

# DIALOGIN MAHDOLLISUUS JA MAHDOTTOMUUS

## “EPÄTODENNÄKÖINEN DEBATTI” DERRIDAN JA GADAMERIN VÄLILLÄ

Ymmärtämisestä on monenlaisia käsityksiä. Martin Heideggerin mukaan ymmärtäminen ei ole pelkkä ominaisuus ihmisen muiden ominaisuuksien joukossa, vaan “perustavanlaatuinen eksistentiaali”, “ihmisoleminen perustavanlaatuinen olemistapa”<sup>1</sup>. Ymmärtäminen on ihmisen tapa olla maailmassa. “Ymmärtämisessä piilee eksistentiaalisesti ihmisen olemistapa kykenemisenä olemiseen [*fals Seinkönnen*].”<sup>2</sup> Heidegger tulkitsee ymmärtämisen maailmaa-avaavaksi kykenemiseksi olemiseen ja väittää sen koskevan aina koko maailmassa-olemisen perusrakennetta.

Sitä vastoin Friedrich Nietzschen mukaan “ymmärretyksi tulemisessa on jotakin loukkaavaa”<sup>3</sup>. Ymmärrettäessä ymmärtämisen kohteen individuaalisuus näet tietyllä tavalla katoaa. Ymmärtäminen on vieraan kääntämistä omalle kielelle. Ymmärtäminen omaksuu vieraita asioita. Merkki, joka ymmärretään, nähdään sen suhteessa yleiseen merkitykseen.

Ymmärtämisen teema oli Hans-Georg Gadamerin ja Jacques Derridan välisen, Pariisin Goethe-instituutissa huhtikuussa 1981 käydyin debatin keskipisteessä. Keskustelu koostui pääasiassa Gadamerin esitelmästä *Text und Interpretation*, Derridan kysymyksistä *Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)* ja Gadamerin vastauksesta *Und dennoch: Macht des guten Willens* sekä Derridan esitelmästä *Interpréter les signatures (Nietzsche/Heidegger)*. Kahden mannermaisena nykyfilosofian tärkeimpiin kuuluvan suuntauksen, saksalaisen hermeneutiikan ja ranskalaisen jälkistrukturalismin edustajien kohtaamisessa oli kyse mielenkiintoisesta tapahtumasta.

Ainakin ulkoisilta puitteiltaan näyttivät tietyt todellisen keskustelun vähimmäisedellytykset täytyvän. Sekä Gadamer että Derrida ovat saaneet ratkaisevia vaikutteita Heideggerilta, vaikka ovatkin kehittäneet Heideggerin ajatuksia eri suuntiin. Samaa voidaan sanoa myös molempien ajattelijoiden suhteesta G.W.F. Hegeliin ja Edmund Husserliin. Sekä Gadamer että Derrida ovat esittäneet klassisen kommunikaatiomallin vastaisen teesin merkityksen alituisesta muuttumisesta tulkintatapahtumassa ja korostaneet tulkintojen ja merkityksenannon loputtomuutta.

Kuitenkin kommentaattorit ovat puhuneet tässä yhteydessä usein “epätodennäköisestä debatista”, ja he ovat kyllä jossakin mielessä oikeassa. Keskustelupuheenvuorot muistuttavat ensi katsomalta epäilemättä pikemminkin absurdiä draamaa ja keskinäistä toistensa ohipuhumista kuin sokraattista dialogia, keskinäistä ymmärtämistä ja ymmärretyksi tulemistä. Tämä ei ole sattumaa. Jos Derrida olisi antautunut sokraattiseen keskusteluun, hän olisi performatiivisesti allekirjoittanut Gadamerin teesin ja asettanut oman positionsa vähintäänkin kyseenalaiseksi. Hänen tapansa ajatella näyttää sulkevan pois todellisen keskustelun mahdollisuuden, kuten myös hänen sanaharkkansa esim. Paul Ricœurin ja John Searlen kanssa osoittavat. Ensi katsomalta ei debatti Gadamerin ja Derridan välillä juurikaan näytä puhuvan ymmärtämisen

universaalisuuden ja ymmärtämisen hyvän tahdon puolesta, joita Gadamer omassa esitelmässään ja vastauksessaan asettui puolustamaan.

Kannattaa kuitenkin luoda silmäys tähän debattiin, jotta kiistakysymyksen rintamalinja hermeneutiikan ja dekonstruktion välillä tulisi näkyviin ja näiden suuntauksien keskeisiä teesejä voitaisiin vertailla. Vaikka debatti muuten ehkä muistuttaa toistensa ohi puhumista, niin Gadamerin ja Derridan toisilleen esittämät vastaväitteet eivät ole mitään satunnaisia heittoja tai epäolennaisuuksiin takertuvia näennäiskriittisiä huomautuksia, vaan niissä on — kuten pyrin artikkelissani osoittamaan — teräviä oivalluksia kiistakumppanin filosofian heikoista kohdista.

### Haaste Derridalle

Esitelmässään *Text und Interpretation*, jolla hän avasi keskustelun, Gadamer toisti jo pääteoksestaan *Wahrheit und Methode* (1960) tuttuja hermeneutiikkansa perusajatuksia. Esitelmä oli monin paikoin kärjistetyn poleemisesti suunnattu Derridaa vastaan. Tulkintatapahtuman analyysissään Gadamer korosti erityisesti tekstin *länäoloa (Präsenz)* lukuaktissa ja ymmärtämisessä. Erityisesti kirjallisuuden teksteistä pätee, että ne ovat vasta sitten, kun ne luettaessa koetaan länäoleviksi. “Sana kirjallisuuden tekstissä saavuttaa vasta näin täyden länäolonsa.”<sup>4</sup> Kuitenkaan ei ole kysymys metafysisestä länäolon käsitteestä: “On kuitenkin virhepäätelmä, mikäli tämä länäolo halutaan ymmärtää metafysiikan kielestä käsin esilläolevan nykyisyytenä tai jos se halutaan ymmärtää objektiivoitavuuden käsitteestä lähtien.”<sup>5</sup> Gadamerin käsityksen länäolosta ei siis pitäisi olla ainakaan yhtä altis derridalaiselle länäolon kritiikille kuin on esim. Husserlin käsitys, sillä Gadamerin hermeneutiikassa ei ole kysymys sen koommin tekstin merkityksen lopullisesta, tyhjentävästä nykyistämisestä kuin alkuperäisen länäolon (esim. tekijän intention) uudelleen-nykyistämistäkään (rekonstruomisesta). Gadamer viittasikin Heideggerin ajatukseen, että oleminen ei tyhjenny siihen, että se näytetty ja tekee itsensä tietäväksi, vaan se vetäytyy ja kätkeytyy samalla alkuperäisyydellä, jolla se näytettyykin.

Itse asiassa koko esitelmä koski suurelta osin ääneenlausumatonta kysymystä, kuinka teksti voi olla länä. Tätä tarkoitusta varten Gadamer esitteli myös *tulkinnan* käsitteen. Teksti edellyttää tulkintaa; tulkinnan lisäksi ei ole olemassa mitään muuta tietä tekstiin. “Joka tapauksessa on todettava, että tekstin käsite muodostuu vasta tulkinnan käsitteestä käsin keskeiseksi käsitteeksi kielellisyyden rakenteessa; tekstin käsitteellehän on tunnusomais-ta, että teksti esittäytyy varsinaisesti annettuna ja ymmärrettävänä vain tulkinnan yhteydessä ja tulkinnasta käsin.”<sup>6</sup> Kaikki ymmärtä-

minen edellyttää tulkintaa. Ymmärtämisen tapahtuessa jokin ymmärretään aina joksikin (*etwas als etwas*). Aina kun tekstin mieli (*Sinn*) tulee ymmärretyksi, on tulkinallinen osatekijä aina jo mukana muovaamassa ymmärtämistä. Tähän liittyen Gadamer esitti retorisen kysymyksen: Tarkoittaako tämä, “että tulkinta on mielen *asettamista tekstiin* [*Einlegen von Sinn*] eikä tekstin mielen *löytämistä*?”<sup>7</sup> Hermeneutiikka edustaa epäilemättä jälkimmäistä käsitystä.

