

Tartu Ülikool

Filosoofia osakond

Magistritöö

Differance'i avanemisest teises Jacques Derrida filosoofias

Eva-Maria Maiste

Juhendaja: Eduard Parhomenko (MA)

Tartu 2013

Sisukord

Sissejuhatus	3
I Derrida ja difference	7
1.1. Difference'i mõistest.....	7
1.2. Logotsentrism – Saussure'i hoiak.....	8
1.3. Derrida hoiak.....	9
1.4. Väljaspool teksti pole midagi (il n'y a pas de hors-texte)	10
1.5. Difference'i kaks aspekti: ajalikus ja ruumilikus	10
1.5.1. Keelevaikus (nii kirjas kui kõnes).....	12
1.5.2. Difference'i puudulikkus pole negatiivne.....	14
1.6. Derrida filosoofia kriitilisus ja piiritlematus	15
1.7. Dekonstruksiooni alguse ja lõputa loomus	16
1.7.1. „And“ ja „võimatu“ kui kaks näidet dekonstruktsiooni alguse ja lõputa loomusest	18
1.8. Dekonstruksioon kui parasiitne praktika?.....	20
1.9. Difference kui kõrb	22
II Difference'i avanemine – müstika kui teine	24
2.1. Müstilise teksti tunnused	24
2.2. Müstilise teksti vastuolulisus Pseudo-Dionysiose tekstinäidete varal	25
2.2.1. Müstiline tiraad ja püha kogemus	26
2.2.2. „Jumalikest nimedest“ - Jumala universaalsus ja singulaarsus	27
2.2.3. „Müstilisest teoloogiast“ - Jumala kõnetamine läbi negatsiooni	30
2.3.1. Difference'i ja müstilise teksti sarnasus ja erinevus.....	32
2.4. Milline on Derrida usk?.....	36
III Difference'i avanemine – institutsioon kui teine	37
3.1. Truudus mineviku pärandile.....	37
3.2. Difference ja ülikool.....	38
3.2.1. Derrida õpetaja rollist.....	39
3.2.2. Tingimusteta ülikool kui Derrida ideaal.....	41
3.2.3. Derrida kirg - filosoofia (ja institutsioon)	42
3.2.4. College'i vastuolu	45
3.3. Dekonstruksiooni rahulolu ja rahulolematus	45
3.4. Derrida ja poliitiline mõte	47
3.4.1. Poliitika ja religioon – õigus ja õiglus.....	48
3.4.2. Sõber kui absoluutselt teine – teine demokraatia	49
Kokkuvõte	52
Kasutatud kirjandus	54
Resümee	57
Summary	58

Sissejuhatus

Jacques Derrida mõte kulgeb 20. sajandi filosoofia fenomenoloogilises sängis, mis vastukaaluna tavakohasele viisile võtta probleem või küsimus vaatluse alla eelduse ja väite poolt suletud süsteemis, pakub võimalust näha seda kogu talle avaras ja samas paratamatus vastuolulisuses. Husserli ja Heideggeri järglasena on Derrida tekst mitmeplaaniline ja metafooride rikas. Derrida tekstid on avardanud filosoofilise kirjutamise raame, mis oma sügavas tähenduslikkuses on saanud ka üheks põhjuseks minu huvile tema kirjutiste vastu.

Derrida jaoks valitseb filosoofilist diskursust kirjg tähenduse järele. See diskursus januneb täiusliku, rikkumata presentsi poole. Derrida maailmapilti/filosoofiat tundma õppides saab aga selgeks, et täiuslikku, olevikus haaratavat, presentsi, ei ole olemas, nii nagu ei ole olemas ka tähendust – kui siis on tähendus kogetav tagant järgi, edasi lükkamises ning see, mida me kogeme ei ole ka kunagi tähendus, vaid selle tähenduse representatsioon. Seega filosoofia, millel on vähemalt ideeliselt algus ja lõpp, siht või eesmärk, liigub tegelikult vaid ühest tähistajast või märgist järgmiseni, lükates selliselt ihaldatud olevikku või tähendust lõppematult edasi. (Gall 1990: 416)

Käesoleva töö aluseks on nii Derrida enda kui tema kohta kirjutatud teosed – nii Lääne kui Eesti autorite interpretatsioonid. Lääne autoritest võib siinkohal välja tuua näiteks John D. Caputo või Geoffrey Bennington'i (vt allpool). Eestis on Derrida'd laiemalt käsitlenud Jaan Undusk, aga ka näiteks Mart Kangur, kes on pakkunud suurepärase tõlke Derrida teosele „*Donner la mort*“ (vt allpool).

Käesolev töö keskendub derridaliku, dekonstruktiivse maailmapildi avamisele läbi teise. Täpsemalt vaatlen Derrida filosoofia üht olulisemat mõistet – difference. Kuna aga difference (kui mitte-sõna) iseeneses midagi ei ole, püüan teda kirjeldada mingi teise (oleva) abil.

Esimene peatükk keskendub difference'i mõistele, mitte aga kui ainult mõistele, vaid difference'i sügavamale toimimisele, temale omasele liikuvusele ja muutlikkusele, mida kirjeldan erinevate näidete abil. Teemaatilisel liigun difference'i mõiste grammatilisest

määratlusest olemusliku määratluse või taseme poole. Esiteks räägin difference'i (erinevuse) kui mitte-sõna kujunemisest, sellest, miks Derrida sellise mõiste kasuks otsustas ning mil määral see sarnaneb või erineb tavapärasest erinevuse mõistest. Eelnevaga seotult peatun pikemalt Ferdinand de Saussure'i keeleteoorial, seda eelkõige põhjusel, et joonistada välja Derrida enda keeleteooria- või nägemus, sealhulgas sügavam põhjus difference'i mõiste kasutusele võtmiseks. Ühelt poolt tuleb siin Derrida keeleteooria esitlemiseks lähtuda kõnekirja ning üldselt keele ajaloolisest traditsioonist, teiselt poolt aga pole Derrida puhul tegu millegi traditsioonilise või (varasemalt) ära määratletuga. Seetõttu aitabki siin vaatluse alla tulev teooria – logotsentrism - esitleda pigem seda, mida Derrida teooria ise kunagi ei ole.

Kuna Derrida (keele)teooria ei ole kunagi pelgalt teooria, vaid kehtib selliselt kogu derridaliku mõtte ja maailmapildi kohta, kirjeldan järgnevalt difference'i olemust ja toimimist. Esiteks kirjeldan difference'i läbi kahe olulisema aspekti, mis teda konstitueerivad - aeg ja ruum. Derrida filosoofias, erinevuste mängus, tähistajate lõputus viitamises teisele (kui nad ise), on nende kahe ühiseks määratlejaks edasi lükkamine või edasilükatus. Viimane juhatab muuhulgas nii Derrida keelehoiakut defineeriva vaikuse momendi kui difference'ile omase alguse ja lõpu temaatika juurde, millest järgnevalt juttu tuleb. Oluline on tõdeda, et kõigi difference'i aspektide ühiseks tunnuseks on teatav haaramatus või piiritlematus, mida siin peatükis püüangi esitleda.

Peatüki lõpus illustreerin difference'i haaramatust või piiritlematust muuhulgas näidete varal, mis pärinevad Derrida hilisemast eetilis-religioosest filosoofiast. Seal jõuan üha lähemale difference'i religioossele aspektile, millele aitab kaasa ka John D. Caputo nägemus Derrida'st kui religioosest mõtlejast – sihitust ekslejast, oma religiooni või tõe otsijast keset kõrbe. Caputo mõtte varal sellest, kuidas kõrbes viitab üks tähistaja või märk alati järgmisele, teisele, jõuan töö teise peatükki.

Teine peatükk avab difference'i teist/teisesust läbi müstika, müstilise teksti ning religioossuse. Peatükk algab müstilise teksti määratlemisega antud töös ning jätkub seda iseloomustavate tunnuste loetelu ning kirjeldamisega. Siinkohal on kõige olulisemaks tunnuseks vastuolu, mis saadab müstilise teksti kõrval kogu Derrida filosoofiat. Müstilise teksti põhivastuolu seisneb selles, et teda ei tohiks ranges mõttes olemas olla. Näitena, ühelt poolt mõistab müstik, et Jumalani pole võimalik läbi keele jõuda, teiselt poolt aga jätkab ta keeles viibimist ning kõnelemist/kirja panemist, kuna see on ainus viis praktiseerida oma uskumist ning mõtelda

sellest, mida kogu oma täiuses pole kunagi võimalik hoomata.

Veel enne kui kõrvutan müstilist (püha) kogemust derridaliku, olemuselt jätkumises oleva kogemuse ja uskumisega, kirjeldan müstilist kogemust ennast. Näidetena sellest kasutan kaht teksti, kaht sisult erinevat lähenemisviisi Jumalale Pseudo-Dionysioselt: „Jumalikest nimedest“ ning „Müstilisest teoloogiast“. Lisaks sellele, et mainitud tekstid on heaks näiteks müstilisest tekstist ning kogemusest, vajab Dionysios siin ära märkimist seetõttu, et Derrida ise on talle mitmes oma religiooni või negatiivset teoloogiat puudutavas tekstis osutanud. Seda eelkõige põhjusel, et Derrida uskumine on müstikute omale kohati väga sarnane. Siin tuleb aga silmas pidada, et see võib küll olla sarnane, mitte kunagi aga sama. Kui Derrida uskumist võib olemuses pidada müstikutele sarnaseks, siis oma taotluselt lööb ta müstikutest lahku. Järgnevalt joonistangi välja kahe uskumise vahelised peamised erinevused, mida kirjeldades jõuan aga muuhulgas välja tõdemuseni, et hoolimata erinevus(te)st, on erinevus ise üks tunnus, mis neid samal ajal ühendab.

Enne seda kui pöördun töö viimase osa juurde jääb veel küsida: milline on Derrida usk? Caputo on Derrida uskumist nimetanud „religiooniks ilma religioonita“, mille mina valin ümber sõnastada „religioossuseks ilma religioonita“. Seda saadavad difference'ile sarnaselt piiritlematus ning uskumise objekti pidev eest libisemine. Teisisõnu, Derrida religioossus pole iseeneses defineeritav – see avaneb teises.

Kolmas peatükk käsitleb ja visandab teisesuse aspekti läbi institutsionaalsuse, täpsemalt läbi hariduse temaatika. Siin ei mängi niivõrd olulist rolli haridus kui selline, vaid nimelt näide keskkonnast, milles haridust omandatakse – ülikool. Samal ajal ei saa väita, et hariduse küsimused Derrida'd ei puudutaks, vastupidi, kuid esmase tähtsusega on siin siiski institutsioon kui selline – see teine, mille abil derridalik programm saab esile tulla.

Esiteks joonistub siit välja (derridaliku) institutsiooni paradoks – ühelt poolt peab institutsioon pakkuma midagi uut, liikuma uue/uuendusliku suunas, teiselt poolt peab ta aga austama traditsiooni, mineviku pärandit. Teiseks, viimast silmas pidades küsin: kus ja mil viisil või kas üldse dekonstruktsioon institutsioonis avaldub? Vastus sisaldab endas kõne all olevale filosoofiale omast vastuolu, kus ühelt poolt pole dekonstruktsiooni võimalik eest leida, teiselt poolt aga on institutsioon selle eest leidmatu toimimiseks väga vajalik. Kolmandaks puudutan Derrida ja ülikooli kui institutsiooni omavahelist suhet ning käsitlen

sealjuures Derrida isiklikku suhet ülikooliga. Milline aga on sealjuures Derrida ideaal, miks ta ülikooli dekonstrueerimist vajalikuks peab?

Milline on ideaalne, tingimusteta ülikool? Sellele annab vastuse peatüki järgmine osa, kus selgub ühelt poolt see, kas sellise ülikooli tekkimine ning püsima jäämine on üldse võimalik ning kui siis, millistel tingimustel. Kus on Derrida oma ideaalile kõige lähemal? Nimelt seal, kus on tema kirg. Derrida kirg juhatab sisse (taas)avaneva religioosse momendi. Sellega seoses tõden viimaks, et olenemata teemast, olgu see keeleteadus, haridus, õigus ja/või kasvõi poliitika, milleni jõuan peatüki viimases osas, on igaüks neist kantud teatavast religioossusest. See on mõte, paratamatus, mis, olles küll kohal läbivalt kogu dekonstruktiivses mõtlemises, jõuab siin töös, nii nagu ka Derrida filosoofias, end tõeliselt näidata alles lõpus. Kuna aga derridalikus maailmas lõppu ei ole, on see mõte ilmselt samal ajal millegi algus.

Käesolevat tööd silmas pidades vajab ära märkimist asjaolu, et Derrida määratletusele ja rangetele eristustele mitte-alluda tahtvat filosoofiat käsitledes on ka eristuste tegemine ühe ja teise teema vahel raske ilma, et üks teisega vahepeal paratamatult kokku ei sulaks (sealhulgas ei tekitaks vähemalt pealtnäha kordusi) kuni selleni, et kohati ei pruugi nende teemade üleminekuid enam märgata.

