kontekstuaalinen ja konkreettinen havainto. Tämän ”silmänräpäyksen” filosofisesta esiin nostamisesta Heidegger antaa kunnian Kierkegaardille. (Backman 2016, 22–29.)

Caputo puolestaan esittää teoksessaan *Radical Hermeneutics* Kierkegaardin radikaalihermeneutikkona, joka asettaa eksistenssinsä filosofiaa eli metafysiikkaa vastaan. Kierkegaardin ajatus toistosta, jossa eksistenssi astuu kohti tulevaa kulkevaan tulkintojen virtaan, on radikaalia hermeneutiikkaa, ja hänen spekulatiivisen filosofian eksistentiaalinen kritiikkinsä on työtä, jota Heidegger sekä Derrida myöhemmin jatkoivat. (Caputo 1987, 1–35.)

Heidegger korostaa teoksessaan *Oleminen ja aika* (1927) ymmärryksen hermeneuttista, tulkinnallista luonnetta, joka liittyy erottamattomalla tavalla täälläolon (*Dasein*) ajallisuuteen ja jokapäiväiseen eksistenssiin. ”Täälläolon mieli on ajallisuudessa”, ja täälläolo kantaa tavassaan olla menneisyyttään tulevaa kohti suuntautuen (Heidegger 2007, 41). Täälläolon tapaa olla maailmassa määrittää aina tietty tulkinta, ymmärrys itsestä. Heideggerin mukaan jokaiseen tulkintaan liittyy ennakkonäkymä ja esikäsitys, ja tällaisesta esiyymmärryksistä muodostuvaa kokonaisuutta kutsutaan ”hermeneuttiseksi situaatioksi”, joka edeltää kaikkea tulkintamista (Heidegger 2007, 286). Ymmärrys on Heideggerille jotain jota tulkinta jatkuvasti työstää ja joka on sekä epätäydellistä että jatkuvassa liikkeessä, ”hermeneuttisessa kehässä”. (Caputo 1987, 60–70.)

Heideggerin ajattelussa ymmärtäminen konstituoii yksilön olemista ajassa (Heidegger 2007, 403). Yksilön oleminen ajassa ja ymmärtämisen aikasidonnaisuus tuovat Heideggerin ajatteluun mukaan myös toiston käsitteen. Heideggerin mukaan ”täälläolo noutaa itsensä jälleen esiin omimpaan olemiskykyynsä. Varsinaista olemista olleena kutsumme *toistoksi*” (Heidegger 2007, 406). Toisto on Heideggerilla paluuta täälläolon mahdollisuuksiin (Heidegger 2007, 458). Toisto on siis täälläolon mahdollisuuksiin eikä mihinkään menneeseen kerran aktualisoituneeseen palaamista, tämän uudelleen aktualisoitumista. Heideggerin toiston käsite (*Wiederholung*) eroaa kuitenkin Kierkegaardin toistosta (*gentagelse*). Caputon mukaan ero Kierkegaardin ja Heideggerin ”toiston” käsitteessä tulee ilmi liikkeen suunnassa. Kierkegaardilla toisto kohdistuu tulevaan, ennennäkemättömään, aidosti uuteen mahdollisuuteen, ja on ”linearisesti”

eteenpäin kohdistuvaa. Heideggerilla toiston liike on puolestaan kehämäistä, eksistenssin mahdollisuuksiin palaamista. Caputo löytää Derridan ajattelusta yhteyden Kierkegaardin toiston käsitteeseen, joka ei haikaile paluuta tai surkuttele hukattuina mahdollisuuksia vaan kohdistuu eteenpäin, tulevaa tuottaen. (Caputo 1987, 90–91, 121.)

Caputo jakaa Heideggerista alkavan hermeneutiikan kolmeen osaan: 1) Heideggerin myöhäistuotantoon, jossa Heidegger tulkitsee kriittisesti *Olemisessa ja ajassa* esittämäänsä hermeneutiikkaa, 2) Gadamerin hermeneutiikkaan sekä 3) Derridan dekonstruktioon (Caputo 1987, 95). Caputon mukaan Derrida ei hyökkää Heideggeria vastaan vaan radikalisoi Heideggerin omassa filosofiassaan esittämän metafysiikkakritiikin ja kohdistaa tämän kritiikin myös oppi-isänsä Heideggerin tuotantoon.

Jatkuvan liikkeen käsite on dekonstruktiolelle oleellista. Derridan ajattelu on jatkumoa Kierkegaardin ja Heideggerin mutta myös mm. Nietzschen ja Husserlin ajattelulle. Harjoittaessaan dekonstruktioa Derrida tulkitsee eli lukee tekstiä aina tiettyyn kontekstiin, aikaan ja paikkaan sidottuna, ja toistaa samalla kirjoittaessaan kyseisen tekstin omasta historiallisesta positiostaan käsin. Hermeneuttiseen perinteeseen kytkeytyen dekonstruktio tulkitsee aina jotain tiettyä filosofista tekstiä ja tuo tulkinnallaan ilmi tekstiin eli tulkintaan sisältyviä piileviä ennako-oletuksia sekä -asetelmia. Samalla dekonstruktio tiedostaa, että sen on altistettava oma tekstinsä tälle samalle hermeneuttiselle prosessille.

Derridaa luonnehditaan usein myös ”jälkistrukturalistiksi”. Tämä viittaa strukturalistisesta menetelmästä vaikutteita saaneeseen, mutta siitä eronneeseen ajatteluun. Strukturalismin ytimenä on Ferdinand de Saussuren semiotiikka. Ranskalaista ajattelua 1950–60-luvuilla hallinneen strukturalismin sovellusala oli laajemmin ihmistieteissä, kuten antropologiassa, psykoanalyysissä ja yhteiskuntatieteissä. Sen lähtökohtana on Saussuren kielitiede, jonka pääteoksena on Saussuren luentosarjan pohjalta toimitettu teos *Yleisen kielitieteen kurssi* (*Cours de linguistique générale*, 1916). (Dosse 2011, 14, 75.)

Kritisoidessaan länsimaista metafysisestä traditiota Derrida käyttää hyväkseen Saussuren semiotiikkaa. Saussuren teoriasta käsin Derrida kritisoi metafysiikan käyttämää merkin käsitettä, joka mahdollistaa ajatuksen transsendentaalisesta merkityksestä, jolla on itsenäinen ja muista käsitteistä riippumaton merkityssisältö, johon kaikki muut merkit lopulta redusoidut eli palaavat. Saussuren semiotiikkaan kuuluu ajatus kielen rakenteesta erojen

leikkinä, eli siitä miten kieli ja merkitykset rakentuvat eroista merkkien välillä ja käsitteiden välisistä suhteista eli ”erojen leikistä”. (Nikander 1997, 46–47.) Derrida käyttää tätä ilmaisua ”erojen leikki” mm. teksteissään ”Différance” (ks. alaluku 3.4) sekä ”Rakenne, merkki ja leikki” (ks. alaluku 3.5).

Caputo selittää Saussurelta peräisin olevaa ”erojen leikin” ajatusta teoksessaan *Deconstruction in a Nutshell* vertauksella sanakirjaan. Sanakirja koostuu sanoista sekä niiden sanallisista selityksistä. Kukin sana selitetään (sanoin) toisistaan eroavalla tavalla, suhteessa muihin sanoihin. Sanakirjasta ei löydy sanaa, joka jotenkin ylittäisi tämän suhteiden verkoston. Näin ollen lopullinen merkitys, johon kaikki merkitsijät viittaisivat ja joka ei itse viittäisi mihinkään muuhun kuin itseensä, ”lykkääntyy”, siirtyy tuonnemmaksi, jokaisen sanan saadessa selityksen aina suhteessa muihin sanoihin. (Caputo 2013, 100.)

Saussuren semiotiikassa kielellinen merkki (*signe*) koostuu kahdesta toisiinsa suhteutuvasta puolesta, merkitsijästä (*signifiant*) ja merkitystä (*signifié*). Merkin luonteen johdosta merkitty saa merkityssisältönsä ainoastaan erostaan suhteessa merkkijärjestelmän muihin merkittyihin. Kieltä on olemassa vain, jos on olemassa merkityn ja merkitsijän yhteenliittymiä. Äännessä on merkitystä vain kun se kytkeytyy tiettyyn merkittyyn, ja merkityllä vain kun se liittyy tiettyyn merkitsijään. Sekä merkitsijät että merkityt saavat muotonsa vain keskinäisen suhteensa kautta, ja jäsentyvät näin eriytyen merkitsijöiksi ja merkityiksi. (Nikander 1997, 46–47.)

Saussure esittää ajattelussaan, että äänteiden ja ajatusten massan jäsentyminen merkitykselliseksi merkkijärjestelmäksi edellyttää merkitsijöiden välisiä eroja. Merkityksiä tunnistetaan ainoastaan foonisen eron kautta, ja tämä tapahtuu äänteellisen merkitsijän suhteutuessa toisiin merkitsijöihin, jotka eroavat siitä. Merkitty edellyttää merkitsijän, jonka kautta merkitty eriytyy ja identifioituu itseksensä. (Nikander 1997, 47.) Tämä kielen sisältämä merkityn ja merkitsijän välinen riippuvuussuhde ei kuitenkaan poista merkityn ja merkitsijän välistä perinteistä asetelmaa, joka asettaa merkityn hallitsevaan asemaan suhteessa merkitsijään. Tähän aiheeseen palataan tutkielman alaluvussa 3.3, jossa käsitellään filosofisen tradition perinteistä valta-asetelmaa puheen ja kirjoituksen välillä.

Kuten tutkimuksen seuraavassa luvussa 3 esitetään, Derrida luki myös Saussuren semiotiikasta merkkejä logosentrismistä: Saussure antaa merkitylle etusijan merkitsijään

sekä kielen foonisuudelle etusijan kirjoitukseen nähden. Nikanderin mukaan Saussuren ajattelu paljastuu myös painotuksiltaan vahvasti synkroniseksi, eli se idealisoi kielen rakenteeltaan stabiiliksi järjestelmäksi, ja kohdistaa lopulta kiinnostuksensa pääosin kielen rakenteeseen sisältyvien lakien tarkasteluun. Saussuren semiotiikka ei myöskään pääse eroon merkityn ja merkitsijän välisestä hierarkiasta. (Nikander 1997, 47.)

Saussure tarkastelee semiotiikassaan kieltä synkronisesti, rakenteeltaan pysähtyneenä ja historiattomana (Dosse 2011, 79–80). Saussuren semiotiikka idealisoi näin rakenteen ja esittää sen jonain muuttumattomana, ottamatta huomioon kielen ajallista muuttuvuutta. Tekstin rakenne on näin asetettu Saussuren teoriassa keskiölliseen ja stabiiliin asemaan. Derridan ajattelu pyrkii sitä vastoin ottamaan kielen temporaalisuuden huomioon. Yksinkertaistaen Derrida yhdistää ajattelussaan Saussuren käsityksen kielestä ”erojen leikkiä” sekä Husserlin teorian aikatietysoisuudesta, jossa retentio (menneen säilyttäminen) ja protentio (tulevan ennakoiminen) määrittävät osaltaan kutakin ”nyt-hetkeä”. Jokainen nyt-hetki saa merkityksensä vain suhteessa menneeseen ja tulevaan. Derridan merkkiteoriassa on kyse juuri ajallisesta erosta ilmenevän ja ymmärretyn välillä. Kysymys on erosta kokemisen ja kokemuksen välillä: koettu ymmärretään aina vasta kiertoteitse, retention ja protention kautta. Ymmärrys on aina tulkinta ja sidottu yksilön ajallisuuteen. Derridan eron käsite rakentuu tällä tavoin Saussuren ja Husserlin teorioiden kautta eroksi, johon sisältyy aina ajallinen viive eli lykkäys. Derridan eron liikettä eli *différancea* (ks. alaluku 3.4) ei luonnehdi siis ainoastaan strukturalismin esittämä synkroninen ”erojen leikki” vaan myös ajallinen viive, joka lykkää ymmärrettyä kokemusta. Logosentrisessä ajattelussa esiintyvä keskiö eli ”transsendentaalinen merkitty” ei Derridan mukaan voi välttää erojen leikkiä ja liikettä, vaan osallistuu tähän leikkiin rakentuen aina uudestaan ja uudestaan. Lopullinen merkitsijä lykkääntyy aina uudestaan jokaisessa tulkinnassa, jokaisen merkityksen jäädessä aina sitä edeltävän tulkinnan, siihen jälleen sisältyvän esiymmärryksen, oletusten ja asenteiden, tulkinnallisuuden vangiksi. Tekstissä ”Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskurssissa” Derrida käsittelee tekstin rakenteen rakenteellisuutta sekä keskustan illuusiota (ks. alaluku 3.5). (Nikander 1997, 47–49.)

Nikanderin mukaan dekonstruktio pyrkii lukemaan tekstistä ulos tekstin keskiöllisyyden sekä ristiriitaisuuden, tekstin sisältämät oletukset ja sidonnaisuudet. Dekonstruktiossa teksti ensinnäkin ”toistetaan” kirjoituksen muodossa, ja toiseksi tämän toiston myötä tekstistä tulee ilmi toiseuden tai vierauden elementti, joka mahdollistaa tekstin

tulkittamisen toisin kuin vain kommentaarimaisesti toistaen. Derridan pyrkimyksenä on murtaa logosentristä perinnettä, mutta samalla hän tiedostaa, että hänen oman tekstinsä on edelleen pitäydyttävä hänen lukemansa tekstin käsitteissä. (Nikander 1997, 51.)

Tämän tutkielman alaluvussa 3.2 otetaan käsittelyyn tämä filosofiseen ajatteluun pesiytynyt ”keskiöllisyys”. Filosofian tradition ajattelu on keskiöllistä, se toisin sanoen pyrkii sulkemaan ajattelun jonkin keskipisteen ympärille muodostaen näin sisäpuolen, tietyn merkitysjärjestelmän. Toiseus on kategoria jolla viitataan tämän järjestelmän ulkopuoliseen. Gasché mukaan Derridan toiseus on toiseutta, jolla ei ole olemusta eikä ”totuutta” ja jota mikään ajattelu ei kykene kontrolloimaan: toiseus ei ole mikään toinen perusta. Toiseus vierastaa ulkopuolisena jokaista rakennetta sekä jokaisessa rakenteessa. (Gasché 1986, 103–105.) Ranskankielessä ”toiseudelle” on kaksi eri sanaa, joista *autrui* viittaa toisiin ihmisiin, ja *l'autre* toiseuden abstraktiin kategoriaan, jolloin *autrui* kääntyy suomenkielessä Toiseksi ja *l'autre* toiseudeksi (Jokinen 1997, 25). Tämä tutkimus seuraa kyseistä ilmaisutapaa.

Tässä luvussa on luotu silmäys siihen kontekstiin, josta käsin Derrida ajatteluun ja filosofista projektiaan harjoitti. Tämä on se filosofian historiallinen tausta, jota vasten dekonstruktio ymmärretään. Seuraava katkelma Derridan haastattelusta asettaa keskiöllisyyden ja toiseuden teeman koskemaan koko tätä meneillään olevaa tutkimusta ja toimii johdantona tuleviin kappaleisiin:

Dekonstruktio on paljon velkaa Heideggerille. [...] Joka tapauksessa, eräs kritiikki tai dekonstruktioivinen kysymys, jonka esitän yhä uudestaan Heideggerille koskee sitä etusijaa, jonka Heidegger antaa käsitteelle *Versammlung*, kerääntyminen tai keskiöllisyys, joka on aina voimakkaampi kuin erkaneminen [*dissociation*]. Olen tästä täysin eri mieltä. Kun antaa etusijan keskiöllisyydelle eikä erkanemiselle, ei jätä lainkaan tilaa toiselle, toiseuden radikaalille toiseudelle, toiseuden radikaalille yksilöllisyydelle. Ajattelen, tästä näkökulmasta, ettei erkaneminen ole este yhteiskunnalle tai yhteisölle, vaan sen ehto. (Derrida 2013, 14.)

3. DEKONSTRUKTION MÄÄRITELMÄ

3.1 Mikä dekonstruktio?

”Ennen kuin yritän vastata näihin kysymyksiin”, Derrida totesi ja jatkoi, ”antakaa minun kertoa anekdootti. [...] eräänä päivänä [...] ollessani Cambridgessä [...] toimittaja otti mikrofonin ja sanoi: ’Kertoisitteko pähkinänkuoressa, mitä on dekonstruktio.’ Joskus, myönnän, en kykene siihen. Mutta joskus on ihan hyvä pyrkiä pähkinänkuoriin.” (Derrida 2013, 15–16.)

Mitä on dekonstruktio pähkinänkuoressa? Dekonstruktio on juuri pähkinänkuorien avaamista. Pähkinänkuoret sulkevat ja suojaavat, tekevät kokonaiseksi, kun taas dekonstruktio on kääntynyt kohti avautumista, kohti ennennäkemätöntä. Dekonstruktio on tehtävänä on paljastaa, että tekstit, perinteet, tavat ja uskomukset ovat aina jotain enemmän kuin väittävät olevansa. Niiden määritelmät lipeävät otteesta, ne eivät mahdu enää sulkeumiinsa. Tämä ristiriita, *aporia*, joka kirjaimellisesti merkitsee ratkeamattomuutta, umpikujaa, jonka mukaan dekonstruktio on pähkinänkuoressa pähkinänkuoren avaamista, ei ole vain sanaleikki, eikä varsinkaan este, sillä kyse on dekonstruktion voimasta. Aporia, ratkeamattoman kokeminen on se, mistä dekonstruktiossa on kyse. (Caputo 2013, 31–32.)

Dekonstruktio mielletään yleisesti filosofiaksi, jota filosofi nimeltä Jacques Derrida harjoitti. Derrida ei kuitenkaan koskaan määritellyt filosofiaansa nimenomaan dekonstruktioiksi, eikä vähiten siksi, että hän filosofiassaan ylipäätään vältti tarkkoja määritelmiä ja nimeämistä. Ensin dekonstruktio oli vain sana, jonka oli määrä haalistua listan jatkoksi, kunnes se nostettiin pääosin muiden toimesta monumentaaliseen asemaan. Sana ”dekonstruktio” on Derridan käyttöön ottama käänös Heideggerin käsitteestä *Destruction*, joka tarkoittaa hajottamista osiin, rakenteen ”poisrakentamista”, sekä Husserlin käsitteestä *Abbau*, jolla on sama merkitys, hajottaa nähdäkseen kuinka asia on rakennettu. Derrida myöntää, ettei ollut alkuun kyllin tarkka sen suhteen, miten termi otettiin vastaan tai ymmärrettiin, ja hänen piti jälkikäteen tarkentaa omaa käsitystään asiasta. Kyse ei ollut Derridan mukaan negatiivisesta prosessista, kuten jotkut sen tulkitsivat. Dekonstruktio ei pyri tuhoamaan rakenteita, joihin se lukemisensa kohdistaa. (Derrida 1988b, 85–87; Gasché 1986, 109–120.)

Derridan dekonstruktioita on usein pidetty anarkistisena, relativistisena tai triviaalina ajatteluna, jonka tehtävänä on tuhota perinteet, arvot, uskonnot ja filosofiat. Tällaisia tulkintoja dekonstruktioista ovat esittäneet sellaiset filosofit kuin Richard Rorty ja Christopher Norris (Bennington 1994, 11–12, 47–48) sekä John Searle, jolta saamaansa kritiikkiin Derrida vastaa tekstikokoelmassaan *Limited Inc.* Perinteessä ei kuitenkaan tulisi olla kyse mistään tukahduttavasta voimasta vaan vastuusta, ja juuri vastuuseen dekonstruktio kannustaa pyrkimällä pitämään perinteen liikkeessä. Caputon mukaan dekonstruktion kriitikot ovat usein pelänneet dekonstruktioita siihen suuremmin paneutumatta ja esiintyneet Totuuden puolustajina dekonstruktion relativismiin ja nihilismiin johtavaa oppia vastaan. Tästä esimerkkinä on vastustus, jota Derridan sai osakseen joukolta filosofeja kun Cambridgen yliopisto oli myöntämässä hänelle kunniatohtorin arvonimeä (jonka hän lopulta myös sai). Tällöin yliopiston lautakunta sai kirjeen, jossa mainittiin, että kunniatohtorin arvonimen saadakseen täytyisi olla muitakin ansioita kuin semi-intellektuellit hyökkäykset järkeä, totuutta ja akateemista maailmaa vastaan. (Caputo 2003, 36–41.)

Vuonna 1966 Derrida piti Baltimoressa luennon, jossa hän käyttää termiä de-konstruktio. Kyseinen teksti, ”Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskurssissa”, ilmestyi myös osana seuraavana vuonna ilmestynyttä teosta *L’écriture et la différence*. Siinä Derrida peräänkuuluttaa vastuullista suhdetta perintöömme:

Kunkin diskurssin laatua ja hedelmällisyyttä voitaneekin mitata sillä, miten tarkasti siinä ajatellaan suhdetta metafysiikan historiaan ja metafysiikalta perittyihin käsitteisiin. On kyse kriittisestä suhtautumisesta ihmistieteiden kieleen ja diskurssiin kriittisestä vastuullisuudesta: selvästä ja järjestelmällisestä ongelman muotoilemisesta. Tämä ongelma koskee sen diskurssin asemaa, joka lainaa perinteeltä välttämättömät välineet perinteen itsensä de-konstruktioon. (Derrida 2003, 10.)

Käsitellessämme Derridan filosofiaa tulisi huomata, että harjoittaessaan filosofiaansa Derrida lukee niin länsimaisen filosofian kuin yleisen kirjallisuudenkin tekstejä rakkaudella. Tämän hän toteaa eräässä haastattelussa: ”Rakastan hyvin paljon kaikkea sitä minkä dekonstruoin omalla tavallani; tekstit, joita tahdon lukea dekonstruktiiivisesti, ovat

tekstejä joita rakastan sillä samaistumisen tunteella, joka on erottamaton osa lukemista.”
(Derrida 1988b, 87.)

Länsimaiseen filosofiaan on kuulunut pyrkimys pitää kirjoitus merkityksen, alkuperän, *logoksen* ulkopuolella. Tätä *logoksen* tai *logosta* välittömästi ilmaisevan puheen, ja kirjoituksen välistä hierarkiaa Derrida tahtoo järkyttää. Dekonstruktiossa ei kuitenkaan ole kyse kirjoituksen arvon korottamisesta sinänsä. Dekonstruktio pyrkii puuttumaan traditionaalisessa filosofiassa vallitsevaan hierarkiaan, hallitsevan ja alistaisen välillä. Tämä ei kuitenkaan tapahdu vain järjestystä vaihtamalla, vaan siirtämällä paikaltaan. Paikaltaan siirtäminen toteutuu dekonstruktiiivisessa luennassa tapahtuvassa toistossa, joka mahdollistaa tekstin tulkitsemisen toisin (ks. luku 2). Näin dekonstruktio tekee väliintulon. Dekonstruktio on paikaltaan siirtämistä, joka pyrkii luennallaan vapauttamaan kirjoituksen siihen sisältyviltä hierarkioilta. (Derrida 1988a, 58–59; Derrida 2003, 299–300.)

Kirjoitukseen on aina kirjoitettu sisään myös se, mikä hallitsi sen kirjoittamista ulkopuolelta, minkä kirjoittaja on tiedostaen tai tiedostamattaan tahtonut sulkea pois tekstistä. ”Tekstille ulkoista ei ole”, kuten Derrida toteaa teoksensa *De la grammatologie* tekstissä ”Vaarallinen täydennys” (Derrida 2003, 50). Dekonstruktio pyrkii tarkastelemaan länsimaista filosofiaa ja sitä mistä se on rakentunut, filosofian itsensä sisältä käsin, ajattelemaan sen ajattelua tämän filosofian omin käsittein mahdollisimman tarkalla tavalla. Dekonstruktiiivinen luenta on tämän ”sulkeuman” eli tietyn tavan käyttää kieltä uudelleen tarkastelua (ks. alaluvut 3.2 ja 4.2), mutta dekonstruktio toimii myös ”ulkopuolelta” ja pyrkii paljastamaan sen, minkä kirjoitus on onnistunut kätkemään tai kieltämään. Dekonstruktiiivinen luenta tuottaa kirjoituksen, joka itseään tarkkaillen antaa mahdollisuuden tutkia niin filosofiaa kuin kaikkia muitakin kulttuuriimme sidottuja tekstejä viittauksena johonkin, minkä länsimaisen filosofian historia on pyrkinyt kätkemään turvatakseen oman pyhimpänsä, olevan läsnäolevana, yhtenä ja kokonaisena. (Derrida 1988a, 15.)

Derrida julkaisi vuonna 1967 kolme kirjaa: *La Voix et le phénomène*, *De la grammatologie* ja *L'écriture et la différence*. Vuonna 1972 puolestaan ilmestyivät *Marges de la philosophie*, *Positioita* ja *La Dissémination*. Näiden teosten kautta muotoutuu filosofia, jota kutsumme dekonstruktioiksi. Nämä kaikki tekstit käsittelevät länsimaisen filosofian valtarakenteita ja tapaa antaa puheelle ensisijaisuus kirjoitukseen nähden.

Tässä luvussa pyrin antamaan dekonstruktioille määritelmän. Dekonstruktio on tekstuaalisen sulkeuman avaamista täysin toiselle, sille, mikä on filosofian traditiossa jäänyt ajattelematta. Se on jonkin toisen, ennennäkemättömän ja uuden keksimistä. Perinteen, yhteisön, uskonnon tai instituution kaltaiset käsitteet eivät ole dekonstruktioille vieraita, ja kritiikistä huolimatta se ei pyri kumoamaan, vaan avaamaan niitä niistä välittäen. Dekonstruktio on ennen kaikkea, pähkinänkuoressa, kunnioittavaa suhtautumista toiseutta kohtaan. (Caputo 2013, 42–44.)