Gadamer esitti myös käsityksensä tulkinnasta *dialogisena* keskusteluna, jonka mukaan sen koommin tekstiä kuin tulkitsijaakaan ei voida olla ottamatta huomioon, vaan molemmat ovat ensiarvoisen tärkeitä kuvailtaessa tulkintatapahtumaa. Samaan tapaan kuin dialogisessa ymmärtämistapahtumassa, “kysyy tekstin tulkitsija, mitä tekstissä itse asiassa sanotaan [*was eigentlich dasteht*].”<sup>8</sup> Tekstillä on näin ollen keskustelukumppanin auktoriteetti: “tämänkaltaisessa vetoamisessa siihen, mitä tekstissä sanotaan, säilyy teksti kiinteänä viitepisteinä tekstiin suuntautuvien tulkintamahdollisuuksien kyseenalaisuuteen, mielivaltaisuuuteen tai ainakin moninaisuuteen nähden.”<sup>9</sup> Toisaalta tekstille suunnattuja kysymyksiä ei voida asettaa ns. ehdottomasta objektiivisuudesta käsin, vaan ne asetetaan aina jostakin tietystä horisontista; tällöin tulkitsijan oma erityinen horisontti lyö väistämättä leimansa näihin kysymyksiin, jotka puolestaan jo osittain määräävät vastausta. Tulkitsijan tehtävä on “saada kiinnitetty teksti jälleen puhumaan. Näin ollen lukeminen ja ymmärtäminen tarkoittaa tiedonannon [*Kunde*] palauttamista alkuperäiseen autenttisuuteensa. [...] ‘Tiedonanto’ ei kuitenkaan tarkoita sitä, mitä puhuja tai kirjoittaja on alunperin sanonut, vaan mitä hän olisi halunnut sanoa, jos minä olisin ollut hänen alkuperäinen keskustelukumppaninsa.”<sup>10</sup> Tulkitsijalta edellytetään hyvää tahtoa tekstin ymmärtämisessä. “Niinpä kaikkialla siellä, missä pyritään ymmärtämiseen, on hyvää tahtoa.”<sup>11</sup>

Tulkitsijan (*inter-pres* tarkoittaa sananmukaisesti henkilöä, joka puhuu toisten välissä ja tulkitsee) tulee selvittää, mikä tekstissä on outoa ja tekee sen käsittämättömäksi. Gadamer korosti nimenomaisesti, että on kysymys välittämisestä (*Vermittlung, Mitteilung*). Ymmärtämisessä lukijalle välittyy tekstin mieli. “Hermeneuttisesta näkökulmasta katsoen [...] teksti on pelkkä välivaihe, vain yksi vaihe ymmärtämistapahtumassa.”<sup>12</sup> Kielitieteilijöiden tarkastellessa itse kielen toimintamekanismeja, on “hermeneuttisessa tarkastelussa [...] kysymys ainoastaan sanotun ymmärtämisestä.”<sup>13</sup>

## Kysymyksiä Gadamerille

Derrida vastasi seuraavana iltana esittämällä Gadamerin esitelmää koskien kysymyksiä, jotka hän muotoili varsin lyhyesti niitä sen koommin selittämättä tai perustelematta. Näistä ensimmäinen koski *hyvää tahtoa (toisen) ymmärtämisessä*. Vetoaminen hyvään tahtoon ei ole vain eettinen vaatimus, väitti Derrida, vaan on kaiken kieliyhteisön etiikan alkuperä. Hyvän tahdon aksiooma saattaa sen yhteyteen arvokkuuden (Kantin tarkoittamassa mielessä) kanssa; hyvä tahto on siis jotakin ehdotonta. “Eikö tämä ehdoton aksiooma kuitenkin edellytä, että *tahto* säilyy tämän ehdottomuuden muotona, absoluuttisena perustana, viimekätisenä määritelmänä? Mitä onkaan tahto, jos, kuten Kant sanoo, ei ole olemassa mitään muuta ehdottoman hyvää kuin hyvä tahto?”<sup>14</sup> Eikö tämä viimekätinen määritelmä kuuluisikin siihen, mitä Heidegger aivan oikein nimittää olevan olemisen määrittelemiseksi tahdoksi tai tahtovaksi subjektiivisuudeksi? Eikö puhe hyvästä tahdosta kuulukin menneeseen aikakauteen, nimittäin *tahdon metafysiikan* aikakauteen?

Gadamer, joka pahoitteli kommunikaatiovaikeuksia itsensä ja Derridan välillä, tyrmäsi tämän kysymyksen. Hän osoitti kuitenkin hyvää tahtoa yrittäessään ymmärtää Derridan kysymyksiä. Tällä vaivannäöllä ei kuitenkaan ole mitään tekemistä metafysiikan aikakauden kanssa, Kantin hyvän tahdon käsitteestä puhumatta-

kaan. Hyvällä tahdolla tarkoitetaan tässä yhteydessä ainoastaan tahtoa ymmärtää keskustelukumppania, tahtoa ymmärtää, mitä toinen sanoo. Tämä on olennaista kaikessa ymmärtämisessä ja ymmärretyksi tulemisessa. Kyseessä on kuitenkin pelkkä toteamus, jolla ei ole mitään tekemistä vetoamisen kanssa, ja kaikista vähiten sillä on jotakin tekemistä etiikan kanssa. Hän joka avaa suunsa, haluaa tulla ymmärretyksi. “Ja loppujen lopuksi minulla on toki tämä ylivoimaisen ilmeinen tosiasia puolellani: Derrida esittää minulle kysymyksiä ja hänen täytyy tällöin toki edellyttää, että minä olen halukas ymmärtämään niitä.”<sup>15</sup> Tällä ei ole pienintäkään tekemistä Kantin hyvän tahdon kanssa, sitä vastoin paljonkin dialektiikan ja sofistikan välisen eron kanssa.

Derrida esitti myös kysymyksen, joka koski sen tulkintadiskurssin *aksiomaattisia edellytyksiä*, jota Gadamer nimitetään ‘ymmärtämiseksi’, ‘toisen ymmärtämiseksi’ ja ‘keskinäiseksi ymmärtämiseksi’. On toki kysyttävä, “eikö ymmärtämisen edellytys [*condition du Verstehen*] — kaukana siitä, että kyseessä olisi ‘suhteen’ jatkumo, kuten kuulumme eilisiltana — olekin suhteen katkeaminen, katkos eräänlaisena suhteena, kaiken välityksen kumoutuminen? [*l’interruption du rapport, un certain rapport d’interruption, le suspens de toute médiation*].”<sup>16</sup>

Gadamer vastasi, että kieltä, kielen toimintaa kuvailtaessa on oikeutettua lähteä liikkeelle keskustelussa muodostuvan ja edelleen muovautuvan yhteisymmärryksen prosessista. “Se ei todellakaan ole mitään metafysiikkaa, vaan osoittaa sen edellytyksen, joka jokaisen keskusteluun osallistuvan on hyväksyttävä, myös Derridan, kun hän esittää kysymyksiä minulle.”<sup>17</sup> Gadamer pyyteli ironisesti anteeksi, että hän yrittää ymmärtää Derridaa. Hän näki Derridan valitsemassa tiessä performatiivisen ristiriidan, sillä Derridakin puhuu ja kirjoittaa tullakseen ymmärretyksi. Murros edellyttää aina tietyn jatkuvuuden, keskustelussa muodostuvan ja jatkuvasti muovautuvan yhteisymmärryksen, jota ilman ei mikään keskustelu olisi mahdollista. Koska kieli ei ole vain merkien systeemi, piti Gadamer kieltä kuvailtaessa tarpeellisena puhua elämän yhteyksistä ja elävästä dialogista, vaikka Derrida pitääkin tätä ongelmallisena.

## Metafysiikan ylittäminen?

Gadamerin kiistämättömiin ansioihin kuuluu hermeneutiikkaan sisältyvän *platonistisen* ytimen esiintyöstäminen ja muokkaaminen sekä tätä kautta tapahtunut hermeneutiikan kehittäminen. Hermeneutiikan kehittämiseksi ei platonismista tullut kuitenkaan kokonaan luopua, vaan Gadamer asetti tehtäväkseen ymmärtää platonismi eri tavalla kuin se oli ymmärretty traditiossa. Täydellisen hylkäämisen ja taakse jättämisen sijasta oli kyseessä pikeminkin tradition muodonmuutos. Metafysiikkaa ei tullut kokonaisuudessaan heittää menemään, vaan sen osaksi tuli keskustelukumppanin rooli. Tällöin ei filosofinen hermeneutiikka, vaikkakin se säilyi tietyssä suhteessa metafysiikkaan, voinut itse jäädä metafysiiseksi teoriaksi muiden metafysiisten teorioiden joukkoon. Juuri *keskustelussa*, jonka esikuvaksi tarjoutui sokraattinen dialogi, Gadamer näki keinon murtautua ulos metafysiikasta.

Johtava ajatus on tässä yhteydessä *yhden ja monen* välinen yhteispeli. Filosofinen hermeneutiikka otti tehtäväkseen ymmärtää yhden ja monen välisen yhteispelin eri tavalla kuin traditiossa, ja se esittikin teesin, että ykseyttä ei voida esineellistää eikä kohteellistaa. Ykseyteen sellaisenaan ei ole pääsyä, vaan ykseys on siinä mielessä riippuvainen moneudesta, että se voi tulla näkyviin ainoastaan siinä; kukaan ei voi katsella alkukuvaa (*Urbild*) itseään, sillä se on näkyvillä ainoastaan erilaisten kuvien välittämisenä. Gadamer nimittää tätä “yhden ja monen suureksi dialektiseksi arvoitukseksi”.<sup>18</sup> Tietyllä tavoin Gadamer ajattelee Heideggerin tematisoimaa ontologista eroa olemisen ja olevan välillä (*ontologische Differenz*) yhden ja monen välisenä erona.