Sooviksin tänada neid, kes selle võimatuna näiva töö võimalikkusele oma usu ja pühendumusega kaasa on aidanud. Tänan neid, kes olid nõus mind kuulama, neid, kes oskasid koos minuga vaikida ning neid, kes aitasid mul endasse uskuda ka siis kui ma ise seda enam ei suutnud. Tänan oma juhendajat ja kaasvestlejaid, kes käesoleva töö valmimisele kaasa on aidanud. Lisaks tänan oma perekonda, lähedasemaid sõpru ning oma kursust.

I Derrida ja difference

1.1. *Difference'i mõistest*

Derrida mõtlemise üks olulisematest märksõnadest on vastuolu. Seesama vastuolu lasub ka siin, selles peatükis, selles alguses – sest algust ei ole, ometi tuleb kuskilt alustada. Nii nagu ei ole algust, ei ole ka puhtalt määratletavat difference'i. Seega on naiivne loota, et difference end väga selgepiirilisel avaks ning defineerida laseks. Ometi on võimalik kirjeldada difference'i liikumist ja võib-olla selles tabada ära tema olemus.

Difference (erinevus) tuleb sõnast difference (erinevus). See sõnavalik pole juhuslik ei tähelises ega tähenduslikus mõttes. Difference-difference sõnade erinevus ilmneb prantsuse keeles vaid kirjas, mitte kõnes. See tähendab, et kui just iga kord ei rõhutata, millist sõna silmas peetakse, võib kahe sõna vaheline erinevus jääda märkamatuks kuni selleni, et erinevus on nii vaevu märgatav ja vaikne, et erinevust polegi. Tõepoolest, tegu on vaikse erinevusega, see pole kuuldav. Derrida ütleb, et selline kahe erinevuse, kahe tähe vaheline liikumine, difference'i liikumine ei kuulu ei kirjutamise ega hääle juurde, vaid asub nende kahe vahelises ruumis või tühimikus. (Derrida 1982: 5) See määratlematu ruum või tühimik iseloomustab hästi difference'i tema tähenduslikus mõttes, difference'i kohatust, vahepeal-olemist, erinevust.

Kui peatuda difference-difference erinevusel pikemalt, viib see Derrida keelefilosoofiani, täpsemalt tema keelefilosoofia olulisema aspekti juurde. Esiteks tuleb märkida, et lähtepunktiks on sealjuures Ferdinand de Saussure, tema keeleteooria. Teiseks aga tuleb ütelda, et Saussure'i teooria on siin vajalik niivõrd kuivõrd Derrida saab selle abil esitleda oma teooriat kuni viimaks näidata Saussure'i omast eristumist või lahku löömist¹.

Miks difference'ist tuletatud difference? Ühelt poolt muidugi seetõttu, et erinevus/erinemine ise on Derrida'le oma filosoofia juures oluline. Aga miks selline häälikuerinevus? Nimelt seetõttu, et tuua esile erinevus, mis ilmneb vaid kirjas, mitte aga kõnes (Derrida 1982: 3). Selleks, et selgitada, miks Derrida jaoks sellise erinevuse esile toomine oluline on, tuleb

1 Mis on ühtlasi ka peamine põhjus, miks Derrida teisi autoreid käsitleb – selleks, et nende teooria abil, neist

pöörduda mõiste „logotsentrism“ juurde, mille puhul ei ole plaanis avada antud mõiste ajaloolist traditsiooni, vaid avada/kirjeldada lühidalt sellise keelenägemuse põhiolemust.

1.2. Logotsentrism – Saussure'i hoiak

Logotsentrismist rääkides on sobilik küsida: kas enne oli kiri või kõne? Nimelt seesama mõistepaar „kiri-kõne“, õigemini nende omavaheline toimimine, on oluline nii antud keelenägemust kui ka derridalikku keelehoiakut silmas pidades. Millises suhtes on siis kiri-kõne logotsentrismis? Juba mõiste esimene pool logo(s) annab vihje millestki, mis puudutab sõna või kõne. Kogumõistet võiks tõlkida/tõlgendada aga kui kõnekesksust, mis avab juba üsna hästi käesoleva keelenägemuse tuuma. Niisiis, logotsentrism on lühida definitsiooni kohaselt selline keelenägemus, kus kõne tähistab vahetut (vahetult kogetut), tõelist ja haaratavat. (Bradley 2008: 8) Selle järgi saab inimene kõige otsesema, vahendamata kontakti olevikulise või tõeliselt olevaga läbi kõne - kõik see, mis kõnes väljendunule järgneb on juba selle kõrval- või järelsaadus, vahendatu. Lisaks sellele on oluline asjaolu, et kõne on keelesisene – kõik, mis talle järgneb või temast erineb, tähistab keelevälist.

Selle vaate üheks esindajaks on Saussure, kes asetab kõne kõigist teistest keelevormidest kõrgemale ning ühtlasi eristab ning vastandab omavahel tugevalt kõne ning kirja. Veel enam, ta väidab, et keel ja selle kirjalik vorm moodustavad kaks eraldi märgisüsteemi, selliselt, et ainus põhjus viimase (kirja) eksisteerimiseks on esimest representeerida (Saussure 1986: 24). Muuhulgas peegeldub antud väljaütlemises ka Saussure'i (kui logotsentrismi esindaja) hoiak kirja suhtes, mis ei kuulu tema järgi keelde, ei ole osa keelest, vaid tähistab omaette märgisüsteemi. Keel kui märgisüsteem hõlmab selle järgi enda alla vaid kõne, kõnes esitatu.

Logotsentrismis märgib kõne tõelist või loomulikku, samal ajal kui kiri on samastatud ebaloomulikuga. Sarnaselt, kõne kui keelesisene, jätab kirjale omaduse olla keeleväline. Kui kiri ei ole muud kui keele vorm või koopia, on meil õigus see süsteemist (sisesest) välja jätta. Kiri pole keele sisemise süsteemiga seotud (Derrida 1997: 33). See aga ei tähenda, et Saussure peaks kirja väheoluliseks. Ta ütleb, et kiri on oluline niivõrd kuivõrd me kasutame seda tõelise uuesti esitamiseks ning sellest lähtuvalt ei saa seda täielikult kõrvale heita

eristudes, oma teooriale teed sillutada.

(Derrida 1997: 34, Saussure 1986: 24).² Siin võib näha paralleeli Derrida suhtega olemasolevatesse teooriatesse, institutsioonidesse, religioonidesse jne, mis on hoolimata Derrida kohatisest vastumeelsusest neile, olulised niivõrd kuivõrd ta saab nende abil esitleda oma teooriaid. Lähtuvalt Saussure'i hoiakust kirjale, saab siit edasi liikuda Derrida kõne-kiri eristuseni või õigemini küsida, kas sellise eristuse tegemine on üldse vajalik ning võimalik?

1.3. Derrida hoiak

Derrida vaate selgitamiseks võib minna tagasi sinna, kus Saussure väidab, et kiri on hoolimata selle teisejärgulisusest kõne ees siiski oluline ja oluline nimelt sel põhjusel, et seda kasutatakse kõne (kõnes esinenu) uuesti esitamiseks. Kui kirjal on taasesituse omadus, ainsana omadus anda edasi kõnes esitatut, võib tekkida küsimus, kas kõne-kiri paari peab ikka tingimata nägema hierarhilises suhtes? Kas ei saaks mõtelda nii, et neil mõlemal on selles, et keel kui selline üldse aset leiab, oluline roll? Selleks ei pea üht teisele eelistama ning sellele juhib tähelepanu ka Derrida.

Tema järgi ei ole kõne-kiri üksteisele vastandlikud või isegi tingimata erinevad, arvestades, et tegelikult ei kanna kumbki neist endas vahendamatus ideed. See tähendab, et kõne ei tähista siin loomulikku ega tõelist, samal ajal kui kiri peaks tähistama ebaloomulikku, vaid teatav vahendatus iseloomustab neist mõlemat (Bradley 2008: 41). Hoolimata mõlemat saatvast vahendatusest, kuuluvad nad siiski keele juurde, asuvad keeles, teisisõnu on keelesised. Õigemini, keelevälist pole Derrida jaoks olemas. Kõik see, millest me mõtleme, millest me oskame mõtelda ning see, millest me kõneleme (ja et me üldse kõneleme), on juba enne kõnelemise akti ennast paratamatult keeleline. Teisiti öeldes, me oleme loomupäraselt keelde haaratud (keel on alanud alati juba enne meid), kus keel ei tähista midagi rangelt piiritletut, vaid kogu meie olemise/tajumise välja, meie olemise viisi (Bennington 1999: 34). Selles ei saa omaette hakata määratlema kirja ning kõne kohalist paiknevust või ühe üleminemist teiseks. Pigem tuleb tõdeda, et sellist üleminekut või eristust ei saa teha. Sellest tulenevalt võib hoopis täheldada, kuidas kiri/kõne märgivad siin teatavas mõttes üht ja sedasama nähtust, seda, kuidas nad selle asemel, et olla üksteise vastandid või rivaalid, (keeles) kokku

2 Samal ajal aga siiski häirib Saussure'i tõik, et keele representatsioonile omistatakse kohati sama suurt rolli/tähtsust kui keelele endale. Tema järgi oleks see võrreldav näitega inimesest ning fotost sellest inimesest, kus justkui võidaks arvata, et inimese välimust on parem tundma õppida läbi foto kui jäljendi.

sulavad. Isegi kui mitte pidada silmas kõne all olevat kiri/kõne vastandust, siis võib ütelda, et sarnane idee saadab kogu Derrida filosoofiat, täpsemalt tema arusaama vastanditest või vastandpaaridest ning rangetest piiridest nende vahel.

1.4. Väljaspool teksti pole midagi (*il n'y a pas de hors-texte*)

Enne seda kui asun Derrida filosoofiat kirjeldama üleminekute(ta) filosoofiana, pean vajalikuks selgitada ideed: keelevälist pole Derrida jaoks olemas. Selleks peab pöörduma tema ühe kuulsaima väite juurde „väljaspool teksti pole midagi (Derrida 1997: 158)³. Antud väide annab eelpool kirjeldatud keelenägemust edasi vaid mõne sõnaga ning tegelikult võiks see olla viimase mõistmiseks piisav. Üllatavalt aga on esitatud väide kutsunud esile arvukalt mittemõistmisi ja vastumeelt või võib ka lihtsalt ütelda – eriarvamusi. Caputo sõnades on see üks väärtõlgendatuid lausungeid või väiteid kaasaja filosoofias (Lather 2004: 4). Levinuima (väär)arvamuse järgi ei ole Derrida meelest väljaspool teksti üldse midagi (nii nagu tema öeldu ka otsetõlkes ütleb). Pidades silmas Derrida ideed keelest kui sellest, mis märgib kogu meie olemise/tajumise välja, siis ei ole tõepoolest olemas keele/tekstivälisust. Seda viimast aga ei võeta kriitika puhul arvesse peamiselt seetõttu, et antud keelekäsitlusest puudub täpsem ülevaade. Kui aga kirjeldada veelkord derridalikku nägemust keelest ja (kon)tekstist, on seal kõik mõeldav/kujuteldav keele ja konteksti poolt enestesse haaratud. Tuleb aga silmas pidada, et sellises toimimises on kõik sujuvas üleminekus ühest (tekstist/kontekstist) teise ning seega pole keele sise/välispiiride tajumine võimalik. Selle järgi ei ole keel piirav, see tähendab, keel pole üks tunnetatav miski (miski, mis meid oma kammitsatesse haaraks), vaid see, mille abil on kirjeldatav/seletatav kogu meie olemas olemine.

1.5. *Differance'i kaks aspekti: ajalisuus ja ruumilisus*

Differance'i idee, sellele omase üleminekulisuse selgitamiseks peab puudutama selle kaht olulisemat aspekti: ajalisuus ja ruumilisus. Ühelt poolt võib neid pidada differance'i määratlejateks, teiselt poolt aga pole võimalik differance'i kunagi ära määratleda,

(Saussure 1986: 25)

3 *il n'y a pas des hors-texte, there is nothing outside the text*

lokalisierida või fikseerida. Selle põhjuseks on difference'i liikuvus ning selle liikuvuse läbi ilmnev kättesaamatus/haaramatus. Milline see liikuvus aga on?