3.2 Kirjoitus vastaan logosentrismi

Derridan jo mainitut ensimmäiset teokset tutkivat klassisen filosofian logosentristä, *logos*-keskeistä luonnetta. Edellisessä luvussa 2 todettiin, kuinka moderni filosofia muodostuu tai sulkeutuu ”subjektin”, ”ykseyden” ja ”kokonaisuuden” kaltaisten käsitteiden ympärille. Käsitteellä ”sulkeuma” tuodaan esiin tradition taipumus sitoa käsitteet hierarkkiseen riippuvuussuhteeseen yhteen keskiöön, joka itse ei olisi riippuvainen mistään, mutta johon kaikki muut käsitteet ovat johdettavissa. Keskiö sulkee sille alisteiset käsitteet piiriinsä. Dekonstruktio pyrkii avaamaan tätä taipumusta. Seuraavassa avataan Derridan käsitettä ”logosentrismi”. Derrida luonnehtii teksteissään länsimaista metafyyssistä filosofiaa paitsi logosentriseksi myös fonosentriseksi, äänikeskeiseksi. Kirjoituksen käsitteen kautta Derrida lähti toteuttamaan filosofiaansa, modernin länsimaisen filosofian dekonstruktioita.

Derrida tunnusti Heideggerin merkityksen filosofialleen. Hän toteaa, että ”työ jota pyrin tekemään ei olisi mahdollista ilman hänen [Heideggerin] esittämiään kysymyksiä filosofiasta” (Derrida 1988a, 18). Omassa työssään Heidegger tiivistä traditionaalisen, Platonista alkaneen, metafyyssisen filosofian käsitteen ”ontoteologia” alle. Derrida korosti etenkin Heideggerin tarkasteleman olevan ja olemisen välisen eron merkitystä. Tästä huolimatta Derrida pyrki lukemaan Heideggerin filosofiasta merkkejä siitä, miten Heidegger itse osoittaa kuuluvansa tähän samaan metafyyssiseen, ontoteologiseen traditioon. Tätä metafysiikan traditiota, johon Derrida lukee myös Heideggerin kuuluvan, Derrida kutsuu ”logosentrismiksi”. (Backman 2012, 67–68; Derrida 1988a, 18–19.)

Backmanin mukaan käsite ”ontoteologia” kuvaa Aristoteleen metafysiikan luonnetta

yhtäältä ontologiana, tieteenä olevasta olevana, ja toisaalta teologiana, tieteenä korkeimmasta olevasta. Ontoteologia huipentuu metafyyssisen Jumalan käsitteeseen. Se mikä yhdistää kaikkea olevaa on sijainti hierarkkisessa suhteessa ”täydelliseen olevaan”, joka mahdollistaa kaiken olevan lopullisen ykseyden. Heideggerin mukaan tämä tradition ajattelu korkein oleva on jatkuvasti välittömästi läsnä, itseriittoisena ja kokonaisena, ”valmiina”. Tästä juontuu Derridan näkemys traditionaalisesta filosofiasta nimenomaisesti läsnäolon metafysiikkana. (Backman 2012, 68–69.)

Käsitteen ”logosentrismi” kautta Derrida näyttää miten traditionaalisessa filosofiassa merkitys palautuu aina ”transsendentaaliseen merkittyyneen”. Antiikin filosofian *logos* on rakenne, joka pyrki sitomaan kaikki merkitykset viime kädessä transsendentaaliseen merkittyyneen. Logosentrinen ajattelu pyrkii pysäyttämään diskursiivisen viittausten ketjun viimekätiseen transsendentaaliseen viitepisteeseen. Derridan luennan mukaan yhtymällä tähän ajatteluun Heideggerin ontologia säilyy oleellisesti logosentrisenä. Derrida tuo luennassaan logosentrismien käsitteen rinnalle myös ”fonosentrismien”, joka merkitsee puhutun ensisijaisuutta kirjoitettuun nähden. Traditiossa kirjoitus nähdään ”välillisenä” merkitsemisenä, kun taas puhe on välitöntä. Puheen katsotaan välittömyydessään olevan suorassa yhteydessä johonkin alkuperäiseen merkitykseen. Derridan mukaan transsendentaalista merkittyyneen, johon kaikki merkitysajat lopulta palaavat, ei ole, vaan kaikki merkit säilyvät aina lopulta viittauksina toisiin merkitysajoihin. (Backman 2012, 69–72.)

Derridalle ”kirjoitus” on tekstiä, joka ei koskaan palaudu transsendentaaliseen merkittyyneen. Lukeminen ja tulkinta ovat aina tekstin kokoamista jonkin keskuksen ympärille. Mikään luenta eikä tulkinta voi kuitenkaan koskaan olla lopullinen eikä tyhjentyvä, vaan teksti säilyy jatkuvasti avoinna uusille luennoille ja tulkinnoille. Näin säilyy myös käsite ”dekonstruktio” sekä Derridan ”filosofia” valmiina uusille tavoille lukea ja tulkita. (Backman 2012, 89; Derrida 2003, 25–26.)

Dekonstruktio lähtee liikkeelle analysoimalla klassisen filosofian logosentristä luonnetta. Seuraavassa alaluvussa käsitystämme dekonstruktioista lähdetään rakentamaan varsinkin Derridan teosten *De la grammatologie* ja *Positioita*, sekä Jonathan Cullerin kommentaarin *On Deconstruction* kautta.

3.3 Kirjoitus

Kirjoitus on Derridan mukaan perinteisesti pyritty pitämään länsimaisen metafysiikan diskurssin ulkopuolella. Logosentrisen perinteen ihanteena on ollut sisäinen puhe, joka on äänetöntä ja ei-materiaalista ja jossa merkitys, puhujan tarkoitus, on välittömästi läsnä kuulijalle. Siinä, että kirjoitusta pidetään jokseenkin toissijaisena, ei sinänsä ole mitään ihmeellistä. Yleisesti ottaen kirjoitamme silloin kun emme voi puhua. Kirjoitus voidaan ymmärtää eräänlaiseksi telekommunikaation välineeksi, joka laajentaa mahdollisuuksia kommunikoida. Puhe kestää vain tietyn ajan, mutta puheen yhteydessä kuulijalla on mahdollisuus esittää tarkentavia kysymyksiä puheen tarkoituksesta, siitä mitä puhuja tahtoo sanoa. Kirjoitus sen sijaan kestää ja säilyy, ja siihen vastaamisen ja vastauksen kuulemisen tiellä voi olla monia harhateitä ja esteitä. Kirjoitukseen tuntuu sisältyvän enemmän epävarmuutta ja epäselvyyttä kuin puheeseen, jolla tradition mukaisesti ajatellaan olevan suora yhteys puhujan ajatteluun. Derridan ajattelu kulkee toiseen suuntaan. Hän näyttää kuinka perinteisesti kirjoitukselle ominaisiksi mielletyt piirteet kuten etäisyys, kuolema, toisto, poissaolo ja epäselvyys ovat yhtäläillä puheen ominaisuuksia. (Bennington 1993, 43–45, 60; Derrida 2003, 277.)

Länsimainen filosofia on ollut kautta aikojen puhtaan merkityksen ja *logoksen* puolella kirjoitusta vastaan. Merkitsevä kieli ilmaisun välineenä saastuttaa puhtaan merkityksen, ja järjen seuraajana filosofia asettuu merkityksen puolelle merkitsijää vastaan. Filosofia määrittelee itsensä jonain kirjoitettua totuudellisempänä, kirjoituksen ylittävänä, ja alistaa kirjoituksen puheen korvaajaksi. Aina Platonista eteenpäin kirjoitus on nähty fonosentrisesti ainoastaan toissijaisena puheen ilmaisuna, korkeintaan välinearvollisena. Puheen puolestaan on katsottu olevan luonnollisessa ja suorassa yhteydessä merkitykseen. Tämä fonosentrismi on näin erottamattomassa yhteydessä filosofian logosentrismiin, filosofian suuntautumiseen kohti puhdasta merkitystä, totuutta, *logosta*, alkuperää. (Culler 1985, 89–92.)

Derridan mukaan äänen ylivaltaa ei valittu, eikä sitä vaiheena voitu välttää. Fonosentrismi sopi niin sanotusti filosofian perinteen toimintatapaan, ja sen kautta saimme käsityksen maailmasta ja sen alkuperästä sellaisten asetelmien kuin ulkoinen ja sisäinen, maallinen ja ylimaallinen tai transsendentaalinen ja empirinen kautta. Filosofian logo- ja fonosentriseen

perinteeseen, jolle oleminen on läsnäoloa, kuuluu olennaisesti ajatus äänen ja olemisen, äänen ja merkityksen absoluuttisesta lähekkäisyydestä. (Derrida 2016a, 8, 12–13.)

Tämä klassinen asetelma ei kuitenkaan ole ongelmaton. Cullerin mukaan läsnäolon metafysiikan ongelmia voidaan havainnollistaa kielen rakenteen ja kielenkäyttötapahtuman paradoksilla. Merkitystä, joka puheessa ilmaistaan, ohjaa jo kielen rakenne, joka on rakentunut aiemmista puheista. Rakenne on aina jotain tuotettua ja perustuu aina jo aiemmin tuotettuun, rakennettuun. Mahdollisuus ilmaista merkitystä puheella on kirjattu jo kielen rakenteeseen, emmekä koskaan saavuta alkuperäistä kieltä vaan ainoastaan edeltäviä rakenteita ja eroja. Toisaalta ero, joka erottaa merkitsijät toisistaan, ei voi myöskään olla perusta, sillä se on aina tuotettua eikä koskaan itsessään annettua. (Culler 1985, 95–97.)

3.3.1 Derridan Saussure-kritiikki

Teoksessa *De la grammatologie* Derrida paneutuu Ferdinand de Saussuren semiotiikkaan ja hänen teokseensa *Yleisen kielitieteen kurssi* (1916). Toinen tässä käytetty teos *Positioita* on puolestaan haastattelumuotoinen teos, jossa Derrida selventää tulkintaansa. Derrida katsoo kyseisen Saussuren teoksen olevan erittäin hyödyllinen logosentrismin dekonstruktiossa, ja tarkentaa vielä, että hänen mukaansa Saussuren strukturalistinen kieliteoria voidaan nähdä sekä fonosentrismin vahvana kritiikkinä että lopulta logosentrismiin taipuvaisena ja sitä vahvistavana. (Culler 1985, 97–98.)

Derridan luennan mukaan Saussure on tradition vastaisesti osoittanut, ettei merkitsijää (*signifiant*), joka on nähty länsimaisen tradition mukaisesti materiaalisena, voida erottaa merkitystä (*signifié*), joka taas on koettu henkiseksi. Merkitsijä ja merkitty ovat merkin kaksi eri puolta. Saussure ei pidä merkkiä sinänsä foonisena, vaan korostaa kielen olevan muodollinen erojen järjestelmä. (Derrida 1988a, 27.)

Saussuren mukaan kieli on merkkien järjestelmä, jossa merkit ovat sekä mielivaltaisia että sopimuksenvaraisia, ja jokainen merkki määrittyy eroamalla muista merkeistä. Kieli on erojen järjestelmä. Saussuren semiotiikka erottaa toisistaan kielen (*langue*) tämän erojen järjestelmän tuotoksena, ja puheen tapahtuman tai puhunnoksen (*parole*), jonka tämä kielen järjestelmä mahdollistaa. Tämä Saussuren kritiikki, joka kritisoi jyrkkää kahtiajakoa merkitsijään ja merkittyyn, näkökulma, jonka mukaan kieli on erojen järjestelmä, toimii

vahvana kritiikkinä länsimaisen filosofian traditiolle. Tästä huolimatta Saussuren tutkimus kääntyy lopulta myönnytykseksi logosentrismille. Vaikka Saussuren mukaan merkitsijästä ja merkitystä tulee saman merkin kaksi puolta, ei Saussure Cullerin mukaan pääse eroon perinteisestä hierarkkisesta jaosta merkittyyneen ja merkitsijään. (Culler 1985, 98–99.)

Derrida huomauttaa Saussuren antavan lopulta myöten traditiolle käyttäessään termiä ”arkikieli”, jolla on vahva perinteinen lataus, joka asettaa merkityn ja merkitsijän hierarkkisesti toisiaan vastaan. Saussure joutuu antamaan periksi länsimaisen metafysiikan tavoittelemalle ”transsendentaaliselle merkitylle”, jättämällä teoriassaan ”avoimeksi mahdollisuuden ajatella” merkittyä, ”sen läsnäolossa ajattelulle”, riippumatta sen suhteesta merkkijärjestelmään (Derrida 1988a, 28). Tämän kyseenalaistaminen asettaisi koko länsimaisen metafysiikan ongelmalliseen asemaan. Lisäksi Saussuren oli Derridan mukaan annettava lopulta metafysisistä syistä myöten myös äänen erityisasemalle, vaikka hän oli aiemmin todennut, ettei kieli sinänsä erojen järjestelmänä ole erityisesti tai yksinomaan fooninen. Ääni saa Saussuren käsittelyssä etuoikeutetun aseman lähellä ajattelua olevana kielenä. Tämä asetelma, jossa kaikki lopulta palautuu transsendentaaliseen merkittyyneen, on ollut nähtävissä antiikista aina 1900-luvulle, Platonista ja Aristoteleesta Rousseauun kautta aina Husserliin saakka. (Derrida 1988a, 27–30.)

Saussuren mukaan merkitsijä on kuitenkin olemassa olennaisesti antaakseen tilaa merkitylle, sille merkitykselle, jonka se välittää. Erot merkkien välillä edellyttävät merkityn. Ilman merkityn ensisijaisuutta ei voitaisi sanoa milloin materiaalistien merkitsijöiden välisillä eroilla on väliä. Tämä asetelma muistuttaa logosentristä ajatusta alkuperästä. Tekstissään Saussure muun muassa fonosentrisesti toteaa, ettei kielianalyysin kohde muodostu sekä kirjoitetusta että puhutusta sanasta, vaan puhuttu yksin muodostaa analyysin kohteen. Saussuren tutkimuksessa kirjoitus edelleen vain representoi puhetta, eikä ole kuin väline, jota ei tarvitse ottaa huomioon tutkittaessa kieltä. (Culler 1985, 99–100.)

Derridan mukaan länsimaisessa traditiossa puhe on jotain välitöntä ja puhdasta, kun taas kirjoitus on välillisyytensä vuoksi jotain epäsuoraa ja ”saastunutta”. Puhe on suoraa ja välittömästi yhteydessä merkitykseen, kun taas kirjoitus on jotain fyysistä, konkreettista, ja irrallaan ajatuksesta, joka on tuottanut kirjoituksen sisältämät merkitsijät. Tätä käsitystä tukevat sekä Platonilta että Aristoteleelta löytyvät suorat toteamukset. Platon korostaa

Faidroksessa, että kirjoitus on vain tekninen apuväline ja puheen varjokuva. Aristoteles puolestaan toteaa *Tulkinnasta*-tutkielmansa alussa äänen symboloivan sielun tilaa, kun taas kirjoitus vuorostaan jäljentää äänen tuottamia sanoja. Tähän käsitykseen yhtyy myös Saussure pääteoksessaan, jossa hän antaa puheessa ilmaistulle kielelle etusijan kirjoitettuun kieleen nähden. (Culler 1985, 100; Derrida 2016a, 31–33; Platon, *Faidros* 274a–277a; Aristoteles, *Tulkinnasta* 16a.)

Saussure oikeuttaa puheen etusijan käsityksellään kirjoitetun kielen mielivaltaisuudesta ja sopimuksenvaraisuudesta. Tradition mukaisesti Saussure katsoo, että kirjoitettu kieli ainoastaan representoi puhuttua kieltä. Koska kirjoitus ei ole kuin puhutun esittämistä fyysisin merkein, on oikeutettua sulkea kirjoitus kielitieteen ulkopuolelle. Toisin sanoen: koska kirjoitus on kuitenkin jotakin puheelle ulkopuolista ja fyysistä, se uhkaa elävää puhetta, jota se representoi, sekä puheen alkuperää. (Derrida 2016a, 34–43.)

Teoksessaan *De la grammatologie* Derrida lähtee kirjoituksellaan avaamaan puheen traditionaalista ylivaltaa:

Oikeutukseni on seuraavanlainen: tämä sekä muutamat muut tekijät (yleisesti ottaen kirjoituksen käsitteen käsittely) antavat meille jo tarpeeksi kattavat syyt aloittaa keskustelu suurimman totaliteetin – *epistemen* käsitteen ja logosentrisen metafysiikan – de-konstruktioista. Totaliteetin, jonka piirissä on tuotettu, ilman radikaalia kysymystä kirjoituksesta, kaikki länsimaiset tavat analysoida, selittää, lukea tai tulkita. (Derrida 2016a, 50.)

Puheen ja kirjoituksen asetelma on avattava uudelle katsannolle. Kirjoitus on ajateltava sekä puheelle ulkoiseksi että sille sisäiseksi: puhe on aina jo kirjoitusta. Puhe on äänenä yhtä lailla ”tässä maailmassa” kuin kirjoitus, ja väistämättä filosofisessa traditiossa oletetun ”transsendentaalisen merkityn” ulkopuolella, aivan kuten kirjoituskin. Voidaankin sanoa, että kirjoitus on paras näyteikkuna kielelle ja että puhe tulee ymmärtää kirjoituksen muotona. Dekonstruktivisessa luennassa Saussuren traditioon taipuva argumentaatio kääntyy näin pääläelleen, ja puhe selittyy kirjoituksen muotona. (Derrida 2016a, 50; Culler 1985, 101.)

Teoksessaan *De la grammatologie* Derrida lukee Saussuren ohessa monia muitakin

länsimaiseen traditioon kuuluvia ajattelijoita. Teos keskittyy eritoten Jean-Jacques Rousseauin teksteihin. Derrida antaa tässä myös yleisluonnoksen siitä nurin käännetystä käsityksestä, jossa puheesta tulee kirjoituksen muoto. Kirjoituksessa merkitsijä on nähty vain toistona, kirjattuna merkinä, joka jäljittelee puhetta. Tämä toisteisuus kuuluu yhtäläisesti jokaisen merkin luonteeseen, ja näin myös äänteelliseen merkitsijään. Toisin sanoen: toisto on merkitsijän muoto, niin puheessa kuin kirjoituksessa. (Culler 1985, 102.)

3.3.2 Kirjoitus täydennyksenä/korvikkeena

Derridan luenta nostaa esiin Rousseauin näkemyksen, jonka mukaan kirjoitus on vain puheen täydennystä. Rousseau käyttää käsitettä *supplément*, joka on kaksiselitteinen: se merkitsee yhtäältä puheen täydennystä, toisaalta puhutun korviketta, joka on puheelle alisteinen. Tähän Rousseauin käsitykseen Derrida vastaa, että kirjoitus voi täydentää puhetta ainoastaan siksi, että puheessa vaikuttavat samat elementit, poissaolo ja väärinkäsitys, jotka on yleisesti säilytetty kirjoitukselle. Täydennystä tarvitaan, koska niin kirjoitetussa kuin puhutussakin on aina olemassa puutos, ”alkuperäinen” puutos. (Culler 1985, 102–103.)

Tunnistettuaan tietyllä tavoin tämän mahdin, joka avatessaan puheen samalla vääntää sijoiltaan siinä rakentuvan subjektin, estää subjektia olemasta läsnä omissa merkeissään ja muokkaa sen kieltä kirjoituksella, Rousseau pyrki kaikesta huolimatta pikemminkin manaamaan sen pois kuin hyväksymään sen välttämättömyyden. Juuri tästä syystä läsnäolon palauttamiseksi ponnisteleva Rousseau sekä arvostaa että hylkää sen arvottomana. (Derrida 2003, 28.)

Rousseauin mukaan kirjoitus kokemuksena auttaa ottamaan läsnäolon haltuun. Toisaalta teoriassa hän hylkää kirjoituksen negatiivisena, koska kirjoitus tekee väkivaltaa kielen ”luonnolliselle kutsumukselle” ja on vain puheen täydennystä. Täydennyksessä (*supplément*) on kaksi puolta (ei päde suomenkielessä): se täydentää ja korvaa. Rousseauin ajattelussa negatiivisuus on aina luonteeltaan täydentävää, luonnollisen ollessa itseriittoista. Luonto tai järki ei voi kestää täydennystä, sillä se on lankeemus, joka etäännyttää todellisesta luonnosta. (Derrida 2003, 31–42.)

Rousseauin ajatukset täydennyksestä tuovat esiin täydennysten ketjun. Kirjoitus täydentää

puhetta, joka jo itsessään on täydennys. Rousseauin tekstit kertovat siitä, miten täydennys on mahdollinen ainoastaan alkuperäisen puutoksen takia. Tekstit hämärtävät myös käsityksen ulko- ja sisäpuolesta. Täydennys ei tarkoita, ettei läsnä- ja poissaolon välillä olisi eroa, vaan sitä, että läsnäolon ja historiallisen kokemisen todellisuus mahdollistuvat täydennyksien, erojen pohjalta. Ei ole mitään alkuperäistä läsnäoloa, vaan läsnäolo on aina jo valmiiksi osa täydennysten ketjua. (Culler 1985, 104–106.)

Kirjoittaja kirjoittaa kieltä, jota hän ei Derridan filosofian näkemyksen mukaan pysty koskaan hallitsemaan: ”Luennan on aina tähdättävä tiettyyn kirjoittajalta itseltään havaitsematta jääneeseen suhteeseen.” Tämä suhde on rakenne, ”joka kriittisen luennan on tuotettava”. Luenta ei saa tyytyä tekstin kahdentamiseen (mikä ei ole edes mahdollista), mutta sillä ei myöskään ole oikeutta pyrkiä kohti jotain tekstistä erillistä viittauskohdetta tai transsendentaalista merkittyä, joka on Derridan teorian mukaisesti aina läsnä ainoastaan poissaolevana. ”Tekstille ulkoista ei ole.” (Derrida 2003, 49–50.)

Rousseauin tekstit näyttävät esimerkillisesti kuinka metafysiikka toimii. ”Olemisen ajattelu ei tuo esiin mitään muuta kuin metafysiikan, vaikka ylittääkin metafysiikan ja ajattelee sitä omassa sulkeumassaan.” (Derrida 2003, 30.) Kirjoituksen saattaminen alisteiseen asemaan puheeseen nähden on kuulunut kautta historian olennaisesti metafysiikan rakenteeseen. Kirjoitus kuuluu ulkopuolelle ja puhe sisäpuolelle. Jako sisäiseen ja ulkoiseen tukee länsimaisen perinteen mukaisesti metafysiikan ”totalitarismia”. (Culler 1985, 106–107; Derrida 2016a, 13.)

Länsimaisessa modernissa traditiossa puheemme ”maailmasta” on puhetta tietoisuutemme ulkopuolisesta ja riippuvaista eron tekemisestä ulko- ja sisäpuolen välille. Puheessa merkitsijä ja merkitty annetaan samaan aikaan. Mutta puhuja, puheen tullessa hänen tietoisuudestaan, jossa hän kuulee ja ymmärtää samaan aikaan, ymmärtää merkityn ja merkitsijän välisen eron aineellinen–materiaalinen-hierarkian valossa. Materiaalinen merkitsijä eroaa näin aineettomasta merkitystä ja henkinen hallitsee aistittavaa. Puheessa merkitsijät eivät ihanteellisessa tapauksessa erotu ajatuksesta, jolloin merkitsijä pyyhkiytyy yli. Puheen ensisijaisuus kirjoitukseen nähden palvelee länsimaista yhtenevyyden ideaa. (Culler 1985, 107–108.)

Molemmat Derridan teoksessaan *De la grammatologie* esiin nostamat ajattelijat, Saussure

ja Rousseau, toivat esiin teoksissaan kahtiajaon puhuttuun ja kirjoitettuun, alkuperäiseen ja korvaavaan, sisä- ja ulkopuoleen. Heille alkuperäinen ja puheessa tietoisuudelle välittömästi annettu säilyivät täysin erillisinä ja puhtaina, ilman kosketusta niistä erilliseen ja siksi uhkaavaan kirjoitukseen ja täydennykseen. (Gasché 1986, 132.)

Tekstissään ”Platonin apteekki” Derrida toteaa, että Rousseau ja Saussuren tekstit toistavat samaa kirjoituksen ulossulkemista, joka saa alkunsa Platonista (Derrida 2003, 195). ”Platonin apteekissa” Derrida lukee Platonin tekstejä, eritoten *Faidrosta*. Tässä Platonin tekstissä Sokrates luonnehtii Faidroksen mukanaan tuomia kirjoitettuja tekstejä sanalla *farmakon*. Tämä *farmakon*, ”parantava aine” tai ”rohto”, merkitsee samanaikaisesti sekä lääkettä että myrkyä, joka tunkeutuu väistämättä diskurssiin ja on sille sekä suotuista että turmiollinen (Derrida 2003, 107). Derridan mukaan Platon pyrki hallitsemaan kirjoitusta, *farmakonia*. Jotta dualistiset jaot kuten hyvä-paha, tosi-epätosi tai läsnäoleva-poissaoleva olisivat mahdollisia, on vastakkaisen termin oltava toiselle yksinkertaisesti ulkoinen. Tämän vuoksi kirjoitus *farmakonina* on vaarallinen, sillä se ei asetu mihinkään yksinkertaiseen jakoon, se on sekä-että, sekä läsnä että poissa. Kirjoitus on ainoastaan täydennyksen täydennystä, merkitsijän merkitsijä. Platon, kuten myös Saussure ja Rousseau, ymmärsi kirjoituksen luonteen ja osasi pelätä sitä. Hierarkkisen jaon puheeseen ja kirjoitukseen tulee olla selvä, jotta puheessa ilmaistu alkuperäinen läsnäolo ei vaarantuisi. Kirjoituksen on tultava uudestaan siksi, mitä sen ei koskaan pitänyt lakata olemasta, ulkopuoliseksi ja ylimääräiseksi. (Derrida 2003, 114–115, 141, 148–149, 167.)

Vastoin Platonista alkanutta traditiota Derrida tuo teoksessaan *De la grammatologie* esiin sen, kuinka puhuttu kieli on aina jo kirjoitusta, ja kuinka länsimaisen tradition ajatus ”alkuperäisestä” kielestä on itsessään kirjoitusta, peräisin erojen järjestelmästä ja sen tuotannosta. Tätä kieleen perustuvaa kirjoituksen ominaisuutta Derrida kutsuu ”arkkikirjoitukseksi”. Tämä arkkikirjoitus, joka on luonteeltaan ”eron liikettä”, ei voi koskaan tulla välittömästi läsnäolevaksi. Tätä ”eron liikettä” käsitellään seuraavassa käsitteen *différance* kautta. (Derrida 2016a, 60–61.)