Tämän mukaisesti yhden ja saman teoksen mieli (*Sinn*)

näyttäytyy useilla eri tavoilla teoksen tulkintojen moneudessa. Esim. klassinen teksti tulkitaan ja ymmärretään eri aikakausina eri tavoin. Ymmärtäminen itsessään on *toisinymmärtämistä* (*Anders-Verstehen*). On muistettava, että ainoastaan tulkinta avaa lukijalle pääsyn tekstiin; tekstiä ei voi ymmärtää, ellei sitä tulkitse. Yksi ja sama teksti ei voi koskaan tulla näkyviin sellaisenaan, vaan ainoastaan erilaisissa tulkinnoissa; ei kuitenkaan ole olemassa yhtä ainoaa oikeaa tulkintaa eikä myöskään kaikenkattavaa, kaikki näkökulmat itseensä sisällyttävää kokonaistulkintaa. “Olla yksi ja sama ja kuitenkin toinen, tämä paradoksi, joka pätee jokaisen perinnesisällön kohdalla,”<sup>19</sup> havainnollistaa osuvasti Gadamerin



Hans-Georg Gadamer ja Martin Heidegger

ajatusta yhden ja monen välisestä suhteesta. Yksi ja sama teksti tulkitaan aina eri tavoin: se näyttäytyy vain omien tulkintojensa moneudessa. Vaikka yksi (teksti tai asia) ei koskaan tulekaan sellaisenaan näkyviin, se on intentionaalisena korrelaattina kuitenkin kiinteä viitepiste tulkintojen moneudelle; eri tulkinnoille on yhteistä, että ne ovat tulkintoja yhdestä ja samasta tekstistä.

Yhden ja monen yhteispeli ei päde vain tekstistä ja sen tulkinnoista, vaan myös asian mielestä ja tätä asiaa koskevista erilaisista käsityksistä. Niinpä tekstin ja tulkitsijan välisessä dialogissa onkin kyse *yhteisestä asiasta*: asiasta, josta tekstissä puhutaan. Jotain yhteistä on tulkitsijan ja tulkittavan välillä todellakin oltava, jotta tekstin ymmärtäminen olisi ylipäättään mahdollista; jos näiden välillä ei olisi mitään yhteistä, ei keskustelu tekstin kanssa voisi toteutua. Jos tulkitsija lukee esim. Platonin dialogia *Theaitetos*, on yhteinen asia tulkitsijan ja tekstin välillä *tieto* (sillä se on tämän dialogin teema). Molemmilla on käsitys siitä, mitä tieto on: perimmältään siis vallitsee yhteisymmärrys tässä asiassa (*tieftes Einverständnis in der Sache*), vaikka kumpikin olisikin eri mieltä yksityiskohdista. Gadamerin käsitys, että keskustelussa on kysymys yhteisestä asiasta, on neutraali sen suhteen, onko tulkitsija tekstin kanssa samaa mieltä vai ei.

Se että vaikutushistoriassa on kyse samasta asiasta, mahdollistaa sen *jatkumoluonteen*. Vaikutushistoria on samaa asiaa koskevien erilaisten tulkintojen jatkumo. Esim. Aristoteleen *Metafysiikka*, Hegelin *Wissenschaft der Logik* ja Heideggerin *Sein und Zeit* ovat tulkintoja samasta asiasta: olemisesta. Nämä tulkinnat ovat keskenään hyvin erilaisia, mutta niitä voidaan kuitenkin vertailla keskenään juuri siksi, että ne ovat tulkintoja samasta asiasta. Traditio periytyy eteenpäin jatkumona siinä mielessä, että on kyse samasta asiasta. Epäjatkumot ja murtumat, joita traditiossa tietysti myös on, edellyttävät aina perustana toimivan jatkumon. Jos teesi asian

mielen ykseydestä hylätään, niin tällöin romahtaa myös käsitys vaikutushistorian jatkumoluonteesta.

Gadamerin mukaan tulee tekstin mieli tulkinnassa läsnäolevaksi. Hän korostaa, että kyseessä ei ole metafyyssinen läsnäolon käsite, ja erottaa *kaksi läsnäolon muotoa*: 1. objektiivoitavissa oleva läsnäolo, joka substanssiontologiassa ymmärrettiin ikuisen olevan pysyvyytenä ja muuttumattomuutena, tietoisuusfilosofiassa puolestaan merkitykseltään identtisten ajatussisältöjen ideaalisuutena; 2. hermeneuttinen läsnäolo, jota on ajateltava yhdessä eron, perustavanlaatuisen ajallisuuden ja mielen tyhjentyttömyyden kanssa. Filosofinen hermeneutiikka kritisoi ensin mainittua läsnäolon muotoa, erityisesti sen seuraavia ilmenemismuotoja, joissa on vain hyvin puutteellisesti kyetty oivaltamaan ajallisuuden merkitys tulkinnassa ja merkityksenantamisen historia-sidonnaisuus: historismi, joka pyrki alkuperäisten olosuhteiden ja tekijän intension rekonstruoimiseen, ja antiikin logosfilosofiasta periytyvä, mutta yhä uudestaan toistettu käsitys, että totuuden varsinainen paikka on väitelauseessa.

Erotukseksi metafyyssisestä läsnäolosta, tarkoittaa hermeneuttinen läsnäolo alituista toisinymmärtämistä, loputonta toisinolemista, läsnäolon identtisen toistumisen mahdottomuutta. Tekstin tai asian mieltä ei voida koskaan saattaa tyhjentävällä tavalla läsnäolevaksi; mielen näyttäytyminen tulkinnassa kuuluu alkuperäisesti yhteen oman kätkeytymisensä kanssa. Jokainen tulkinta on nimittäin tietystä rajallisesta horisontista tapahtuvaa, perspektiivistä tekstin mielen ymmärtämistä. Ymmärtämättä jää aina tietty “toisinolemisen potentiaalisuus [*Potentialität des Andersseins*], joka pysyy jokaisen yhteistä asiaa koskevan ymmärtämisaktin tavoittamattomissa [*über jede Verständigung über Gemeinsames noch hinausliegt*].”<sup>20</sup>

Ero näyttelee siis tärkeää roolia Gadamerin käsityksessä ymmärtämisestä, joka tapahtuu hänen mukaansa aina hermeneuttisessa kehässä. Tulkitsijan ja tulkittavan välillä kiertävänä kehämäisyytenä on hermeneuttinen kehä universaalinen, ja liike kehässä on päättymätöntä. Erotukseksi aikaisemmasta hermeneutiikasta, ei filosofinen hermeneutiikka ymmärrä kehää metodiseksi (siis tienä oikeaan ymmärtämiseen, jossa kehämäinen liike saavuttaisi määränpänsä), vaan ontologiseksi ja sulkeutumattomaksi kehäksi. Kehällä on paikkansa siinä erossa, joka vallitsee olemisen ja tietyistä lähtökohdista ymmäretyn aina jonakin olevan välillä. Ymmärtäminen käy tosin aina tätä eroa vasten yrittäen ylittää sen, mutta eroa ei voida ylittää kuin osittain: yksikään tulkinta ei kykene tyhjentämään tekstin mieltä.

## Jatkumo vai katkos?

Eräs Derridan kriittisistä kysymyksistä kuului, eikö ymmärtämisen edellytys ole jatkumollisen suhteen sijasta pikemminkin suhteen katkeaminen, *katkos suhteena, kaiken välityksen kumoutuminen*. Kysymys heijastaa osuvasti hermeneuttisen ja dekonstruktivistisen lähtökohdan yhteensopimattomuutta. Gadamerin hyödyntäessä hermeneutiikan perinnettä ja klassisia filosofeja kuten Platonia ja Hegeliä, löytyvät Derridan lähtökohdat tässä kysymyksessä Husserlin transsendentaalisesta fenomenologiasta, Ferdinand de Saussuren semiologiasta ja myöhäisestä Heideggerista. Dialogi, keskustelussa tapahtuva ymmärtäminen ja mielen läsnäolo tulkinnassa ovat Gadamerin tutkimuksen keskipisteessä, kun taas Derrida pyrki pääsemään mielen ja läsnäolon taakse selvittämään näiden edellytyksiä. Ratkaiseva kysymys kuuluuikin, voidaanko Derridan metafyyssistä (esim. husserlilaista) läsnäolon käsitettä koskevaa kritiikkiä soveltaa myös filosofiseen hermeneutiikkaan ja sen käsitykseen läsnäolosta, ja pureeko Derridan kritiikki myös Gadamerin käsitykseen jatkumosta tulkintatapahtumassa ja ymmärtämisen aktissa.

Derridan ajatuksella *différance* on juurensa Husserlin fenomenologiassa, josta Derrida kirjoitti varsin paljon uransa

alkuvaiheessa. Teoksessaan *La voix et le phénomène* (1967) hän selvittelee ajatusta *différance*ta Husserlin fenomenologian avulla ja teoksessaan *De la grammatologie* (1967) viitaten Husserlin ja Saussuren ajatuksiin. On kyse kaksijakoisesta suhteesta Husserliin, sillä *différencella* on epäilemättä paljon tekemistä fenomenologian kanssa, mutta toisaalta se ei kuitenkaan täysin mahdu fenomenologian raameihin. “Jälkeä [*trace*] koskeva ajattelu ei voi sen enempää rikkoa välejänsä transsendentaalisen fenomenologian kanssa kuin tyhjentyäkään siihen.”<sup>21</sup> Samaa voidaan sanoa myös *différance*sta, joka on tekstiyhteydessä vaihdettavissa oleva ‘käsite’ jäljen ‘käsitteen’ kanssa ja jonka Derrida myös eksplisiittisesti samaistaa sen kanssa: “(Puhdas) jälki on *différance*.”<sup>22</sup>