Saussure'i nägemuses keelest, mis koosneb lõpututest märkidest või tähistajatest, viitab üks märk/tähistaja alati järgmisele märgile/tähistajale ja see omakorda järgmisele, luues selliselt tähistajate lõppematu omavahelise mängu. See ühtib Derrida nägemusega märkide või olevate liikumisest keelesüsteemis, kus samamoodi toimub lõputu viitamine ühelt olevalt⁴ teisele (ning kus võib lõpuks öelda, et see, mis selles liikumises kõige enam olemas on, on see viitamise akt ise). Oluline on siinkohal märkida, et ühe tähistatavani pole selles tähistajate liikumises võimalik jõuda. Veelgi olulisem on aga see, et kohale jõudmine ise, sealhulgas millegi haaramine või fikseerimine pole kunagi võimalik. Seda nimelt juba mainitud lõputu liikumise tõttu, milles ajalisus ja ruumilisus olulist rolli mängivad. (Bennington 1999: 33)

Ühelt poolt, kui üks olev viitab alati järgmisele olevale ning see omakorda järgmisele, tuleneb sellest, et ühele olevale (üksikuna) pole kunagi võimalik viidata. Ühes sellega pole teda võimalik fikseerida ega haarata, vaid kui siis on võimalik haarata juba järgmist olevat, aga tegelikult ka mitte seda. Pigem võib ütelda, et kõige enam saab haarata või õigemini märgata ühe oleva edasi liikumist teisele olevale, välistades aga sellega nende olevate endi kohalise fikseerimise. (Derrida 1982: 11, 13)

Lisaks ruumilisele kohaolule (või õigemini mitte-kohalolule) on selle liikumise juures oluline ajalise presentsi või üldiselt ajalisuse, ajalise kohaolu aspekt, mis viimasega kaasas käib. Nimelt kui olevat või tähistajat pole võimalik paika fikseerida, kui pole võimalik sellest olevast kinni haarata ja teda sellest lähtuvalt defineerida, kuna ta liigub sel hetkel üle juba mingiks teiseks olevaks, siis ei ole võimalik haarata ka seda hetke ennast, oma presentsuses. Olev, liikunud temale osutamise hetkel üle juba teiseks olevaks, ilmneb vaid tagant järgi, teatava viivitusena. Selle kohta võib kasutada mõistet „ajaline edasilükatus“ või Derrida järgi – edasi lükkamise difference. Edasi lükkamine märgib siin sellesama oleva/olevikulise edasi lükkamist, mis toob endaga kaasa tõsiasja, et olevat pole oma olevikulisuses või presentsuses võimalik tabada või pole isegi võimalik mingit presentsi tajuda, veel enam, sellest rääkida. (Derrida 1982: 9) Ometi, märkides küll kõige enam mingit puudulikkust, sellest presentsest räägitakse, räägitakse nimelt läbi selle puuduse või mitte-kohalolu. Sellest lähtuvalt võib

4 Derrida puhul võib tähistaja või märgi asendada ka mõistega „olev“, rõhutades difference'ile omast olematust või kuulumatust olevate vahel.

öelda, et olevikuline ise, nüüd-olev, presentne võrdub või esitleb end kõige enam kui mitte-olev. Lähtuvalt eelpool mainitud mõistest, võib siia lisada, et tegelikult on ainus viis, mille abil saab olevat märkida või talle läheneda, edasi lükkamine. Teisiti, olev on iseeneses eimiski ning saab millekski, millekski arvestatavaks ja kujuteldavaks läbi selle, mida ta ise ei ole (või seal, kus ta ise enam ajaliselt/ruumiliselt ei ole).

Siinkohal on oluline, et edasi lükkamine kätkeb endas korraga mõlemat, nii ruumilist kui ajalist edasilükatust. See tähendab, et ühe oleva kohaline viitamine järgmisele olevale (ja ühes sellega võimetus üksikut olevat kohast lähtuvalt fikseerida) kätkeb endas samaaegselt ka suutmatust neid olevaid ajaliselt fikseerida. Niisiis ei saa siin rääkida ainult ajalisest edasi lükkamisest, vaid edasi lükkamises on pidevalt, jätkuvalt ja alati kõik, mis olevat ning olevikulist puudutab. Derrida puhul on nendeks aeg ja ruum, mille puhul polegi võimalik rääkida ühest aspektist selliselt, et ei puudutaks kohe ka teist.

Edasi lükkamise (kui mingit laadi difference'i) juurde kuulub loomupäraselt mingi puudulikkus kui omadus, puudulikkus, läbi mille edasi lükkamine üleüldse seletub. Selle puudulikkuse loovad või tekitavad nimelt need ajalisus ja ruumilisus, nende juurde kuuluv olevikulisuse puudumine ja sellest lähtuvalt, edasilükatus. Selle edasilükatuse võib panna võrduma difference'ga või vähemalt pidada seda tema üheks olulisemaks kvaliteediks (Derrida 1982: 13). Kuna difference'i ei saa tegelikult kunagi ära defineerida, siis on parim võimalus tema kohta midagi ütelda nimelt teda mingil viisil iseloomustada, siin kui edasi lükkamist. Mis paneb difference'ist mõtlema kui edasilükatusest, on see, et kumbki neist ei ole kunagi ise miski, vaid kannavad mõlemad juba oma olemuses mingit puudulikkust. Oluline on aga siinkohal märkida, et see puudulikkus pole negatiivse varjundiga. Pigem võib sellele vaadata nii: juhul kui derridalikku hoiakut mitte silmas pidada, esitleb puudulikkus end tõepoolest millegi negatiivse, millegi puudumisena, vastasel juhul (Derrida järgi) aga annab see puudulikkus võimaluse liikuvuseks ning seeläbi pole esil puudulikkus ise oma negatiivsuses, vaid nimelt liikuvus ning lõputu ülemine mine ühest teiseks.

1.5.1. Keelevaikus (nii kirjas kui kõnes)

Enne seda kui puudutan antud peatüki (sealhulgas difference'i) kõige olulisemat ideed, lühidalt öeldes seda, et difference seletub läbi teise ning teine omakorda läbi difference'i

(difference kui millegi võimalikkuse võimaldaja), illustreerin edasi lükkamise läbi esile tulnud puudulikkust keeles/lausumises. Eelnevalt sai juba käsitletud ideed keelest kui millestki, mis on möödapääsmatult vahendatud – see tähendab, mõlemad, nii kiri kui kõne, on vahendatud. Veel enam, vahendamata teksti-konteksti, maailma ei ole olemas. Me oleme alati juba kontekstis, mingist kontekstist haaratud – alati, see tähendab ka juba enne sündi. Siinjuures võib meelde tuletada, et kontekst/keel on mõistetud laiemalt kui pelgalt keele või tekstina, keel tähistab siin lisaks oma kitsamale tähendusele kogu meie olemise välja. Selle keele juures, esialgu kitsamat tähendust (keel kui kõne/kõneakt või kiri) silmas pidades, on vahendatuse kõrval veel üks oluline aspekt – vaikus.

Nimelt, lisaks sellele, et keel on alanud juba enne kõneakti (enne igasugust väljendust või lausumist), on kõneakti endasse, lausumise hetkel, kätketud juba alati see, mis selles lausumises ütlemata jäi või mida oleks võinud ütelda teisiti, veel enam, kõik see, mille antud lausumine nurjas – see tähendab kõik need teised (lausumise) võimalused, mis selle n-ö ära olnud lausumise tõttu väljendamata jäid. (Tomberg 2011: 28) Võiks mõelda nii, et juba selle nurjumise või luhtumise võimaluse tõttu ei saa kõne pidada vahendamata keelevormiks kui vahendamatusena käib kaasas omadus olla ideaalne ja mitte-puudulik. Siinkohal tuleb meelde tuletada, et Saussure'i järgi oli kirja omaduseks olla ebaloomulik ja puudulik, samal ajal kui kõne iseloomustas loomulikkus ja oma vahendamatuses täiuslikkus – kõne kui täiuslik, tõeline keele vorm.

Derrida järgi kirjeldab puudulikkus kirja kõrval aga ka kõne. Küll aga ei tähista keeles võimalikuks saav ja keele osaks olev vaikus oma puudulikkuses tingimata ja ainult midagi negatiivset. Vaikus on see keele osa, mis pole veel jõudnud väljenduseni, see, mis on enne lausumist. Seda võib kujutleda lausumiseelse mõttena lausutavast, kuigi see ei pruugi isegi olla mingi kujuteldav mõte, vaid tõepoolest vaikus – teatavas ulatuses kujuteldamatu – kuid otsustav tingimus selleks, et kõne(lemine) aset leiaks. „Kuid just lausumine on see, mis kehtestab vaikuse kui millegi lausumiseelse, ja just selles mõttes on vaikus keele-eelne keele enese sees“ (Tomberg 2011: 28). Siit nähtub tõsiasi, et keele-eelsena on vaikus siiski keele osa ning ühtlasi on see veel üks tõestus sellest, et nii nimetatud keele-eelset kui keelest eraldi või eemal seisvat pole sellisel kujul olemas.

Miks selline kujuteldamatu vaikus keeles vajalik on? Keeles peab sisalduma mingi tundmatu või määratlematu, mis aitab hoida keelt ja selle piire avatuna ning näitab, et keel ei ole üks

hoomatav tervik, vaid on vastupidi, hoomamatu. Keel ei anna ennast inimesele kunagi täielikult kätte ja kuigi inimene on see, kes on keele aktiivseks kasutajaks, ei saa ta keelt kunagi valitseda, vaid peab laskma keelel endal valitseda⁵ läbi sellesama kõne-eelse vaikuse, mida me ise kunagi teadvustada ega seletada ei oska. Selle keele-vaikuse läbi tekib muuhulgas võimalus tähenduste muutlikkuseks, mis on omakorda vajalik selleks, et kinnitada keele liikuvat/muutlikku loomust. Minu arvamuse järgi võib vaikust võrrelda võimalusega, võimalusega võimalusest. Vaikus on võimalus keeleliseks, keelelise tähenduslikkuse suhtelisuseks. Näitena, keeles olevad tähendused ei ole oma tähenduselt kunagi muutumatud ja püsivad, vaid iga hetk muutumises ja teisevad, et kätkeada endas järgmisel hetkel juba uusi tähendusi või õigemini, uute tähenduste loomist. Siin leiab eest sellesama difference'ile omase ajalise muutlikkuse, milles ühtki olevat või tähendust pole võimalik kunagi tabada, vaid kui siis on võimalik tabada juba üleminekut/teisenemist millekski teiseks.

Derrida'd silmas pidades on vaikus sisalduva võimalikkuse võimalus siin oluline nimelt seetõttu, et see hoiab keele ja selles liikuvate tähenduste kõrval elus kogu filosoofiat. Vaikus on filosoofia (jätkuvuse) võimalikkuse tingimuseks. See vaikus kätkeb sarnaselt difference'ile ja edasi lükkamisele või difference'ile kui edasi lükkamisele endas puudulikkust, kuid oluline on tõik, et see puudulikkus võrdub ka siin pigem (täheenduste) muutlikkuse ja liikuvusega, millegagi, mis aitab keelt/filosoofiat püsivalt edasi kanda ning omab seega pigem positiivset varjundit. Siinkohal võiks veel mõtelda nii, et difference'i, edasi lükkamise ning vaikusel ilmneva puudulikkuse võib panna omavahel võrduma – edasi lükkamine tõuseb esile läbi või tänu derridalikule difference'ile ning omakorda on üks võimalus, kuidas difference'i ideed avada ja seletada, edasi lükkamine. Puudulikkus, mis eelnevalt käsitletud teema puhul tõusis esile kõnelemises/keeles, on tegelikult nii difference'i kui difference'i kui edasi lükkamise olulisem määratleja. Kui mõtelda, mis neis kahes olemas on või millisel viisil nad on, siis on see nimelt puudulikkus, olemine/olemasolu puudulikkuses.

1.5.2. Difference'i puudulikkus pole negatiivne

Kui aga pöörduda väite juurde „difference kui millegi võimalikkuse võimaldaja“, siis saab esiteks selgeks see, et difference'i puudulikkus on tõepoolest kõike muud kui negatiivne ning

5 Kui siin ei tohi näha inimest (keele kasutaja) ja keelt valitseja-alluva suhtes. See suhe on väljaspool selliseid hierarhiaid, väljaspool igasugust reaalselt kujuteldavat suhet.

teiseks, difference'il on sellist puudulikkust/mitte-olemist vaja selleks, et aidata oleval esile tulla ning seeläbi iseenda kohatust/mitte-olemist kinnitada. Sellega seoses tulebki ütelda, et kuigi ühelt poolt on difference miski, mis aitab oleval esile tulla ning avalduda, ei tohi siiski hetkekski mõelda difference'ist kui millestki ainulisest, ühest võimalikkusest, mis kõiki teisi võimalikkusi loob – kui loojast endast (Bennington 1999: 84). Sellest tulenevalt on parim võimalik viis sellele lähenemiseks võrdlus või kõrvutamine mingi teisega.