3.4 Différance

On käynyt jo selväksi, että Derridan dekonstruktio tähtää eritoten ulospääsyyn

”logosentrisen epookin kokonaisuudesta” (Derrida 2003, 54). Tämä traditionaalisen länsimaisen filosofian aikakausi vaalii läsnäolon ihannetta ja sulkee pois alkuperänsä, erojen järjestelmän. Entä sitten tässäkin tutkimuksessa jo esiin tullut *différance*? Sana kuulostaa tutulta, ja myös näyttää kirjoitusasultaan melko tutulta, mutta tarkkaan ottaen se ei ole sama kuin sitä hyvin paljon muistuttava ranskan sana *différence*, ero. Mitä Derrida tahtoo sanoa tällä termillä, joka ensi alkuun vaikuttaa kirjoitusvirheeltä tai pelkältä sananmuunnokselta? Derridan mukaan *différance* on kirjoituksen toinen nimi (Derrida 2016a, 356). Derrida toteaa myös tutkiessaan Rousseauin tekstiä: ”Mikäli minua kiinnostavat tekstit tahtovat sanoa jotain, on niiden ’sanomana’ olemassaolon ja kirjoituksen kiinnittyminen ja kuuluminen samaan tekstiin, kudokseen. Sama tarkoittaa tässä täydennystä, joka on *différencen* toinen nimi.” (Derrida 2003, 39.) *Différencen* voidaan sanoa olevan ”iso” käsite Derridan filosofiassa. Hänen teoksiaan ja tekstikokoelmiaan lukiessa tähän käsitteeseen, joka ”ei ole sana eikä käsite” (Derrida 2003, 251), törmää jatkuvasti. *Différencen* kautta Derrida ”nimeää” jotain filosofiansa kannalta oleellista, ja sen on todettu olevan ”dekonstruktio pähkinänkuoressa” (Caputo 2013, 96, 105).

Kirjoituksen dekonstruktio vaatii meitä kyseenalaistamaan vastakkainasettelun kirjoituksen ja puheen välillä. Derridan mukaan meidän on ajateltava läsnäoloa erojen, eron ja lykkäämisen kautta, *différencen* kautta. ”Ennen erottelua kieli–puhe [...] on olemassa erojen systemaattista tuottamista, erojen järjestelmän tuottamista – *différencea*.” (Derrida 1988a, 36.) *Différencen* voidaan sanoa tuottavan erot, sillä kaikki tekstin käsitteet saavat merkityksensä vain suhteessa toisiin käsitteisiin eli osallisuudesta ”erojen leikkiin”. *Différance* tuottaa jännitteen, jossa käsitteitä kuten ”läsnäolo” ja ”poissaolo” on mahdollista ajatella. Samalla *différance* tekee läsnäolosta jonain itsenäisenä mahdotonta, sillä se saa merkityksensä vain suhteessa muihin käsitteisiin. Mikään läsnäoleva, yksikään subjekti tai objekti ei edellä *différencea*, sillä ne ovat *différencen* vaikutusta, tuotosta. *Différance* viittaa myös lykättyä olemiseen, siihen että suhde läsnäolevaan on aina lykättyä, sillä mikään merkki ei saa merkitystään, muuten kuin viittaamalla toiseen. *Différencen* toimesta kaikki polarisaatiot tulevat epäolennaisiksi. Metafysiikalla on taipumus alistaa *différance* ja esittää jokin polarisaatio *différencea* edeltävänä, läsnäoleva transsendentaalisena merkittynä. (Derrida 2003, 30; Derrida 1988a, 36–37.)

Derrida esittelee *différencea* tekstissään ”Différance”, joka julkaistiin teoksessa *La Voix et le phénomène* (1967) ja myöhemmin teoksessa *Marges de la philosophie* (1972). Tässä

tekstissä, jossa on edelleen kyse ”kirjoituksesta”, Derrida antaa *différencelle* lyhyen ”likimääräisen semanttisen analyysin” (Derrida 2003, 251). Kuten Derrida tekstinsä alussa toteaa, kysymys on oikeastaan yhdestä kirjaimesta, kirjaimesta ”a”, jota ei kuulla puhuttaessa.

Différencen pohjalla on verbi *différer*. Tällä ranskan verbillä, joka on johdettu latinan verbistä *differre*, on kaksi perusmerkitystä: ”erota” ja ”viivyttaa”, ”lykätä”. Derrida kuitenkin huomauttaa, ettei sanalla *différence* ole koskaan viitattu tähän *différer*-verbin toiseen merkitykseen viivyttämisenä. *Différence* korvaa tämän puutteen. Perinteisesti ajatellaan, että merkki toimii viittauksena asiaan, joka ei itse ole läsnä, paikalla. Tässä mielessä merkki on lykättyä läsnäoloa. Jokainen merkki lykkää merkityn itsensä kohtaamista. Tällainen lykkääminen on perinteessä ajateltu toissijaiseksi suhteessa asian itsensä läsnäoloon. *Différence* on sana, jolla Derrida pyrki järkyttämään tavanomaista hierarkiaa merkityn ja merkitsijän välillä, merkitsijän toissijaista luonnetta. *Différence* ei ole alkuperäinen alkuperäisen läsnäolon mielessä. *Différence* ei myöskään ole ”merkki” siinä mielessä, että se toissijaisesti representoisi jotakin ensisijaista läsnäoloa. (Derrida 2003, 251–254.)

Pohtiessaan merkkiä ja merkityksen muodostumista Derrida lähtee tässäkin tekstissä liikkeelle läpikäydyistä Saussuren periaatteista, merkin ”motivoimattomuudesta”, sen sijoittumisesta erojen järjestelmään. Merkit toimivat erojen kautta ja jokainen merkki on kirjautuneena erojen leikkiin. Tämä leikki, *différence*, on koko kielellisen järjestelmän mahdollisuusehto, ”perusta”, mutta ei sanan perinteisessä merkityksessä. Kielen järjestelmä on erojen järjestelmä, jossa *différence* erojen leikkinä tuottaa erot ja erojen vaikutukset erottaen merkitsijöitä ja lykäten merkittyä. Derrida kysyykin tarkentaen kuka, tai mikä, erottaa ja lykkää? Saussuren palaten: kielijärjestelmä ei erojen järjestelmänä koskaan ole puhujan ”käytössä”, vaan puhuja on kielen ”käytössä” mukautuessaan erojen järjestelmään. Tässä käsittelyssä, kun kieli ymmärretään erojen järjestelmänä, läsnäolo menettää erityisasemansa poissaoloon nähden. Läsnäolo ymmärretään vaikutukseksi, eikä enää ”absoluutiksi”, johon kaikki lopulta redusoituu (Derrida 2003, 254–261.)

Différence horjuttaa näin läsnäolon ylivaltaa. Derrida nimeää *différencella* ”jäljen” leikin, joka vaikuttaa puuttuvana kaikissa metafysisissä diskursseissa. Derrida määrittelee ”jäljen” käsitteen teoksessa *De la grammatologie* seuraavasti:

Jos sanat ja käsitteet saavat merkityksensä vain erojen ketjussa, yksilö voi oikeuttaa kielensä, sanavalintansa, vain jonkin nimittäjän [paikka avaruudessa] ja historiallisen strategian sisältä käsin. Oikeutus ei voi näin olla koskaan absoluuttista ja tarkkaa. Sanan ”jälki” tulee viitata tiettyyn määrään keskusteluita, joiden voiman me pyrimme ottamaan huomioon. (Derrida 2016a, 75–76.)

Tämä ”jälki” on luettavissa useiden ajattelijoiden diskursseista, mutta tässä tekstissä Derrida nostaa esiin Nietzschen, Freudin ja Levinasin sekä eritoten Heideggerin tekstin ”Der Spruch des Anaximander” (Anaksimandroksen lause, 1946), joka muistuttaa olevan ja olemisen välisestä erosta. Metafyysisistä teksteistä on pyyhkiytynyt pois jälki tästä erosta, mutta niissä on säilynyt merkki tästä poispyyhkiytymisestä. Ero suojataan tekstissä, sillä jälki ei tule koskaan ilmi sinänsä, se on siinä ainoastaan poissaolevana, se on siihen yhtä aikaa sekä piirtynyttä että poispyyhkiytynyttä. (Derrida 2003, 262–273.) Derrida tuo tekstissään ”Différance” esiin sen, että hänen ajattelullaan, kuten kaikella ajattelulla, on historia. Hän liittyy ajattelullaan sekä käsitteellään *différance* osaksi antiikin Kreikasta alkanutta metafyysistä keskustelua. Heideggerin vanavedessä hän yhtyy metafysiikkakriittiseen kehityssuuntaan, joka pyrkii tuomaan esiin olevan ja olemisen eron. Oleva pyrkii ymmärtämään olemistaan ajassa. Ymmärrys on puolestaan olennaisesti kielen muovaamaa. Ajattelussaan Derrida kuvaa kielen rakennetta käsitteellä *différance*, jolla hän pyrkii tuomaan esiin dynaamisen prosessin, jossa kielen sisältämät merkit saavat merkityksensä ainoastaan suhteessa merkkijärjestelmän toisiin merkkeihin, lopullisen merkityksen lykkääntyessä loputtomiin.

Différance on dekonstruktio pähkinänkuoressa. Se kuuluu samaan ketjuun nimiä, joilla Derrida pyrkii esittämään kysymyksen metafysiikan logosentrismistä. Kuten Derrida toteaa kirjeessään japanilaiselle ystävälle:

Dekonstruktio saa arvonsa vain kirjautumalla mahdollisten korvausten ketjuun. Sanalla dekonstruktio on merkitystä vain tietyssä kontekstissa, jossa se korvaa lukuisia muita sanoja, esimerkiksi kirjoitus, jälki, *différance*, täydennys. [...] Tuota luetteloa ei voi sulkea, ja olen tässä tilanpuutteessa vain lainannut sanojen nimiä, mikä on riittämätöntä. (Derrida 2003, 26.)

Tämän luvun 3 alalukujen ”Kirjoitus” ja ”*Différance*” kautta on pyritty vastaamaan kysymykseen: mitä on dekonstruktio? Seuraavissa alaluvuissa tätä muodostunutta käsitystä pyritään vielä laajentamaan, jotta kattavan määritelmän antaminen olisi mahdollista.

3.5 Dekonstruktio, heterogeenisyys ja rakenne

Derridan teos *Positioita* selventää erinomaisesti hänen filosofiaansa, sen suhdetta länsimaiseen traditioon sekä sen avainkäsitteitä kuten ”dekonstruktio” ja ”*différance*”. Teos koostuu kolmesta haastattelusta. Ensimmäinen haastattelu ”Implikaatioita” on Henry Ronsen kanssa käyty keskustelu, jossa käsitellään sekä dekonstruktion että *différencen* käsitteitä. Toinen, ”Semiologia ja grammatologia”, on Julia Kristevan kanssa käyty keskustelu, joka käsittelee Derridan Saussure-luentaa *De la grammatologie* -teoksessa. Kolmannessa keskustelussa ”Positioita” Derrida keskustele Jean-Louis Houdebien ja Guy Scarbettan kanssa. Tähän liittyen teoksen loppuun on liitetty katkelmia Houdebien ja Derridan välisestä kirjeenvaihdosta, jonka pohjalta tämä haastattelu ja koko teoskin ovat saaneet nimensä. Houdebien ja Scarbetta nostavat tässä keskustelussa esiin kysymyksiä liittyen mm. Marxiin, Freudiin, Lacaniin ja psykoanalyysiin. Tutkielmani keskittyy tässä keskustelussa esiin nousevaan ”heterogeenisyyden” käsitteeseen ”tilallistumisen” käsitteen kautta. ”Positioita” haastattelun lopussa Derrida vastaa Houdebien esittämiin kysymyksiin ”tilan asettumisesta” tai ”tilallistumisesta” ja toiseudesta, joista Derrida sanoo, etteivät ne tarkoita täsmälleen samaa, mutta niitä ei voi myöskään erottaa toisistaan: tilallistuminen ei ole ristiriidassa tekstin heterogeenisyyden kanssa (Derrida 1988a, 84). Voidaan kuitenkin edelleen kysyä: mitä on ”tilan asettuminen” ja mitä ”heterogeenisyys”?

”Tilallistuminen” on käänös ranskan sanasta *espacement*, ”välin tekeminen”, ”välistys”, joka tarkoittaa myös sananmukaisesti kirjainten konkreettista välimatkaa itse tekstissä. Tässä on kyse verbin *différer* merkityksestä ”erota”, eri elementtien välille tuotetusta erosta ja välimatkasta, ”tilallistumisesta” (Derrida 2003, 252). Kuten aiemmassa alaluvussa 3.4 todettiin, *différencen* liike tuottaa eroja. Koska tämän liikkeen voidaan katsoa tapahtuvan ”välissä”, jossa ei vielä ole kyse käsitteiden välisistä suhteista tai eroista, jotka mahdollistavat myös hierarkiat, voidaan *différance* ymmärtää tilallistumisena. *Différance* tilallistumisena mahdollistaa ajan ymmärtämisen tilassa ja tilan ymmärtämisen ajassa, mutta säilyy itse näistä molemmista radikaalisti eriävänä, niille ulkopuolisena.

Tilallistuminen on ulkopuolisuutta, joka tekee käsitteellistämisestä mahdollista. *Différance* tilallistumisena antaa elementeille mahdollisuuden suhteutua toisiinsa. Toisaalta tilallistuminen pitää nämä elementit erossa toisistaan. (Derrida 2016a, 73–74; Gasché 1986, 198–202.)

Koska tilallistuminen sekä mahdollistaa käsitteen asettumisen suhteeseen toisen kanssa että pitää ne erossa toisistaan, tekee se käsitteiden luomasta verkostosta rakenteeltaan olennaisesti heterogeenisen. Tilallistuminen sekä mahdollistaa rakenteen, verkoston, että pitää rakenteessa esiintyvät eri ainesosat itsenäisinä. Tilallistumisen kautta heterogeenisessä ympäristössä esiintyvä elementti säilyy erillisenä, ja samalla toiseen suhteutuvana. Sanan *différer* ensimmäisen merkityksen, ”lykkäämisen” tai ”viivyttämisen” mielessä merkit lykkäävät aina sitä hetkeä jolloin voisimme kohdata asian itsensä läsnäolevana. Diskursiiviset elementit liittyvät *différencen* kautta dynaamiseen keskinäiseen suhteeseen toisistaan eroten ja toisiinsa suhteutuen, ja mahdollisuus ottaa merkitsijä haltuun viittauksena johonkin diskurssin ulkopuoliseen merkittyyneen lykkääntyy.

Derrida ei koskaan antanut dekonstruktiolle tarkkaa määritelmää, eikä hän mielellään koonnut filosofiaansa yhteen sanan ”dekonstruktio” alle, vaan dekonstruktion määrittelemisen saivat tehtäväkseen hänen lukijansa ja tulkitsijansa. Rodolphe Gasché on yksi heistä. Hänen tulkintansa kommentaarissa *The Tain of the Mirror* antaa dekonstruktiolle yhden määritelmän, joka ei sekään ole ilmaistavissa pähkinänkuoressa. Dekonstruktion määrittelynsä hän aloittaa lainausmerkeissä annetuista käsitteistä ”selitys”, ”perusta” ja ”rakenne”. Näillä käsitteillä hän selittää auki syyt, jotka antavat perustan rakenteelle. Rakenne on konstruktio, suljettu järjestelmä, jolla on perinteisesti ajateltu olevan keskiö tai ydin, jonka ympärille rakenteen kokonaisuus muodostuu. (Gasché 1986, 142–145.)

Gaschéen mukaan dekonstruktio koostuu erilaisten tekstissä esiintyvien heterogeenisten elementtien ja tekijöiden analyysistä. ”Heterogeenisyyden” käsite viittaa dekonstruktion avaamaan tekstin rakenteeseen, jossa kaikki merkit saavat merkityksensä vain toisistaan eroten ja toisiinsa suhteutuen. Dekonstruktio on yritys arvioida filosofisen diskurssin heterogeenisyyttä pyrkimättä kuitenkaan eroon diskurssin sisäisistä ristiriidoista. Dekonstruktion voidaan sanoa olevan filosofisen diskurssin jo sisältävän erilaisia murtumia ja jännitteitä heterogeenisyytensä seurauksena. Filosofia ei kykene ottamaan

näitä murtumia ja jännitteitä huomioon, koska ne eivät välttämättä aiheuta loogista ristiriitaa tai koska filosofia pyrkii suojelemaan omaa teoreettista ydintään. Vaikka dekonstruktio on logosentrismen vastainen liike, se ei pyri ainoastaan purkamaan tekstiin sisältyvien toisistaan eroavien elementtien hierarkkista asemoitumista eli polarisaatiota. Se ei pyri vain olemassa olevan rakenteen hajottamiseen ja kentän neutralisoimiseen, tasapäistämiseen, sillä vastapoolien neutraloiminen johtaa lopulta vain kaikkien vastavoimien tasa-arvoon, joka lopulta palvelee vain vanhaa valtarakennetta ja hierarkiaa. (Gasché 1986, 135–138.)

Esseessä ”Rakenne, merkki ja leikki” Derrida nostaa rakenteen käsitteen esiin ja toteaa sen olevan vähintään yhtä vanha kuin länsimainen filosofia. ”Vaikka rakenteella tai pikemminkin rakenteen rakenteellisuudella on aina ollut vaikutusta, niin se on tehty merkityksettömäksi ja redusoitu antamalla sille keskusta eli suhteuttamalla rakenne läsnäolon pisteeseen, kiinteään alkuperään.” (Derrida 1997b, 37.) Tällä toimenpiteellä pyrittiin rajaamaan rakenteen leikki toimimaan vain tiettyjen rajojen puitteissa. Tässä Derrida viittaa länsimaisen filosofian historiaan ja sen pyrkimykseen rajoittaa leikkiä tiettyjen läsnäoloon kiinnitettyjen keskiöiden (esim. transsendenssi, tietoisuus, Jumala tai ihminen) avulla. Hän toteaa läsnäolon ja poissaolon leikin olevan kaikkialla, mutta samaan hengenvetoon on sanottava, että leikki oli ennen kumpaakaan näistä osapuolista. (Derrida 1997b, 37–39, 43–44.)

Kyseisessä tekstissä Derrida kuvaa kuinka keskiö, joka sijaitsee kokonaisuuden keskellä, mutta ei itse kuulu kokonaisuuteen vaan muodostaa sen ylittävän alkuperän, päättää mahdollistamansa leikin. Länsimainen metafyyminen filosofia on aina ollut keskiöllistä. Se on aina koonnut ajattelunsa yhden kokonaisuuden ylittävän keskipisteen, kuten transsendenssi, tietoisuus tai Jumala, ympärille. Keskiön vaikutuksesta merkitykset vangitaan, eivätkä toistot, korvaavuudet ja muodonmuutokset pääse hyödyntämään merkityksiin mahdollisesti sisältyvää potentiaa. Derridan mukaan murros on kuitenkin jo tapahtunut. Tämä ”murros” merkitsee hetkellistä kokemusta kielen heterogeenisestä rakenteesta, kielen muovatessa kaikkea inhimillistä käsittämistä. Murros on tapahtunut kun on ryhdytty ajattelemaan rakenteen rakenteellisuutta. Tätä filosofisessa ajattelussa tapahtuvaa liikettä hän kutsuu toistoksi (*répétition*). Tämä toisto, joka löytyy eri muodoissa mm. Nietzscheiltä, Freudilta ja Heideggerilta, auttaa ymmärtämään, ettei transsendentaalinen merkitty koskaan sijaitse ehdottomalla tavalla erojen järjestelmän

ulkopuolella. Uusi rakenne, uusi teksti syntyy aina murtumasta edellisessä tekstissä. Kysymys on omasta menneisyydestä ja murtumasta siinä, mikä toiston kautta on mahdollisuus jollekin uudelle. (Derrida 1997b, 37–39.)

Gasché mukaan Derrida, käsitellessään rakenteen käsitettä eli rakenteen rakennetta, pyrkii siirtämään ja avaamaan tätä rakenteen käsitettä. Rakenteen rakenteellisuus on itse asiassa myös tekstin avautumisen rakenne. (Gasché 1986, 142–145.) Koska rakenteessa järjestelmän elementit jatkuvasti eroavat toisistaan ja suhteutuvat toisiinsa, rakenteen rakenne säilyy aina uudelleen ajateltavana, toistettavana, toisin sanoen avoimena.

Gasché mukaan Derridalle rakenne, struktuuri, on itseasiassa ”infrastruktuuri”, perus- tai pohjarakenne (Gasché 1986, 146–147). Derrida määrittelee tämän teoksessaan *De la grammatologie* seuraavasti:

Alkuperäinen *différance* on täydennettävyyden struktuurina. Tässä struktuuri tarkoittaa redusoimatonta kompleksisuutta, jonka sisässä voidaan ainoastaan muodostaa tai vaihtaa läsnäolon tai poissaolon leikki: se, jonka sisällä metafysiikka voidaan ainoastaan tuottaa, mutta jota metafysiikka ei voi ajatella. (Derrida 2016a, 181.)

Derridan käyttämä käsite *différance* on infrastruktuuri, joka pyrkii rakenteellisesti pitämään rakenteen heterogeenisenä eli keskipisteettömänä ja elementit itsenäisinä mutta toisiinsa jatkuvasti suhteutuvina ja siten toisistaan riippuvaisina.

Derrida käyttää itsekin infrastruktuurin käsitettä. Teoksessa *Positioita* hän toteaa:

Uudelleen arvioitavaksi on kuitenkin ehkä tulossa ”ideologia” sulkeuman muotona (ideologian käsite on epäilemättä analysoitava toimintansa, historiansa, alkuperänsä ja muutostensa kannalta) sekä suhde muutetun ”infrastruktuurin” käsitteen – jos näin voi sanoa – (jonka ”vaikutus” tai ”heijastus” yleinen teksti ei enää olisi) ja muutetun ”ideologian” käsitteen välillä. (Derrida 1988a, 92–93.)

Infrastruktuurilla pyritään nimeämään sitä ristiriitojen ja jännitteiden verkkoa, josta teksti koostuu ja josta se saa rakenteensa. (Gasché 1986, 146–147, 174.)

Gasché dekonstruktion määritelmässä infrastruktuurin todetaan olevan 1) ontologiaa edeltävä siten, ettei se ole olemassaoleva, mutta ei myöskään poissaoleva: infrastruktuurilla ei itsessään ole merkitystä eikä ominaisuuksia; 2) ristiriidat säilyttävä ”synteesi”, joka ei kuitenkaan synnytä mitään kolmatta, toisin kuin idealistisessa perinteessä. Tämä ”alkuperäinen synteesi” yhdistää heterogeeniset käsitteet toisiinsa, pitäen ne samalla erossa toisistaan; ja 3) taloudellinen ja strateginen rakenne, joka organisoii heterogeenisen mahdollisuuksien kentän. Infrastruktuurin tulee säilyä dualistisen läsnäoleva–poissaoleva-jaottelun ulkopuolella. Sen tulee edeltää olemassaolevaa säilyen myös ajallisten jaottelujen kuten mennyt–tuleva ja ennen–jälkeen ulkopuolella. Infrastruktuuri myös sitoo diskurssin eri elementit yhteen ilman totalisoivaa keskiötä. Se yhdistää, sulkematta. Infrastruktuuri myös antaa tälle heterogeeniselle ristiriidat säilyttävälle yhteenliittymälle mahdollisuuden toimia mahdollisuuksiaan kohti, toisiinsa yhä uudestaan suhteutuen. (Gasché 1986, 147–154.)

Infrastruktuuri on siis rakenne, joka toimii perustana erilaisille diskursseille. Se on rakenne, joka pitää rakenteensa avoimena, jotta se voidaan ajatella uudelleen eli toistaa. Infrastruktuuria ”perustana” ei tule ymmärtää filosofian tradition mukaisesti miksiäkään perustavaksi perustaksi. Se tulee nähdä tekstin kenttänä, joka antaa tilan hierarkioille ja samanaikaisesti sekä mahdollistaa kirjoituksen että tekee keskiöivän kirjoituksen mahdottomaksi, olematta kuitenkaan minkään alkuperä. Gasché mukaan infrastruktuurin käsite toistuu useita kertoja *De la grammatologie* -teoksessa eri käsittein ilmaistuna, kuten ”merkitsevästä rakenteesta”. Myöhemmin tutkimuksessaan Gasché lisää ”infrastruktuurin ketjuun” Derridan käyttämät (epä)käsitteet kuten arkkikirjoitus, *différance* ja täydennys. (Gasché 1986, 147, 154–156, 163, 185–217.)

”Dekonstruktion tulee olla sisäistä; sen tulee pysyä niissä teksteissä tai diskursseissa, joihin se kohdistuu.” (Gasché 1986, 163.) Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että dekonstruktio tukisi näiden tekstien tai diskurssien sulkeumaa. Dekonstruktio välttää kallistumista traditionaaliin vastapoleihin ja keskittyy sen sijaan lukemisen tapoihin. ”Dekonstruktio ei koostu siitä, että siirrytään yhdestä käsitteestä toiseen, vaan siitä, että käännetään nurin ja siirretään paikoiltaan sekä käsitteelliset järjestykset että ei-käsitteelliset järjestykset.” (Derrida 2003, 300.) Dekonstruktioinen luenta paljastaa, ettei mikään merkki tekstissä ole itsersiittävä, vaan on aina suhteessa tekstin muihin käsitteisiin. Dekonstruktio pyrkii

paljastamaan sen infrastruktuurin, jonka nämä käsitteet ja niiden väliset suhteet ja jännitteet yhdessä muodostavat. Dekonstruktio lainaa filosofisen tekstin käsitteitä ja nimiä nimitäkseen sen mikä on jäänyt nimeämättä sen sulkeumassa, pyrkien aina tämän sulkeuman ulkopuolelle. Dekonstruktio on aina aloitettava siitä missä olemme, siitä tekstistä jossa uskomme jo olevamme. Dekonstruktio perustuu kahteen dekonstruktiiiviseen eleeseen, toistamiseen ja uudelleen kirjoittamiseen. Toistossa saadaan aikaan jotain samaa, joka kuitenkin eroaa ja on epäsymmetrinen sille tekstille, jota luetaan. Tämä heterogeenisyys on epäsymmetrisyyttä jotain uutta kohti. (Gasché 1986, 163–174.)