Se ero, joka tässä yhteydessä on Derridalle ensiarvoisen tärkeä, on maailman ja elämyksen (Husserl) välillä, ilmenevän (kohteen) ja ilmiön välillä. Valottaakseen tätä eroa kahden järjestyksen välillä Derrida viittaa Saussuren tekemiin erotteluihin objektiivinen ääni/kuulokuva (*image acoustique*), ymmärretty ääni/äänen ymmärretyksi tuleminen, asia/käsite. Kunkin käsiteparin ensimmäinen osa tarkoittaa ns. maailmassa olevaa idealisoimatonta materiaalia, kun taas toinen osa tarkoittaa jotakin jo idealisoitua. Esim. yhtä kuulokuvaa ‘kissa’ vastaa lukematon määrä erilaisia objektiivisia ääniä maailmassa, sillä ainakin pienen pienet erot äänen voimakkuudessa, korkeudessa, ääntämisessä, intonaatiassa, painotuksessa jne. ovat väistämättömiä lähes joka kerta, kun sana ‘kissa’ lausutaan ääneen. “Kuulokuva on *se*, mitä ymmärretään [*l’entendu*], ei kuitenkaan ymmärretty ääni [*le son entendu*], vaan äänen ymmärretyksi tuleminen [*l’être-entendu du son*]. Ymmärretyksi tuleminen on rakenteeltaan fenomenonaalista ja se kuuluu järjestykseen, joka on perustavanlaatuisesti erilainen [*hétérogène*] kuin maailmassa olevan todellisen äänen järjestyksessä. Tätä hiuksenhienoa, mutta ehdottoman ratkaisevaa heterogeenisyyttä ei voida ylittää kuin fenomenologisen reduktion avulla.”<sup>23</sup>

Tarkastelemani tematiikan kannalta on kuitenkin tärkeämpi vastaava fenomenologinen reduktio käsiteparin asia/käsite kohdalla. Koska ilmaisu ‘käsite’, jota Saussure käyttää synonyyminä ilmaisulle ‘signifioitu’, ei tässä yhteydessä ole kovin onnistunut, puhuu Derrida sen sijasta myös “merkityksen [*sens*] ideaalisuudesta”<sup>24</sup>. Derridan perusajatus on, että merkityksen läsnäolo edellyttää aina poissaolon, ja läsnäolo tuotetaan teleologisen idealisoinnin kautta. Ajatusta voidaan hyvin selvittää fenomenologian käsittein. Yksikään elävä nykyhetki (*lebendige Gegenwart*; Husserl) ei Derridan mukaan voi tulla itsestään käsin annetuksi, vaan se tuotetaan vasta alkuperäisen ajallistamisen (*Zeitigung*) kautta; tällöin nykyhetki saa elävyytensä ja identiteetinsä vasta sen suhteen kautta, joka sillä on menneisiin ja tuleviin nykyhetkiin (retentio ja protentio). Läsnäolon tuottamiseksi on yhtä tarpeellista myös suhde toiseen (ihmiseen). “Alkuperäisessä ajallistamisessa [*temporalisation*] ja toista koskevan suhteen liikkeessä, kuten Husserl niitä itse asissa kuvailee, on ei-nykyistäminen [*non-présentation, déprésentation*] yhtä ‘alkuperäistä’ kuin nykyistäminen.”<sup>25</sup> Niinpä luulotellusti alkuperäinen ja elävä nykyhetki kantaa itsessään aina jo jälkeä aikaisemmista nykyhetkistä; yksikään nykyhetki ei voi olla tiukassa mielessä alkuperäinen, vaan jokainen nykyhetki edellyttää jäljen muista nykyhetkistä. “Jälki ei tarkoita vain alkuperän katoamista, se tarkoittaa tässä yhteydessä [...] että alkuperä ei ole edes kadonnut, että alkuperä ei ole koskaan muodostunut muuten kuin kiertotietä ei-alkuperän kautta, jäljen kautta, josta tulee näin alkuperän alkuperä.”<sup>26</sup> Onkin puhuttava alkuperäisestä jäljestä tai alkujäljestä (*trace originaire, archi-trace*), jotta tämä jäljen käsite erottuisi perinteisestä ajattelumallista, jossa jälki on aina ymmärretty alkuperäiseen läsnäoloon viittaavana jälkenä, nimittäin jälkenä yhdestä tai useammasta läsnäolosta.

Läsnäolo tuotetaan Derridan mukaan vasta ajallistavan alkusynteesin (*archi-synthèse*) kautta; kyseessä on “alkuperäinen synteesi, jota ei edellä mikään, mikä olisi ehdottoman yksinker-

taista [ja alkuperäistä]. Tällainen olisi siis alkuperäinen jälki. Ilman retentiota ajallisen kokemuksen pienimmässä yksikössä, ilman jälkeä, joka säilyttää toisen toisena kulloisessakin läsnäolossa itsessään, mikään [merkityksiä konstituiva] ero ei suorittaisi tehtävänsä eikä mikään merkitys tulisi esille.”<sup>27</sup> Derrida ei tarkoita jäljellä tässä yhteydessä mitään määrättyä, jo muodostunutta eroa (tällainen ero voisi näet vallita vain läsnäolojen välillä), vaan puhdasta liikettä, joka vasta tuottaa määrättyt, merkityksiäkonstituivat erot, mutta ei itse ole riippuvainen läsnäolosta. On kyseessä “*différencen* liike”.<sup>28</sup>

Alkuperäisenä erona *différance* siis edeltää kaikkea merkityksen näyttäytymistä, merkityksenantoa ja ymmärtämistä, sillä se vallitsee sen, mikä näyttyy ja näyttäytymisen välissä: sen, mitä ymmärretään ja ymmärtämisen välissä. Niinpä *différance* pakostakin väistää käsitteelliset määrittely-yritykset ja ymmärtämisen, sillä vasta *différance* itse tekee ne mahdolliseksi. “Kuulemattomissa oleva *différance* sen, mikä näyttyy ja näyttäytymisen välillä [*l’apparaissant et l’apparaître*] (‘maailman’ ja ‘eletyn’ välillä) on kaikkien muiden erojen, kaikkien muiden jälkien edellytys, ja *se on jo jälki*. [...] Jälki on itse asiassa merkityksen (yleisesti ottaen) absoluuttinen alkuperä. Tämä tarkoittaa jälleen kerran, että ei ole olemassa merkityksen (yleisesti ottaen) absoluuttista alkuperää. Jälki on *différance*, joka avaa näyttäytymisen ja merkityksenannon.”<sup>29</sup>

Näin Derrida tulee johtopäätökseen, jonka mukaan kaikki merkityksenanto ja ymmärtäminen — sen sijaan, että kyseessä olisi jatkumollinen suhde — edellyttää aina katkoksen: jokaista ymmärtämisen aktia ja jokaista merkitystä edeltää ‘alkuperäinen’ ero, nimittäin *différance*, joka voidaan ylittää vain radikaalin idealisoinnin tai ideoinnin (Husserl) kautta. “Merkityksenanto [*signification*]: suhde, joka liittyy signifioijan ja signifioidun toisiinsa) ei siis muodostu kuin *différencen* sisällä [*au creux de la différence*]: epäjatkumon, ei-tasajatkuisuuden, suunnanmuutoksen ja sille, mikä ei näyttäydy kuuluvan reservin sisällä.”<sup>30</sup> Juuri tämä ajatus näyttää Derridalla olevan mielessään hänen asettuessaan puolustamaan katkosta suhteena ja kaiken välityksen kumoutumista. Tekstin mieli ei edellä esitetyn mukaisesti olisi koskaan itsestään käsin annettuna, sillä sen perustana ja alkuperänä toimisi aina radikaali idealisointi.

Täten Derrida asettaa kyseenalaiseksi sekä filosofiselle hermeneutiikalle niin tärkeän yhden ja monen välisen yhteispelin että myös hermeneutiikan universaalisuusvaateen ja käsityksen jatkumosta. Hän ymmärtää ykseyden ja identiteetin jälkikäteiksi idealisoinnin tuotteiksi. Tästä näkökulmasta katsoen näyttää Gadamerin lähtökohta, että on toisaalta olemassa yksi teksti (yksi tekstin mieli) ja toisaalta monia tulkintoja siitä, varsin ongelmalliselta. Pikemminkin näyttää vallitsevan vain tulkintojen moninaisuus, kun taas tekstin ykseys ja keskustelussa kyseessä olevan asian yhteisyys näyttävät pelkästään toissijaisilta eivätkä alkuperäisiltä. Kuinka tekstin ykseydestä ja kyseessä olevan asian yhteisyydestä voidaan varmistua, mikäli ykseys ja identiteetti toteutuvat vasta jälkikäteisen idealisoinnin seurauksena?

Derridan kritiikki on kuitenkin kumottavissa. Derridan asettuessa puolustamaan katkosta suhteena ja kaiken välityksen kumoutumista hän edustaa tosiasiaa sellaista positiota, että häntä voidaan hyvin perustein syyttää mielettömyyteen johtavasta erojen absolutisoinnista. Jos Derridan puolustama “katkos eräänlaisena suhteena, kaiken välityksen kumoutuminen”<sup>31</sup> on tarkoitettu vaihtoehdoksi Gadamerin puolustamalle jatkumolle, voidaan hänet ymmärtää vain siten, että hän kiistää kategorisesti kaiken välityksen ja kaiken identiteetin ymmärtämistapahtumassa.