Näitena võib siin joonistada paralleeli difference'i ja jõu vahele. Nii nagu pole olemas puhast difference'i, ei saaks olemas olla ka puhast jõudu. Jõud saab jõuks vaid siis kui ta on vastamisi mingi teise jõuga, nende kahe jõu vaheline pinge või vastuseis on jõu enda tingimuseks. Difference on see suhe kahe jõu vahel, mis ise ei ole miski, vaid vajab alati mingit teist (teisi jõude, teisi erinevusi), et ise olla või õigem oleks ütelda, mitte olla. (Bennington 1999: 82, Derrida 2002b: 234-235) Geoffrey Bennington ütleb, et difference ei ole midagi väljaspool erinevusi, mis ise difference'i liikumisele kaasa aitavad ja seda käigus hoiavad. (Bennington 1999: 84)

1.6. Derrida filosoofia kriitilisus ja piiritlematus

Miks difference ei saa olla miski (kuigi see „miski“ juba tühistab difference'i olemust), mis toimiks või eksisteeriks iseenesest ning miks ta nii väga suletust kardab ja mitmekesisusest tohtub, on põhjusel, et juba Derrida filosoofia alus on selline, mis on püsivalt kriitiline kõige suhtes, mis on kas liiga rangelt paigas või defineeritud kuni selleni, et selle ranguse sees ei ole enam mänguruumi. Lühidalt ja etteruttavalt võib öelda, et dekonstruktsioon kui mõtteviis tekkis nimelt tänu kõikvõimalikele staatilistele institutsioonidele ja praktikatele, kus oli unustatud, et kõik ei pea olema must-valge, vaid on ka vahepealsus, kus asju saab hoida küsitavana ja pinge all. Difference kui erinevuste erinevus esindabki sedasama vahepealsust ja küsitavust. „Difference'i anonüümsus ei kätke endas olemist nimetu olevana, vaid osutamist diferentsiaalmaatricsile, mis nimesid ja kontsepte loob...“⁶ (Caputo 2004: 26). Niisiis ei ole difference'i puhul see anonüümsus või nimetus miski, mis viitab puudusele või negatiivsusele, vaid on pigem millegi teise võimaldajaks, hoides ise oma defineerimatusega avatust ja võimalust toimida väga erinevates kontekstides. Ühelt poolt on difference juba oma olemuselt

⁶ „The namelessness of difference does not consist in being an unnameable being but in pointing to the differential matrix which generates names and concepts...“

selline, mis kannab teatava avatuse ja mitmekesisuse omadust endaga kaasas, teisalt aga rakendab ta seda ka kõigele, millega kokku puutub ning milles oma praktikat teostab.

Ühes sellega, et difference on defineerimatu ning avatud mingile (tulevale) teisele, ei ole ta piiritletud. See tähendab, on raske öelda, millal üks erinevus läheb üle teiseks erinevuseks või millal üks kontekst liigub üle teiseks kontekstiks. Difference ei ole midagi väljaspool teisi erinevusi, niisamuti nagu üks märk märkide süsteemis pole midagi ilma teise märgita, mis teda ühelt poolt määratleb, teisalt aga juba ette kustutab. Selliselt jääb difference alati osaks millestki ning kuigi tal endal ei ole mingit ajalist või kohalist fikseeritust, ei saa temast kunagi mõelda väljaspool süsteemi kui konteksti. Derrida süsteem on selline, millel ei ole konkreetseid sisenemis- või väljumiskohti, pigem on see midagi sellist, mis on alati eksisteerinud, enne meid, miski, millesse me oleme loomupäraselt haaratud, nii nagu seda on siin juba eelpool käsitletud keeleteooria -või hoiak. Bennington toob näite kontekstist, mille puhul me ei ütle kunagi „esita väljaspool konteksti“, vaid pigem „esita teises kontekstis“, mis kirjeldab hästi seda, kuidas ükski väide väljaspool konteksti pole võimalik. See eest aga on võimalikud väga avatud kontekstid. (Bennington 1999: 86) Isegi kui kellelgi oleks taotlus ütelda või lugeda midagi väljaspool konteksti, peaks see inimene juba eelnevalt olema selles samas kontekstis, s.t kontekstist/(keele)süsteemist/maailmast täielikult väljumine pole võimalik. (Bennington 1999: 90) Selline avatus seotuses on miski, mis kannab kogu dekonstruktiivset hoiakut.

1.7. Dekonstruksiooni alguse ja lõputa loomus

Dekonstruksiooni avatust või alguse ja lõputa loomust illustreerib hästi Jaan Unduski kogemus olla kuulajaks ühele Derrida poolt peetud loengule. Lisaks sellele, et Undusk kirjeldab loengu formaati ja üles ehitust, võrdleb ta seda järjepidevalt dekonstruksiooni enda loomusega. Derridalikku stiili on tunda juba loengu algusest või mitte-algusest. Nimelt jääb esmalt mulje, et loengu algus viibib, kuid Undusk leiab, et see ei ole juhuslik, vaid dekonstrueerima on hakatud juba enne sündmust ennast või teisiti, meid on sellesse mõtteviisi haaratud nii meile kui dekonstrueerijale endale märkamatu. Seda põhjusel, mida sai juba eelpool mainitud – me oleme alati, juba kontekstis. (Undusk 2000: 114)

Mida tähendab – dekonstrueerimine on juba alanud/dekonstrueerimisega on juba alustatud?

See tähendab, et meie veendumuste või tõekspidamistega on hakatud mängima juba enne seda kui oskasime seda märgata. Antud näite puhul on selleks loengu algus. Meil kõigil on teadmine ja harjumus, et loengud algavad mingil kindlal hetkel tunnis ning kestavad mingi kindla arvu minuteid. Kui see aga on ükskord teisiti, tekib süsteemis viga ning keegi ei saa aru, mis ning veel enam, miks nii on juhtunud. Dekonstruksiooni eesmärk on tekitada sedasama küsimist või pigem küsimist selle järele, miks ei võiks olla teisiti. Dekonstruksioon tahab raputada paika seatud teadmisi ja struktuure ning pakkuda võimalust vaadata asjadele teise pilguga, mõelda midagi ümber ning hoida meid muutustele avatud. Sellega on algus juba paigast nihkunud või teisisõnu, algus on käest libisenud enne kui me üldse märkasime sellest kinni haarata.

Siinkohal toob Undusk võrdluse unes esinevate alguste või mitte-alguste ja dekonstruktsiooni raskesti tabatavate alguste vahele. Kui me näeme und, on tagant järgi küllalt keeruline äsja kogetud une või unenäo algust tabada või rekonstrueerida. See on aga ainus viis, kuidas me kogetut taaskogeda saame – rekonstruktsiooni kaudu, mis pole kunagi enam see vahetult kogetu ise (nii nagu pole kunagi võimalik märkida asja ennast, vaid see märkimine toimub juba tagant järgi kui asi ise on eest libisenud, olles seega teisejärguline). Samamoodi on dekonstruktsiooniga – algus libiseb eest, sellest lähtuvalt võib ütelda, et algust ei ole.

(Undusk 2000: 112)

„Järskudest, otsustavatest üleminekutest saame mõnikord üle uniseks muutudes. Nii nagu lapsed, kes raskes olukorras suiguvad. Uni võib olla olulise kogemuse seedimise vaev. Enamasti ei ole see alguses kohe selge. Sest algus ise libiseb käest..... Hetk, mil algab uni, libiseb meil alati käest. Juba me ärkame, konstrueerides une oletatava alguse alles takkajärele.“ (Undusk 2000: 112)

Selline eest libisemine, kus pole aru saada, millal miski algas, veel enam, kas üldse algas, kuna kõik on juba ette millessegi haaratud, aitab teostada derridalikku ülemineku filosoofiat. Seda üleminekulisust on käesolevas peatükis aidanud illustreerida juba mitmed difference'ile kohaldatavad omadused: ajalisus/ruumilisus või pigem nende mõlema määratlematus, ühes sellega ka mõlemast puuduv konkreetne või fikseeritav algus/lõpp. Parima näite alguse/lõpu puudumisest pakkus aja ja ruumi määratlematusega seoses aga kindlasti illustreeriv pilt tähistajate lõputust liikumisest, kus tähistatavani jõudmine pole võimalik. Seega pole ka võimalik tabada esmast tähistajat või ükskõik millist algust selles liikumises. Nii nagu difference'i võib panna võrduma edasi lükkamisega, võib difference'ile vaadata ka kui

üleminekule.

Kui vaadata difference'ile kui üleminekule, siis on sealjuures vaja märkida kaht olulisemat aspekti: esiteks on ka üleminekulisuse juures oluline teine/teised, millelt üleminekut üldse teostada ning teiseks, oluline on pidev liikumine/muutumine, mis illustreerib difference'i ajalist/kohalist fikseerimatust ning sellest lähtuvalt tõsiasi, et kui üldse, siis on see koht pidevas muutumises vastavalt sellele, millised ja kus on need teised, millelt üleminekut teostatakse. Sellest lähtuvalt võib veel lisada, et difference'ile omaselt on erinevuste/üleminekute muutumine/liikumine, ülemineku nii sujuv, et neid pole võimalik tabada.

Siinkohal võib pöörduda tagasi Unduski näite juurde alguste/lõppude sujuvast üleminekulisusest, täpsemalt loengu alguse/lõpuga mängimise juurde ja küsida: millest Derrida alustab? Paljudes oma kõnedes alustab ta nimelt sellest, kuidas on sedasama kõne ette kanda või mil viisil (nt mis keeles ja miks just selles keeles) hakkab ta ette kandma seda, mis juba tegelikult mingis teises kohas ning teisel ajal on sündinud. (Undusk 2000: 117) Selline praktika näitab veelkord, kuidas kõik, mille puhul me arvame olnud kogunud midagi algusest või mille puhul me arvame, et oleme saanud alguse algusest päriselt osa, tegelikult nii ei ole. Algas on sündinud hetkel, mil keegi seda ei märganud ja märkamise hetkel juba ammu tühistunud.

1.7.1. „And“ ja „võimatu“ kui kaks näidet dekonstruktsiooni alguse ja lõputa loomusest

Sellist alguse/lõpu puudumise temaatikat võib seletada ka mõne Derrida filosoofias olulisele kohale tõusnud mõiste varal. Siin käsitlen põgusalt järgmisi: „and“ ja „võimatu“. Esiteks tuleb ütelda, et kuigi need on kaks erinevat mõistet, on nad samal ajal üksteist täiendavad. Seda peamiselt põhjusel, et nad on oma ideelt sarnased, võib öelda, räägivad ühe idee kasuks.

Mõiste „and“ (või „kink“) on peamiselt kasutusel Derrida hilisemas religiooni temaatikat puudutavas filosoofias⁷. Kõige olulisem on antud mõiste puhul märkida, et seal ei ole ta

7 Vt eelkõige Derrida „Surma and“, kus andmise temaatika on nähtud läbi surma anni – minu surm on puhtalt minu oma, ma ei saa surra kellegi teise eest, päästes ta nii tema enda surma käest. Surma and on antud ilma,

võrdsustatav tavapäraselt mõistetud liinilt andmine-saamine. Nimelt tavapäraselt ollakse harjunud sellega, et antu saab oma tähenduse läbi andmise akti, and tuntakse ära nimelt selles andmises. Ühelt poolt toob see kaasa andja poolse heaolutunde, teiselt poolt aga on alati oodatud vastuvõtja poolne tänu, mis andja poolset heaolutunnet peaks veelgi suurendama kui mitte määratlema. Kuigi tänu on miski, millega ollakse harjunud, asetab see siiski vastuvõtja peale teatava kohustuse, kas kohustuse tänada või midagi vastu anda.

Derrida and on oma olemuses selline, mis tänu ei oota. Õigemini on see and selline, mida selliselt, andmise akti läbi, pole võimalik ei ära tunda ega määratleda. Siit nähtub, et tõeline and on selline, mida ei saa anda või millest ei saa läbi sellise andmise-saamise liini mõelda. Kui see nii oleks, siis tühistuks and sel samal andmise hetkel. Andmine teostub mitte-andmises. Nii nagu algus on sündinud enne seda kui seda teadvustada või märgata oskab ning teadvustamise hetkel juba ammu tühistunud.

„See, mis on antud – ja see on ka teatav surm -, ei ole mõni asi, vaid headus ise, annetav headus, anni andmine või annetamine. See on headus, mis mitte ainult ei pea iseennast unustama, vaid mille allikas jääb anni saajale kättesaamatuks.“ (Derrida 2011: 61)

„Võimatu“ asetseb andmise-temaatikale väga lähedal. Ka see mõiste leiab kasutust Derrida hilisemates teostes ning seda on kõige äärmuslikumalt samastatud Jumalaga. Lühidalt on võimatu midagi sellist, mille puhtana/vahetuna kogemine pole võimalik. Võimatu poole saab vaid olla suunatud, võimatut saab ihaldada, kuid hetk, mil võimalik muutub võimatuks, jääb tabamatuks.⁸ Veel enam, seda ei tohiks või ei saakski tabada, sest tabamise endaga võimatu oma ideelt või olemuselt tühistuks ning asenduks oma vastandi – võimalikuga. Muidugi sellisest tabamatusest võiks järeldada, et võimatut ei ole, nii nagu ei ole ka andi, kuid juba see tõsiasi, et me saame andmisest või võimatust mõelda (sellega osaliselt juba neis viibides), ei tühista neid täielikult, vaid jätab nad haaramatuks. Samamoodi on derridalike lõppudega.