3.6 Dekonstruktio määritelmä

Tässä tutkielmassa on tähän mennessä käyty läpi dekonstruktioita sekä sitä diskurssia, johon se erityisesti Derridan harjoittamana kohdistui. Derridan harjoittamana filosofiana dekonstruktio puuttui logosentrisen filosofian diskurssiin lukemalla sitä ja kirjoittamalla siitä uudestaan. Tutkimuksessa on tähän asti keskitytty pääosin Derridan kirjallisen työn alkupään teoksiin kuten *De la grammatologie*, *L'écriture et la différence*, *Positioita* sekä tekstikokoelmaan *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Näiden kautta on pyritty saamaan käsitys siitä, mitä dekonstruktio on ja mikä on sen ”määritelmä”. Tutkimalla muun muassa Saussuren ja Rousseauin tekstejä Derrida on paljastanut yhtäältä kyseisten tekstien radikaalit intentiot ja toisaalta niiden kytkeytymisen logosentriseen perinteeseen. Eritoten käsitteen *différance* kautta on tuotu esiin se erojen järjestelmä ja jännitteiden verkko, johon filosofinen teksti asettuu, eli se, mitä Gasché kutsuu filosofisen tekstin infrastruktuuriksi.

Gasché mukaan dekonstruktio keskittyy filosofian luetaan tutkimalla diskurssin ristiriitoja ja jännitteitä, jotka filosofia itse on sulauttanut tekstiinsä niiden koskaan häiritsemättä filosofian sisäistä logiikkaa. Filosofia on saanut käsitteensä ja hierarkiansa juuri näiden epäkohtien kautta, samalla niitä rajoittaen. Dekonstruktio pyrkii saamaan otteen näistä ristiriidoista ja jännitteistä, jotka samalla mahdollistavat ja tekevät käsitteellistämisen mahdolliseksi. Dekonstruktiossa on kyse heterogeenisyydestä, joka perustuu epäsymmetristen voimien olemassaololle mutta myös suuntautumiselle sen mahdollisuutta, ulkopuolta, Toista kohti, toistamalla ja siirtämällä. (Gasché 1986, 172–176.)

Dekonstruktio voitaisiin määritellä monisanaisesti, siinä kuitenkin koskaan täysin onnistumatta. Joskus on hyvä käyttää pähkinänkuoria. Tässä tutkimuksessa hyväksytään jo tämän luvun johdannossa esiintuotu määritelmä, jonka mukaan dekonstruktio on avautumista toiselle. Dekonstruktio on tekstuaalisen sulkeuman avaamista. Se on avautumista, joka kunnioittaa sulkeuman sisältämää heterogeenisyyttä ja pyrkii toiston kautta tuottamaan uuden tekstin.

Tutkielman toinen osa on jaettu kahteen lukuun, joista luku 4 käsittelee dekonstruktion etiikkaa ja luku 5 dekonstruktioita oikeudenmukaisuutena. Toinen osa lukee ja avaa dekonstruktioita uudestaan näiden käsitteiden kautta. On käynyt jo ilmi, ettei dekonstruktio ole negatiivista, mutta se ei myöskään ole eikä voi olla neutraalia tai puolueetonta, sillä se ei ilmesty tyhjästä ja sillä vaikuttaa olevan suunta. Teoksen *Positioita* loppuun sijoitetussa kirjeessä Derrida toteaa: ”Puolueellisuus filosofiassa: mikään ei tietenkään voisi minua vähemmän tyrmistyttää. Miksi ylipäänsä ryhtyä dekonstruoimaan eikä vain jättää asioita entiselleen? Se edellyttää jostain saatua ’voimaa’. Kuten olen korostanut, dekonstruktio ei ole neutraalia. Se tekee intervention.” (Derrida 1988a, 97.)

Derrida mainitsi jo käsitteen ”etiikka” teoksessaan *De la grammatologie*, todeten, että ”ei ole etiikkaa ilman toisen läsnäoloa, muttei myöskään, ja tästä seuraten, ilman poissaoloa, disseminaatiota, kiertotietä, *différancea*, kirjoitusta. Arkki-kirjoitus on niin moraalinen kuin moraalittomuudenkin alkuperä. Etiikan epäeettinen avaus.” (Derrida 2016a, 152.) Samana vuonna ilmestyneessä teoksessaan *L’écriture et la différence* hän omisti jo etiikalle kokonaisen tekstin ”Violence et métaphysique” (Väkivalta ja metafysiikka). Tekstin alaotsikkona on ”tutkielma Emmanuel Levinasin ajattelusta”. Levinas oli ajattelija, jolta Derrida sai paljon vaikutteita. Levinasiin ja dekonstruktion etiikkaan palaamme seuraavassa luvussa.

4. DEKONSTRUKTIO JA ETIIKKA

”Ei ole etiikkaa ilman toisen läsnäoloa, muttei myöskään, ja tästä seuraten, ilman poissaoloa, disseminaatiota, kiertotietä, *différancea*, kirjoitusta.” (Derrida 2016a, 152.) Derrida antaa teoksessaan *De la grammatologie* ymmärtää, että metafysiikaksi määritelty etiikka olisi mahdollista ainoastaan *différencen* kautta, mikä samalla tekee sen määrittelyn mahdolliseksi (Anderson 2012, 24–25). *Différencen* eli tekstin infrastruktuurin myötä tekstiin sisältyvä ”etiikan” käsite ei saavuta koskaan metafyyisistä keskiöllistä asemaa vaan säilyy aina osana heterogeenistä viittausten ketjua.

Edellinen luku päättyi määritelmään dekonstruktioista. Dekonstruktio määriteltiin tuossa luvussa sulkeuman avaamiseksi, joka kunnioittaa sulkeuman sisältämää heterogeenisyyttä ja pyrkii toiston kautta tuottamaan uuden tekstin. Tähän määritelmään päädyttiin tutkimalla Derridan kirjallisen uran alkuvaiheen tekstejä sekä Rodolphe Gasché'n esittämää tulkintaa näistä teksteistä. Derrida luki teksteissään kriittisesti länsimaista filosofiaa, pyrkimyksenään paljastaa tradition sisältämä taipumus logosentriseen ajatteluun. Derrida luki dekonstruoiden, eli pyrki ”dekonstruktiiivisella luennallaan” avaamaan tekstin hierarkkista rakennetta. Käsitteen *différance* kautta Derrida pyrki ilmaisemaan tekstin heterogeenisen rakenteen, jossa merkitysajat asetuvat aina osaksi keskinäistä dynaamista viittausten ketjua, minkään merkitsijän saamatta merkitystään mistään muualta kuin osallisuudestaan tähän jännitteiseen verkostoon. Dekonstruktio määrittelyssä hyväksyttiin Gasché'n teoksessaan *The Tain of the Mirror* määrittelemä infrastruktuurin käsite. Gasché luki teoksessaan *différencen* tekstin infrastruktuuriksi.

Tässä luvussa pyritään tuomaan esille dekonstruktio eettis-poliittinen ulottuvuus. Tätä aihetta lähestytään eritoten Simon Critchleyn teoksen *The Ethics of Deconstruction* kautta. Critchley lukee kyseisessä teoksessa Derridan filosofiaa ja dekonstruktio eettisen vaateen näkökulmasta Levinasin ajattelun tukemana. Luvun avulla pyritään tukemaan väittämää, jonka mukaan dekonstruktio on avautumista toista kohti. Tämä luku toimii myös tutkimuksen kannalta oleellisesti johdantona seuraavaan lukuun, jossa dekonstruktio käsitellään oikeudenmukaisuuden näkökulmasta.

Mitä ovat dekonstruktio etiikka ja politiikka pähkinänkuoressa? Caputon sanoin:

dekonstruktio pähkinänkuoressa on avautumista toiselle, jonkin tulemiselle, kuten demokratian tai oikeudenmukaisuuden, tulemiselle. Caputo esittää teoksessaan *Deconstruction in a Nutshell* poleemisesti, että dekonstruktio on ”messiaanista” demokratian odotusta, joka ei sido itseään mihinkään poliittiseen liikkeeseen vaan asettaa toivonsa moninaisuuteen ja heterogeenisyyteen, joka järkyttää nykypäivän käsitystä yhteisöstä, kansasta ja kansallisuudesta. Dekonstruktio asettuu vastustamaan kaikkia olemassa olevia demokratioita, jotka kaikki ovat epädemokraattisia eivätkä tosiasiasa kykene koskaan saavuttamaan demokratian ihannetta, joka kunnioittaisi moneutta ja yksilön erityisyyttä yhteisön sisällä (ks. alaluku 4.4). Dekonstruktio uskoo oikeudenmukaisuuteen ja demokratiaan, samalla niiden mahdottomuuden ymmärtäen ja tätä mahdottomuutta vasten uskoen. (Caputo 2013, 43–44, 174–175.)

Derrida on kirjoittanut joitakin suoraan poliittisiksi luonnehdittavia tekstejä. Derridan teksti ”Le dernier mot du racisme” (Rasismin viimeinen sana, 1985) käsittelee apartheidia. Tekstikokoelmat kuten *Voyous* (Roistoja, 2003), jossa hän kirjoittaa mm. Yhdysvaltain perustuslaista, *Du droit à la philosophie* (Oikeudesta filosofiaan, 1990), jossa hän käsittelee instituutioita ja yliopistoa, *Spectres de Marx* (Marxin haamuja, 1993) tai *Politiques de l’amitié* (Ystävyys politiikka, 1994) ovat kaikki tavalla tai toisella kietoutuneita poliittisiin kysymyksiin. Tässä tutkielmassa keskitytään teoksen *Limited Inc.* jälkipuheeseen, jossa Derrida ottaa suoraan kantaa dekonstruktion poliittisuuteen. Tässä tekstissä ”Afterword: Toward an Ethic of Discussion” (Jälkisana: kohti keskustelun etiikkaa, 1988) Derrida ottaa suoraan kantaa dekonstruktion eettis-poliittisen luonteen puolesta ja vastaa kritiikkiin, jonka mukaan dekonstruktio on relativistista ja liian abstraktia, semi-intellektuellia toimintaa, vailla suoria yhtymäkohtia inhimilliseen todellisuuteen. Tässä tekstissä Derrida liittää sekä ”kontekstin” että ”ratkeamattomuuden” käsitteet kysymykseen dekonstruktion luonteesta.

Tässä luvussa seurataan Simon Critchleyn teoksessaan *The Ethics of Deconstruction* esittämää luentaa etiikan ja dekonstruktion välisestä suhteesta Levinasin ja Derridan filosofisen ”ystävyyden” kautta. Critchley pyrkii teoksellaan paljastamaan, missä mielessä dekonstruktiossa ja dekonstruktiiivisessa luennassa on kyse eettisestä vaateesta, vastuun tuntemisesta ja vastuun ottamisesta. Critchleyn teos kysyy: miten etiikka sisältyy dekonstruktiiiviseen luentaan? Missä mielessä Derrida pyrkii filosofiallaan eettis-poliittiseen suuntaan? Critchleyn luennan mukaan dekonstruktioilla on etiikan kanssa

yhtäläinen rakenne ja dekonstruktioon sisältyy kysymys vastuusta. Critchley pyrkii teoksessaan lukemaan dekonstruktiota Levinasin eettisen filosofian tukemana. Myös Derrida tunnusti Levinasin etiikan luonteen teokseensa *L'écriture et la différence* sisältyvässä esseessä ”Violence et métaphysique” (Väkivalta ja metafysiikka). Derridan mukaan Levinas ei pyri filosofiallaan mihinkään teoriaan etiikasta tai moraalista, vaan kyse on suhteesta toiseen. Derridan luennan mukaan Levinasin etiikassa on kyse ”etiikan etiikasta”, joka on ennen mitään eettistä teoriaa, käsitteitä tai moraalilakeja. (Critchley 2014, 1–4; Derrida 2001, 138.)

4.1 Levinasin filosofia

Levinasin filosofiassa on kiteyttäen kyse subjektin eettisestä suhteesta toiseen ihmiseen (ja myös Jumalaan). Tämä toinen on Levinasin ajattelussa aina jotain muuta, täysin toista, eli Toinen, joka pakenee kaikkea käsittämistä. Suhde Toiseen on radikaalilla tavalla epäsymmetrinen ja Toisen toisuus säilyy yksilön itsetietoisuuden kannalta aina jonain, mitä se ei voi ottaa haltuun. Etiikka ei Levinasin ajattelussa tapahdu sanoissa vaan Toisen kohtaamisessa. Eettinen suhde Toiseen on metafyyminen, ennen mitään muuta, ennen ainoatakaan ontologista kysymystä olemisesta. Etiikka on sanomisessa tai tehdyssä ilmauksessa, jossa yksilö suuntautuu kohti Toista, on suhteessa Toiseen. Tämä suhde on ennen mitään (ontologista) sanottavaa, ennen mitään keskustelua, mitään filosofiaa. (Pönni 1996, 7–26.)

Ilmauksen ensimmäinen sisältö, on ilmaus itse. Lähestyä Toista keskustelussa on toivottaa tervetulleeksi hänen ilmauksensa [...] Tämä on vastaanottamista Toiselta, joka ylittää minäni kapasiteetin, mikä tarkoittaa myös: saada ajatus äärettömyydestä [...] Suhde Toiseen, tai Keskustelu, on [...] eettinen suhde. (Levinas 2011, 51.)

Edeltävää lainausta Levinasin teoksesta *Totalité et infini* (Totaliteetti ja äärettömyys, 1961) käytti myös Derrida puhuessaan Levinasin muistoseminaarissa Sorbonnessa vuonna 1996, vuoden kuluttua tämän kuolemasta (Derrida 1999, 18). Tämä puhe on julkaistu teoksessa *Adieu á Emmanuel Levinas* (Herran huomaan: Emmanuel Levinas). Levinas toivottaa filosofiassaan toisen tervetulleeksi, ja tällä eettisellä tervetuloitovotuksellaan hän kyseenalaistaa filosofisen tradition (Derrida 1999, 17). Levinasin teksteillä ja persoonalla

on ollut suuri vaikutus Derridan filosofiaan. Caputon mukaan Levinasin etiikka, ”ensimmäinen filosofia”, on dekonstruktion tärkein edeltäjä (Caputo 2013, 186) ja Richard A. Cohen kutsuu Derridaa ”levinasilaiseksi” ajattelijaksi (Cohen 2006, xv). Jo mainitussa tekstissä ”Violence et métaphysique” Derrida lukee Levinasin teosta *Totalité et infini*.

Teoksessaan *Totalité et infini* Levinas pyrkii vapauttamaan länsimaisen filosofian sen totalisoivalta, logosentriseltä perustalta. Derridan mukaan Levinasin filosofia on metafysiikkaa, jonka Levinas pyrkii siirtämään pois kreikkalaisilta juuriltaan: ”Tämä ajatus tuo esiin eettisen suhteen – väkivallattoman suhteen äärettömään äärettömän toisena, eli Toiseen – ainoana mahdollisuutena avata transsendenssin ulottuvuus ja vapauttaa metafysiikka.” (Derrida 2001, 101–102.)

Levinasin ajattelun ydin on siinä, että hän asettaa ”minän” epäsymmetriseen eettiseen suhteeseen toiseuteen nähden. Aristoteles asetti *Metafysiikassaan* kysymyksen olevasta olevana ”ensimmäiseksi filosofiaksi” (Aristoteles, *Metafysiikka* VI, 1, 1026a). Asettaessaan etiikan ensimmäiseksi filosofiaksi Levinas kyseenalaistaa antiikin filosofiasta alkaneen länsimaisen filosofisen tradition. Toiseus on lähtökohta, jota ei voida redusoida tiedostavaan subjektiin eikä filosofiseen spekulointiin.

Suhde Toiseen asetetaan Levinasin ajattelussa kaikkea käsittämistä ja kaikkia ”olemisen” kysymyksiä edeltäväksi. Rönнин mukaan Levinas on ajattelussaan kiinnostunut Heideggerin täälläoloa edeltävästä olemisesta, joka edeltää täälläolon käsittämistä eikä koskaan tule läsnäolevaksi. Tällainen oleminen säilyy aina määrittymättömänä, jota täälläolo ei ole ottanut haltuun. Toisin kuin Heidegger, joka käsitti yksilön olemassaolon lähtökohtaisesti ajallisenä, Levinas ymmärsi subjektin olemassaolon lähtökohtaisesti ajattomaksi ja määrittymättömäksi. Levinasin ajattelussa maailmassa oleva subjekti on joka tapauksessa ajallinen. Tämä aika on peräisin Toiselta, suhteesta radikaalisti toiseen. Subjektilla on oma aikansa ja tätä kautta rakentuva identiteetti, joka muodostuu suhteesta toiseen persoonalliseen minään, eli Toiseen, jolla on ”minästä” erillinen ajallisuus. Yksilöt ovat eriaikaisia. Levinasin ajattelussa ei ole mitään yhteistä aikaa, vaan jokaisella on oma aikansa, toisen ajasta eroava yksilöllinen aika, eikä näitä ajallisuuksia ole mahdollista sovittaa yhteen. Tämä tekee yksilöistä toisistaan erillisiä, eikä tietoa toisen olemassaolosta voida siirtää yksilöltä toiselle. Rönнин mukaan tämä ei Levinasin ajattelussa kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö voisi olla yhteyttä toiseen, sillä sitä ei Levinasin käsityksen mukaan

tarvitse ajatella tietona. Levinas muotoilee ajatteluaan, ”etiikkaansa”, teoksessaan *Totalité et infini*. (Rönni 1996, 14–17.)

Levinasin etiikassa on kyse tradition valta-asemaan nostaman itsetietoisuuden asettamisesta kyseenalaiseksi. Keskiöllisen aseman saanut tiedostava itseys asetetaan Levinasin filosofiassa suhteeseen täysin toisen kanssa. Tradition mukaisella valta-asemalla viitataan länsimaisen filosofian tradition taipumukseen, jota Levinas kutsuu ”ontologiseksi”. Ontologisella traditiolla on ollut pyrkimys redusoida Toinen ”Samuuden” piiriin. Levinasin filosofiassa ”Samuuden” käsite merkitsee tiedostavaa itseyttä. Samuus asetetaan Levinasin filosofiassa kyseenalaiseksi toiseutta vasten. Levinasin etiikka suhtautuu kriittisesti tiedostavaan itseYTEEN, joka pyrkii toiminnallaan hallitsemaan toiseutta, ja asettaa itseYDEN vastuulliseen suhteeseen toiseuden kanssa. Levinas syyttää teoksessaan *Totalité et infini* ontologiaa epäoikeudenmukaisuuden filosofiaksi, joka ei kyseenalaista Samuuden valta-asemaa. Levinas itse luonnehtii filosofiaansa, joka ei redusoi toiseutta Samuuteen, ontologiaa edeltäväksi metafysiikaksi. Suhde Toiseen edeltää kaikkea ontologiaa, ja tämä suhde on eettinen. Tässä eettisessä suhteessa Toinen tunnustetaan ja toivotetaan tervetulleeksi. Toisen edessä ”minä” on vastuunalainen. (Critchley 2014, 4–6; Levinas 2011, 42–51.)

Derridan luenta esseessä ”Violence et métaphysique” paljastaa kuitenkin Levinasin tekstin sisältämät polarisaatiot. Bernstein tuo tämän esiin käsitellessään Levinasia ja Derridan Levinas-luentaa. Levinas käsittää teoksessaan *Totalité et infini* Toisen absoluuttisesti toisena, joka häiritsee jonakin vieraana yhteen kokoavaa Samuutta. Levinasin metafysiikassa suhde Toisen ja minän välillä on aina yhteismitaton ja epäsymmetrinen. Lukiessaan Levinasin filosofiaa dekonstruktiivisesti Derrida tuo ilmi Levinasin luomat uudet polarisaatiot toisaalta ontologian ja metafysiikan ja toisaalta filosofian ja etiikan välillä. Derrida kyseenalaistaa tekstissään ”Violence et métaphysique” Levinasin esittämät ”Toiseuden” ja ”ulkopuolisuuden” käsitteet ja kääntää Hegelin, Husserlin ja Heideggerin filosofiat kunkin vuorollaan Levinasin ajattelua vastaan. (Bernstein 1992, 70–72.)

Critchley toteaa tekstissään *The Ethics of Deconstruction* samat Levinasin teokseen *Totalité et infini* sisältyvät ongelmat ja oletukset. Derrida tuo esseessään ilmi sen, miten Levinasin filosofiaa, joka kritisoi voimakkaasti Husserlin fenomenologiaa ja Heideggerin ontologiaa, voidaan lukea siten, että se itse asiassa olettaa jo molemmat. Critchleyn

mukaan Derridan ja Levinasin filosofinen suhde ei ole kuitenkaan näin yksinkertainen. Critchley esittää, että heidän tekstuaaliset kohtaamisensa, kuten essee ”Violence et métaphysique”, jossa Derrida lukee dekonstruktiivisesti Levinasin filosofiaa, ja toisaalta Levinasin essee ”Tout autrement” (Aivan toisin, 1976), jossa hän lukee vuorostaan dekonstruktiota eettisesti, eivät johdata heitä keskinäiseen kinailuun. Päinvastoin tämä ajatustenvaihto vie Derridan ja Levinasin ontologisten kysymyksen asettelujen taakse. Critchleyn mukaan heidän tekstuaaliset kohtaamisensa johdattavat heidät molemmat kysymykseen vastuusta. (Critchley 2014, 9–13.)

Derridan essee ”Violence et métaphysique” asetti Levinasille kysymyksen etiikan, filosofian ja kielen suhteesta: kuinka Levinas voi tarkastella metafysiikaksi asettamaansa etiikkaa kielen avulla? Eikö hän väittäessään jotain toiseudesta ole jo tuonut sen kielen ja olemisen piiriin? (Rönni 1996, 20–21.) Teoksessaan *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (Toisin kuin oleminen tai olemuksen tuolla puolen) Levinas pyrkii Critchleyn mukaan vastaamaan näihin kysymyksiin (Critchley 2014, 7). Tämä teos on Levinasin toinen, myöhäisempi pääteos vuodelta 1974, ja Critchley näkee sen myös eräänlaisena vastauksena Derridan esseeseen ”Violence et métaphysique”. Critchley löytää tästä teoksesta myös yhteyden Derridan ajatteluun ja dekonstruktion.

Levinas keskittyy teoksessa *Autrement qu’être* eritoten kielen ymmärtämiseen eettisesti jakamalla kielen ”Sanomiseen” (*le Dire*) ja ”Sanottuun” (*le Dit*). Sanottu tulee Levinasin mukaan ymmärtää läsnäoloon suljetuksi, kun taas Sanominen on jotain, mitä ei voida koskaan redusoida Sanottuun. Sanominen on eettinen toimitus, joka tapahtuu Toiseutta vasten ja jota ei voida koskaan kiinnittää mihinkään propositionaaliseen muotoon. Sanottu taas on nimenomaisesti propositio, jossa jonkin väitetään olevan jotain. Sanottu koostuu merkeistä, jotka viittaavat johonkin, kun taas Sanominen tapahtuu suhteessa Toiseen. Sanominen on eettinen toimenpide, joka häiritsee kaikkea propositionaalista käsittämistä. (Critchley 2014, 7.)

Sanottua on kaikki se mitä ihmiset ilmaisevat. Sanotussa jonkin väitetään olevan jotain. Kaikki ilmaisut tulevat ilmi Sanottuna. Sanomisessa on puolestaan kyse siitä, että ennen Sanottua Sanominen suunnataan Toiselle, eli Sanominen suoritetaan suhteessa Toiseen. Sanominen ei voi koskaan tulla läsnäolevaksi, vaan se tulee Sanotussa aina petetyksi, ja myös siksi Sanominen on suoritettava aina uudestaan. (Rönni 1996, 22–23.)

Critchleyn mukaan koko Levinasin tekstiä *Autrement qu'être* vaivaa huoli siitä, että Sanominen tyypistyy kaikessa ihmisten välisessä kommunikaatiossa aina Sanotuksi: kuinka kyettäisiin ilmaisemaan Sanominen Sanotussa? Critchleyn mukaan *Totalité et infini* on Levinasin kirjoitus etiikasta, kun taas *Autrement qu'être* on eettinen kirjoitus. Teoksessa *Autrement qu'être* Levinasin etiikka ei Critchleyn mukaan ole enää sama etiikka kuin vielä teoksessa *Totalité et infini*, jossa se esitettiin ensimmäisenä filosofiana. Levinasin kirjoitus sisältää ontologisen Sanotun ja eettisen Sanomisen välisen jännitteen. Eettinen Sanominen ei ole koskaan pelkkää Sanottua, sillä se on toiselle suunnattua, suhteessa Toiseen. Sanotun jäädessä aina vaillinaiseksi, epätäydelliseksi, korvikkeeksi, on Sanominen toistettava. (Critchley 2014, 8, 16–20, 43.)

Levinasin ”etiikka” on ennen mitään muuta läsnäolon muotoa. John Llewelynin luennan mukaan Levinasin etiikka saa teoksen *Autrement qu'être* perusteella toisen ”nimen” vastuuna Sanomisen suuntautuessa Toista kohti. Toiseus on jotain, mitä ei koskaan nähdä, vaan se kuullaan Sanomisessa, joka edeltää kaikkea Sanottua. Levinasin eettinen Sanominen säilyy kaiken teoreettisen ja teologisen ulkopuolella. Se mitä Sanomisessa tapahtuu, on vastuu, joka ei koskaan tule Sanotuksi. Sanominen tapahtuu diskurssissa Toisen edessä, mutta se ei ole mitään semanttisesti merkitsevää. Sanominen ei ole merkki, merkitsijä eikä merkitty, vaan se on Toisen toiseuden tunnustavaa vastuuta Toisen edessä. (Llewelyn 1988, 137, 142–148.)