On kuitenkin kysyttävä, eikä tulkinta — huolimatta *différencen* ylittävistä ja samalla kätkevästä idealisoinnista, jota filosofinen hermeneutiikkakaan ei pyri kiistämään — sittenkin ole tulkittavan representaatio, niin ettei katkos olekaan täydellinen, vaan että representaatioissa vallitsee sekä identiteetti että ero (suhteessa tulkittavaan). Tätä identiteetin ja eron samanaikaista esiintymistä

nimitetään jatkumoksi; kyseessä ei ole sen enempää merkitykseltään täysin identtinen toistuminen kuin täydellinen katkos tai pelkkä eroakaan. Ei vain dekonstruktio, vaan tiettyssä mielessä myös filosofinen hermeneutiikka edustaa käsitystä, jonka mukaan mielen läsnäolo toteutuu vasta ajallistavan idealisoinnin kautta. (Ymmärtämisen ajallisuus kuuluu filosofisen hermeneutiikan pääteemoihin.) Mutta väite, että välttämätön kiertotie idealisoinnin kautta tarkoittaa suhteen katkeamista, katkosta eräänlaisena suhteena ja kaiken välityksen kumoutumista, ei ole lainkaan itsestäänselvä, vaan pikemminkin absurdi väite, joka voidaan esittää vain ymmärtämistä ja keskustelua koskevan kokemuksen vastaisesti.

Derrida ei siis ponnistele yleisen teoreettisen perustan muodostamiseksi, jonka tulisi toimia perustana myös hermeneutiikalle, vaan puhuu pikemminkin hermeneutiikan mahdollisuuden, radikaalin *antihermeneutiikan* puolesta. Jos ajatuksesta *différance* seuraa, että representoiva tulkinta on puhdas mahdollisuus, koska tulkitsijan ja tulkittavan välillä vallitsee vain katkos suhteena ja kaikki välittäminen on jo alun alkaen kumottu, niin tällöin on hermeneuttisilta peruskategorioilta ‘ymmärtäminen’ ja ‘(tekstin) mieli’ riistetty perusta. Ero olisi tällöin totaalinen ja tekisi tekstin mielen mahdolliseksi, sen sijaan että se — kuten Gadamer esittää — moninaistaisi tekstin mieltä (loputon toisinymmärtäminen). Se, että Derrida todella edustaa käsitystä radikaalista katkoksesta, ei tule ilmi ainoastaan hänen Gadamerille suuntaamassaan kriittisessä kysymyksessä, vaan myös hänen kiihkaassa polemiikissaan Husserlin, Jacques Lacanin ja Searlen läsnäolon käsityksiä vastaan. Ero tulkitsijan ja tekstin välillä ei kuitenkaan voi olla totaalinen (ei ainakaan aina), vaan ainoastaan osittainen, jolloin kyseessä on siis jatkumo. Yksikään tulkinta ei voi olla absoluuttisesti uusi, vaan jokainen tulkinta on suhteessa siihen, mitä tulkitaan, jolloin välitystä väistämättäkin tapahtuu.

Derridan käsitys vastakohdasta jatkumon ja katkoksen välillä kärsii siitä, että hän ymmärtää jatkumon käsitteen varsin suppeasti ja voi tästä johtuen asettua niin punnokkaasti puolustamaan katkosta ja epäjatkumoa. Kirjoittajan tuotannon suljettua luonnetta koskien hän esittää kysymyksen: “Mikä on tässä yhteydessä kontekstia, ja mikä on tiukasti ottaen kontekstin laajentumista? Onko kyseessä jatkumonomainen laajentuminen vai epäjatkumollinen uudelleenstrukturoidi [*restructuration discontinue*]?”<sup>32</sup> Uusi teos ei tietenkään tarkoita pelkkää siihenastisen tuotannon yksinkertaista laajentumista (kuten esim. tiiliskivi voidaan yksinkertaisesti lisätä muiden tiiliskivien rivistöön), vaan se voi luonnollisesti aiheuttaa myös siihenastisen tuotannon jopa pitkälle menevän uudelleenstrukturoidin, sikäli kuin se nosta esille uusia, aikaisemmin vähälle huomiolle jääneitä näkökohtia, muuttaa painotuksia ja jopa merkityksiä siihenastisessa tuotannossa. Tärkeän teoksen ilmestyminen ainakin muuttaa siihenastisen tuotannon merkitystä, sillä sitä tullaan tämän jälkeen lukemaan eri tavoin, ts. sen merkitys strukturoidaan uudelleen. Tämä uudelleenstrukturoidi ei kuitenkaan tarkoita, että kyse ei olisi minkäänlaisesta jatkumosta, vaan pelkästä erosta ja katkoksesta. Pikemminkin se tarkoittaa, että *sama* tuotanto strukturoidaan uudelleen: identiteettiä ei tässä tapauksessa voi jättää sen enempää huomiotta kuin eroakaan.

## Ymmärtämisen hyvä tahto valtaan

Gadamer puhuu hyvästä tahdosta vain harvoin, pääteoksessaan *Wahrheit und Methode* ei lainkaan; artikkelissa *Text und Interpretation* hyvä tahto ainoastaan mainitaan (esitelmäversiossa hän tosin tarkasteli hyvän tahdon teemaa hieman laajemmin). Hyvän tahdon merkitys hänen hermeneutiikassaan ei kuitenkaan ole marginaalinen, vaan sen merkitys ymmärtämisen konstitutiivisena edellytyksenä on helposti huomattavissa sekä Gadamerin pääteoksessa, mainitussa artikkelissa että muussakin tuotannossa. Valitessaan lähes yksinomaan hyvän tahdon oman

kriittisen puheenvuoronsa aiheeksi ei Derrida siis kiinnittänyt huomiotaan mihinkään epäolennaiseen kohtaan Gadamerin hermeneutiikassa.

Kyse on hyvästä tahdosta ymmärtää keskustelukumppania, tahdosta ymmärtää, mitä toinen (nimittäin teksti) sanoo. Siksi tulkitsijan ei tule oikopäätä integroida tekstiä omaan horisonttiinsa, vaan hänen on ensiksi kohotettava tekstin horisontti itsenäiseksi horisontiksi erilleen omasta horisontistaan. Tällöin hänen on tehtävä tekstin edustama positio mahdollisimman vahvaksi (otettava siis tekstin positio tosissaan), sillä ainoastaan vahvan position kanssa käyty dialogi tekee mahdolliseksi sen, että tulkitsija asettaa omat ennakkoluulonsa koetukselle ja rikastuttaa näin omaa horisonttiaan. Jos tulkitsija vain naiivisti projisoisi omat ennakkoluulonsa tekstiin, ei hän tekstin ja hänen itsensä välisen jännitteen puuttuessa ymmärtäisi mitään uutta: minkäänlaisista välitystä ei tapahtuisi. Ymmärtämisen ja välityksen tapahtuessa seuraa teoksen horisontin kohottamista erilleen tulkitsijan horisontista (*Abhebung*) tekstin horisontin vierauden ja toiseuden kumoaminen (*Aufhebung*) eli ns. horisonttien sulautuminen. “Kun tulkitsija voittaa tekstiin sisältyvän oudoksuttavuuden ja auttaa näin lukijan tekstin ymmärtämiseen, ei hänen astumisensa taka-alalle tarkoita katoamista negatiivisessa mielessä, vaan hänen sulautumistaan kommunikaatioon, niin että jännite tekstin horisontin ja lukijan horisontin välillä katoaa — mitä olen nimittänyt *horisonttien sulautumiseksi*.”<sup>33</sup>

*Keskustelumetafora*, jolla Gadamer luonnehtii tekstin ja tulkitsijan välistä suhdetta, on jo tietty ennakkoratkaisu, joka tuo mukanaan tiettyjä varjopuolia. Se johtaa mm. retorisen kysymyksen avulla muotoiltavissa olevaan vaihtoehtoon, että tulkitsijalla joko on hyvää tahtoa ymmärtää, mitä teksti sanoo, tai hänellä ei ole hyvää tahtoa ymmärtää, mitä teksti todella sanoo. Jälkimmäisessä tapauksessa hän projisoisi omat ennakkoluulonsa tekstiin tai ei muuten antaudu keskusteluun tekstin kanssa. Tämä vaihtoehto heijastaa dialektiikan ja sofistiikan välistä eroa ja on jo muotoiltu siten, että tuskin kukaan asettuu kannattamaan tätä jälkimmäistä vaihtoehtoa.