„Kusagil oma ettekande keskpaigas sõnab Derrida tavaliselt, et talle tundub, nagu ei oleks ta oma juttu etteantud teemal veel alustanudki, ning ettekande lõpus väidab ta, et ta ei tea, kas ja mis siin üldse toimub, kas loeng või mõtisklus loengu toimumise võimalikkusest.“ (Undusk 2000: 117)

et sellel oleks kunagi olnud otsest andjat või vastuvõtjat. (Derrida 2011: 61-64)

8 „Võimatu“ probleematikat illustreerib muuhulgas hästi Derrida käsitus Kafka tekstist „Before the law“ ,mille võib leida kogumikust „Acts of Literature“ (Derrida 1992b: 181-221).

Tõepoolest, mõtisklust loengu või ettekande toimumisest peab Derrida oma ettekannetes tihti peale. See tõestab taaskord, et ta ei taha kindlaks määratud formaatidele alla kirjutada. Ta ei taha langetada lõppotsust selle suhtes, kas on tegu nt loenguga või mitte, sellest ka loengu piiridega mängimine. Ja piiridega mängimine on oluline, et piirid võimalikult hajusaks muuta. Undusk leiab, et üks põhjustest, miks Derrida oma filosoofias üleminekutele ja nende nihutamisele või kaotamisele keskendub, lasub alguse ja lõpukartuses. Unduski sõnades on see isegi Derrida elu valdavam seisund. Sellest ülesaamiseks ongi ta loonud dekonstruktsiooni printsiibi, mis muudab kõik järsud algused ja lõpud vaid sujuvaks üleminekuks (Unduski sõnades: mänguliseks üleminekuks aina ühest figuurist teise). (Undusk 2000: 114) Sellises üleminekus ei ole aru saada (ja ei peagi olema), kus on algus, kus keskosa, kus lõpp, sest me oleme juba mingisse konteksti või dekonstruktsiooni mängu haaratud (nii nagu Derrida keelelise maailma puhul ikka). Sellises mängus on aga ainus võimalus see, et algused tähistavad samaaegselt ka lõppe, lõpud algusi ning sellega konkreetsed sisenemis- või väljumiskohad (konteksti/keelesüsteemi) puuduvad. Siinkohal tuleb taaskord tõdeda, et kuigi dekonstrueerimine on pidev, lakkamatu mäng ning seda mõtteviisi iseloomustab (kuskile) haaratus, on see samal ajal väga vaba mäng.

Siin tuleb veelkord meelde tuletada ning silmas pidada, et kuigi dekonstruktsiooni võib võrdsustada vabamänguga, vajab ta enda kõrvale midagi olemuselt fikseeritumat kui ta ise. Seda selleks, et asuda dekonstrueerima. Kuidas aga dekonstrueerida? Nimelt läbi teisel kui fikseeritumal parasiteerimise.

1.8. Dekonstruksioon kui parasitne praktika?

Caputo on dekonstruktsiooni kohta ütelnud: parasitne praktika. Selle järgi on dekonstruktsioon midagi, mis sellest teisest toitub, selle peal parasiteerib ja seeläbi end teostab. See on praktika, mis ootab, kuni diskursus esitab oma väite või põhimõtteid ainult selleks, et siis ise sedasama diskursust seestpoolt õõnestama hakata, näidates kui vale on olnud olla nii julge, et midagi paika panevat üldse ütelda. (Caputo 2004: 30)

Mulle aga näib, et kuigi mõneti kirjeldab see dekonstruktsiooni olemust üsna tabavalt, on selline nägemus dekonstruktsioonist siiski liiga äärmuslik või hinnangult karm. Derrida ei ole loonud dekonstruktsiooni kui praktikat ja mõtteviisi selleks, et olla vaenulik ning

destruktiivne. Vähemalt ei ole see olnud tema taotlus, pigem miski, mis vahel dekonstrueerides paratamatult näib, et juhtub. Derrida ise on korduvalt kinnitanud kui suure austuse ning armastusega ta vanadesse traditsioonidesse suhtub. Kuna need traditsioonid on tema dekonstruktsiooni kui millegi uuendusliku eeltingimuseks, ei taha ta neid sellest tulenevalt ärritada või lagundada, vastupidi, see paneb teda neid armastama. Siinkohal tõdeb ka Caputo, et kui ei oleks kedagi, kes oleks piisavalt julge esitamaks tugevaid või esmapilgul isegi ümberlukkamatuid väiteid, ei saaks dekonstruktsioon kunagi toimida, õigemini, dekonstrueerimine ei saaks kunagi alata. (Caputo 2004: 30) See on jällegi teine viis ütelda, et dekonstruktsioonil endal (kui millelgi puhtal, puhtal mõtteviisil) ei ole midagi ütelda. Veel enam, dekonstruktsiooni ennast pole olemas. Parim viis selleks, et ütelda, mis on dekonstruktsioon, on ütelda seda läbi teise. Teisiti, selleks, et rääkida dekonstruktsioonist, tuleb rääkida millestki muust kui dekonstruktsioon. Viimane avaneb läbi teise, teises, ise olemist omamata.

Siinkohal võib tuua paar näidet Derrida filosoofiat kirjeldavast ajalisest/ruumilisest kohatusest või olematusest. Üks neist puudutab Derrida enda poolt laialt käsitletud mõistet „*khora*“, mis ise pärineb Platoni teosest „*Timaios*“. Kui üritada antud mõistet defineerida, võib sellele osutada kui mitte-kohale või vahele kahe oleva vahel. Nii nagu Derrida filosoofias, ei ole ka *khoral* mingit piiritletust, s.t sel ei ole mingit kindlat algus ja lõpp-punkti. Seda põhjusel, et *khora* ei ole mingi olev, ei ole mingi entiteet, millel oleks oma olemine või kuuluvus. Ei saa aga öelda, et ta oleks vahe või intervall, mis aitaks millelgi teisel ilmnedada või esile tõusta, nii nagu seda aitab *differance*.

„.....misiganes see ei oleks; see ei loo ega tooda midagi, isegi mitte sündmust niipalju kui see aset leiab. See ei anna mingit käsku ega lubadust. See on radikaalselt mitte-ajalooline, sest midagi ei juhtu ei läbi selle ega sellega.“⁹ (Derrida 1992a: 107)

Mida tähendab see mitte-ajalooline? Ma arvan, et selle võiks siinkohal tõlkida ka mitte-ajaliseks. Kui *differance*'i saadab teatav mitte-haaratav ajalisus, selline ajalisus, mis alati lipsab eest, enne kui seda on võimalik kuidagi kogeda (mitte olevikuline, alati suunatud mingi ettekujuteldamatu tuleva või tuleviku poole, mis kunagi päralt ei jõua), muutub see ajalisus tavapärases mõistes mitte-ajalisuseks. Samamoodi on ka *khora* ajalisusega. Ta on mitte-

9 „.....whatever it may be; it neither creates nor produces anything, not even an event insofar as it takes place. It gives no order and makes no promise. It is radically ahistorical, because nothing happens through it and nothing happens to it.“

ajaline niivõrd kuivõrd meie ei suuda seda ajalisust kogeda, muutudes mitte-ajaliseks läbi erinevuse kogetava ja kogematu vahel. Sellest lähtuvalt võib ütelda, et nii difference'i liikumises kui *khoral* on mingi oma aeg (tavamõistes mitte-aeg), mis võrdub olemise või suunatusega tuleva poole, millest nad toituvad.

Siit lähtuvalt on vajalik märkida, et *khora* ei kannu endas mingit negatiivsust, mida võiks arvata, olles viidanud sellele kui mitte-kohale, mitte-olevale ning isegi mitte-ajalisele. Derrida järgi ning sarnaselt tema difference'i kohalisele määratlusele, pole *khora* ei negatiivne ega positiivne (Derrida 1992a: 107). Siiski tundub mulle, et difference on oma olemuses positiivsem kui *khora*. Seda põhjusel, et difference on millegi võimaldajaks ning ühes sellega, nagu juba varem korduvalt mainitud, ei ole see pelk negatiivsus.

1.9. Difference kui kõrb

Caputo võrdleb difference'i kuulumatust tühja kõrbega (kõrbeteema on ka Derrida'l). Keset kõrbeliiva ei ulatu silmapiir kaugemale kui sellele samale liivale, mis on ainus, mis kõrb on. Kuna liiv juba nii või teisiti kõrbe konstitueerib, pole seal midagi. Kõrb on tühjus ja määratlematu, mis asub määratletu vahel – seega võib öelda, et ka kõrb on vahepealsus. Seda saab kirjeldada vaid mingi „puudusena“, millegina, millel pole konkreetseid piire, s.t pole teada, kus lõppeb kõrb ja algab miski muu. Kõige parem paralleel kõrbele on juba varem mainitud Derrida märgilooika, kus tähistajad viitavad vaid teistele tähistajatele ning mitte kunagi ühele transsendentaalsele tähistatavale, nt Jumalale. Kui David Goicoechea käsitleb Caputo Derrida'd (kuna Caputo on pühendanud Derrida'le suure osa oma tööst, eelkõige teose Derrida difference'ist ja religioonist „*The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*“), ütleb ta, et iga märk (ükskõik milline märk), mille me kõrbes leiame, viitab vaid teistele märkidele. Veel enam, me eksleme kõrbes ilma juhita või võib ka öelda, ilma konkreetse religioonita. (Goicoechea 2004: 85) Difference'i piiritlematus laieneb tõepoolest igale valdkonnale, sealhulgas ja väga suurel määral religioonile. Difference'ist religiooni näitel räägin pikemalt töö teises osas, aga võib ütelda, et difference'i alguse ja lõputa loomus ning defineerimatus käib kaasas ka derridaliku nägemusega religioosusest. Kõrbe puhul on nimelt oluline silmas pidada, et ühelt poolt saab sellega näitlikustada kogu difference'i mängu ja ekslevat liikumist, teiselt poolt kannab see endas tugevat religioosset elementi, mille abil seletub üks alternatiivne, määratlemata religiooni käsitlus.

Siinkohal tuleb märkida, et Derrida religiooni käsitlemise puudutamise töö järgmises osas pole eesmärk omaette, vaid illustreerib nimelt difference'i oma teisesuses, on difference'i teiseks. Järgmised töö osad pakuvad võimaluse vaadata difference'ile läbi mingi reaalse näite või võrdpildi – näitavad, kus ja mil viisil Derrida oma praktikast teostab. See on oluline nimelt seetõttu, et dekonstruktsioon/difference/difference kui edasi lükkamine või üleminekulisus ei jääks pelgalt abstraktseks, vaid oleks võimeline end teostama ja tõepoolest midagi muutma või liigutama. Võib veel küsida: miks sellised näited (religioon, haridus)? Esiteks seetõttu, et mõlemad neist teemadest on Derrida'd ühel või teisel eluhetkel lähedalt puudutanud. Teiseks aga on mõlemad ühiskonna baasiks, mõlemad on seotud institutsiooni/institutsionaalsusega (sellest tulenevalt fikseeritud eaduste ja piiridega). See tähendab, et mõlemal neist on ühiskonnas kindel roll, mille täitmiseks saadab neid välja kujunenud reeglistik, mis aga omakorda ei pruugi olla muutustele avatud.

II *Differance*'i avanemine – müstika kui teine

2.1. *Müstilise teksti tunnused*

Eelmises peatükis sai *derridalikku* filosoofiat kirjeldatud kui ülemineku(te)ta filosoofiat. Veelkord võib ütelda, et see kätkeb endas kindlate piiride puudumist, algusetust ja lõputust, Unduski sõnades sujuvat üleminekut ühest figuurist teise. Nimelt selline sujuv ning katkematu liikumine või liikumises olemine iseloomustab kogu dekonstruktsiooni kui mõtteviisi ja *differance*'i kui Derrida filosoofias aset leidvat mängu. Sarnaseid jooni võib leida ka müstilisest tekstist. Enne seda kui alustada *derridaliku* teksti ja müstilise teksti võrdlemist, tuleb aga määratleda, mida tähendab müstiline tekst siin, selles kirjutises.

Ühelt poolt võib müstiliseks pidada teksti, mis on kirja pandud kindlal ajaperioodil, kindlate autorite poolt. Sellega on müstiline tekst määratletud ajaliste faktorite poolt ning seda võib leida vaid piiratud hulgal. Teiselt poolt võib müstiliseks pidada teksti, millel on teatud kindlad tunnusjooned ning mis ajalisest määratlusest ei sõltu. Viimasena mainitu saab olema siin käsitletud müstilise teksti tingimuseks. See ei tähenda, et müstilise teksti ajalooline traditsioon siinkohal oluline pole, vaid tähendab pigem seda, et sellega see ei piirdu.