Levinasin *Autrement qu'être* käsittelee paitsi eettistä suhdetta Toiseen myös yksilöä eettisenä subjektina. Kyse on vastuusta ja sen ottamisesta, valinnoista ja ratkaisuista. Levinasin muistoseminaarissa pitämässään puheessa Derrida kysyy: eikö ratkaisussa ja vastuussa ole aina kyse toiseudesta (Derrida 1999, 23)? Levinasin mukaan vastuun alku ei ole päätöksessä valita, vaan vastuu alkaa suhteesta toiseen (Levinas 2006, 10). Vastuu on subjektin ensimmäinen ja perustavanlaatuinen rakenne (Levinas 1996, 78). Suhde toiseen on eettinen suhde, jossa on kyse vastuusta ja valinnasta. Critchleyn mukaan Derridaa ja Levinasia yhdistää kysymys vastuusta (Critchley 2014, 11–13.) Kysymykseen vastuusta palataan tutkielman alaluvussa 5.3.

Derridan lyhyt tekstikokoelma *Adieu à Emmanuel Levinas* (1997) pitää sisällään kaksi esseettä, joista ensimmäinen on muistopuhe ”Herran huomaa” juuri edesmenneelle

Levinasille ja jälkimmäinen Levinasin muistokonferenssissa pidetty puhe. Muistopuheessa juuri poisnukkuneelle Levinasille Derrida toteaa:

Aina kun luen Emmanuel Levinasia, häikäistyn kiitollisuudesta ja ihailusta ja välttämättömyydestä, joka ei ole pakko vaan lempeä voima joka velvoittaa, ei taivuttamaan toisin ajattelun avaruutta suhteessa toiseen, vaan antautumaan täysin toisen heteronomiselle kaarelle, joka suhteuttaa meidät johonkin kokonaan toiseen (toisin sanoen oikeudenmukaisuuteen, josta hän on jossain esittänyt mieleenpainuvan kiteytyksen: ”suhde toiseen on oikeudenmukaisuus”) sen lain mukaan, joka vetoaa antamaan toiselle kokonaan toisen äärettömän etusijan. (Derrida 1998, 31.)

Seuraavissa alaluvuissa nähdään, kuinka dekonstruktion eettis-poliittinen ulottuvuus paljastuu ”ratkeamattomuuden” käsitteen kautta. Gasché mukaan dekonstruktio pyrkii avaamaan tekstin heterogeenisen rakenteen. Tämän heterogeenisyytensä puolesta infrastruktuuri on olennaisesti myös rakenteeltaan ratkeamaton (Gasché 1986, 240). Alaluvussa 4.2 seurataan Critchleyn tulkintaa dekonstruktion eettisestä rakenteesta Derridan tekstin ”Afterword” kautta. Tämän luvun viimeinen alaluku 4.4 seuraa Critchleyn luentaa, johon hän sisällyttää sekä Derridan dekonstruktion että Levinasin eettisen ajattelun. Tässä luennassa Critchley hyödyntää Levinasin teoksessa *Autrement qu’être* käyttämää jakoa Sanomiseen ja Sanottuun.

4.2 Dekonstruktion etiikka

Miten etiikka sisältyy dekonstruktiiiviseen luentaan? Tämä on Critchleyn teoksessaan *The Ethics of Deconstruction* asettama tutkimuskysymys. Critchley lähtee tutkimuksessaan liikkeelle Derridan ”sulkeuman” käsitteestä. Critchleyn mukaan sulkeuman käsite seuraa Derridan teksteissä kaikkialle dekonstruktion toiminnalliseen ”logiikkaan” kuuluvana. Derrida pyrkii dekonstruktiiivisella luennallaan avaamaan filosofisen tekstin sulkeumaa. Critchley itse määrittelee sulkeuman Derridan esseen ”Violence et métaphysique” kautta, jossa Derrida toteaa, että Levinas on ymmärtänyt sen, ettei ole mitään ajattelua ennen kieltä tai sen ulkopuolella, ja ettei filosofisen kielenkäytön taakse päästä muuten kuin esittämällä kysymys ”kuulumisesta ja avautumisesta, kysymys sulkeumasta” (Derrida

2001, 138; ks. alaluku 3.2). Sulkeumassa on siis kysymys kuulumisesta tiettyyn kielenkäyttöperinteeseen, ja toisaalta pyrkimyksestä ulos tästä perinteestä, yhtäältä kuulumisesta joidenkin rajojen piiriin, toisaalta tahdosta koetella näitä rajoja. (Critchley 2014, 20.)

Critchley pyrkii metodillaan *clôtural reading* eli sulkeumaluenta yhdistämään Derridan dekonstruktiivisen luennan ja Levinasin eettisen filosofian toisiinsa. Sulkeumaluenta pyrkii lukemaan logosentristä sulkeumaa ja tuottamaan luennan kautta eettisen keskeytyksen, ”eettisen hetken”, joka häiritsee sulkeuman logosentristä rakennetta (Critchley 2014, 30). Tätä Critchleyn sulkeumaluentaa voidaan verrata Nikanderin esittämään näkemykseen dekonstruktion metodista. Nikanderin mukaan dekonstruktio toimii yhtäältä tekstin sisältä käsin mutta tuottaa toisaalta toistossa toiseuden elementin, joka avaa tekstiä uuden tulkinnan mahdollisuudelle (Nikander 1997, 51; ks. luku 2).

Tähän ”toiseuden elementtiin” kytkeytyy myös Critchleyn sulkeumaluenta, joka lukee dekonstruktiivista luentaa eettisesti. Dekonstruktiivinen luenta tuottaa toiston kautta murtuman, lukemalla tätä luentaa eettisesti, sulkeumaluenta tuottaa toiston kautta murtuman tekstissä, johon luenta kohdistuu, ja antaa mahdollisuuden uudelle, eettiselle, tulkinnalle. Levinas löytää filosofisesta traditiosta taipumuksen redusoida Toinen Samuuteen. Sulkeumaluenta mahdollistaa dekonstruktion ymmärtämisen eettisesti. Dekonstruktion tuottama keskeytys antaa äänen yhden sijasta monille, ja tämä avaa mahdollisuuden myös Levinasin etiikalle. Sulkeumaluennan kautta dekonstruktion keskeytys luetaan eettisesti, ”eettiseksi hetkeksi”, jossa toisella on mahdollisuus saada äänensä kuuluville. (Critchley 2014, 30.)

Sulkeumaluennalla on Critchleyn mukaan myös yhteys Levinasin teoksessa *Autrement qu'être* esittämään jakoon eettisen Sanomisen ja tekstuaalis-ontologisen Sanotun välillä. Critchleyn mukaan dekonstruktiivisessa luennassa tapahtuvassa keskeytyksessä on hetki, joka eettisellä Sanomisella ylittää merkeistä, merkitsijöistä sekä niiden viittauskohteista, koostuvan Sanotun. Tämä keskeytys tarjoaa Critchleyn mukaan mahdollisuuden ehdottomalle etiikalle. (Critchley 2014, 31.)

Dekonstruktio on edellisessä luvussa 3 annetun määritelmän mukaisesti sulkeuman avaamista, jolla paljastetaan tekstin heterogeeninen infrastruktuuri. Tähän määritelmään

päädyttiin tutkimalla ensin Derridan tapaa lukea mm. Saussurea, Rouseautta ja Platonia. Gaschén luennan myötä ”heterogeenisyyden” ja ”infrastruktuurin” käsitteet tulivat osaksi tutkimusta. Tässä luvussa tätä dekonstruktion avaamaa heterogeenistä infrastruktuuria, tapaa jolla kaikki käsitteet saavat merkityksensä vain ja ainoastaan osana viittausten ketjua, tarkastellaan välttämättömänä ehtona todelliselle valinnalle ja vastuulle, mahdollisuudelle valita.

Derrida kirjoittaa teokseen *Limited Inc.* kuuluvassa esseessään ”Afterword”, jonka hän kertoo heti tekstin alkuun olevan luonteeltaan ”eettis-poliittinen” (Derrida 1993, 116), eräänlaisen vastauksen kriitikoiden esittämiin väitteisiin dekonstruktion luonteesta. Critchley lukee tätä Derridan tekstiä tuodakseen esiin Derridan teksteissä vallitsevan eettis-poliittisen ulottuvuuden.

Derrida toteaa:

Vähin mitä voidaan sanoa ehdottomuudesta (sana, jota en käytä vahingossa palauttaakseni mieliin kategorisen imperatiivin luonnetta sen kantilaisessa muodossaan) on se, että se on riippumaton määräytyistä konteksteista, jopa kontekstin määritelmästä itsestään. Se tuo itsensä ilmi sellaisenaan vain kontekstin avautumisessa. Ei niin, että se olisi yksinkertaisesti läsnä (olemassa) jossain muualla, kontekstin ulkopuolella, vaan se pikemminkin puuttuu kontekstin määrittelyyn aina sen alusta alkaen, ja se puuttuu lisäksi kontekstin määräykseen, lakiin ja vastuuseen, jotka ylittävät tietylle kontekstille annetun määritelmän. Tätä jatkaen, se mitä jää jäljelle on tämän ehdottomuuden artikulointi annetun kontekstin määräytyillä (Kant sanoisi hypoteettisilla) ehdoilla, ja tämä on strategian, retoriikan, etiikan, ja politiikan hetki. Rakenne, joka näin kuvataan, olettaa sen että on vain konteksteja, ettei ole olemassa mitään kontekstin ulkopuolisena [...] ja myös sen, että [...] kontekstin raja sisältää aina myös lauseen sulkeutumattomuudesta. Ulkopuoli näin sekä murtaa että määrittää sisäpuolta. (Derrida 1993, 152–153.)

Mitään ei ole olemassa kontekstin ulkopuolisena: ”kontekstille ulkoista ei ole”. Tämä vastaa Derridan teoksessa *De la grammatologie* esittämää dekonstruktion iskulauseeksi muodostunutta fraasia: ”tekstille ulkoista ole” (Derrida 1993, 136; Derrida 2016a, 50).

Näissä teksteissä voidaan havaita Derridan filosofian ydinajatus, jonka mukaan ei ole mitään kontekstia ulkopuolelta hallitsevaa, mitään ulkopuolelta määräävää ”tietoisuutta”, ”läsnäoloa” tai ”transsendentaalista merkittyä”, vaan jokainen käsite saa merkityksensä vain suhteesta toisiin tiettyyn kontekstiin sisältyviin käsitteisiin. Derridan ajattelua seuraten kontekstiin sisältyy aina myös lauseke tai ”totuus” kontekstin sulkeutumattomuudesta (*non-closure*). Tämä tarkoittaa keskeytystä, joka jonain ehdottomana rikkoo ja häiritsee kontekstia. Tämä hetki, jossa keskeytys tapahtuu, on se mikä Critchleyn mukaan motivoi dekonstruktioita. Tämä keskeytys on samalla myös mahdollisuus sille etiikalle, jota Levinas ajattelussaan työsti. (Critchley 2014, 32.)

Critchley nostaa Derridan teoksessa *De la grammatologie*, ja teksteissä kuten ”*Différance*” ja ”Platonin apteekki” esittämien dekonstruktion luonnehdintojen rinnalle tekstissä ”Afterword” esitetyn mahdollisen määritelmän. Tämän määritelmän mukaan dekonstruktio on pyrkimys ottaa huomioon kontekstien rajattomuus, kohdistaa huomio kontekstiin ja täten siihen sisältyvään uudelleenkontekstualisointiin. Derrida toteaa tekstissä ”Afterword”, että fraasi ”tekstillä ei ole ulkopuolta” tarkoittaa: ”kontekstille ulkoista ei ole”. Derrida muistuttaa myös, ettei dekonstruktio koskaan ylitä kontekstia, vaan toimii aina tietyn kontekstin sisältä käsin. (Derrida 1993, 136–137; Critchley 2014, 38–39.)

Critchley tuo luennassaan esiin dekonstruktion kontekstuaalisuuden: dekonstruktio toimii aina tietyn sulkeuman sisällä. Tällä tavoin Critchley pyrkii tuomaan esiin dekonstruktion luonteen maailmaan ja yhteiskuntaan sidottuna, aina kontekstin sisällä toimivana keskeytyksenä. Myöhemmin tekstissä ”Afterword” Derrida toteaa:

Se, mitä kutsun tekstiksi sisältää kaikki ”todellisiksi”, ”ekonomisiksi”, ”historiallisiksi”, sosio-institutionaaliseksi kutsutut rakenteet, lyhyesti sanottuna: kaikki mahdolliset viittauskohteet. Yksi tapa palauttaa mieliin se, ettei tekstille ulkoista ole. Tämä ei tarkoita, että kaikki viittauskohteet olisi erotettu, ehdollistettu tai rajattu [...] mutta se tarkoittaa että jokaisella viittauskohteella ja kaikella todellisuudella on *différencen* mukainen jäljen rakenne, eikä kukaan pysty viittaamaan tähän ”todelliseen” ilman tulkitsevaa kokemusta. (Derrida 1993, 148.)

Critchleyn mukaan Derrida ei pyri ilmaisemaan, että jokin ”ehdoton” olisi olemassa

kontekstin ulkopuolella, vaan että se ilmenee ehdottomana keskeytyksenä, missä tahansa kontekstuaalisessa rakenteessa. Derrida käyttää itse tämän ”ehdottoman” ilmaisemiseen kieltä, joka viittaa suoraan Kantin etiikkaan ja kategoriseen imperatiiviin. Critchley jatkaa Derridan ajatusta ja toteaa, että ”eettinen hetki” ilmenee kontekstin sisältämien ehdottomien imperatiivien häiritseminen kautta. Tämä häiritseminen tapahtuu, sillä Derridan mukaan määrätty konteksti ”sisältää aina myös lauseen sulkeumattomuudesta” (Derrida 1993, 152). Tätä Derrida kutsuu ehdottomaksi kategoriseksi imperatiiviksi. Critchleyn mukaan tämä ajatus keskeytyksestä, joka ei ole mitään ehdollista, on dekonstruktion alku, jota tapahtuu dekonstruktivisessa luennassa. Se on myönnytys toiseudelle, jota ei ole koskaan voitu sisällyttää, muttei myöskään sulkea pois, filosofisesta tekstistä. (Critchley 2014, 39–41.)

Derrida kysyy esseen ”Afterword” lopussa johdattelevasti, miksi hän on aina ”epäröinyt” ja miksi hän ei jo aluksi kirjoittanut dekonstruktioista samoin kantilaisin, eettisin ja poliittisin käsittein kuin tässä tekstissä ja välttynyt näin lukuisilta vaikeuksilta ja väärinkäsityksiltä. Derrida toteaa, ettei tehnyt näin, koska kyseiset käsitteet olisivat liittäneet hänen kirjoituksensa niiden samojen ”filosofiemien” joukkoon, joihin dekonstruktivisen luennan olisi kohdistuttava. ”Näiden vaikeuksien kautta uusi kieli sekä uudet ajatukset tekevät tuloaan. Tämä kieli ja nämä ajatukset, jotka ovat myös uusia vastuita, herättävät minussa kunnioituksen, josta en mistään hinnasta voi tehdä, enkä tule tekemään, kompromissia.” (Derrida 1993, 153.)

Critchley ottaa huomioon epäröimisen tärkeyden Derridan filosofiassa. Derrida epäröi kirjoittaa varmuudella etiikasta, aivan kuten hän epäröi kirjoittaa varmuudella vastuusta, velvollisuudesta ja oikeudenmukaisuudesta. Dekonstruktio on eräässä mielessä epäröinnin filosofiaa, ei mielivaltaista vaan päämäärätietoista epäröintiä, ratkeamattomuuden kokemista kerta toisensa jälkeen. Critchleyn mukaan dekonstruktion mahdollistama ehdollistamaton eettinen hetki on myönnytys jollekin uudelle, toiselle. Meidän on tällöin hyväksyttävä epävarmuus, jota ei voida sisällyttää filosofiseen tekstiin eikä sulkea siitä pois. (Critchley 2014, 40–41.)

Critchley kysyy: entä hänen oma tekstinsä? Teksti, joka epäröimättä väittää jotain dekonstruktioista ja sen eettisestä luonteesta: eikö se itsessään tule ”keskeytetyksi”? Tässä

Critchley tuo ilmi oman valintansa: vaikka hänen oma tekstinsä liittyy osaksi filosofian traditiota ja sen kieltä, ja vaikka koko teksti on asetettava dekonstruktiiviseen luentaan, on hän tehnyt valinnan. Tällä tekstillään, tulkinnallaan, hän pyrkii antamaan oman vastauksensa siihen, miten dekonstruktiolle ominaisesta ratkeamattomuudesta edetään ratkaisuun. Tämän hän tekee ottamalla dekonstruktion rinnalle Levinasin eettisen ajattelun. Eettinen Sanominen kyseenalaistaa jatkuvasti ontologista Sanottua, ja Sanominen voidaan ymmärtää vain sen häiritessä Sanottua. (Critchley 2014, 43–44.)

Seuraavassa alaluvussa kiinnitetään huomio Critchleyn painottamaan keskeytykseen eli eettiseen hetkeen Derridan ”ratkeamattomuuden” käsitteen kautta. Eettisessä hetkessä on kyse ratkeamattomuuden kokemisesta.

4.3 Eettis-poliittinen horisontti ja ratkeamattomuus

Edellisessä alaluvussa tuotiin esiin se, miten käsitteet kuten ”sulkeuma”, ”keskeytys” sekä ”epäröiminen” kuvaavat dekonstruktion luonnetta. Nämä käsitteet ovat myös yhteydessä siihen, miksi dekonstruktion voidaan katsoa sisältävän mahdollisuudet puhua etiikasta ja politiikasta.

Epäröiminen ei ole Derridalle eikä dekonstruktiolle vierasta. Richard J. Bernstein pyrkii esseessään ”Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Derrida” tuomaan esiin sen, että kaikista Derridan teksteistä voidaan tunnistaa eettis-poliittinen horisontti. Bernstein toteaa Derridalla olevan hämmästyttävä kyky kuvata kaiken tutun, turvallisen ja kotoisen ytimessä sijaitsevaa ”epävarmuutta”. Bernsteinin mukaan Derrida tunnistaa länsimaisen filosofian tradition olevan rakenteeltaan keskiöllistä. Tämän keskiöllisen ajattelun, oli keskiössä sitten ”transsendentaalinen merkitty”, ”läsnäolo” tai ”Jumala”, Derrida pyrkii teksteissään, kuten edellisessä luvussa todettiin, jatkuvasti kyseenalaistamaan ja avaamaan lukiessaan niitä dekonstruktiivisesti. (Bernstein 1992, 173–176.)

Bernsteinin mukaan Derridan tapa lukea paljastaa länsimaiseen filosofiseen traditioon sisältyvien käsitteiden ambivalenssin. Hänen mukaansa Derrida yhdistää tämän ambivalenssin olemiseemme maailmassa, paljastaen täten olemiseemme kuuluvan kodittomuuden. Kaipuustamme ja kuvitelmistamme huolimatta pysymme aina

kykenemättöminä löytämään pysyvää keskiötä elämällemme, emmekä täten kykene koskaan saavuttamaan filosofisen tradition tavoittelemaa sisäänsä kietovaa läsnäoloa. ”Mutta keskeinen läsnäolo ei ole koskaan ollut oma itsensä, vaan se on aina jo karkotettu itsensä ulkopuolelle omaan korvikkeeseensa.” (Derrida 1997b, 38.) Derridan tekstit näyttävät kerta toisensa jälkeen kuinka länsimaiseen traditioon kuuluva teksti on lopulta kykenemätön tyypistämään, vaientamaan tai sulkemaan ulkopuolelleen sitä häiritsevää toiseutta. (Bernstein 1992, 177–180.)

Myös Rodolphe Gasché tuo teoksessaan *The Tain of the Mirror* esiin dekonstruktioon liittyvän epävarmuuden. Järjestelmällisyys ja rakenteellisuus ovat filosofian ja tieteen ominaispiirteitä ja pyrkimyksiä. Gasché toteaa infrastruktuureissa olevan niiden heterogeenisyyden johdosta aina jotain ”moniselitteistä” (*ambiguous*) tai ”häilyvää” (*ambivalent*). Gaschén mukaan on kuitenkin vaarallista pitää tätä moniselitteisyyttä negatiivisena, selvyiden puutetta merkitsevänä läsnäolon muotona. Tämä moniselitteisyys ei saa olla ainoastaan logosentrisen ajattelun toisinto. (Gasché 1986, 239–240.)

Samana huomiona tekee Bernstein esseessään muistuttaen, ettei tätä dekonstruktion ”ambivalenssia” tule ymmärtää siten, että se toteuttaisi millään tavoin Hegelin dialektiikkaa tai että tämä ambivalenssi jonain negatiivisena osallistuisi Hegelin logiikkaan, jossa positiivinen ja negatiivinen muodostavat lopulta dialektisen synteisin. Derridan filosofia kyseenalaistaa voimakkaasti Hegelin dialektiikan. Derridan filosofiassa, dekonstruktiossa, käsitteet ovat aina osana heterogeenistä viittausten ketjua, tätä verkostoa koskaan ylittämättä. (Bernstein 1992, 178–179.)

Gasché mukaan onkin syytä välttää moniselitteisyyden käsitettä infrastruktuureita luonnehdittaessa. Gasché tahtoo pikemminkin käyttää Derridan teoksessaan *La Dissémination* tarjoamaa analogiaa ”ratkeamattomuuden” käsitteeseen (Gasché 1986, 240). Derrida toteaa tekstissään:

Epätäydellisyyslause, jonka Gödel esitti vuonna 1931, on lause, jonka mukaan tietyille kyllin monimutkaiselle aksiomajärjestelmälle pätee, ettei analyyttinen eikä deduktiivinen johtopäätös näistä aksiomista, eikä myöskään aksiomien ristiriidattomuus, ole tosi eikä epätosi näihin aksiomiin nähden. *Tertium datur*, ilman synteisiä. (Derrida 2016b, 224.)

Derrida toteaa tekstissään ”Afterword”, ettei tiedä puhuneensa teksteissään mistään epämääräisyydestä, sillä ratkeamattomuudessa on kyse ”aivan jostain muusta”. Ratkeamattomuus on aina määrättyä liikettä tiettyjen kontekstiin sidottujen mahdollisuuksien välillä. Ilman kontekstissa määriteltyjä vastapooleja ei ole myöskään jännitettä. Edelliseen Derrida jatkaa: ”jotta ratkeamattomuuden rakenteet (ja täten vastaamisen ja vastuun rakenteet) voisivat olla mahdollisia, täytyy olla tietty leikki, *différance*”. (Derrida 1993, 148–149.)

Derridan teoksessaan *La Dissémination* ja siihen sisältyvässä tekstissä ”La double séance” (Kaksoisistunto) esiin tuoma Kurt Gödelin epätäydellisyyslause liittyy olennaisella tavalla tieteen ja matematiikan historiaan. Gödelin epätäydellisyyslause oli vastaus Hilbertin kolmikantaiseen ongelmaan koskien matematiikan täydellisyyttä, ristiriidattomuutta ja ratkeavuutta, jotka kaikki Hilbert katsoi ajan positivistisen hengen mukaisesti ratkaistavissa oleviksi. Vuonna 1931 Gödel kuitenkin todisti tiedeyhteisön yllätykseksi matemaattisesti kaksi lausetta, joista ensimmäisen mukaan täydellinen aksiomaattinen järjestelmä sisältäisi välttämättä lauseita, joita ei voida todistaa tosiksi eikä epätosiksi. Toisessa lauseessa puolestaan Gödel todisti, ettei ole olemassa menetelmää, jolla voitaisiin todistaa, ettei tietty joukko aksiomia johda ristiriitaan. Lopullinen täydellisyys sekä ristiriidattomuus säilyisivät Gödelin todistuksen mukaan ikuisesti ratkeamattomana. (Singh 2005, 157–161.)

Hilbertin ratkeavuusongelman (*Entscheidungsproblem*) juuret ovat 1600-luvulla G. W. Leibnizin ajattelussa. Leibniz unelmoi jo tuolloin universaalista matemaattisesta kielestä, johon kaikki tietoa koskevat ilmaisuksensa olisivat yksityiskohtaisesti sisällytettävissä, sekä logiikasta, jolla tätä tietoa käsiteltäisiin. Hilbertin ratkeavuusongelman ytimessä on ajatus algoritmista, johon kaikki inhimillinen loogisesti sitova päättely olisi johdettavissa ja jonka avulla kaikki matemaattiset ongelmat olisivat täten mekaanisesti ratkaistavissa. Mutta jos olisi löydettävissä yksikin matemaattinen ongelma, joka voidaan todistaa algoritmisesti ratkeamattomaksi, tällöin myös ratkeamattomuusongelma todistuisi ratkeamattomaksi. Vuonna 1937 Alan Turing todisti Turingin koneellaan Hilbertin kolmannen matematiikan ratkeavuutta koskevan ongelman ratkeamattomaksi, mikä täydensi Gödelin todistusta epätäydellisyydestä. (Davis 2003, 14, 148–150, 163–169.)

Epätäydellisyys ja ratkeamattomuus luonnehtivat myös dekonstruktion paljastamaa tekstin heterogeenistä rakennetta ja tarjoavat myös ainoan todellisen mahdollisuuden eettis-poliittiselle valinnalle ja vastuulle. Derrida toteaa tekstissään ”Afterword”:

Ratkeamattomuus avaa kentän ratkaisulle ja ratkeavuudelle. Tämä kutsuu valintaan vastuussa, joka on eettis-poliittinen. Se on jopa sen välttämätön ehto. Valinta voi tulla esiin vain tilassa, joka ylittää sen laskennallisuuden, joka tuhoaisi kaiken vastuun muuttamalla sen vain määrättyjen syiden ohjelmoiduksi seuraukseksi. Ei ole mitään eettistä tai moraalista vastuuta, jonka tie ei kulkisi ratkeamattomuuden kautta. Vaikka valintaan menisi vain sekunti, eikä sitä edeltäisi minkäänlainen harkinta, se rakentuu tästä ratkeamattomuuden kokemisesta ja kokemuksesta. (Derrida 1993, 116.)