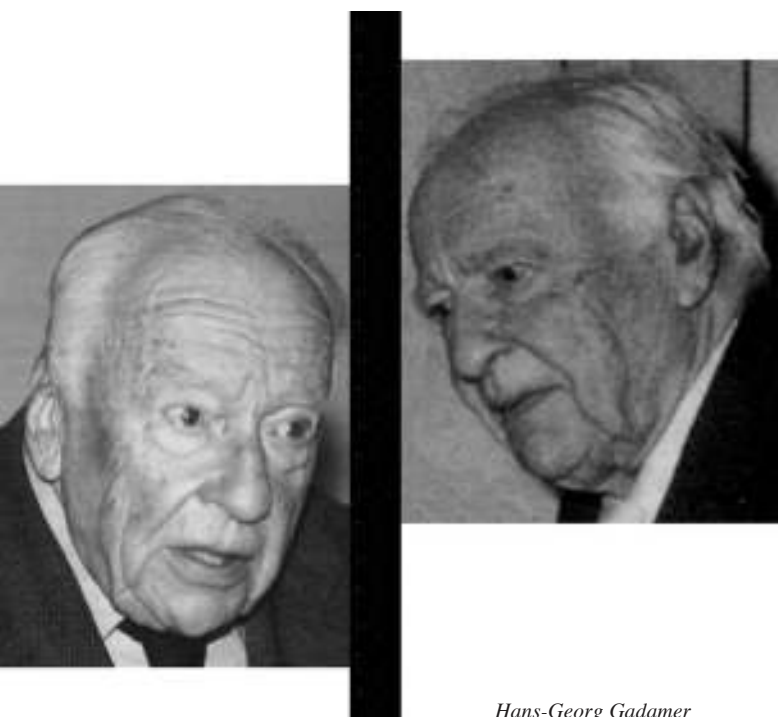
Keskustelumetaforan avulla Gadamer myös peittää näkyvistä tulkitsijan ja tekstin välillä vallitsevan kiistämättömän epäsymmetrian. Niinpä hän korostaakin keskustelussa muodostuvan ja edelleen muovautuvan asian yhteisyyttä: “Se mikä omassa totuudessaan astuu esille, on logos, joka ei ole minun eikä sinun.”<sup>34</sup> Hän luonnehtii dialektiikkaa (ja samalla omaa hermeneutiikkaansa) “käsitteen muodostamisen taidoksi sen esiintyöstämisenä, mitä [keskustelukumppanit] yhteisesti tarkoittavat.” On kuitenkin selvää, että se mikä on yhteistä tekstiulkinnan tapauksessa, ei voi olla neutraalista tarkastelupisteestä nähtyä yhteistä, vaan on kyse siitä, mikä on yhteistä tulkitsijan näkökulmasta katsoen.

Erotuksena historismista ja sen metodisesta tavoitteesta (alkuperäisten olosuhteiden ja tekijän intention rekonstruointi) esittää Gadamer Hegeliin viitaten, että “historiallisen hengen olemus [...] piilee *ajattelevassa välityksessä nykyisen elämän kanssa*.”<sup>35</sup> Hän näkee ymmärtämisen olemuksen omaksumisessa ja soveltamisessa nykyiseen tilanteeseen. “Kun olemme tekemisissä kielisten tekstien ymmärtämisen ja tulkinnan kanssa, tekee kielen mediumissa tapahtuva tulkinta selväksi, mitä ymmärtäminen aina on: senkaltaista sanotun omaksumista [*Aneignung*], että se tulee tulkitsijalle itselleen omaksi [*zu eigen wird*].”<sup>36</sup>

Hyvä tahto (toisen) ymmärtämiseen on siis tahtoa *omaksua* se, mitä tekstissä sanotaan. Hermeneutikko kysyy ainoastaan, mitä tekstissä sanotaan, eikä ole lainkaan kiinnostunut siitä, mitä käsitteellisiä, leksikaalisia, tyylillisiä jne. keinoja käytetään. “Hermeneuttisessa lähtökohdasta — joka on jokaisen lukijan lähtökohta — katsoen on teksti pelkkä välivaihe, vaan yksi vaihe ymmärtämistapahtumassa.”<sup>37</sup> Gadamer erottaa tämän jyrkästi kielitieteilijän tarkastelutavasta, sillä kielitieteilijä ei ole kiinnostunut tekstissä kyseessä olevan asian ymmärtämisestä, vaan haluaa selvittää kielen itsensä toimintaa, mistä tahansa teksti

sitten sattuukaan puhumaan. Hän ei tematisoi sitä, mitä tekstissä välitetään, vaan sen, kuinka kielen avulla ylipäätään on mahdollista välittää jotakin. “Hermeneuttisessa tarkastelussa on sitä vastoin kysymys ainoastaan sanotun ymmärtämisestä.”<sup>38</sup>

Tätä jyrkkää erottelua kielitieteilijän ja hermeneutikon välillä vastaa *signifioijien sulkeminen tarkastelun ulkopuolelle*. Hermeneutiikka tarkastelee tekstejä, mutta se rajaa oman tarkastelu-kohteensa signifioituihin ja diskursiivisuuteen. Se siis sulkee — toisin kuin dekonstruktio — täysin tarkastelun ulkopuolelle sen tekijän, jota signifioijat välityksen mahdollisena häiriötekijänä edustavat. Signifioijat käsitään tällöin pelkkänä välttämättömänä edellytyksenä elävälle dialogille, mutta se tapa, jolla ne dialogia kulloinkin mahdollistavat tai sitä vaikeuttavat, ei kiinnosta hermeneutiikkaa. Tekstitulkintaan sovellettuna johtaa keskustelumuetafora näin ollen tiettyyn perspektiiviin vääristymään.



Hans-Georg Gadamer

Gadamer toisaalta väittää esteettistä tietoisuutta ja erottelua (Kantilla) ja historiallista tietoisuutta (historismissa) pelkiksi abstraktioiksi, mutta toisaalta tekee itse jyrkän erottelun hermeneutikon ja kielitieteilijän välillä. Häntä itseään voidaan siis myös syyttää *abstraktiosta*, jonka hän toteuttaa sulkemalla signifioijat hermeneuttisen tarkastelun ulkopuolelle. Gadamer on tosin hyväksynyt Wilhelm von Humboldtin ajatuksen, että oman kielen erityisyys leimaa jokaisen ihmisen tapaa nähdä maailmaa, mutta hän on samalla suhteellistanut tämän ajatuksen viittaamalla luonnollisten kielten käännettävyyteen ja kielellisyyden universaalisuuteen. Viime kädessä on olennaista juuri luonnollisten kielten osallisuus *universaalisuudessa* eikä niiden erityisyys.

Gadamerin kysymys, “kuinka keskustelussa rakentuva mielen yhteisyys ja toisen toiseuden läpitunkemattomuus ovat välitettävissä keskenään”<sup>39</sup>, tuo esille ilmeisen ongelman. Kysyessään välityksen tapaa Gadamer olettaa, että tämä välitys on mahdollista ja *toisen toiseus* on ymmärrettävissä. Kun teksti toimii kommunikatiivisesti välittämällä lukijalle tekstin mielen, niin toisen toiseus kumotaan ymmärtämisen aktissa. Tekstin toiseus kumotaan sikäli kuin teksti omaksutaan, siis sikäli kuin lukija ymmärtää tekstin vastauksena kysymykseen, jonka hän itse asettaa omasta horisontistaan lähtien. Tulkitsija kysyy, “mitä tekstissä itse asiassa sanotaan”<sup>40</sup>. Tekstin mieli on siis sitä, mitä ymmärretään abstrahoidulla signifioijista ja mitä kohti tulkitsijan tulee ylittää oma horisonttinsa, mitä kohti hän — täynnä ymmärtämisen

hyvää tahtoa — myös tahtoo ylittää oman horisonttinsa.

Näin Gadamer redusoi tekstin pelkäksi ymmärtämistapahtuman välivaiheeksi. Teksti välittää tulkitsijalleen mielen, vastauksen nykyiseen kysymykseen. Tekstillä on ainoastaan kommunikatiivinen tehtävä. (Tästä käsin on ymmärrettävissä, vaikkakaan ei oikeutettavissa, myös signifioijien sulkeminen tarkastelun ulkopuolelle, sillä ne toimivat välityksen häiriötekijänä.) Toisen todellinen toiseus, nimittäin tekstin individuaalisuus, toimii pelkkänä välineenä sen esteettömälle ymmärtämiselle, mitä itse asiassa sanotaan. Liike omasta vieraaseen (historisointi: tekstin horisontin kohottaminen erilleen tulkitsijan horisontista) ja takaisin omaan (horisonttien sulautuminen, omaksuminen, tekstin soveltaminen vastauksena nykyiseen kysymykseen) on kauttaaltaan *oman liikettä*, jossa toisen todellista toiseutta ei kohdata, vaan se on abstrahoitu näkymättömiin. Ymmärtäminen tarkoittaa tekstin kielen kääntämistä omalle kielelle: “tulkitseva sana on tulkitsijan sana — se ei ole tulkitettavan tekstin kieltä ja sanavarastoa.”<sup>41</sup>

Liikettä hermeneuttisessa kehässä siis ohjaa tietty tukahduttava tekijä, joka karsii siitä, mikä tulee tulkinnassa esille, kaiken sellaisen, mikä ei ole tekstin mieltä. Gadamer toteaaakin dialektiikasta, joka tässä suhteessa toimii hermeneutiikan esikuvana, että “dialektiikka taitona käydä keskustelua on samalla taitoa kohdistaa katse mielen ykseyteen (*synhoran eis hen eidos*) [*in die Einheit einer Hinsicht zusammenschauen*].”<sup>42</sup> Tämä tapa harjoittaa tulkintaa ei tule esille vain Gadamerin kohdalla, vaan myös Heideggerin Nietzsche-tulkinnassa, jonka Derrida esitelmässään *Interpréter les signatures* tuo esille tyypillisenä esimerkkinä hermeneuttisen tulkinnan synoptisesta luonteesta.

Vielä selvemmin *omaksumistendensi* tulee esille Gadamerin omassa tuotannossa hänen tarkastellessaan hermeneutiikan historiaa progressiivisena kehityksenä, jonka mukaisesti filosofisen hermeneutiikan muotoutuminen tapahtui useammassa toistaan teleologisesti seuraavassa vaiheessa. Nämä vaiheet muodostuvat seuraavien nimien ketjusta (johon voidaan tosin satunnaisesti lisätä myös muita nimiä): F.D.E. Schleiermacher (romanttinen hermeneutiikka), Wilhelm Dilthey (henkietieteiden perusta), Heidegger (hermeneutiikan ontologinen käänne), Gadamer (hermeneutiikan universaalisuusvaatimus). Esitystavan immanenti teleologia palvelee historiallisen perinteen omaksumisen päämäärää.