Millised on müstilist teksti iseloomustavad tunnused? Esiteks, müstiline tekst on keelekasutuselt poeetiline ning kirglik. Kirglikkus tuleb sellist teksti saatvast tugevast religioossusest, mis võib ületada suurte religioonide religioossust. Teiseks, müstiline tekst on vastuoluline. Undusk ütleb, et müstilise teksti põhivastuolu peitub selles, et rangelt võttes ei tohiks teda üldse olemas olla (Undusk 1998: 165). Ühelt poolt leiab müstik, et selleks, et Jumalat kõige vahetumalt puudutada, peab vaikima (kuna ükski sõna ei suuda hoomata absoluuti, hoomamatut), teisalt aga jätkab ta kogu aeg kõnelemist, leidmaks paremaid viise rääkida sellest, millest rääkida (justkui) pole võimalik. „Postuleerinud vaikuse, peab ta selle järgnevalt üles leidma keeles endas, otsima uut vakatavat kõneviisi, teksti, mis pöörduks järelejätmatult vaikuse poole.“ (Undusk 1998: 169) Kolmandaks ning seotuna eelmise punktiga, müstilisel tekstil puudub kindel algus ja lõpp, katkestus. Nimelt, müstik küll üritab väljendamatut püüda, kuid selle väljendamatu püüdmiseks ta jätkab väljendamist ning ei saa seda kunagi lõpetada. Samamoodi pole enam selge, millal väljendamatu püüdmine algas. Nii on algused ja lõpud muutunud hägusaks ning kõik on vaid üleminek ühest väljendusest teise.

Etteruttavalt võib ütelda, et seda nimetatakse müstiliseks tiraadiks (Undusk 1998: 172). Järgnevalt üritan müstilist tiraadi, selle lõputut liikumist, kohandada Derrida dekonstruktsioonile. Ühtlasi üritan näidata, kuidas sarnaseid jooni võib kohata ka teiste autorite puhul, sest nii nagu pole piiritletud müstiline tekst ise, pole piiritletud ka sellise teksti esinemiskohad.

Differance'ist rääkides alustasin mõistest „vastuolu“, mis kannab kogu derridalikku mõtteviisi. Differance on vastuoluline juba seetõttu, et puhtana, entiteedina (või ka singulaarsusena) ei ole teda olemas, ometi on see Derrida filosoofiat kirjeldav põhimõiste. Teiseks ning sellest lähtuvalt, ei ole differance'ile võimalik osutada, teda pole võimalik määratleda, ühes sellega pole võimalik määratleda differance'i algust ja lõppu, eelkõige kuna ta ise märgib mingit vahepealsust või erinevust, mis olevaid konstitueerib. Samamoodi on müstilise tekstiga, mis ei ole kunagi üks määratletav tervik, mingi olemasolev tekst, millel on konkreetne algus ja lõpp. Pigem ei saa ega tohi sellisest algusest ja lõpust rääkida, sest ühes sellega kaoks müstiline tekst või kõneviis.

2.2. Müstilise teksti vastuolulisus Pseudo-Dionysiose tekstinäidete varal

Enne seda kui asun müstilise teksti tunnuseid märkama või kohandama dekonstruktsioonile, pean vajalikuks illustreerida veidi lähemalt müstilise teksti enda sees ilmnevat vastuolu ja müstilise tiraadi kui piirideta sõnadetulva olemust. Kui lähtuda negatiivse teoloogia ja müstika avamisel mõtlejatest, kellele viitab enim Derrida, siis leiab püsivalt eest nime Pseudo-Dionysios¹⁰. Tuleb tunnistada, et tema poolt kirja pandud tekstides ilmneb mainitud vastuolu ja piiritlematus väga selgelt. Selleks, et selgitada müstilist teksti saatvat vastuolu paremini, illustreeringi seda mõne näitega Pseudo-Dionysioselt.

Et miski oleks vastuoluline, peab ta endas kandma mingit ideed või sõna ja samal ajal ka selle idee täielikku vastandit. Läbi selle vastuolulisuse muutub see miski ühelt poolt võimatuks, teiselt poolt aga on läbi sellesama vastuolu konstitueeritud. Näitena võib tuua Jumala nime või nimetuse, kus ühelt poolt antakse Jumalale määratlusi nagu „nimetu“, teiselt poolt aga (ning ühes eelneva määratlusega) nimetatakse aina edasi, antakse talle väga erinevaid inimesi, olgu need nimed või omadused (Pseudo-Dionysius 1987a: 54-55) Ühel või teisel juhul saab

10 Seda näiteks tekstis “How to Avoid Speaking: Denials“ (Derrida 1992a: 73-143)

määratlematu läbi selliste osutamiste aina enam määratletud, mitte aga kui üks singulaarsus, vaid pigem kui paljusus, sest ta on kõik need osutused, samal ajal ja kõiksusest lähtuvalt, pole ta midagi. Need, kes talle osutavad, osutavad talle aga kui singulaarsusele, justkui kõik need lõputud sõnad kohanduksid vaid ühele entiteedile või transtsendentsele, kuigi ükski neist sõnadest ei saa kunagi hoomata hoomamatut. Selles püüdes hoomata hoomamatut lasub põhiline probleem ja vastuolu.

Dionysios ütleb, et me ei tohiks olla nii julged, et transtsendentsele Jumalale ise sõnu kohaldada. Ühelt poolt on Jumalus pühades tekstides õpetanud, et kuna ta ületab olemist, on vahetu mõistmine ja kontakt temaga olevatele kättesaamatu. Teiselt poolt aga seisab neis tekstides sõnu nagu „nähtamatu“ või „mõistetamatu“. (Dionysius 1987a: 50) See tähendab, et kuigi üritatakse näidata, et Jumal on inimesele haaramatu, siis kirjeldatakse teda siiski inimesele tuttavates sõnades, mis näitab, et mingil moel on ta sõnades haaratav. Seeläbi võib juhtuda, et teda otsides kaob inimene sõnadetulva.

2.2.1. Müstiline tiraad ja püha kogemus

See sõnadetulv, pidev keeles viibimine on müstilise tiraadi peamine tunnus. Unduski järgi iseloomustab mõiste „tiraad“ müstilise teksti valangulisust ja kirglikkust, samal ajal ja ühes sellega aga ka müstiku sees aset leidvat vastuolu. Vastuolu peitub nimelt selles võimetuses vaikida, samas pole võimalik tunnetatavat sõnadesse panna. (Undusk 1998: 172) Siinkohal tuleb märkida, et müstiku intentsioon pole olnud end Jumala osas väljendada, vaid ta on alati puudulikuks jäävasse väljendamisse langenud seetõttu, et tal pole võimet vaikida. See võib olla põhjusel, et esialgu ebatäielike sõnade valing võib olla oluline osa Jumala tunnetamisest.

Kuigi müstik mõistab, et Jumala täielikkust ei ole võimalik sõnades püüda, on see üks osa pühast kogemusest. Milline see kogemus aga on? Esiteks kätkeb ta endas lõppematust. See tähendab, et sõnades viibimine ja ekslemine ei saa kunagi lõppeda. Ei ole võimalik leida üht sobivat kirjeldust sellele, mida kirjeldada pole võimalik. Seesama ekslemine ise konstitueerib müstilist olemist. Isegi kui müstik sõnadesse täielikult ära eksib või neid liigselt kasutab, kuulub ka see antud kogemuse juurde, olles sellise kogemuse kirglik pool. Siinkohal on Undusk võrrelnud müstilise teksti olemust ja sellest lähtuvat kogemust luule omaga, kus keelekasutus on liiane, kirglik ja poeetiline (Undusk 1998: 180). Liiasus tähistab sõnade

liiasust, see tähendab, kunagi ei ole väljendamatut väljendamiseks sõnu piisavalt, vaid väljendamine on pidevas jätkumises, mille hulka kuuluvad ka sõnakordused. Kirglikkus ja poeetilisus tulenevad sellest samast liiasusest, millest mõlemad viitavad sellele, et müstilise teksti eesmärgiks pole pelgalt vahendada infot, vaid müstilist kogemust üha uuesti luua (Undusk 1998: 180). Kuna sellise tekstiga ja teksti loomisega käib kaasas mingit laadi kogemus või elamus, tuleb märkida, et vastupidiselt teadmisele, ei ole elamust võimalik säilitada, vaid teda saab vaid pidevalt ja uuesti elada. Sellest, et müstilise teksti puhul pole tegemist teadmise, vaid uskumise ja kogemusega, tuleneb asjaolu, et selline tekst pole mingile teisele vabalt valitud tekstile või tähekombinatsioonile taandatav, vaid toimib ainult sellisena nagu ta on.

2.2.2. „Jumalikest nimedest“ - Jumala universaalsus ja singulaarsus

Kui vaadata Dionysiose teksti „Jumalikest nimedest“, võib seal kohata kõiki eelpool mainitud tingimusi, mis müstilist teksti konstitueerivad. Esiteks mainib Dionysios ise vastuolu, mis Jumalast kõnelemisega kaasas käib. Ta mõistab, et Jumal on haaramatu, kuid samal ajal jätkab kõnelemist, omistades talle kõikvõimalikke nimesid ja omadusi. Sellega täidab ta müstilise keele ja kogemuse pidevat jätkumist. Ühelt poolt räägib ta Jumalast väga erinevatel viisidel, puudutades tema erinevaid tahke ja ilmnemisviise, teiselt poolt aga räägib ta läbi selle erinevuse kogu aeg ühest ja samast olevast või õigemini, transtsendentsest.

Siinkohal võib tekkida küsimus, miks rääkida läbi korduse ja variatsioonide kui öeldav on võimalik mõne lausega kokku võtta? Miks ütelda uuesti seda, mis eelmiste ütlemistega juba selge on? Seda aga nimelt tänu müstilisele tiraadile, mis kunagi katkeda ei tohi. Uskumine leiab aset vaid jätkuvas kõnelemises, kus kordused müstilist kogemust üha enam toidavad. Sarnaselt difference'ile võib ütelda, et keele katkemise või ühese vastuse leidmisega lõppeb uskumine ja Derrida jaoks ka filosoofia. Nimelt ka Derrida kirjutamise viis on selline, millest võib leida kohti, kus ta väljendab üht ja sama mõtet, ainult erineval moel. Ühelt poolt võib ütelda, et see on põhjusel, et öeldut veel paremini kinnistada, teiselt poolt aga annab selline uuesti väljendus kindluse jätkuvuseks, mis kogu Derrida filosoofiat, nii nagu ka müstilist kogemust, konstitueerib. Ühes sellega toob jätkuvus endaga kaasa ka mainitud alguse ja lõputuse, mis ei ole ei Dionysiose ega ka Derrida tekstides negatiivse varjundiga, vaid Unduski sõnades:

„Kui müstik tiirleb ühtede ja samade fraaside ning ühetaoliste kujundite ümber, siis mitte seepärast, et kaevelda lõputult oma võimetuse pärast (s.t anda teadet oma äpardumisest) ja sisendada surnud ringis liikumise stressi, vaid seepärast, et selline ongi müstilise olemise väli....“ (Undusk 1998: 182).

Niisiis kannab see jätkuvus ning nii derridaliku teksti kui müstilise teksti juurde kuuluv algusetus ja lõputus endas teatavat kirglikkust, mis tuleb uskumisest, olgu see uskumine määratletud kui konkreetsem, ühe usutava poole suunatud uskumine või kui määratluseta suunatus, selline, mis saab kirglikkuse pelgalt olemisest tuleva poole.

Aina enam tundub mulle, et kõik müstilist teksti iseloomustavad tunnused kuuluvad omavahel kokku viisil, kus üks toob endaga kaasa teise, teine kolmanda jne. Teisisõnu, ükski neist tunnustest pole seletatav läbi iseenda, vaid alati läbi teise. Nii tuleneb müstilise teksti liiasus kirglikkusest ning müstilise elamuse väärtus, mis ei ole säilitatav, vaid aina uuesti elatav, on seotud sellist elamust kandva jätkuvusega. Dionysiose „Jumalikest nimedest“ ühtlaselt läbivaks tunnuseks on seesama jätkuvus ja sõnade liiasus. Ühelt poolt ütleb Dionysios, et kõik need omadused väljendavad üht jumalust või teisiti, üks jumalus kätkeb endas kõike. Nimetu headus (üks võimalikest osutustest Jumalale) ei ole vaid sidususe või elu või täiuslikkuse põhjus, vaid sisaldab endas seda kõike juba eelnevalt (Dionysius 1987a: 56). Ise ütleb ta veel, et jumalikust tuleb edasi rääkida selleks, et läbi rääkimise jõuda selgusele nii, et kui jumaliku kohta midagi ütelda, saaks seda üks hetk teha selgelt ja korrapäraselt (Dionysius 1987a: 61). Nii on kirglikkuse kõrval oluline ka Jumalast kõige puhtamal võimalikul moel kõnelemine ning seda läbi jätkuvuse otsitakse. Siinjuures võib märkida, et kuigi ühelt poolt taotletakse jätkuvuse läbi selgust, on samal ajal siiski oluline see sõnade liiasus, mis müstilist tunnetust toidab ning mis selguse läbi võib kaduda. See võib olla näiteks müstiku keeles viibimise vastuolust. Ühelt poolt taotleb ta selgust, teiselt poolt aga triivib läbi sõnadetulva sellest selgusest aina kaugemale. Ühes sellega võib müstikut tabada rahulolematuse, kus ta mõistab, et selles liiasuses pole selgus saavutatav, samal ajal aga läbi liiasuse saab tema uskumine jätkuda. Samamoodi on Derrida dekonstruktsiooniga, mis liiasusest toitub, kuid vastupidiselt Dionysiosele, pole selgust ja korrapära isegi kunagi taotlenud.