Infrastruktuurit ovat Gasché'n mukaan ratkeamattomia, mutta hänen mukaansa niiden ”ratkeamattomuutta” ei pitäisi erehtyä ymmärtämään ainoastaan niiden olemuksellisesta ”epätäydellisyyden” ja ”ristiriitaisuuden” näkökulmasta, vaan laajemmassa mielessä kuin ainoastaan ratkeavuuden ja ratkeamattomuuden polaarien välisessä tilassa. Infrastruktuurin ratkeamattomuudessa ”ratkeavuuden” ja ”ratkeamattomuuden” käsitteet kuuluvat samaan viittausten ketjuun ja osallistuvat samaan erojen leikkiin, ilman minkäänlaista täydellisyyttä tai kokonaisuutta. (Gasché 1986, 240–242.)

Gasché tuo tekstissään ilmi ajatuksen, että Derrida vie filosofisella ajattelullaan filosofian ”loogiseen päätepisteeseensä”. Gasché'n mukaan Derrida on ajattelussaan esittänyt tekstin rakenteen heterogeenisyyden, infrastruktuurin, joka avaa filosofian toiselle, joka ei ole ainoastaan filosofian toinen, vaan se kenttä, missä filosofia tulee myös itse perustetuksi. Filosofia saavuttaa päätepisteensä, koska toisiinsa nähden yhteen sovittamattomissa olevat ennakko-oletukset, joihin se perustuu, määräävät sen aina ratkeamattomaksi ja epätäydelliseksi. (Gasché 1986, 251.)

Heterogeeninen päätepiste, ratkeamattomuuden tila, joka ei hyväksy mitään kokonaista eikä täydellistä, tarjoaa mahdollisuuden valintaan eli päätöksentekoon. Tämä tarjoaa myös mahdollisuuden ymmärtää dekonstruktio yhteisöllisessä kontekstissa. Seuraavassa alaluvussa palataan Critchleyn tulkintaan dekonstruktioista. Tutkimus dekonstruktion politiikasta jatkuu myös tulevaan lukuun 5 dekonstruktioista oikeudenmukaisuutena.

4.4 Dekonstruktion politiikka

Dekonstruktioon sisältyy tunne ratkeamattomuudesta. Dekonstruktiivinen luenta avaa tekstin heterogeenisen rakenteen, infrastruktuurin, jossa käsitteet määrittyvät ainoastaan eroista ja suhteesta toisiin käsitteisiin. Tästä suhteesta käsin myös tehdään valinta:

Valinnan hetki tulee aina säilymään heterogeenisenä. On joka tapauksessa totta, että tunnemme olevamme kutsuttuja [...] tarjoamaan vastauksia tai olemaan välittömästi vastuussa. On myös totta, että nämä vastuut ja vastaukset ovat luonnollisemmin ilmaistu poliittisessa filosofiassa. Se on totta – ja tulee aina olemaan totta – ja tältä kannalta katsoen olemme aina riittämättömiä. (Derrida 1997a, 79.)

Critchleyn teoksessaan *The Ethics of Deconstruction* esittämän luennan mukaan kysymys dekonstruktion poliittisuudesta on ilmeinen, mutta vaikea. Vaikka Derrida on ilmaissut tekstissään ”Afterword” kuinka ”ratkeamattomuus avaa kentän ratkaisulle ja ratkeavuudelle” ja miten vain tästä tilasta valinta on mahdollinen (Derrida 1993, 116), on Critchleyn mukaan vaikea löytää tietä dekonstruktion eettisestä keskeytyksestä varsinaiseen poliittiseen päätöksentekoon. Critchley syyttää dekonstruktiota siitä, ettei se tarjoa käytännön tietä ”ratkeamattomuudesta ratkaisuun, vastuusta kyseenalaistamiseen, dekonstruktioista kritiikkiin, etiikasta politiikkaan”. Tämän eettisen ja poliittisen välisen kuilun ylittämiseen Critchley tarjoaa oman vastauksensa, jonka perustana on Levinasin eettinen filosofia. Critchley päätyy tutkimuksessaan dekonstruktion poliittisuudesta kysymykseen demokratiasta. (Critchley 2014, 188–190.)

Molemmat Levinasin pääteokset *Totalité et infini* ja *Autrement qu’être* alkavat kannanotoilla totalitarismia vastaan. Critchleyn mukaan Levinasin eettinen ajattelu pyrkii keskeyttämään totalitarismin kaikissa muodoissaan. Levinasin filosofiasta tulee totalitarismiin puuttumisen kautta ”totaalisen” poliittista. Critchleyn mukaan Levinasin kriittinen poliittinen filosofia ei ole suunnattu ainoastaan totalitaristisia hirmuhallintoja vastaan vaan myös poliittisen yhteiskunnallisen elämän totalisoivaa luonnetta vastaan, vaatimukseen oikeudenmukaisesta politiikasta, joka tunnustaa ja tuntee vastuunsa ihmisten

moninaisuutta vasten. Levinasin etiikassa ei ole kyse ainoastaan toisesta, vaan myös kolmannesta. Epäsymmetrisyys ja yhteismitattomuus suhteessa toiseen on toteutuva jokaisen kohdalla. (Critchley 2014, 219–225.)

Eettinen suhde Toiseen keskeytyy aina suhteesta kolmanteen, joka on myös Toinen. Tämä tarkoittaa Critchleyn mukaan Levinasin tekstissä sitä, että eettinen suhde on jo valmiiksi tehty ongelmalliseksi, problematisoitu. Eettinen suhteeni Toiseen on jo heti alusta pitäen suhteessa toisiin, ja näin olemuksellisesti poliittista. Kolmas rajoittaa vastuutani Toiselle ja esittää näin kysymyksen oikeudenmukaisuudesta. Oikeudenmukaisuus tekee minusta yhden monista ja samalla Toisen. Tämän Levinasin oikeudenmukaisuuskäsitteen kautta, jossa yksilö on aina suhteessa Toiseen ja vastuunalainen Toisen edessä, yksilö asettuu toisten Toisten rinnalle yhteisöön. (Critchley 2014, 228–232; Levinas 2011, 89.)

Levinasin oikeudenmukaisuuskäsitteen kautta eettinen Sanominen palaa näin jälleen ontologiseksi Sanotuksi. Sanottu pitää kuitenkin jäljen Sanomisesta, ja tämä Sanottu on jälleen keskeytettävä eettisen Sanomisen kautta. Liike Toisesta kolmanteen on liikkeessä eettisestä poliittiseen olennaisesti filosofinen kysymys. ”Vastuu toisista tai kommunikaatio on seikkailu, joka koskee kaikkia filosofisia ja tieteellisiä diskursseja.” (Levinas 2006, 160.) Critchleyn mukaan Levinasin filosofia on epävarmuutta ja tämän toistoa. Levinasin käsityksen mukainen filosofia on oikeudenmukaisuuden palveluksessa. (Critchley 2014, 232–236; Levinas 2006, 160–162.)

Critchley tuo tekstissään ilmi, että Levinasin käsitys politiikasta on moneuden politiikkaa, ja Levinasin käsitys filosofiasta se, että sen tulisi olla kieltä, joka kunnioittaa diversiteettiä. Vanhaa sananpartta mukaillen: ”Poliittinen filosofia alkaa ihmisten moneuden ihmettelemisestä.” (Critchley 2014, 239.) Critchley kutsuu tätä käsitystä ”demokraattiseksi”. Demokratia on hänen mukaansa eettisesti perustettu poliittinen järjestelmä, jonka toiminnan oikeudenmukaisuus on jatkuvasti kysymyksen alla. Demokratia on hauras politiikan tila, joka on jatkuvassa ratkeamattomuuden tilassa. Tämä on se hinta, joka täytyy maksaa pyrkimyksessä oikeudenmukaisuuteen. Demokratia on jatkuvasti keskeytetty. Kysymys demokratian oikeudenmukaisuudesta on toistettava jatkuvasti. Levinasin käsitteistöä käyttäen: eettinen keskeyttää demokratian politiikkana, ääretön keskeyttää demokratian poliittisesti totalitaarisena, Sanominen keskeyttää demokratian jonakin Sanottuna. Käytännössä demokratiaa ei ole, vaan se on pikemminkin

pyrkimys tai suunta; demokratia on jotain mikä on aina vasta tulossa. Demokratian keksimiseen on myös velvollisuus, ja se tunnetaan vastuussa. Critchley viittaa dekonstruktioon luonnehtiessaan demokratiaa poliittisena järjestelmänä, joka on ratkeamaton ja tulemisen tilassa. Päätöksenä tutkimukselleen *The Ethics of Deconstruction* Critchley antaa oman näkemyksensä tai toivonsa dekonstruktion tulevaisuudesta, joka on hänen mukaansa demokratia. (Critchley 2014, 239–241.)

Demokratian mahdottomasta mahdollisuudesta kirjoittaa myös Derrida tekstikokoelmansa *Politiques de l'amitié* luvussa 4. Derrida käsittelee tässä tekstissä ”demokratian” käsitettä ja kysyy: mikä saa meidät edelleen dekonstruoimaan demokratian käsitettä demokratian tulemisen nimissä? Mitä tästä vanhasta demokratian käsitteestä on yhä löydettävissä ja onko siitä edelleen puhuttava? Derridan mukaan dekonstruktio kohdistuu poliittisen demokratian kaikkiin hyveisiin – luottamukseen, oikeuteen, vapauteen – tahtomatta julistaa sotaa näitä vastaan. Dekonstruktio tahtoo ”ajatella ja elää politiikkaa, ystävyyttä ja oikeudenmukaisuutta, joka alkaa rikkomalla näiden luonnollisuuden tai homogeenisyyden, näiden väitetyn alkuperän. Täten se mikä alkaa, ja missä tämä alku jakaantuu ja eroaa, tapahtuu alku merkiten ’alkuperäistä’ heterogeenisyyttä.” Näin ollen ”yksilöllä on oikeus kysyä, kritisoida, dekonstruoida (taatut oikeudet, periaatteessa, jokaisessa demokratiassa: ei dekonstruktioita ilman demokratiaa, ei demokratiaa ilman dekonstruktioita)”. Dekonstruktio on demokraattinen oikeus, ja siksi ”demokratiaa” on myös luettava ja kirjoitettava uudestaan. (Derrida 1997a, 104–105.)

Tämä luku käsitteli dekonstruktioita mahdollisuutena eettiseen ja poliittiseen päätöksentekoon. Critchley ei esittänyt teoksessaan dekonstruktioita suoraan eettiseksi tai poliittiseksi, vaan muotoili oman ”etiikkansa”, sulkeumaluentansa, jossa hän yhdisti dekonstruktion mahdollistaman keskeytyksen ja Levinasin eettisen filosofian. Eräs dekonstruktioista yhteiskunnalliseen ja poliittiseen filosofiaansa vaikutteita saanut ajattelija on Jean-Luc Nancy, joka mm. teoksessaan *Être singulier pluriel* (Ainutkertainen monikollinen oleminen, 1996) on kehittänyt ”ainutkertaisuuden politiikkaansa” (Backman 2013, 108–124). Derridan teoksen *De la grammatologie* englanniksi kääntänyt Gayatri Chakravorty Spivak on puolestaan saanut Derridan ajattelusta voimakkaasti vaikutteita jälkikolonialistiseen ja feministiseen teoriaansa.

Seuraavassa luvussa dekonstruktion etiikan ja politiikan käsittely jatkuu keskittymällä

Derridan tekstiin *Force de loi* ("Lain voima"). Tällä tekstillä on omat yhtymäkohtansa Levinasin ajatteluun. Derrida liittää tekstissä "Lain voima" käyttämänsä oikeudenmukaisuuskäsitteen Levinasin teoksessa *Totalité et infini* antamaan oikeudenmukaisuuden määritelmään (Derrida 2000, 21). Tässä tekstissä Levinas toteaa lyhyesti: "suhde Toiseen, se on, oikeudenmukaisuuteen" (Levinas 2011, 89). Derridan teksti "Lain voima" paitsi myöntää ja vahvistaa Levinasin antaman lyhyen määritelmän, antaa myös itse lyhyen määritelmän dekonstruktioista: "Dekonstruktio on oikeudenmukaisuus." (Derrida 2000, 17.) Tässä toteamuksessa on seuraavan luvun ydin.

5. DEKONSTRUKTIO OIKEUDENMUKAISUUTENA

5.1 Yksilö, yhteisö ja oikeudenmukaisuus

Edelliset luvut määrittivät dekonstruktioita *différencen*, heterogeenisyyden sekä ratkeamattomuuden käsitteiden kautta. Käsitteen *différance* kautta Derrida tuo ilmi sen, miten tekstissä esiintyvät käsitteet liittyvät aina osaksi erojen järjestelmää, toisistaan eroten ja lykkäytyen, ja miten jokainen käsite saa merkityksensä vain osallisuudesta tähän viittausten ketjuun. Toisaalta mikään merkki ei saa tässä erojen leikissä keskiöllistä asemaa, vaan sen mahdollisuus viitata johonkin diskurssin ulkopuoliseen merkittyyneen lykkääntyy jatkuvasti. Gasché määritteli teoksessaan *différencen* tekstin infrastruktuuriksi.

Gasché määritteli tekstin infrastruktuurin heterogeeniseksi, jännitteiseksi, epäsymmetriseksi verkostoksi, joka säilyy keskipisteettömänä ja jossa elementit säilyvät itsenäisinä toisistaan eroten ja toisiinsa suhteutuen. Gasché toi myös tekstissään *The Tain of the Mirror* esiin sen, miten tekstin infrastruktuuri on olennaisella tavalla myös ratkeamaton ja epätäydellinen. Simon Critchley puolestaan yhdisti teoksessaan *The Ethics of Deconstruction* dekonstruktion tarjoaman keskeytyksen eli ratkeamattomuuden hetken Levinasin eettiseen ajatteluun. Tätä Critchleyn luentaa tuki Derridan teoksessa *Limited Inc.* esittämä käsitys, jonka mukaan ratkeamattomuus takaa ainoan todellisen mahdollisuuden valinnalle ja vastuulle. Kuten aiemmin tässä tutkielmassa todettiin, dekonstruktio perustuu tekstin toistamiseen. Dekonstruktioivinen luenta avaa tekstiä kunnioittaen samalla tekstin rakenteen heterogeenisyyttä, ja pyrkii toiston kautta tuottamaan uuden tekstin. Toistossa muodostuu tekstuaalisesti jotain samaa, teksti koostuu edeltävän tekstin käsitteistä, mutta toisaalta tekstin käsitteiden väliset viittaussuhteet saavat toiston kautta järjestyä uudestaan uudeksi tekstiksi. Toiston kautta dekonstruktio ottaa myös vastuun filosofisesta perinnöstään, johon se tiedostaa kuuluvansa (Derrida 2003, 10).

Luku 5 tutkii dekonstruktioita edellisiin lukuihin verrattuna selkeämmin ”yhteisöllisessä” kontekstissa oikeudenmukaisuuden käsitettä vasten. Teksteissä kuten *Deconstruction in a Nutshell* ja ”Lain voima” Derrida puhuu suoraan yksilöstä ja vastuullisesta suhteesta toiseen. Kysymys toiseudesta on ollut esillä myös edellisissä luvuissa, mutta nyt palaamme siihen, mihin luku 2 loppui. Se loppui lainaukseen, jossa Derrida totesi ”eriytymisen”

olevan ehto todelliselle yhteisölle. Caputon toimittaman teoksen *Deconstruction in a Nutshell*, josta tämä lainaus oli peräisin, ensimmäisessä osassa Derrida vastaa Villanovan yliopistossa järjestetyssä keskustelussa kysymyksiin dekonstruktion luonteesta. Eräs keskustelun ydinkysymyksistä kuuluu: miten dekonstruktio käsittää ajatuksen yhteisöstä sekä oikeudenmukaisuudesta?

Dekonstruktiossa ei ole kyse moneudesta itsessään, vaan heterogeenisyydestä, erkanemisesta, katkoksesta, joka on absoluuttisen välttämätöntä suhteessa toiseen. Se, mikä häiritsee totaliteettia, on sen suhde toiseen. Yhteydelle, totaliteetille, orgaaniselle joukolle, yhteisölle homogenisoituna kokonaisuutena annettu etusija on vaara vastuulle, valinnalle, etiikalle, politiikalle. (Derrida 2013, 13.)

Heterogeenisyys on ainoa mahdollisuus todelliselle valinnalle, vastuulle sekä politiikalle. Derridan mukaan kysymys ihmisen yksilöllisyydestä ei palaudu kysymykseen ykseydestä tai moninaisuudesta. Derrida huomauttaa miten kulttuurinen, kansallinen ja kielellinen identiteetti sekä näihin identiteetteihin samaistuminen, on ihmiselle tärkeää ja ominaista. Tässä samaistumisen prosessissa kuitenkin unohdetaan usein ero identiteetin sisässä. Yksilöllinen identiteetti on aina jotain itsestään eroavaa. Jokainen kulttuuri, kieli ja henkilö eroaa yksilölliseksi itsestään ja on tällöin rakenteeltaan heterogeeninen, epäsymmetrinen. Kun huomataan erot sekä identiteetin sisällä että identiteetin ero toiseen, ulkopuoliseen, mahdollistaa tämä toiseuden huomioon ottamisen. Tämä keskeytys on ainoa todellinen este totalitaristiselle, nationalistiselle tai egosentriselle ajattelulle. (Derrida 2013, 11–15.)

Yksilöllä on taipumus samastua johonkin kulttuuriseen identiteettiin ja erottua näin ihmisistä, jotka identifioituvat johonkin toiseen ryhmään. Samalla ihminen kuitenkin eroaa omaksi katsomastaan identiteetistään, identiteetistä johon on itsensä samastanut, juuri yksilöllisyytensä puolesta. Tämän eron kautta yksilö ymmärtää toiseuden. Identiteetin eroaminen itsestään ei ole este vastuulle, vaan päinvastoin ainoa todellinen perusta vastuulle ja valinnalle. Yksilöistä koostuva mutta homogeeninen yhteisö on mahdoton. Jotta yhteisö, esimerkiksi valtio, voisi toimia, jotta se voisi pyrkiä oikeudenmukaisuuteen, sen tulisi perustua ihmisten, yksilöiden välisille eroille, heidän erilaisuuteensa. Yhteiskunnan tulee ottaa huomioon kulttuurinen, kielellinen, etninen sekä uskonnollinen moninaisuus, sekä erilaisuus näiden identiteettisen sisällä. (Derrida 2013, 11–15.)

Tekstissään ”Lain voima” Derrida ottaa kantaa dekonstruktion suhteesta oikeudenmukaisuuteen, joka Derridan mukaan on jotakin dekonstruoitumatonta. Laki tai laillinen oikeus on jotain strukturoitua, ja siten jotain joka tulee altistaa aina uudestaan dekonstruktiiviselle luennalle. Lain ja oikeudenmukaisuuden käsitteet tulee erottaa toisistaan, sillä oikeudenmukaisuus on se voima, joka ajaa meidät muodostamaan lakeja ja muokkaamaan niitä yhä uudestaan. Tämä on Derridan mukaan lain dekonstruktioita. Oikeudenmukaisuus ei kuitenkaan koskaan sisälly lakiin, vaan jää aina täydellisen yhteismitattomaksi sen kanssa. Derrida yhdistää oikeudenmukaisuuden käsitteensä Levinasin oikeudenmukaisuus käsitteeseen. (Derrida 2013, 15–17.)

Oikeudenmukaisuus [...] on aina epäsymmetrinen suhteessa toiseen, aina jotain laskelmoimatonta. Oikeudenmukaisuutta ei voida laskea. Levinas sanoo jossain oikeudenmukaisuuden määritelmästä – joka on erittäin minimaalinen, mutta jota rakastan, jota pidän todella oikeansuuntaisena – että oikeudenmukaisuus on suhde toiseen. Siinä kaikki. Kun suhteudut toiseen toisena, mukaan tulee jotain laskelmoimatonta, jotain mitä ei voida redusoida lakiin tai sen rakenteelliseen historiaan. Tämä on se, mikä antaa dekonstruktiolle hetken, hetken, jossa se yhä uudestaan kyseenalaistaa, kritisoi jollekin kulttuurille, instituutiolle tai lailliselle järjestelmälle annettuja määritelmiä, ei näitä tuhotakseen tai yksinkertaisesti lakkauttaakseen, vaan ollakseen oikeudellinen oikeudenmukaisuuden suhteen, kunnioittaakseen tätä suhdetta toiseen oikeudenmukaisuutena. (Derrida 2013, 17–18.)

Seuraava alaluku lukee melko tarkasti Derridan tekstiä ”Lain voima”. Tässä tekstissä Derrida käsittelee dekonstruktion ja oikeudenmukaisuuden mahdollisuuden välistä suhdetta. Viimeistään tämä teksti tuo esiin dekonstruktion luonteen vastuullisena toimintana. Kuten tämä tutkimus on esittänyt, Derridan tekstit eivät missään vaiheessa tee varsinaista käännöstä eettisyyteen tai poliittisuuteen. Poliittisuuden kontekstissa ei ole olemassa varhaisempaa tai myöhäisempää Derridaa, kuten myös Caputo huomauttaa teoksessaan *Deconstruction in a Nutshell* (Caputo 2013, 127). Kuten aiemmin on jo todettu, dekonstruktio ei ole koskaan puolueetonta, vaan saa voimansa jostain.

Caputon mukaan väitteet, joiden mukaan dekonstruktio suhtautuisi kaikkiin rakenteisiin epämääräisen väkivaltaisesti, perustuu kyvyttömyyteen huomata, että dekonstruktio

tapahtuu aina jonkin nimissä, jonkin mikä antaa sille voiman ja on itse dekonstruoitumatonta. Tämä dekonstruoitumaton ei ole kuitenkaan mikään keskiö tai ”transsendentaalinen merkitty”, sillä se on ja säilyy aina saavuttamattomana, täysin toisena. Teksti ”Lain voima” on voimakas esimerkki siitä kuinka dekonstruktio saa voimansa jostain dekonstruoitumattomasta. Caputon mukaan Derridan ”Lain voima” on todiste siitä, miten dekonstruktio käy jatkuvaa keskustelua oikeudenmukaisuudesta. (Caputo 2013, 125–130.)

5.2 Lain voima

Derridan teksti ”Lain voima” koostuu kahdesta osasta, joista ensimmäinen osa ”Oikeudesta oikeudenmukaisuuteen” (Derrida 2000) esitettiin Cardozo Law Schoolin kollokviossa vuonna 1989 otsikolla ”Dekonstruktio ja oikeudenmukaisuuden mahdollisuus”. Tekstin toista osaa ”Prénom de Benjamin” (Benjaminin etunimi) ei esitetty seminaarissa vaan jaettiin osallistujille. Tämä tutkimus keskittyy tekstin ”Lain voima” ensimmäiseen osaan, jossa Derrida tutkii otsikon mukaisesti oikeudenmukaisuuden mahdollisuutta ja tämän käsitteen suhdetta dekonstruktioon. Kyseisessä tekstissä Derrida tarjoaa vastauksen kysymykseen siitä, mikä yhdistää dekonstruktioita ja oikeudenmukaisuutta, mikä oikeuttaa väittämään, että ”dekonstruktio on oikeudenmukaisuus” (Derrida 2000, 17). Tässä alaluvussa seurataan myös Rodolphe Gasché’n luentaa tekstistä ”Lain voima” hänen teoksessa *Deconstruction, Its Force, Its Violence* (2016).

Perinteisesti oikeudenmukaisuus on ymmärretty hyveeksi, jota mm. Aristoteles käsitteli *Nikomakhoksen etiikan* viidennessä kirjassaan. Aristoteleen kuvaus oikeudenmukaisuudesta *Nikomakhoksen etiikassa* käsittää sen lainkuuliaisuutena, johon liittyy näkemys etiikan ja politiikan yhteisestä päämäärästä, hyvästä elämästä. Nykykielessä Aristoteleen oikeudenmukaisuuden käsite sisältyy käsitykseen moraalista. Jos moraalin sisältönä on kantilainen moraalilaki, ehdoton kategorinen imperatiivi, voidaan oikeudenmukaisuus ymmärtää lainkuuliaisuutena. (Knuuttila 2018, 251–252.) Oikeudenmukaisuuden samaistaminen lainmukaisuudeksi ongelma on kuitenkin siinä, että laki tarkastelee, arvottaa ja tuomitsee yleisen kautta eikä siksi kykene ottamaan huomioon jokaisen yksilöllistä ainutkertaisuutta. Derrida pohtii tekstissään lain ja oikeudenmukaisuuden välistä suhdetta tuoden esiin oikeudenmukaisuuden idean ja

laillisessa oikeudessa harjoitettavan oikeuden välisen ristiriidan.

”Lain voiman” alussa Derrida pohjustaa kysymystään oikeudenmukaisuuden mahdollisuudesta pohtimalla lain ja oikeudenmukaisuuden keskinäistä suhdetta. Derrida etsii tekstissään oikeudenmukaisuutta, joka ylittäisi oikeuden laillisessa mielessä. Derridan mukaan laki on oikeudenmukaisuutena aina jotain vahvistettua. Tähän vahvistamiseen liittyy aina voima, ja tämä asettaa myös kysymyksen: mitä eroa on toisaalta lain voimalla, jolla oikeutta harjoitetaan, ja toisaalta väkivallalla, joka tuomitaan epäoikeudenmukaisuudeksi? Vastauksena kritikoille, joiden mukaan dekonstruktio olisi filosofiana vältellyt oikeudenmukaisuuden ongelmaa, Derrida esittää, että dekonstruktion tehtävänä on ollut alusta pitäen kysyä hallitsevaan keskiölliseen asemaan nousseen käsitteen tai käsityksen perustetta. Dekonstruktiossa tapahtuva kysyminen on läpikotaisin lain, oikeuden ja sen oikeudenmukaisuuden kyseenalaistamista, toisin sanoen lain, oikeuden, moraalien ja politiikan perustan kysymistä. (Derrida 2000, 13–14.)