Myös Derrida näyttää olevan hyvin tietoinen omaksumisen näyttelemästä tärkeästä roolista kielenkäytössä. Hän kuitenkin ymmärtää omaksumisen roolin (ja ‘arvottaa’ sitä) toisin kuin Gadamer. “Omaksi-tekemisen [*appropriation*] prosessi organisoii kielen prosessin kokonaisuutta ja yleisesti ottaen symbolisen vaihdon kokonaisuutta, sisältäen siis myös kaikki ontologiset *väittämät*. Totuuden historia (on) omaksi-tekemisen prosessia. Oma [*le propre*] ei siis kuulu onto-fenomenologisen tai semanttis-hermeneuttisen tutkimuksen aluepiiriin.”<sup>43</sup> Derrida puhuu itse asiassa Heideggerista, mutta hänen kritiikkiään voidaan soveltaa myös Gadameriin. Mieltä ja totuutta koskeva kysymys ei kykene käsittämään omaa koskevaa kysymystä, sillä se on itse kirjoitettu tämän kysymyksen sisään eli se itse edellyttää tämän kysymyksen. Gadamerinkin hermeneutiikka on kykenemätön ajattelemaan mieltä ja totuutta muulla tavoin kuin omaksumisena ja soveltamisena omaan tilanteeseen. “Joka kerta, kun omaa koskeva kysymys [*la question du propre*] nousee esille [...], osoittaa onto-hermeneuttinen tutkimusmuoto oman rajansa.”<sup>44</sup>

On kyse *rajasta* ymmärtämisen perustana toimivan yhteisyyden ja toisen todellisen toiseuden välillä, logoksen universaalisuuden ja merkkien individuaalisuuden, keskustelussa avautuvan mielen ja tekstissä piilevän soveltamattomuissa olevan osatekijän, omaksumisen ja omaksumattomuissa olevan välillä. Tämä on se raja, jossa hermeneutiikan ja dekonstruktion tiet eroavat. Toisella puolella on kyse totuudesta, joka saavutetaan tekstin mielen omaksumisena ja sen individuaalisuuden kumoamisena. Toiselta puolelta esitetään syyte, että toisen toiseus ja individuaalisuus

kumotaan sen tekosyy varjolla, että on kyse totuudesta.

Jälkimmäisen position vahva puoli on siinä, että se korostaa individuaalisuutta kaikissa positioissa. *Individuum ineffabile est*, se mikä on individuaalista, on ääneenlausumattomissa: sitä ei voida määritellä diskursiivisesti, eikä välittää yleiskäsitteiden kautta, se voidaan ainoastaan myöntää (affirmoida): “Ei ole olemassa ainutkertaista nimeä, olipa kyseessä sitten vaikka olemisen nimi. Ja sitä on ajateltava ilman *nostalgiaa* [...] Se on sitä vastoin myönnettävä [*affirmer*] siinä mielessä, jossa Nietzsche tuo myöntämisen peliin, tietystä naurussa ja tanssiaskelissa.”<sup>45</sup> Nietzsche sanoin, ymmärretyksi tulemisessa on todellakin jotakin loukkaavaa. Sitä, mikä on individuaalista, ei voida ymmärtää, omaksua, välittää yleiskäsitteen kautta, vaan se voidaan vain myöntää.

Hermeneuttisessa tulkinnassa ei ole kysymys tekstin individuaalisista piirteistä, signifiioijista, eikä edes tekstin tyylistä. Hermeneutiikan *universaalisuusvaatimus* perustuu kielen, logoksen, universaalisuuteen. Logos ei tässä yhteydessä tarkoita väitelauseita, jotka olisivat sitovia traditiossa, vaan elävää dialogia. Juuri dialogisuuden merkityksen oivaltamisen tulisi mahdollistaa ulospääsy metafysiikasta. “Oma oivallukseni näyttää olevan, ettei mikään käsitteellinen kieli, ei myöskään ns. metafysiikan kieli (kuten Heidegger sitä nimitti) tarkoita särkymätöntä kahletta ajattelulle, kunhan vain ajattelija uskoutuu kielelle, ts. kun hän antautuu dialogiin toisien ajattelevien ja toisin ajattelevien kanssa.”<sup>46</sup> Gadamer on väittänyt Heideggerin vastaisesti, että kieli ja käsitteet, jotka olemme todellakin perineet metafysiikan traditiolta, eivät sellaisinaan ole metafysiisiä, vaan että niitä voidaan käyttää sekä metafysiisesti että ei-metafysiisesti. (Tässä nähdään jälleen selvästi, kuinka Gadamer vähättelee signifiioijien merkitystä.) Derridalle tämä ei suinkaan vielä tarkoittaisi ulospääsyä metafysiikasta, sillä hän on ottanut tehtäväkseen Heideggerin metafysiikkakritiikin radikalisoimisen ja ymmärtää kielen sellaisenaan metafysiiseksi: metafysiikka piilee kielessä itsessään, eikä vasta siinä, mitä kielessä sanotaan tai ajatellaan. Niinpä metafysiikkaa ei voidakaan ylittää, toisin kuin Heidegger ajatteli, eikä kielessä voida myöskään sanoa mitään, millä — kuten Gadamer väittää — ei olisi mitään tekemistä metafysiikan kanssa.

Näin tulemme siihen raskaaseen syytökseen, jonka Derrida kohdistaa Gadameriin: “Eikö tämä viimekätinen määritelmä [so. hyvä tahto] kuuluisikin siihen, mitä Heidegger aivan oikein nimittää olevan olemisen määrittelemiseksi tahtona tai tahtovana subjektiivisuutena?”<sup>47</sup> Tämän kysymyksen myöntävä vastaaminen ja Derridan epäilyksien todentaminen — hän epäilee hermeneuttisen hyvää tahtoa koskevan teesin kuuluvan menneeseen aikakauteen, tahdon metafysiikan aikakauteen — edellyttää perustavan yhteyden osoittamista olevan olemisen ja tahdon välillä. Tämä yhteys piilee Gadamerin käsityksessä kielen universaalisuudesta ja kaiken ymmärtämisen kielellisyydestä ja tulee selvästi esille kuuluisassa lauseessa: “*Oleminen, joka voidaan ymmärtää, on kieltä.*”<sup>48</sup>

Oleminen, joka voidaan ymmärtää, on toisen kieltä, mutta kuitenkin vain siinä määrin kuin se on käännettävissä omalle kielelle. Tekstin mieli on vain sitä, mikä voidaan omaksua: vain sitä, mikä voidaan integroida hyvän tahdon piiriin. Tekstin olemista ajatellaan siis alusta alkaen hyvästä tahdosta käsin. Vaikka Derridan puhe tahtovasta subjektiivisuudesta saattaakin kuulostaa oudolta, koska Gadamerin filosofia on pikemminkin ymmärrettävä subjektin ja subjektiivisuuden radikaaliksi kritiikiksi, on kuitenkin kiistämätöntä, että Gadamer ajattelee olemista hyvästä tahdosta käsin. Tämä pitää paikkansa, vaikka Gadamer korostaakin, että ymmärtäminen ei kykene tyhjentämään tekstin mieltä: “Kun kirjoitin lauseen ‘Oleminen, joka voidaan ymmärtää, on kieltä’, niin siihen sisältyi, että se, mikä on, ei koskaan voi tulla täysin ymmärretyksi.”<sup>49</sup>

Tämä myönnytys, ettei kaikki tekstissä olekaan ymmärrettävissä, on tärkeä, mutta se menettää merkitystään, jos oleminen tulkitaan hyvästä tahdosta, ts. ymmärtämisestä lähtien. Lähdetessä liik-

keelle tästä myönnytyksestä voitaisiin filosofisen hermeneutiikan rinnalle luonnostella vaihtoehtoinen, laajennettu käsitys tulkinnasta. Tämä laajennettu, monitasoinen tulkintamalli ei hylkäisi identiteettiä ja omaksumisen periaatetta. Eihän Derridakaan ole tosiasiassa (myönsipä hän sen tai ei) kyennyt hylkäämään omaksumisen periaatetta, vaan toteuttaa sitä massiivisesti: hän soveltaa tekstejä (esim. Nietzsche ja Heideggerin metafysiikkakritiikkiä) omiin kysymyksenasetteluihinsa. Hyväksyen omaksumisen periaatteen kysyisi myös monitasoinen tulkintamalli tekstin mieltä erottaen samalla omaksumisen eri muotojen välillä (historiallinen rekonstruointi, aktualisointi ja soveltaminen omiin kysymyksenasetteluihin, praktinen soveltaminen jne.). Se ei kuitenkaan rajoituisi omaksumisen periaatteeseen, vaan kiinnittäisi huomionsa myös siihen, mikä ei ole omaksuttavissa eikä ymmärrettävissä (tekstin individuaaliset piirteet, signifiioijat, sisällölliset epäselvyydet, tyyli jne.) ja kysyisi, voisiko sillä olla myös produktiivinen merkitys ymmärtämisen kannalta. Se korostaisi myös tekstin moniäänisyyttä ja vastakarvaisuutta synoptiselle tulkinnalle, mutta vaikka teksti ei täysin antautuisikaan synoptiselle katsannolle, kelluisi ymmärtämättömyyden valameressä kuitenkin ymmärtämisen ja omaksumisen saarekkeita.