Taaskord tuleb tõdeda, et vastuolu on müstilisest keelest rääkides üks põhilisi termineid. Kõik müstilise kogemuse tunnused kannavad endas vastuolu püsivalt kaasas, olgu selleks näiteks viimati mainitud kirglikkus või liiasus või miski muu. Ühelt poolt on vastuolu müstilise teksti pärssijaks, teiselt poolt loojaks.

Kui Dionysios räägib Jumalast, tunnistab ta, et ta on samaaegselt paljusus ja singulaarsus, see tähendab, ta tunnistab vastuolu, mis temast kirjutamisega kaasas käib. Kuigi Jumalat ennast võib näha kui singulaarsust või tervikut, loob ta paljusust või Dionysiose sõnades annab olemise kõigele ning toob kogu maailma olemisse. Sellest lähtuvalt võib ütelda, et ka ta ise on konstitueeritud läbi mitmekesisuse, kuid sellegipoolest jääb ta üheks tervikuks. Siinkohal oleks küll õigem rääkida Jumalast kui millestki, mis on väljaspool ühtsust ning samamoodi ka väljaspool mitmekesisust, ületades kõik sellised olemise kategooriad ning seda kinnitab ka Dionysios ise. (Dionysius 1987a: 66-67) Veel ütleb ta, et ei ühtsus ega kolmainsus, mitte miski, mis on või mida on võimalik teada (teadvustada), ei saa paljastada või kuulutada transtsendentse Jumaluse varjatust, mis ületab iga olemise. Selle jaoks ei ole mingit nime või väljendit ning keeles ei ole võimalik sellele haaramatule järgneda. (Dionysius 1987a: 129) Sarnaselt räägib Dionysios Heast, mis on üks Jumala nimedest ning mis samamoodi ületab olemist kui kõike, mida saab ette kujutada. Hea on ise mitte-olev, eimiski, kuid ta võimaldab oleval olla või esile tulla. (Dionysius 1987a: 73)

Ühelt poolt võib eelpool öeldus näha paralleeli Derrida *différance*'iga. Teiselt poolt aga tuleb meenutada, et kuigi *différance* on ka miski, mis ise ei ole, vaid laseb oleval ilmned, siis ei ole ta samal ajal kunagi olevate ülene, teatud mõttes kõrgem olev, mida Dionysiose (ja ka teiste müstikute) poolt kirjeldatav Jumal tihtipeale on. Selline on ka Derrida enda peamine etteheide negatiivsele teoloogiale, mis jaatab mingit kõrgemat olevat, jäädes sellega ontoloogia sisse. Lisaks sellele tuleb meenutada, et Derrida filosoofial pole suunatust, olgu see näiteks suunatus Jumala poole. Müstikute tekstides on Jumalal küll palju erinevaid esinemisvorme, kuid kõik neist tähistavad üht loojat. Isegi kui müstik kaob sõnadetulva, teab ta alati, kelle poole ta suunatud on. Niisiis, vastupidiselt Derrida'le, on temal vastus olemas. Dionysios ütleb ühes oma tekstilõigus, et kuigi Jumalale võib omistada erinevaid atribuute nagu Hea, Olemine, Elu ja Tarkus, ei tähenda see, et on olemas mitmeid erinevaid jumalusi, vaid, et üks ja ainus Jumal omab kõiki neid jumalikke nimesid. Need erinevad nimed on Dionysiose arvamus järgi vaid erinevad viisid kirjeldamiseks seda, kuidas Jumal käitub või mida tema käitumine endaga kaasa toob. (Dionysius 1987a: 97). Esiteks ilmneb siit, et Dionysios ei eksle sihitult, teadmata, millest ta kõneleb ning teiseks, tema poolt kirjeldatud Jumal on alati olemise ja olevate ülene. Ühes sellega on ta ühelt poolt eimiski, teiselt poolt aga kõige oleva üle valitsev.

2.2.3. „Müstilisest teoloogiast“ - Jumala kõnetamine läbi negatsiooni

Jumala ülevuse kasuks, selle, mis ületab kogu olevat ning mis on väljaspool jaatust ja eitust, räägib Dionysiose „Müstilisest teoloogiast“. Esiteks ütleb ta, et Põhjus (taaskord üks osutus Jumalale) on väljaspool iga eitust, samamoodi ka iga jaatust. Veel enam, see Põhjus on kõike ületav, asub kõigest kõrgemal. Kõige olulisem on aga siinkohal see, kuidas viimaks kirjeldatakse Põhjust vaid läbi selle, mida ta ei ole. Teisisõnu, antud lähenemine Jumalale muutub aina negatiivsemaks (kuigi müstiku enda jaoks on see negatiivsus positiivne, jaatav), toimib vaid läbi negatsiooni. Seda eelkõige siis kui võrrelda „Müstilisest teoloogiast“ teksti „Jumalikest nimedest“ tekstiga, kus Jumalast kõneldakse ülistavalt, talle omistatakse kõikvõimalikke positiivseid karakteristikuid (Hea, Olemine, Põhjus jne). Dionysios ütleb, et pühakirja kirjutajad kõnelevad läbi negatsiooni, kuna see paigutab hinge väljaspoole kõike sellist, mis on korrelatsioonis tema enda lõpliku loomusega (Dionysios 1987a: 130). Teisisõnu, sellest, millest ei saa rääkida või mida pole võimalik inimliku mõistusega haarata, tuleb rääkida väljaspool inimliku mõistusega haaratavat. Kuna aga keelest pole võimalik väljuda, saab Jumalusele osutada läbi tuttavlike sõnade negatsiooni, näidates, et Jumal pole midagi sellest, mida meie teame. Kui üldse, siis on ta kõike seda, mida need sõnad ei ole.

„See ei ole ei liikumatu, liikuv ega puhkav. Sel ei ole jõudu, see ei ole ei jõud ega valgus. See ei ela, aga see pole ka elu. See ei ole ei substants ega ka igavik või aeg. Seda ei saa mõistusega haarata, kuna see ei ole ei teadmine ega tõde.... See ei ole tarkus. See ei ole ei üks ega ühtsus, jumalikkus ega headus.“¹¹(Dionysios 1987b: 141)

Nii ilmneb siit üha selgemini erinevus „Jumalikest nimedest“ tekstiga. Kõik see, mida Jumal seal oli, nii nagu ka see, millistel viisidel talle seal osutati, on „Müstilisest teoloogiast“ esitatud ümberpööratult. Kui „Jumalikest nimedest“ pühendati näiteks Heale või Headusele (kui ühele Jumala väljendustest) terve omaette tekstiosa, siis eelnevas tsitaadis on heale viidatud vaid läbi selle, mida Jumal ei ole. Negatsiooni ja keele abil saab justkui nimetatud kõik see, mida Jumal ei ole – järelikult see, mis Jumal on (kui sellisest olemisest üldse rääkida saab), on väljaspool kõiki neid osutusi ja keelt. Sellegipoolest elatakse müstilist kogemust ja Jumala tunnetamist läbi keeles. Sellest tulenevalt, kui siinkohal veelkord võrrelda kaht Dionysiose teksti, siis on oluline märkida, et kaks erinevat lähenemist Jumalale (üks positiivne ja teine vähemalt pealtnäha negatiivne) ei vastandu tingimata üksteisele. Esiteks

11 „It is not immovable, moving, or at rest. It has no power, it is not power, nor is it light. It does not live nor is it life. It is not a substance, nor is it eternity or time. It cannot be grasped by the understanding since it is

seetõttu, et negatiivne protsess ei ole ontoloogia poolt vähem määratud kui positiivne (Wolosky 1998: 267). Teiseks on mõlemad, nii negatiivne kui positiivne osutus, keelelised. Teisisõnu, mõlema abil lähenetakse mingile olevale (isegi kui see olev on määratletud kui mitte-olev või kõrgemal kui olev), mis on vältimatult keeleline (Wolosky 1998: 267). Niipea kui midagi läbi keele avatakse, peab sellest mõtlema kui millestki, mis on ühelt poolt mingil viisil kujutletav ja ühes sellega ka olev, kuna vastasel juhul puuduks selleks väljendus. See, mida läbi keele väljendatakse, peab olema ühel või teisel viisil kogetud või tunnetatud. Teiselt poolt toob sõnades väljendamine kaasa paratamatu keelelisuse.

Lisaks sellele, et eelnevalt tsiteeritud tekstilõik „Müstilisest teoloogiast“ näitab hästi kaht erinevat (kuid samal ajal üksteist mitte välistavat) lähenemist Jumalale, on see ka hea näide müstilise teksti põhitunnuste kohta. Esiteks leiab siit müstilist teksti saatva sõnade liiasuse ja korduse, jätkuvuse ning selle jätkuvuse läbi ilmneva kirglikkuse. Sõnade kordust leiab läbi terve teksti. Nimelt on kirjeldused, mida Jumalale antakse, tihtipeale samasugused. Kordused ei ilmne küll järjest, vaid ilmnevad teksti erinevates kohtades, kus on ilmselt jõutud tõdemusele, et seda, mida pole võimalik haarata, ei ole võimalik teisel moel kirjeldada. Võib aga ka olla, et teksti kirjutaja ise neid kordusi üks hetk enam ei märka. Seda nimelt siis kui ta on läbi teksti müstilisest kogemusest liialt haaratud.

Müstilist kogemust konstitueerivad tunnused toimivad käsikäes – sõnade liiasusest ning kordusest tekib kirg, samamoodi muudab sellise teksti kirglikuks jätkuvus. Kui pidada silmas negatsiooni, tuleb märkida, et see kestev negatsioon pole ise negatiivse varjundiga, vaid miski, mis müstiku kirge toidab ning müstilist kogemust aina edasi kannab. Nii ütleb ka Dionysios „Müstilisest teoloogiast“ lõpus, pärast kõiki negatsiooni läbi tehtud osutusi, et Jumal on vaba igast võimalikust piiritletusest või piirangust, olles sellest väljaspool või seda ületades, nii nagu ta ületab ka iga eitust (Dionysius 1987b: 141). Siinkohal sarnaneb Jumalale lähenemine sellise lähenemisega, mida kohtab „Jumalikest nimedest“. Teisisõnu, läbi negatsiooni on jõutud taaskord Jumala kui üleva olemise või oleva kinnitamiseni. Ühes sellega aga võib ütelda, et kuigi Jumalale on lähenetud läbi püsiva kõnelemise, sealhulgas eituse, tõdeb Dionysios pidevalt ja üha uuesti, et Jumal pole keeles avatav. Nii leiab aina enam kinnitust see, et müstilist keelt ja teksti on enim vaja selleks, et müstilisest kogemusest osa saada ja selles kogemuses püsivalt viibida.

neither knowledge nor truth...It is not wisdom. It is neither one nor oneness, divinity nor goodness.“

2.3. Derrida ja müstiline tekst

Pseudo-Dionysiose tekstinäidete varal on olnud võimalik illustreerida seda, mida Derrida (ja ka Undusk) peab oluliseks osaks müstilisest tekstist. Eelpool öeldus on juba põgusalt mainitud ka seda, kus ja millistes aspektides vastavalt kas sarnanevad või erinevad dekonstruktsioon ja müstiline tekst kui uskumine ja keelekäsitlus. Järgnevalt toon veelkord ja täpsemalt esile punktid, kus dekonstruktsioon ja müstiline tekst lahknevad ning samal ajal ka selle kui palju võib difference'i kui vahepealsust ja kuulumatut pidada Jumalaks ja kui palju võib derridalikku teksti oma olemuselt pidada müstiliseks.

Miks müstitsism ja müstiline tekst Derrida jaoks üldse olulised on? Ma arvan, et esiteks paljuski seetõttu, et Derrida naudib antud tekstide kirglikkust, kuna tema enda tekste ja kirjutusstiili saadab sarnane kirglikkus. Teiseks on ta ise leidnud, et mõnd müstilist teksti, nagu näiteks neid, mis pärinevad Dionysioselt, saab ta kasutada selleks, et oma difference'i paremini seletada. Seda ühelt poolt selleks, et näidata difference'i sarnasusi müstilisele tekstile, veel enam aga selleks, et üha paremini näidata, mida difference ei ole ja mida selleks tihti ekslikult peetakse. Nimelt Kevin Hart on isegi öelnud, et Derrida ei huvitu otseselt müstikutest või negatiivsest teoloogiast, vaid pigem sellest, kuidas ta nende abil saab avada omaenda mõtteviisi, sealhulgas ja eelkõige müstilist difference'i (Hart 2000: 188).