Varsinaisen oikeudenmukaisuuden ongelman käsittelyn Derrida aloittaa tekstissään nostamalla esiin Blaise Pascalin teoksessa *Mietteitä (Pensées)* sekä Montaignen esseessään ”Kokemuksesta” (”De l’expérience”) esiin nostaman ajatuksen laillisen oikeuden, oikeuden rakenteen, takana piilevästä ”mystisestä voimasta” tai ”mystisestä väkivallasta”. Derridan mukaan ”oikeudenmukaisuuden ja oikeuden ilmaantuminen sinänsä, oikeuden perustavaan, perustelevaan ja oikeuttavaan hetkeen liittyy aina performatiivinen voima, toisin sanoen aina tulkitseva ja uskoon vetoava voima”, jossa oikeuteen sisältyy kompleksinen suhde siihen, ”mitä voimaksi, vallaksi ja väkivallaksi nimitetään” (Derrida 2000, 16). Tätä lain synnyssä, päätöksessä, olevaa performatiivista eli tulkitsevaa voimaa eivät Derridan mukaan koske mitkään edeltävät lait, eikä tämä performanssi siten ole väärin eikä oikein, sillä se on väkivaltaa ennen jakoa oikeudellisesti oikeaan ja väärään. Ei ole mitään metakieltä, jolla voitaisiin kuvata valintaan liittyvän performatiivisen voiman oikeutta. Siksi Derrida viittaa Pascalien ja Montaignen teksteissään esiin nostamiin ajatuksiin mystisestä voimasta, joka on ennen jakoa oikeaan ja väärään ja jonka määrittämisen kohdalla kieli saavuttaa rajansa. (Derrida 2000, 14–17.)

Koska arvovallan alkuperä, perustus tai perusta ja lain asettaminen tai asema eivät voi tukeutua kuin itseensä, ne ovat itsekin perustatonta väkivaltaa. [...] Perustavalla hetkellään ne eivät ole sen paremmin laillisia kuin laittomiakaan. (Derrida 2000,

17.)

Derridan mukaan hänen ”Lain voimassa” kuvaamansa laillisen oikeuden rakenne on itsessään olennaisesti dekonstruoitavissa. Oikeuden rakenne on itsessään aina joko jotain strukturoitua, rakenteellista, tulkitun ja tulkintojen kerrosten varaan rakennettua, tekstiä, jolla on muutosten historia, tai sitten se on lain säätämiseen liittyvän performatiivisen voiman kautta jotain perusteetonta, jonka ”äärimmäistä perustaa ei määritelmän mukaisesti ole perustettu”. Siinä, että laki on jotain rakennettua, on myös dekonstruktion mahdollisuus. Tämä on puolestaan mahdollisuus edistykselle ja siihen tähtäävälle politiikalle. (Derrida 2000, 17).

Oikeuden dekonstruoitava rakenne, tai, jos niin halutaan, oikeudenmukaisuus oikeutena, takaa myös dekonstruktion mahdollisuuden. Oikeudenmukaisuus itsessään, olettaen että se on olemassa oikeuden ulkopuolella tai sen tuolla puolen, ei ole dekonstruoitavissa. Sama pätee myös dekonstruktioon itseensä, jos se nyt on olemassa. Dekonstruktio on oikeudenmukaisuus. (Derrida 2000, 17.)

Derridan mukaan lain dekonstruoitavuus, kuten toisaalta se, että oikeudenmukaisuus on jotain mitä ei voida dekonstruoida, tekevät dekonstruktioista mahdollisen. Tästä Derrida pääättelee, että dekonstruktio tapahtuu lain dekonstruktion ja oikeudenmukaisuuden dekonstruoitumattomuuden välisessä tilassa. Oikeudenmukaisuus on mahdollista ainoastaan sen mahdottomuuden kokemisessa, kuten Derrida tekstissään toteaa:

Dekonstruktio on mahdollista mahdottoman kokemuksena täsmälleen siellä, missä on oikeudenmukaisuutta, vaikkei oikeudenmukaisuutta olekaan olemassa ja vaikkei se olekaan vielä tai koskaan läsnä. (Derrida 2000, 17.)

Seuraten Derridan tekstiä Gasché tuo luennassaan esiin yksityiskohdan: Derridan tavan käyttää tekstissään ilmaisua ”dekonstruktion harjoittaminen”. Dekonstruktio ja oikeudenmukaisuus ovat sama asia, vaikka eivät suinkaan identtisiä. Dekonstruktio harjoittaa oikeudenmukaisuutta: dekonstruktion harjoittaminen on performatiivista, toimintaa, jossa oikeudenmukaisuus voi tulla mahdolliseksi, joskin mahdottomana mahdollisuutena. Gasché mukaan Derridan ilmaus ”siellä, missä on” viittaa oikeudenmukaisuuteen, joka on, olematta koskaan läsnä. Oikeudenmukaisuus on annettu

kielessä olematta siinä koskaan läsnä. Laillinen oikeus perustuu ideaan oikeudenmukaisuudesta ja jopa väittää olevansa oikeudenmukainen. Kuitenkaan laki ei voi koskaan täyttää oikeudenmukaisuuden ideaa. Laki voi olla suhteellisen oikeudenmukaista, mutta ei koskaan täysin, kykenemättä ottamaan kaikkia erityistapauksia huomioon. Dekonstruktio on mahdollista koska kielessä on annettu jotain, joka ei asetu dekonstruoitavaksi. Tämän dekonstruoitumattoman Gasché tunnistaa vastuuksi. Dekonstruktio on tätä vastuuta, ja se on vastuussa mahdottomalle ajatukselle oikeudenmukaisuudesta. (Gasché 2016, 40–47.)

Derrida liittyy tekstissään oikeudenmukaisuuden aporian, eli umpikujan, kokemukseen: oikeudenmukaisuus on kokemus, josta meillä ei voi olla kokemusta. Derrida kuitenkin painottaa tämän umpikujan kokemisen välttämättömyyttä, sillä hänen mukaansa ei ole oikeudenmukaisuutta ilman aporian kokemusta, oli se sitten kuinka mahdoton tahansa. ”Oikeudenmukaisuus on mahdottoman kokemus.” (Derrida 2000, 18.) Laki ei ole koskaan oikeudenmukaisuutta. Kuten Derridan tekstissä ”Afterword”, johon edellisessä luvussa viitattiin, todetaan: vain ratkeamattomuus tekee todellisen ratkaisun mahdolliseksi. Samoin tekstissä ”Lain voima” Derrida viittaa mahdottomuuden kokemiseen lakia säädettyä. Oikeudenmukaisuus on jotakin laskelmoimatonta. Oikeuden mystinen rakenne pakottaa laskelmoimaan oikeudenmukaisuuden ratkeamattomuutta vasten, siten ettei päätöksen hetkeä turvaa mikään laki, joka olisi oikein tai väärin. (Derrida 2000, 18.)

Derrida huomioi tekstissään myös sen, miten oikeudenmukaisuus koskee aina jotain yksilöllistä ja on siten erityistä, kun taas laki on aina jotain yleistä (Derrida 2000, 18). Gasché'n luennan mukaan oikeudenmukaisuus, jotta voisi toteutua, vaatii yksilöllisiä ratkaisuja ilman edeltäviä sääntöjä. Jotta oikeudenmukaisuus voisi toteutua laissa, tulisi laki saattaa toisen yksilön omaan kieleen, mikä on mahdotonta, sillä lain asettaja tekee joka tapauksessa kielestä omaansa ja säättäessään yleistää yksilön yksilöllisyyden. Tämä on väkivaltaa toista kohtaan. (Gasché 2016, 47–51.)

Oikeudenmukaisuuden aporiaan ja kieleen liittyvien havaintojen jälkeen Derrida esittää tekstissään kysymyksen vastuusta, joka koskee koko länsimaisen kulttuuria ja käsitystä oikeudenmukaisuudesta sekä epäoikeudenmukaisuudesta:

Mieli, joka on rajattomalla ja siten välttämättä ylenpalttisella ja laskemattomalla

vastuulla muistin edessä: vastuusta ilman rajoja; tehtävänä on siis muistaa historia, alkuperä ja mieli; siis muistaa oikeudenmukaisuuden, lain ja oikeuden käsitteiden rajat sekä niiden arvojen, normien ja käskyjen rajat, jotka liittyvät ja kerrostuvat väkisinkin noihin käsitteisiin ja ovat tästä lähtien enemmän tai vähemmän luettavissa tai oletettavissa. Mitä tulee siihen, mitä monissa kielissä perimme sanan oikeudenmukaisuus myötä, historiallisen ja tulkitsevan muistin tehtävä pysyy dekonstruktion keskiössä. Tämä tehtävä ei ole vain filologis-etymologinen tai historiallinen vaan se on vastuuta perinnöstä, jonka myötä peritään myös imperatiivi tai nippu määräyksiä. Dekonstruktio on jo sidottu ja sitoutunut oikeudenmukaisuuden äärettömään vaatimukseen, joka voi myös ilmetä äsken mainitsemani ”mystisenä”. Oikeudenmukaisuutta on kohdeltava oikeudenmukaisesti, ja ensisijaisesti sille tehdään oikeutta silloin kun yritetään kuulla ja ymmärtää, mistä se tulee ja mitä se meistä haluaa, ottaen samalla huomioon, että se esittää meille vaatimuksensa erilaisten singulaaristen idiomien kautta. (Derrida 2000, 20.)

Koska ”dekonstruktio on oikeudenmukaisuus”, on se alusta pitäen vastuuta historiastamme ja kulttuuristamme, tai kuten Derrida toteaa: muististamme. Dekonstruktio ei ainoastaan pyri muistamaan kaikkia länsimaiseen historiaan ja kulttuuriin sisällytettyjä oletuksia ja käsityksiä, vaan se pyrkii tekemään oikeutta tehtävälle, jonka osia nämä käsitteet ovat. Tehtävä ja perintö ohjaavat vaatimukseen ja vastuuseen oikeudenmukaisuudesta. Länsimainen filosofia on käsitellyt oikeudenmukaisuutta lukuisten Derridan esiin nostamien yksilöllisten idiomien kuten *dikē*, *ius*, *iustitia*, *justice*, *Gerechtigkeit* kautta. Näissä kaikissa oikeudenmukaisuus ja laki ymmärretään yksilöllisesti, eroten muista tavoista käsittää. Nämä länsimaiset käsitteet viittaavat Gaschéen mukaan välttämättä Euroopan ulkopuolelle muihin idiomeihin, ja ovat samalla myös vastuuta näistä. (Gasché 2016, 53–54.)

Mikäli dekonstruktio on vastuuta kulttuuristamme ja perinnöstämme, se on jo lähtökohtaisesti rajattu suhteessa muihin kulttuureihin ja historioihin, ja on tämän rajauksen kautta vastuussa myös sille, mistä se on saanut alkunsa tähän oikeuden tekemiseen ja harjoittamiseen. Dekonstruktion tehtävä on tämän vastuun nimissä esittää kysymys länsimaisen ”oikeudenmukaisuutta koskevan käsitteellisen, teoreettisten tai normatiivisen koneistomme” alkuperästä ja perustasta, sekä sen rajoista (Derrida 2000,

20). Gasché luennan mukaan ensimmäinen tapa tehdä oikeutta oikeudenmukaisuudelle on kiinnittää huomio omaan yksilölliseen ”oikeudenmukaisuuden” käsitteeseen, joka on aina välttämättä vaillinainen. Vastuu on käsite, jonka kautta pyritään tekemään oikeutta yksilölliselle toiselle. (Gasché 2016, 53–55.)

Derridan mukaan vastuu perinnöstämme on vastuuta vastuun käsitteelle, jonka pohjalta oikeudenmukaisuutemme ja päätöksemme tapahtuvat: ”Tätä vastuun käsitettä on mahdoton erottaa kokonaisesta siihen liittyvien käsitteiden verkostosta (omaisuus/ominaisuus, intentionaalisuus, tahto, vapaus, tietoisuus, itsetietoisuus, subjekti, minä, henkilö, yhteisö, ratkaisu jne.)” (Derrida 2000, 20). Derrida toteaa samalla, että näiden käsitteiden dekonstruktio saattaa vaikuttaa jonkun mielestä vastuuttomalta, vaikka kyse on nimenomaan vastuun ottamisesta. Dekonstruktiossa tapahtuva tilan asettuminen tai tilallistuminen, *différance*, käsitteiden liittyminen osaksi viittausketjua, käsitteiden eroaminen ja lykkäytyminen, heterogeenisyys, saattavat aikaansaada tunteen, ettei dekonstruktioilla ole mitään tekemistä oikeudenmukaisuuden kanssa. Samalla dekonstruktio kuitenkin tuo *différencen* kautta esiin käsitteiden väliset jännitteiset hierarkiat, niiden välillä valitsevan epätasa-arvon, ja vain tätä vasten todellinen muutos voi olla mahdollista. Dekonstruktio on vastuullinen vastuulleen, eikä täten saa rajoittaa perimäämme kuuluvia ”ydinkäsitteitä” dekonstruktioivisen toiminnan ulkopuolelle. Gasché mukaan dekonstruktio saa voimansa vastuustaan vastuun käsitteen edessä (Gasché 2016, 56–57).

Derrida toteaa tämän edelliseen viitaten tekstissään ”Lain voima” seuraavasti:

Sillä mistä dekonstruktio lopulta löytäisikään voimansa, liikkeensä ja motivaationsa, ellei juuri tästä [...] mitä määrätyissä yhteyksissä nimitetään oikeudenmukaisuudeksi, mahdollisuudeksi. (Derrida 2000, 20.)

Oikeudenmukaisuuden idea ei täyty koskaan, se lykkääntyy aina. ”Oikeudenmukaisuuden” käsite säilyy aina puutteellisena, ja tämä puute antaa dekonstruktioille mahdollisuuden. (Gasché 2016, 57.) Kuten aiemmin todettiin, dekonstruktio tapahtuu strukturoidun lain ja dekonstruoitumattoman oikeudenmukaisuuden välisessä tilassa, lain asettuessa jatkuvasti eroten osaksi viittausketjua ja oikeudenmukaisuuden, ideana, äärettömiin lykkäytyen. Vastuu tapahtuu paitsi suhteessa toisiin kulttuureihin ja identiteetteihin myös suhteessa

kaikkeen perintöömme sisältyvään yksilölliseen ja erityiseen. Gasché mukaan vastuu ”on vastuuta sitä kohtaan mikä on yksilöllistä historiassa ja kulttuurissamme, ja on siten väistämättömän hyperbolista vastuuta. Se ei ole ainoastaan vastuuta sitä kohtaan mikä erottaa meidän kulttuurimme muista kulttuureista, vaan myös sitä kohtaan mikä on toista kulttuurissamme itsessään ja mikä erottaa sen itsestään.” (Gasché 2016, 57.)

Tekstin ”Lain voima” ensimmäisen osan, jota tämä tutkimus tarkastelee, lopussa Derrida esittää vielä kolme aporiaa, jotka kaikki käsittelevät ja havainnollistavat oikeudenmukaisuuden ja lain välistä eroa sekä jännitettä. Oikeudenmukaisuus ja laki voidaan toisaalta jyrkästi erottaa toisistaan, vaikka toisaalta tällainen selvä jako ei ole koskaan todellinen, vaan ne ovat käytännössä sekoittuneet. Jyrkästi jatkaen Derridan oikeudenmukaisuuden käsite on jotain ideaalista ja ääretöntä, jotain joka mahdottomana mahdollisuutena koskettaa jokaista yksilöä ainutkertaisena yksilönä. Oikeudenmukaisuus vastustaa täten kaikkea laskelmoitavuutta ja säännönmukaisuutta, ja kunnioittaa heterogeenista erityisyyttä. Laki puolestaan on aina jotain yleistä, ennalta harkittua sekä päätettyä ja siten laskelmoitua ja sulkevaa. Laki ei yleisenä pysty ottamaan huomioon jokaisen yksilön ja ”tapauksen” ainutkertaisuutta. Derrida ei sinänsä vastusta lakeja tai niiden säätämistä, mutta tahtoo havainnollistavilla esimerkillään tuoda ilmi yleistämisen ja yksilön välisen jännitteen. (Derrida 2010, 21.)

Derrida tunnustaa tekstissään, että tahtoo tuoda ”oikeudenmukaisuuden” käsitteensä lähemmäs Levinasin vastaavaa käsitettä, jonka hän katsoo tuovan esiin jotain oleellista. Derridan mukaan kyse on juuri Levinasin ”oikeudenmukaisuuden” äärettömyydestä ja sen epäsymmetrisestä suhteesta toiseen, ”toisen kasvoin, jotka kärkevät minua, joiden äärettömyyttä en voi tematisoida ja joiden pankkivanki olen”. Levinasin määritelmän mukaan ”oikeudenmukaisuus” on epäsymmetrinen suhde Toiseen. Toisaalta lain ja oikeudenmukaisuuden käsitteiden välillä on jännite. Laki väittää toistuvasti toimivansa oikeudenmukaisuuden nimissä, ja toisaalta oikeudenmukaisuus vaatii tulla pannuksi täytäntöön väkivaltaisesti. (Derrida 2010, 21.)

Derridan esittämistä aporioista ensimmäinen esittää oikeuden harjoittamisen ristiriitaisuuden, toinen ratkeamattomuuden ja kolmas siihen sisältyvän välittömyyden hulluuden. Ensimmäisen aporian mukaan ollakseni päätöksessäni oikeudenmukainen minun tulisi olla vapaa ja täten vastuussa valinnastani. Käytännössä tämän päätökseni tulee

kuitenkin perustua lakiin. Mutta koska päätös perustuu lakiin, ei voida sanoa, että päätös olisi vapaa ja täten oikeutettu, sillä tällöin ei voinut olla todellista valintaa. Jotta valinta voisi olla todellinen, sen tulisi saada muotoilla laki joka ainoa kerta uudestaan, sillä jokainen tapaus on aina yksityinen, yksilöllinen ja erityinen, ja tarvitsee tällöin aina täysin yksilöllisen tulkinnan, jota mikään sääntö tai laki ei ole voinut täysin edeltä käsin ajatella. Tätä taustaa vasten yksikään oikeuden harjoittaja ei voi väittää harjoittavansa oikeutta oikeudenmukaisuuden mielessä, sillä hän harjoittaa aina myös lakia. (Derrida 2000, 21–22.)

Aporioista toinen käsittelee ratkeamattomuutta. Derridan mukaan oikeudenmukaisuus ei toteudu laissa ilman erottavaa valintaa, mikä on oikein ja mikä siten väärin. Valinnan on aina tapahduttava ratkeamattomuutta vasten, sillä muuten ei olisi kyse todellisesta valinnasta. Valinnan jälkeen päätös saa lain muodon eikä täten ole enää oikeudenmukainen, eli ei kykene enää ottamaan huomioon jokaisen tilanteen erityisyyttä. Ratkeamattomuus on jokaisen valinnan taustalla, mutta ei sisälly enää lakiin tapahtumisensa jälkeen. Ratkeamattomuus vainoaa jokaista valintaa, välttämättömyyttä ja varmuutta. Derridan mukaan laillisen vallan dekonstruktio tapahtuu aina oikeudenmukaisuuden ääretöntä ideaa vasten, ja tämä oikeudenmukaisuus on ääretöntä, sillä se tapahtuu aina toisen ääretöntä yksilöllisyyttä vasten. Dekonstruktio ajaa vimma oikeudenmukaisuuteen, joka on aina jotain toista. (Derrida 2000, 22–23.)

Hulluna halusta oikeudenmukaisuuteen. Juuri tämä oikeudenmukaisuus, joka ei ole oikeus, on oikeudessa, oikeushistoriassa, poliittisessa historiassa ja historiassa ylipäänsä tapahtuvalle dekonstruktiolle ominainen liike jo ennen kuin dekonstruktio tulee esiin diskurssina, jota akateemisessa maailmassa tai aikalaiskulttuurissa kutsutaan – dekonstruktionismiksi. (Derrida 2000, 23.)

Derridan kolmas aporia koskee oikeudenmukaisuuden välittömyyttä ja hulluutta. Oikeudenmukaisuus ei odota, sen on aina tapahduttava heti, sillä on kiire:

Se ei saa olla tämän teoreettisen tai historiallisen tiedon tai harkinnan ja neuvottelun seuraus tai vaikutus, sillä valinta merkitsee aina katkosta sitä edeltävässä juridiseettisessä tai poliittis-kognitiivisessa harkinnassa, jonka kuitenkin täytyy edeltää ratkaisua. Kierkegaard sanoo päätöksen hetken olevan hulluutta. Tämä pätee

etenkin oikeudenmukaisen ratkaisun hetkeen [...]. Se on hulluutta. Se on hulluus, koska tällainen ratkaisu on yhtä aikaa yli-aktiivinen ja se mille alistutaan, siihen jää jotain passiivista tai jopa tiedostamatonta, ikään kuin ratkaisija olisi ollut vapaa vain, jos hän alistuu omalle ratkaisulleen ikään kuin se tulisi hänelle toiselta. (Derrida 2000, 24.)

Valinnan tekeminen performatiivisena toimintana edellyttää Derridan mukaan sitä edeltävät konventiot, jotka edustavat oikeutta, mutta eivät koskaan oikeudenmukaisuutta. Performatiivisuus sisältää kuitenkin myös konvention keskeyttävän väkivallan. Jokaista konventionaalista rakennetta edeltää myös performanssi. Sen asettamiseen on sisältynyt väkivaltaa. Tämä on Derridan mukaan sitä mitä Levinas tarkoitti todetessaan, että ”totuus edellyttää oikeudenmukaisuuden” (Levinas 2011, 90). Jokaista valintaa edeltää jokin ”totuus”, esikäsitys, mutta toisaalta tämä ”totuus” on valittu, ja mikäli valinta on todellinen, on valinta tapahtunut aina suhteessa toiseuteen, tai toisen edessä, mikä on sekä Levinasin että Derridan mukaan oikeudenmukaisuutta. Derridan mukaan ”oikeudenmukaisuus on rakenteellisesti hätiköivää”. Oikeudenmukaisuus ei tapahtunut vielä edellisessä valinnassa, se säilyy aina tulevana. (Derrida 2000, 21, 24.)

Derrida tunnustaa tekstissään ”Lain voima” oikeudenmukaisuuden käsitteen perinnökseen. Jotta perinnölle, tässä oikeudenmukaisuudelle, voisi olla oikeudenmukainen, on sitä dekonstruoitava, eli luettava ja kirjoitettava uudelleen. Tähän on vastuu.

5.3 Dekonstruktion vastuullisuus

Gasché päättää teoksensa *Deconstruction, Its Force, Its Violence* lukuun ”Have We Done with the Empire of Judgment?”, jossa hän käsittelee Derridan tekstissä ”Lain voima” käyttämää valinnan tai ratkaisun käsitettä. Valinta on todellinen vain jos siihen sisältyy heterogeeninen valitsemisen tapahtuma. Derrida on tutkinut ”valinnan hulluutta” myös teoksessaan *L'écriture et différence* luvussa ”Cogito et histoire de la folie” (Cogito ja hulluuden historia) vastauksenaan Foucaultille ja tämän teokselle *Folie et déraison* (Hulluus ja järjettömyys).

Viittaaminen valintaan hulluutena alleviivaa Gasché'n mukaan juuri sitä seikkaa, että

valinta tapahtuu aina heterogeenisyyttä vasten, mikä vähentää tiedostavan rationaalisen subjektin ja propositionaalisen päättelyn roolia varsinaisessa valinnan tapahtumassa (Gasché 2016, 106). Dekonstruktio ei ole identtinen oikeudenmukaisuuden kanssa, mutta dekonstruktio saa oikeudenmukaisuuden ideasta paitsi voimansa myös mahdollisuutensa. Dekonstruktio on myös mahdollisuus oikeudenmukaisuuden mahdottomalle mahdollisuudelle, joka samalla tuo esiin jokaisen tilanteen erityisyyden sekä heterogeenisyyden, eli sen miten yksilö on epäsymmetrisessä suhteessa sekä toiseen että itseensä.

Käsite, joka vaatii vielä tutkielman tässä vaiheessa hieman selvennystä suhteessa Derridan ajatteluun, on ”vastuun” käsite. Miten Derrida ymmärsi vastuun ja miten se tulee esiin hänen ajattelussaan? Jo tutkielman alussa todettiin, että dekonstruktio on vastuullinen perimälle, traditiolle johon se kuuluu ja josta käsin dekonstruktio toimii. Dekonstruktio ei pyri tuhoamaan, vaan se pyrkii luennallaan avaamaan tekstuaalista sulkeumaa, perinnöstään välittäen ja tätä kunnioittaen. Toisaalta luvussa 4 tuotiin voimakkaasti esiin Derridan ja Levinasin ajattelun yhteys. Levinasin ajattelu voidaan tiivistää epäsymmetrisyyteen ja vastuullisuuteen suhteessa Toiseen. Derridan ja Levinasin ajattelua yhdistää suhteen toiseen myöntäminen, vastuu tähän. Vastuu tapahtuu aina suhteessa toiseen ja vastuullisuudessa on kyse eettisestä valinnasta, ratkaisusta, suhteessa toiseen. Vastuu eettisenä ratkaisuna, vastaamisena, olettaa ratkeamattomuuden ja heterogeenisyyden.

Vastuun käsite on ollut keskeinen myös Derridan tekstissä ”Lain voima”. Dekonstruktio saa toimintaansa voiman dekonstruoimattomasta oikeudenmukaisuuden ideasta, ja tuntee vastuunsa tälle. Dekonstruktivisen luennan kohdistaminen vastuussaan laillisesti oikeudelliseen oikeudenmukaisuuteen tekee oikeutta oikeudenmukaisuudelle. Oikeudenmukaisuuden ja vastuun käsitteet toimivat siis rinta rinnan. Oikeudenmukaisuuden ideaa toteutetaan kerta toisensa jälkeen vastuussa. Toisaalta dekonstruktion, vastuun performanssi on jotain väkivaltaista. Vastuun suorittamisessa oikeudenmukaisuuden ideasta tulee oikeudenmukaisuutta oikeuden ja lain kontekstissa, jotain strukturoitua, joka tulee asettaa uudelleen dekonstruktion alle. Tähän vastuu jälleen velvoittaa.