Derrida antoi omalle puheenvuorolleen torjuvalta vaikuttavan otsikon *Hyvät tahdot valtaan* viitatakseen näin siihen, kuinka paljon tahtoa omaksumiseen, hyödyntämiseen ja soveltamiseen itse asiassa piileekään Gadamerin puolustamassa hyvässä tahdossa ymmärtämiseen. Myös hyvä tahto toisen ymmärtämiseen on tahtoa valtaan (siksi otsikko on monikossa). Se on tahtoa omaksua, tehdä omaksi, rikastuttaa omaa horisonttia. Hyvä tahto toisen kohdalliseen ymmärtämiseen on petosta, sillä ymmärtämiseen sellaisenaan sisältyy mahdottomuus päästä toisen toiseuden ja individuaalisuuden luokse. Dialogi ei voi koskaan tavoittaa toisen toiseutta, ja tämä on sen rajoitus.

Tulkitsija kysyy, mitä tekstissä itse asiassa sanotaan. Se, mitä sanotaan, on aina riippuvaista tulkinnasta, ts. suhteesta tulkitsijan kysymyksiin. Niinpä se edellyttääkin ymmärtämisen hyvää tahtoa. Heideggerin mukaan Nietzsche ajatus tahdosta valtaan kuuluu vielä metafysiikkaan, sillä Nietzsche yrittää mahdollistaa



Jacques Derrida

tähän käsitteeseen kaiken, mitä on olemassa, ts. samaistaa olemisen ja tahdon valtaan. Tämä Nietzsche-tulkinta toimii viitekohtana Derridan Gadamer-kritiikille. (Derrida tosin itse tulkitsee nietscheläisen tahdon valtaan eri tavalla.)

*Ymmärtämisen metafysiisyys* ei piile siinä, että tulkitsija ei yritä ymmärtää toista kohdallisesti, vaan pikemminkin siinä, että hänen täytyy ymmärtää toista sillä ainoalla tavalla, jolla se vain on mahdollista: hän ajattelee toista aina jo käsittein, jotka hänelle itselleen tulevat mieleen, sillä kaikki ymmärtäminen toteutuu kääntämisenä omalle kielelle. Tämä ei voisi olla toisin ja vastaa hyvin myös sitä tapaa, jolla Gadamer luonnehtii ymmärtämistä. Hän ei kuitenkaan näkisi tässä mitään metafysistä. Hän epäilemättä kiistäisi kiivaasti väitteen, että ymmärtäminen itsessään on jotakin metafysistä, vetoaisi siihen, että vasta ymmärtäminen avaa tien tekstiin. Kritiikki Gadameria kohtaan kuitenkin jatkuisi väitteellä, että on kysyttävä ymmärtämisen ja omaksumisprosessin taakse, sen sijaan että ne otettaisiin annettuna — puhumattakaan siitä, että koko tekstitulkinta redusoitaisiin niihin. Kritiikin mukaan puhe hyvästä tahdosta toisen ymmärtämiseen ei olisi “puhdas toteamus”, kuten Gadamer<sup>50</sup> väittää, vaan jo tietty ennakkoratkaisu. Näin selittyy Derridan happamuus hyvän tahdon ‘moraalisen ontologian’ varaan rakentuvaa filosofiaa kohtaan, sillä tämän filosofian mukaan tekstin mieli on sitä, mitä ymmärtäminen annetuissa olosuhteissa tekee omakseen tai ainakin periaatteensa kykenisi omaksumaan. Tällöin hyvä tahto kohdalliseen ymmärtämiseen on itse jo tietty arvo, ellei loppujen lopuksi jopa ainoa arvo ajan ja muuttuvien olosuhteiden virrassa, alituudessa toisinymmärtämisessä.

## Viitteet

1. Heidegger, s. 143.
2. Ibid.
3. Nietzsche, nide 12, s. 51.
4. Gadamer, *Text und Interpretation* (TI), 47.
5. TI, 51.
6. TI, 34.
7. TI, 34.
8. TI, 34.
9. TI, 34.
10. TI, 39.
11. TI, 38.
12. TI, 35.
13. TI, 35.
14. Derrida, *Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)* (BV), 341-2.
15. Gadamer 1984, 59.
16. BV, 343.
17. Gadamer 1984, 60.
18. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (WM), 461.
19. WM, 477.
20. TI, 30.
21. Derrida, *De la grammatologie* (G), 91.
22. G, 92.
23. G, 93.
24. G, 93.
25. G, 91.
26. G, 90.
27. G, 92.
28. G, 88.
29. G, 95.
30. G, 101.
31. BV, 343.
32. BV, 342.
33. TI, 46.
34. WM, 373.
35. WM, 174.
36. WM, 402.
37. TI, 35.
38. TI, 35.
39. TI, 31.
40. TI, 34.
41. WM, 477.
42. WM, 374.
43. Derrida 1978, 92-3.
44. Ibid., 93.
45. Derrida 1972, 29.
46. TI, 26.
47. BV, 342.
48. WM, 478; TI, 28.
49. TI, 28-9.
50. 1984, 59.

## Kirjallisuus

- E. Behler, *Derrida-Nietzsche Nietzsche-Derrida*. Schöningh, Paderborn 1988. erit. Nachwort: Dekonstruktion und Hermeneutik, s. 147-168.
- J. Caputo, *Radical Hermeneutics: repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*. Indiana UP, Bloomington 1987.
- D. Cook, Rereading Gadamer: A Response to James Risser, teoksessa *Gadamer and Hermeneutics*, s. 106-116.
- J. Derrida, *Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)*, *Revue internationale de philosophie* 151, 4/1984, s. 341-343.
- *De la grammatologie*. Minuit, Paris 1967.
- *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. P.U.F., Paris 1967.
- *L'écriture et la différence*. Seuil, Paris 1967.
- *Marges de la philosophie*. Minuit, Paris 1972.
- *Éperons, les stiles de Nietzsche*. Flammarion, Paris 1978.
- *Le facteur de la vérité*, teoksessa Derrida, *La carte postale — de Socrate à Freud et au-delà*. Flammarion, Paris 1980, s. 439-524.
- *Guter Wille zur Macht (II)*. Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger), teoksessa: *Text und Interpretatio* (saks. F. Kittler, alkup. *Interpréter les signatures (Nietzsche/Heidegger)*), s. 62-77.
- *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Galilée, Paris 1984.
- *Limited Inc*. Galilée, Paris 1990.
- J. Froman, *L'écriture and the philosophical hermeneutics*, teoksessa H. Silverman (toim.), *Gadamer and Hermeneutics*, s. 136-148.
- H.-G. Gadamer, *Text und Interpretation*. Teoksessa *Text und Interpretation*, s. 24-56 (myös: GW 2, s. 330-360).
- *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1990 (GW 1)
- *Und dennoch: Macht des guten Willens* (1984), teoksessa *Text und Interpretation*, s. 59-61
- *Gesammelte Werke*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1986-. Erit. *Destruktion und Dekonstruktion* (GW 2), *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus* (GW 10), *Dekonstruktion und Hermeneutik* (GW 10)
- J. Greisch, *Herméneutique et grammatologie*. CNRS, Paris 1977.
- J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991. Erit. luku VII, *Hermeneutik im Gespräch*, 3. Postmoderner Dekonstruktivismus, s. 174-178.
- Hans-Georg Gadamer im Gespräch* (hg. C. Dutt). Carl Winter, Heidelberg 1993, erit. toinen keskustelu, s. 43-64.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Niemayer, Tübingen 1986.
- H. Kimmerle, Gadamer, Derrida und kein Ende, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 16, 3/1991, s. 59-69.
- G. Madison, *Beyond Seriousness and Frivolity: A Gadamerian Response to Deconstruction*, teoksessa H. Silverman (toim.), *Gadamer and Hermeneutics*, s. 119-135.
- S. Majetschak, *Radikalisierte Hermeneutik. Zu einigen Motiven der semiologischen Metaphysikkritik bei Jacques Derrida*, *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 100, 1/1993, s. 155-171.
- Michelfelder & Palmer (toim.) *Dialog and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. State University of N.Y. Press, Albany 1989. (Kirjoittajat: Gadamer (5), Derrida (2), Dallmayer, Forget, Frank, Simon, Risser, Shepherdson, Madison, Rapaport, Marshall, Shusterman, Krell, Bernasconi, Sallis, Caputo, Oxenhandler, Eisenstein.)
- F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden (hg. Colli/Montinari). de Gruyter, Berlin/N.Y. 1988
- H. Silverman (toim.), *Gadamer and Hermeneutics* (Continental Philosophy IV). Routledge, N.Y./London 1991.
- H. Silverman & Ihde (toim.), *Hermeneutics & Deconstruction*. State University of N.Y. Press, Albany 1985.
- H. Silverman, *Phenomenology: From Hermeneutics to Deconstruction*, *Research in Phenomenology*, vol. 14, 1984, s. 19-34.
- J. Simon, *Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht. Bemerkungen zu einer “unwahrscheinlichen Debatte”*, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 12, 3/1987, s. 79-90.
- Text und Interpretation*. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle. (hg. Forget), Wilhelm Fink, München 1984.