François Raffoul on tutkinut teoksessaan *The Origins of Responsibility* (2010) sitä, miten

filosofia on Aristoteleesta Kantiin sekä Heideggerista Derridaan käsittänyt eettisyyden ja vastuullisuuden. Hänen mukaansa etiikan ja vastuullisuuden ymmärtäminen kokivat murroksen jo 1800-luvulla Nietzschen ajattelussa, mutta varsinainen käänne tapahtui 1900-luvulla Heideggerin, Levinasin ja Derridan (sekä Raffoulin mukaan myös Sartren) ajattelussa. Jos traditionaalinen etiikka Aristoteleesta Kantiin oli ollut normatiivista, Heideggerista alkunsa saanut metafysiikkakriittinen ajatussuunta ei pyrkinyt enää normittamaan, vaan kysymään etiikan eettisyyttä. Tradition mukaisen vastuullisuuden käsitteen juuri on subjektin subjektiivisuuden käsittämisessä rationaalisenä, vapaana, omavaltaisena moraalisenä agenttina. Raffoulin mukaan jo Nietzschen ajattelu paljastaa perinteen mukaisen subjektin konstruktioksi, mikä pakottaa ajattelemaan uudestaan myös sen mitä vastuullisuus tarkoittaa. Kun vastuullisuuden perusta ei ollut enää tradition mukaisessa kokonaisessa subjektissa, eettisen päätöksen teon, vastuullisuuden, perustan ymmärrettiin olevan ratkeamaton. (Raffoul 2010, 1–11.)

Raffoul tuo tekstissään ilmi, miten Heideggerin, Levinasin ja Derridan tavoista ajatella on löydettävissä uusi tapa ymmärtää subjekti, ja tämän kautta myös etiikka sekä vastuullisuus. Heideggerin ajattelussa vastuullisuus ei nouse tradition mukaisesti itseään tiedostavan, kokonaisen, yksilön subjektiviteetista, vaan olemisen avoimuudesta. Täälläolo on eksistenssinä vastuullinen olemisestaan ja on olemisessaan kutsuttu vastuullisuuteen. Levinas puolestaan ymmärtää vastuullisuuden subjektiivisuuden rakenteeksi. Yksilö on subjektina suhteessa toiseen, eikä tätä suhdetta edellä suhde itseen, vaan itseys päinvastoin rakentuu vastuusta toiselle. (Raffoul 2010, 177–178, 242–244.)

Derridan ajattelussa vastuun käsite tulee esiin päätöksen eli valinnan teossa, vastaamisessa, joka on mahdollista ainoastaan mahdottoman kokemuksesta käsin. Tämä mahdottomuuden kokemus on vastuullisuuden ja etiikan epäeettinen perusta. Raffoulin mukaan Derrida tuo tämän käsityksen esiin ajattelussaan eri tavoin käsitellessään mm. oikeudenmukaisuuden mahdotonta mahdollisuutta, ratkeamattomuutta, eettisen päätöksen teon laskelmoimattomuutta ja ratkaisun heterogeenisyyttä. (Raffoul 2010, 36–38.) Näihin Derridan ajattelussa esiintyviin käsitteisiin, jotka ovat yhteydessä myös vastuullisuuden käsittämiseen, on tutustuttu tämän tutkielman aikana.

Derrida on käsitellyt vastuun käsitettä myös teoksessaan *Donner la mort* (Kuoleman lahja, 1999). Tässä teoksessa Derrida käsittelee suoraan vastuun aporiaa. Vastuullisuuden

käsittely tapahtuu Derridan lukiessa eritoten Jan Patočkaa, Levinasia sekä Kierkegaardia. Yksilö on vastuussa aina toisen edessä, ja täten myös aina ”toisia toisia” vastaan. Samalla jokainen toinen toinen, eli kolmas, on aina myös ainutkertaisesti toinen, *tout autre est tout autre*. (Derrida 2008, 82–88.) Tähän ongelmaan viitattiin myös alaluvussa 4.4. Yhteisö on heterogeeninen eli koostuu yksilöistä, joista jokainen on toinen toiselle. Yksilön ollessa vastuullinen Toiselle, huomioidessaan tämän erityisyyden, yksilö asettuu aina huomaamatta kolmatta vastaan. Yhteisössä jokainen ihminen on sekä yksilö, jonka toimintaan kuuluu vastuu suhteessa Toiseen, että kolmas, jolle kuuluu oikeus tulla otetuksi huomioon Toisena. Tämä on sekä vastuun että oikeudenmukaisuuden aporia.

Kirjoituksessa *Donner la mort* Derrida toteaa vastuullisuudesta länsimaisessa kontekstissa lukien Patočkan teosta *Kacířské eseje o filosofii dějin* (Kerettiläisiä esseitä filosofian historiasta):

Vastuullisuuden käsite on eräs niistä oudoista käsitteistä, jotka antavat ajattelulle polttoainetta, antamatta kuitenkaan itseään tematisoitaviksi. Se ei anna itseään teemana eikä teesinä, se antaa itsensä ilman, että antaisi itseään nähdyksi. [...] Tällä paradoksaalisella käsiteellä on myös eräänlaisen salaisuuden rakenne – jota kutsutaan, tiettyjen uskonnollisten tapojen piirissä, mysteeriksi. Vastuullisuuden harjoittaminen ei jätä mitään muuta vaihtoehtoa kuin tämän, oli tämä vaihtoehto kuinka epämukava tahansa, paradoksin, harhaopin ja salaisuuden. [...] Ei ole vastuuta ilman toisinajattelevaa ja luovaa murtumaa suhteessa perintöön, valtaan, ortodoksiaan, sääntöön tai doktriiniin. (Derrida 2008, 29.)

Edelliseen viitaten, vastuullisuus, joka tapahtuu aina tietyn perinnön sisältä käsin, tapahtuu aina murtumasta suhteessa tähän perintöön. Murtuma on se mitä tapahtuu ratkeamattomuuden kokemuksessa. Ilman tätä toiseuden tunnustavaa hetkeä ei ole todellista vastuuta. Vastuussa on kyse vastaamisesta toiselle, ja jotta vastaaminen tapahtuisi vapaasti eli olisi todellinen ja yksilöllinen, oikeudenmukainen toisen erityisyydelle, vaatii se murroksen. Toisaalta vastatessa, vastuussa, valitaan toisen puolesta toisia vastaan. Tuloksena on valinta, uusi tuomio, uusi sulkeuma, joka on taas avattava. Derrida on kirjoittanut tästä vastuun paradokseista myös tekstissään *L'autre cap* (Toinen niemimaa), jossa hän kirjoittaa eurooppalaisesta kulttuurista. Myös tässä Derrida kirjoittaa vastuun aporiasta, sekä mahdottomuudesta hajottaa että monopolisoida eurooppalaista identiteettiä.

Derrida toteaa tekstissä *L'autre cap* vastuusta:

Uskaltaudun jopa sanomaan, että etiikka, politiikka ja vastuu, mikäli näitä on, ovat voineet alkaa vain aporian kokemuksesta ja sen koettamisesta [...]. Vastuu on tietty mahdollottoman mahdollisuuden kokemus ja koe: aporian koettaminen, josta käsin on mahdollista tehdä ainoa mahdollinen keksintö, mahdoton keksintö. (Derrida 1992, 42.)

”Dekonstruktio on aina ’jotain muuta’” (Derrida 1993, 141) tai kuten Derrida jo teoksensa *Psyché: inventions de l'autre* (1987) otsikossa asian ilmaisi, dekonstruktiossa on kyse jonkin uuden, täysin toisen, mahdollisuudesta. Dekonstruktio on paitsi performatiivista myös inventiivistä, luovaa, ja se on sitä vastuussa. Caputo on pyrkinyt tiivistämään, sulkemaan pähkinänkuoriin, teoksessaan *Deconstruction in a Nutshell* sen mikä dekonstruktiossa on oleellista. Dekonstruktio ei tyydy mihinkään nykyiseen tai läsnäolevaan, sillä juuri kaikki ”nykyinen” ja ”läsnäoleva” joutuu dekonstruktion kohteeksi. Tätä ”vallitsevaa” vastoin dekonstruktio on tulevan – ei niinkään tulevaisuuden – odotusta, tulevan, joka on jotain uutta, täysin toista, jotain dekonstruoimatonta, kuten demokratiaa tai oikeudenmukaisuutta. (Caputo 2013, 41–43.)

Vastuussa tapahtuva eettinen ratkaisu merkitsee aina askelta kohti jotain täysin uutta, ennennäkemätöntä, radikaalisti toista. Ratkaisuun sisältyy aina vierauden elementti. Ajatus todellisesta vastuusta ja valinnasta tarkoittaa aina katkosta yksilön subjektiviteetissa, yksilön eroa itsestään. (Raffoul 2010, 38, 298–299.) Tai kuten Derrida Levinasin muistoseminaarissa kysyi: eikö ratkaisussa ja vastuussa ole aina kyse toiseudesta (Derrida 1999, 23; ks. alaluku 4.1)? Vastuullisuus eli mahdollisuus tehdä todellinen eettinen ratkaisu vaatii perustan, jota Derrida on toisaalla käsitellyt *différance*n ja Gasché infrastruktuurin käsitteen kautta.

6. PÄÄTÄNTÖ

”Dekonstruktio on aina ’jotain muuta.’” (Derrida 1993, 141.) Tutkimuksen tässä vaiheessa voidaan todeta tätä lainausta jatkaen, ettei dekonstruktio tyydy koskaan vallitsevaan, vaan kaikkea on luettava ja kirjoitettava uudestaan, siihen tunnetaan vastuuta. Tutkimuksessani olen pyrkinyt esittämään ”dekonstruktion” metodina tai ajattelutapana, joka ei ole ristiriidassa oikeudenmukaisuuden tai vastuun käsitteiden kanssa. Päinvastoin: oikeudenmukaisuus ja vastuullisuus ovat dekonstruktion ytimessä. Sekä oikeudenmukaisuus että vastuu määrittyvät toiseuden kautta. Vastuussa ollaan toisen edessä, ja oikeudenmukaisuus on mahdoton mahdollisuus, jotain täysin toista, mikä antaa dekonstruktiolle voiman.

Tutkimukseni koostui kolmesta pääluvusta sekä näitä edeltäneistä johdantoluvuista. Tutkimukseni johdantona toimi paitsi luku 1 myös luku 2, joka käsitteli dekonstruktion kontekstia. Luku 2 esitteli dekonstruktion osana länsimaista filosofista traditiota. Se toi esiin Derridan ajattelun jatkumona Husserlin fenomenologiselle ja Heideggerin ontologiselle ajattelulle. John D. Caputoa seuraten luku 2 nimesi Derridan Heideggerin työtä jatkaneeksi ja kehittäneeksi ”radikaalihermeneutikoksi”, joka vei tulkinnan teoriaa ajattelullaan voimakkaasti eteenpäin. Luku toi myös esiin sen, miten Derrida käytti hyväkseen 1900-luvun puolivälissä Ranskassa vallinnutta strukturalistista ajattelutapaa, johon kuului käsitys kielestä ”erojen leikkinä”. Saussuren semiotiikasta peräisin olevan käsityksen mukaan jokainen merkki saa merkityksensä ainoastaan erosta ja suhteestaan toisiin merkkeihin. Derrida käytti ajattelussaan näitä eri traditioihin kuuluvia ajattelutapoja hyväkseen arvostellessaan koko häntä edeltänyttä filosofista traditiota logosentrismistä.

Tutkimuksen luku 3 jatkoi siitä mihin edellisessä luvussa jäätin. Tradition logosentrismiä lähdettiin tutkimaan puheen ja kirjoituksen vastakkainasettelun kautta. Derrida luki länsimaisesta filosofisesta traditiosta merkkejä siitä, miten puheelle annetaan aina Platonista ja Aristoteleesta lähtien etusija kirjoitukseen nähden. Puheen on perinteisesti koettu sijaitsevan kirjoitusta lähempänä ajattelua. Tällöin merkin jako merkittyy ja merkitsijään asettaa merkityn hallitsevaan asemaan suhteessa merkitsijään. Dekonstruktio asetti puheen kirjoituksen asemaan, ja osoitti, kuinka myös puhe on tulkinnallisuuden ”saastuttamaa”, eräänlaista kirjoitusta. Luvussa 3 tuotiin esiin myös *différance* käsite,

jolla Derrida pyrki osoittamaan kirjoituksen rakenteellisuuden luonteen. Derridan ajattelussa kirjoituksessa mikään käsite ei kirjoituksessa saa lopullista, keskiöllistä asemaa, vaan jokainen merkki saa merkityksensä ainoastaan suhteessa toisiin merkkeihin, lopullisen merkitsevän viittauskohteen lykkääntyessä loputtomiin. Derridan käsite *différance* kuvaa kirjoituksen heterogeenistä rakennetta, jota Rodolphe Gasché luonnehti kirjoituksen infrastruktuuriksi. *Différance* on tekstin infrastruktuuri, joka tekee tekstin rakenteesta olennaisesti sekä heterogeenisen että, kuten luvussa 4 todettiin, ratkeamattoman.

Tutkimukseni kannalta luvun 3 tehtävänä oli paitsi selvittää ja selventää, mitä dekonstruktioilla ylipäänsä tarkoitetaan, myös antaa ”dekonstruktioille” tutkimukseni kannalta riittävän tarkka määritelmä. Ajatuksena oli, että on ensin luotava riittävä käsitys siitä, mitä on dekonstruktio, ennen kuin voidaan alkaa tutkia dekonstruktioita oikeudenmukaisuutena. Tutkimukseni luku 3 päättyi dekonstruktion määritelmään. Antamassani määritelmässä, joka seurasi erityisesti Gasché'n luentaa, dekonstruktio on sulkeuman avaamista, joka kunnioittaa sulkeuman sisältämää heterogeenisyyttä ja pyrkii toiston kautta tuottamaan uuden tekstin.

Luvussa 4 kirjoituksen dekonstruktioita käsiteltiin sekä suhteessa Emmanuel Levinasiin että ratkeamattomuuden käsitteen kautta. Tässä luvussa, kuten myös luvussa 5, pyrittiin ymmärtämään dekonstruktioita eettis-poliittisessa kontekstissa, jossa myös oikeudenmukaisuuden ja vastuun käsitteet toimivat. Luvussa 4 ilmeni, miten Derridan mukaan ratkeamattomuus on ainoa mahdollisuus todelliselle valinnalle tai ratkaisulle. Tämä antaa myös mahdollisuuden vastuun kantamiselle valinnan tekemisenä ja vastaamisena yhteisöllisessä kontekstissa. Dekonstruktioita voidaan pitää heterogeenisyyden ja ratkeamattomuuden kautta demokraattisena, sillä kuten demokratian utopiassa, dekonstruktio käsittää jokaisen yksilön ja tämän äänen erityisenä ja huomioon otettavana.

Luvussa 4 dekonstruktioita käsiteltiin erityisesti suhteessa Levinasin ajatteluun. Tässä nojattiin erityisesti Simon Critchleyn kommentaarin *The Ethics of Deconstruction*. Derridan ja Levinasin ajattelussa yhteistä on suhde toiseen täysin toisena. Heidän ajattelunsa sekä filosofiansa pyrkivät avaamaan eli ottamaan huomioon toiseuden. Derrida hyväksyi Levinasin ”oikeudenmukaisuuden” käsitteen sekä Levinasin käsityksen

vastuusta. Levinasin käsityksen mukaan oikeudenmukaisuus on suhde toiseen. Tällä tavoin ymmärretään myös vastuullisuus. Vastuu on suhteessa toiseen, ja vain toiseutta vasten on mahdollista tehdä todellinen eettinen valinta, kantaa vastuuta. Levinasin filosofiassa toinen on täysin toinen eli Toinen, ja eettinen suhde Toiseen edeltää kaikkea käsittämistä ja käsitteellistämistä. Toisen toiseus tekee kaikesta käsittämisestä heterogeenisen ja ratkeamattoman. Ihminen on vastuussa omassa käsittämisessään juuri tämän asetelman kautta, jossa toinen tunnustetaan aidosti toiseksi, vain se voi olla oikeudenmukaista.

Luvussa 5 oikeudenmukaisuuden käsite tuotiin esiin eritoten Derridan tekstin ”Lain voima” kautta. Tässä lyhyessä tekstissä Derrida totesi, että ”dekonstruktio on oikeudenmukaisuus”. Derridan mukaan oikeudenmukaisuus on jotain dekonstruoimatonta, jotain toista, jolle dekonstruktio tuntee olevansa vastuussa ja josta se saa voimansa. Oikeudenmukaisuus on mahdoton mahdollisuus, jota vasten dekonstruktio toimii. Viimeistään tämän luvun kautta dekonstruktio ymmärretään vastuulliseksi toiminnaksi. Derridan sekä Levinasin ajattelua seuraten dekonstruktio on oikeudenmukaisuutta, sillä se tapahtuu suhteessa johonkin toiseen täysin toisena.

Dekonstruktioita oikeudenmukaisuutena tarkastelevan tutkielmani keskeisimmät löydökset ovat dekonstruktioita luonnehtivat heterogeenisyyden ja ratkeamattomuuden käsitteet suhteessa käsitykseen oikeudenmukaisuudesta sekä vastuullisuudesta. Kirjoituksen, tai tekstin, infrastruktuuri, joka kattaa kaiken inhimillisen käsittämisen ja käsitteellistämisen, on olemukseltaan heterogeeninen ja ratkeamaton. Heterogeenisyyden käsite ilmaisee kirjoituksen rakenteesta jotain oleellista. Kirjoitus on heterogeeninen, eli se sisältää toisistaan erillisiä ja itsenäisiä elementtejä, jotka saavat merkityksensä vain suhteestaan tekstin muihin elementteihin, minkään näistä elementeistä koskaan ylittämättä tätä jännitteistä viittaussuhteiden verkostoa. Koska tekstin elementit säilyvät alati toisiinsa suhteutuvina on kirjoituksen rakenne, infrastruktuuri, myös olennaisella tavalla ratkeamaton ja se on täten mahdollista avata aina uudelle luennalle. Kirjoituksen rakenteessa vallitsevat hierarkiat eivät ole koskaan lopullisia, ja tämä on mahdollisuus jollekin uudelle, toiselle, kuten oikeudenmukaisuudelle. Kirjoituksen heterogeenisen rakenteen vuoksi tekstiin sisältyy mahdollisuus avautua toista kohti.

Tutkimukseni viimeisessä luvussa toin ilmi sen, mitä aiemmin tutkimuksen luvussa 2 oli nimitetty kaksoissidokseksi. Tämä kaksoissidos tarkoittaa sitä, että dekonstruktio toimii

toisaalta aina jostain edeltävästä, perinnöstä, kontekstista, käsin, ja että siihen sisältyy toisaalta tahto kuulua ja toisaalta tahto murtaa tämän tietyn ”tekstin”, jossa merkit ovat järjestäytyneet toisiinsa suhteutuen, rajoja. Luvussa 5 esitettiin tämä kaksoissidokseen sisältyvä tahto murtaa rajoja tahdoksi oikeudenmukaisuuteen. Dekonstruktio on siinä mielessä hetkellisesti viaton, ettei dekonstruktio kohdistu perintöä eikä sen ulos sulkemaa toiseutta vastaan, vaan tahtoo yksinkertaisesti oikeudenmukaisuutta mahdottomana mahdollisuutena. Dekonstruktio on luentaa, joka käyttää tekstiin itseensä jo sisältyvää mahdollisuutta hyväkseen. Murros tekstissä avaa hetkellisesti mahdollisuuden sekä oikeudenmukaisuudelle että vastuulle. Vastuu, joka on suhteessa toiseen, vaatii murroksen, ratkeamattomuuden, heterogeenisyyden kokemuksen. Ilman keskeytystä tai murrosta, ei ole toistoa, ei oikeudenmukaisuutta eikä vastuullisuutta.

LÄHDELUETTELO

Anderson, Nicole (2012): *Ethics under Erasure*. London: Continuum.

Aristoteles (1990): *Metafysiikka*. (Teokset VI.) Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätsaari ja Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus.

Aristoteles (1994): *Kategoriat, Tulkinnasta, Ensimmäinen ja toinen analytiikka*. (Teokset I.) Suomentaneet Simo Knuuttila, Lauri Carlson ja Juha Sihvola. Helsinki: Gaudeamus.

Backman, Jussi (2012): Logocentrism and the Gathering Λόγος: Heidegger, Derrida and the Contextual Centers of Meaning. *Research in Phenomenology* 42 (2012), 67–91.

Backman, Jussi (2013): Olemisen ainutkertaisuudesta ainutkertaisuuden politiikkaan: Parmenides, Heidegger, Nancy. *Tiede&Edistys* 2/2013, 108–124.

Backman, Jussi (2015): *Complicated Presence: Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*. Albany, NY: SUNY Press.

Backman, Jussi (2016): Hermeneutics and the Ancient Philosophical Legacy. Teoksessa Keane, Niall ja Chris Lawn (toim.): *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. Malden, MA: John Wiley & Sons, 22–33.

Bennington, Geoffrey (1993): *Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.

Bennington, Geoffrey (1994): *Legislations: The Politics of Deconstruction*. New York: Verso.

Bernstein, Richard J. (1992): *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge, MA: MIT Press.

Caputo, John D. (1987): *Radical Hermeneutics*. Indianapolis, IN: Indiana University Press.

Caputo, John D. (2013): *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press.

Critchley, Simon (2014): *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Cohen, Richard A. (2006): Foreword. Teoksessa Levinas, Emmanuel: *Otherwise than Being*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Culler, Jonathan (1985): *On Deconstruction*. London: Routledge & Kegan Paul.

Davis, Martin (2003): *Tietokoneen esihistoria Leibnizista Turingiin*. Suomentanut Risto Vilkkö. Vantaa: Art House.

Derrida Jacques (1988a): *Positioita [Positions, 1972]*. Suomentanut Outi Pasanen. Helsinki: Gaudeamus.

Derrida, Jacques (1988b): *The Ear of the Other [L'oreille de l'autre, 1982]*. Edited by Christie McDonald, translated by Peggy Kamuf. Lincoln, NB: University of Nebraska Press.

Derrida, Jacques (1992): *The Other Heading [L'autre cap, 1991]*. Translated by Pascale-Anne Brault ja Michael Naas: (1992). Indianapolis: Indiana University Press.

Derrida, Jacques (1993): *Limited Inc [Limited Inc., 1988]*. Translated by Samuel Weber. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Derrida, Jacques (1997a): *Politics of Friendship [Politiques de l'amitié, 1994]*. Translated by George Collins. New York: Verso.

Derrida, Jacques (1997b): Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskurssissa [La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines, 1966]. Suomentanut Ismo Nikander. *niin & näin* 1/1997, 37–44.

Derrida, Jacques (1998): Herran huomaa [Adieu, 1995]. Suomentanut Kaisa Luokka. *Nuori Voima* 5–6/1998, 28–32.

Derrida, Jacques (1999): *Adieu to Emmanuel Levinas* [Adieu à Emmanuel Levinas, 1997]. Translated by Pascale-Anne Brault ja Michael Naas. Stanford, CA: Stanford University Press.

Derrida, Jacques (2000): Lain voima [*Force de loi*, 1990]. Suomentanut Susanna Lindberg. *Nuori Voima* 2/2000, 11–26.

Derrida, Jacques (2001): *Writing and Difference* [*L'écriture et la différence*, 1967]. Translated by Alan Bass. New York: Routledge.

Derrida, Jacques (2003): *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Toimittaneet Teemu Ikonen ja Janne Porttikivi. Helsinki: Gaudeamus.

Derrida, Jacques (2008): *The Gift of Death*. [*Donner la mort*, 1999]. Translated by David Willis. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques (2013): The Villanova Roundtable. Teoksessa Caputo, John D. (toim.): *Deconstruction in a Nutshell* (2013). New York: Fordham University Press, 1–30.

Derrida, Jacques (2016a): *Of Grammatology* [*De la grammatologie*, 1967]. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Derrida, Jacques (2016b): *Dissemination* [*La Dissémination*, 1972]. Translated by Barbara Johnson. London: Bloomsbury.

Dosse, François (2011): *Strukturalismin historia, I*. Suomentanut Anna Helle. Helsinki: Tutkijaliitto.

Gasché, Rodolphe (1986): *The Tain of the Mirror*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gasché, Rodolphe (2016): *Deconstruction, Its Force, Its Violence: Together with "Have We Done with the Empire of Judgment?"*. Albany, NY: SUNY Press.

Heidegger, Martin (2007): *Oleminen ja aika* [*Sein und Zeit*, 1927]. Suomentanut Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.

Hirvonen, Ari (2005): Derrida – oikeudenmukaisuuden ajattelija. *Tiede&Edistys* 2/2005, 99–112.

Jokinen, Riikka (1997): *Tietämättömyyden etiikka*. Jyväskylä: Jyväskylän Yliopistopaino.

Kierkegaard, Søren (2001): *Toisto* [*Gjentagelsen*, 1843]. Suomentanut Olli Mäkinen. Jyväskylä: Atena.

Knuuttila, Simo (2018): Oikeudenmukaisuus antiikin filosofiassa. Teoksessa Häyry, Matti, Tuija Takala ja Johanna Ahola-Launonen (toim.): *Oikeudenmukaisuuden ongelma*. Helsinki: Gaudeamus, 248–261.

Levinas, Emmanuel (1996): *Etiikka ja äärettömyys* [*Ethique et infini*, 1982]. Suomentanut Antti Pönni. Helsinki: Gaudeamus.

Levinas, Emmanuel (2006): *Otherwise than Being* [*Autrement qu'être*, 1974]. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, Emmanuel (2011): *Totality and Infinity* [*Totalité et infini*, 1961]. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Llewelyn, John (1988): Levinas, Derrida and Others: Vis-à-vis. Teoksessa Bernasconi, Robert ja David Wood (toim.): *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. New York: Routledge, 136–155.

Nikander, Ismo (1997): Merkkien loputon leikki. *niin & näin* 1/1997, 45–53.

Platon (1999): *Teokset III*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

Pönni, Antti (1996): Toinen on ensimmäinen. Teoksessa Levinas, Emmanuel: *Etiikka ja äärettömyys*. Helsinki: Gaudeamus, 7–32.

Raffoul, François (2010): *The Origins of Responsibility*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Singh, Simon (2005): *Fermat's Last Theorem*. London: Harper Perennial.

Taylor, Mark C. (1986): *Deconstruction in Context*. Chicago: University of Chicago Press.