Esiteks tuleb meenutada, et Derrida filosoofia ei saaks teostuda ilma teise, olemasolevata, antud näite puhul ilma müstilise tekstita. Nii nagu dekonstruktsioon (kui ka difference) on sõltuv olemasolevast, on ta ühes sellega sõltuv olemasolevast kui millestki, millest ta ise saab erineda. Teisisõnu, dekonstruktsioonil on vaja midagi sellist, mille kohta ta saab ütelda, et see ei ole tema. Nimelt, läbi sellise erinevuse ning eituse ta teostub. Niisiis võrdlusmoment on oluline. Derrida räägib sellest, mis difference on, läbi selle, mida ta ei ole.

2.3.1. Difference'i ja müstilise teksti sarnasus ja erinevus

Siin võib näha esimest punkti, milles difference müstilisest tekstist lahku lööb. Kuigi esmalt võib jääda mulje, et sarnaselt müstilise teksti loomusele, teostub ka difference läbi negatsiooni (difference kui mitte-olev, mitte-sõna jne), siis nii see tegelikult pole. Õigemini, kui Derrida räägib difference'ist, räägib ta sellest väljaspool kõiksuguseid olemise kategooriaid. Selleks, et

difference'i avada, paneb ta selle kõnelema millegi muuga, aga ainult selleks, et näidata, et difference'il endal puudub olemine või kuuluvus (seda aga mitte tavapärase puudumise mõttes) ning kui üldse midagi, siis annab ta erinevuse või erinevuse abil olemise mingile teisele. Sellest lähtub ka tõik, et olemise ja kuuluvusega difference pole entiteet, seega ei saa teda võrdsustada Jumalaga. Sellegipoolest on difference'i üritatud näha kui Jumalat või kui selle vastandit, tituleerides seda ateismi lähedaseks (mitte)usuks. Difference pole aga ei olev ega ka olevate ülene, kõrgem entiteet (kui singulaarsus).

Siit järeldub järgmine lahknevus müstilisest tekstist, mis on oma suunatuselt alati konkreetne kui derridalik usk seda kunagi ei ole. Derrida filosoofia kui vahepealsuse filosoofia ei anna kunagi ühtegi vastust. See eest on müstikutel vastus alati olemas või vähemalt on nende teksti algne eesmärk püüelda selgema väljenduse poole. Derrida'l pole sellist taotlust kunagi olnud.

Ometi võib derridalikku teksti pidada sarnaseks müstilisele tekstile. Kui palju Derrida keel aga müstilisele keelele sarnaneb või ise selline müstiline keel on? Kõige olulisem on siinkohal märkida Derrida stiili kirglikkust ja poeetilisust, mis väljendub sõnade liiasuses ja sellises teksti ülesehituses, millel puudub range süsteemsus. Ühelt poolt on Derrida kohatine süsteemi vabadus tekitanud soovi paigutada ta kaugemale filosoofiast (kui teadusest) ja lähemale poeesiale, kuid teiselt poolt jääb ta siiski filosoofia sisse, olles ise mõjutatud niivõrd paljudest mõjukatest mõtlejatest filosoofia ajaloos. Teiseks peab märkima Derrida filosoofiale omast jätkuvust, alguse ja lõputa loomust, mis samal ajal iseloomustab ka müstikute tekste. Nii nagu Undusk kirjeldab müstilist tiraadi kui midagi, mis on vastuoluline (vaikuse püüdmine sõnadetulvas), kuid läbi selle vastuolu müstilist kogemust aina edasi kandev, nii on ka Derrida filosoofia ja uskumine toimiv vaid läbi pideva keeles viibimise.

„Müstiku tekst vestab meile alguse ja lõputa lugu sellest, et ta ei suuda iial rääkida sellest, mida ta nõrkemiseni sajas keeles kuulutab, ja dekonstruktori tekst on laadilt sama: ta ajab taga tähendust, millel on sadu läbipaistvaid kihte, mis on ülikülluslik, aga igavesti käestlibisev ja viimaks ka tabamatu, niisiis keeleliselt olematu.“ (Undusk 1998: 36)

Veel üheks oluliseks märksõnaks on praktika või praktiseerimine, mis jätkuvuse läbi aset leiab – müstilist kogemust saab läbi kirjutamise praktiseerida. Praktiseerimise mõiste on oluline ka Derrida'le, kes nimelt ei lase pallil kunagi kukkuda, vaid mängib kogu aeg edasi, sõnastab kogu aeg edasi. Niisiis müstilist kogemust saab elada, selles kogemuses püsivalt viibida. Ühes sellega ei ole sel kogemusel piire, alguseid ja lõppe.

Ma arvan, et lisaks mainitule, on üheks olulisemaks tunnuseks, mis difference'i kõrval saadab ka müstilist teksti, erinevus. Läbi selle erinevuse saavad võimalikuks nii Derrida (müstiline) filosoofia kui müstikute enda tekst. Derrida difference'i kui erinevuste erinevust või kui erinevust, mis ise ei ole, aga muudab läbi erinevuse millegi võimalikuks, olen eelmises peatükis juba puudutanud. Erinevuse mõiste ilmneb aga ka müstikute ja siin käsitletud Dionysiose tekstides. Siinjuures ei ole see mõiste vähese kaaluga, vaid konstitueerib käsitlust müstikute Jumalast. Dionysios ütleb, et „erinevus“ tähendab, et erinevad Jumala nägemise viisid erinevad oma ilmet või ilmutamisviisilt (Dionysius 1987a: 116). See tähendab, et kuigi ühelt poolt on Jumal üks täiuslik või täius, sama ja muutumatu ning läbi selle defineeritud, siis teiselt poolt on temasse erinevuse omadus sisse kirjutatud. Erinevus käib kaasas juba sellega, kuidas inimene Jumalast räägib, nii nagu räägib Jumalast müstik, kes küll tunnistab Jumala ühtsust, kuid avab seda ühtsust ja läheneb sellele vaid läbi erinevuse. Nii võib ütelda, et erinevus sisaldub Jumalas endas, kes kätkeb endas kõiksust, mis erinevused endaga juba loomupäraselt kaasa toob.¹² Lisaks sellele aga on Jumal erinevus müstikute Jumalale lähenemises või teisiti öeldes, Jumal avab end neile läbi erinevuse. Nimelt müstiku kogemus, mida saab läbi kirjutamise (sealhulgas sõnade liiasuse ja jätkuvuse) praktiseerida, saab erinevuse läbi võimalikuks. Kui Jumal saaks ühe sõna läbi määratletud nii et edasine sõnastamine poleks vajalik, ei oleks müstilist kogemust või usku, sest uskumise asemele astuks teadmine ja kirjutamise või sõnastamise asemele astuks vaikus. Müstik aga kasutab nimelt erinevaid sõnu selleks, et uskumist elavana hoida, mitmekesisuse läbi saab tema usk võimalikuks.

Erinevus Jumalas tuleb lisaks eelpool mainitule ka kõikidest nimedest ja kirjeldustest, millega Jumalale osutatakse, eelkõige neist, mis kannavad endas negatsiooni. Nimelt kui ütelda, et Jumal on mitte-olev, mitte-kujutletav, mitte-haaratav, ütleb see, et Jumal ei sarnane ühelegi olevale, kujutletavale ja haaratavale, teisisõnu, on neist erinev.¹³ Kuigi Dionysios rakendab Jumalale sarnasuse karakteristikut, avaldub Jumal siiski kõige paremini läbi mitte-sarnasuse. Dionysiose sõnades ei ole Jumal millegiga võrreldav, ta on kõigest erinev (Dionysius 1987a: 118). Veel enam, Mary-Jane Rubenstein, võrreldes Dionysios't ja Derrida'd, ütleb, et Dionysiose Jumal on enesega sarnane (*self-identical*) ainult läbi erinevuse ja suhte (millegiga) (Rubenstein 2009: 201). Jumalast rääkides käivad „sama“ ja „erinev“ „sarnasuse“ mõistega

12 Siinkohal rõhutab Dionysius, et erinevus Jumalas ei too kaasa muutust tema muutumatus samasuses (Dionysius 1987a: 117).

13 Võrrelduna difference'iga, olles ise eimiski ja määratlematu, saab ta määratletud läbi erinevuse teistest.

loomupäraselt kaasas, Jumal kätkeb endas neid kõiki. Lisaks sellele on nad üksteisest sõltuvad, s.t seletuvad läbi (üks)teise.

See erinevus, mis müstikute Jumalat konstitueerib, on difference'i kui erinevusega (nimelt erinevuse tähenduses – difference'i kui erinevuse omadusi sai juba müstilisele tekstile kohaldatud) võrreldav peamiselt sellest aspektist, et müstikute „erinevus“ on ka miski, mis üksi, singulaarsusena ei seletu, vaid vajab teist, et ennast määratleda. Teisiti öeldes, Jumal kui erinevus ei tähenda iseeneses midagi, vaid saab erinevuseks läbi erinevate nimede ja omaduste, mida Jumalale omistatakse. Õigemini, läbi nende nimede ja omaduste saab selgeks, et Jumal ise ei ole ükski neist ning ühes sellega on määratletud kui mitte-sarnasus või erinevus. Siinkohal tuleb aga ka märkida, et see mitte-sarnasus või erinevus ise pole kunagi kujutletav, isegi, et Jumal selliselt võib olla määratletud.¹⁴

Nüüdseks võib ütelda, et Derrida teksti võib käsitleda kui müstilist teksti tema kirglikkuse ja jätkuvuse osas. Teisisõnu, müstilisele tekstile on sarnane Derrida teksti stiil. Selle kõrval saadab müstikute Jumalat Derrida difference'ile (kui mitte-olevale, aga ise olevaid konstitueerivale) sarnane erinevus. Müstikute Jumala puhul on see erinevus aga tõepoolest olevaid konstitueeriv, olles ise olevatest kõrgemal, nende ülene. Siit tulenevalt võib ütelda, et oma teksti taotluselt lööb Derrida müstikutest lahku. Derrida ei jaata mingit kõrgemat, teisi olevaid konstitueerivat entiteeti, samamoodi pole ta sellise entiteedi poole suunatud. Niisiis, müstikute kogemus, mis saab võimalikuks läbi kirjutamise ja teksti, müstilise kogemuse pideva uuesti loomise, vajab suunatust ja teadmist sellest, mille või kelle poole tema usk suunatud on. Derrida filosoofia ükski aspekt sellist suunatust ei otsi. Oma teoses „*Faith and Knowledge*“¹⁵ ütleb Derrida, et horisondi puudumine on tuleviku enda tingimuseks (Derrida 2002c: 47). Sel põhjusel liigub dekonstruktsioon ilma sihtpunktita, toimides kui „lõputa strateegia“ (Rubenstein: 203). Veel kord võib üle korrata, et selline algusetus ja lõputus määratleb kogu Derrida filosoofiat.

14 Samamoodi nagu difference (isegi kui määratletud kui erinevuste erinevus) pole ise ei nimi ega kontsept, tal puudub koht ja kui üldse, siis võib teda mõista kui mingit vahepealsust.

15 „*Foi et Savoir*“

2.4. Milline on Derrida usk?

Enne seda kui pöördun töö järgmise osa juurde, küsin, milline on Derrida usk? Olles rääkinud müstikute Jumalast, uskumisest läbi müstilise kogemuse, olen puudutanud punkte, kus müstikute uskumine ja difference'i olemus ühtivad. Difference'i ennast (nii nagu Derrida dekonstruktsiooni) võib aga ka näha mingit laadi uskumisena ning paljuski on sellise uskumise tunnusjooned eelpool mainitus juba avaldunud. Sellegipoolest on derridalikul uskumisel olemas oma koht või mitte-koht, mis on oluline kogu Derrida filosoofia seisukohalt. Caputo on (Derrida'd järgides) kasutanud uskumise kohta terminit „religioon ilma religioonita“ (Caputo 2001: 109) Ma arvan, et seda võiks pigem nimetada „religioossuseks ilma religioonita“, arvestades, et Derrida ise tahab määratletud institutsioonidest ja religioonidest eemalduda, kasutades neid selleks, et oma uuenduslikku praktikat teostada. Kui rääkida Derrida usust, siis tulebki pigem kasutada sõna „religioossus“ või „uskumine“, mis oma olemuselt sarnaneb derridalikule difference'ile või õigemini kannab endas kõiki difference'i määratlevaid karakteristikuid. Veel enam, võib ütelda, et derridalik uskumine on midagi sellist, mida võib kohati kogu dekonstruktsiooni programmiga võrdsustada.

Esiteks, derridalik uskumine on piirideta, seetõttu ei saa teda tõsta ka mingi piiritletud, suure religiooni valdusesse.¹⁶ Nii nagu difference'i puhul, tuleneb ka sellise uskumise piiritlematusest kirglikkus või konkreetselt, kirg võimatu vastu. Võimatu on nimelt see tundmatu, kelle poole me suunatud oleme. Märkide mängus või süsteemis on selleks võimatuks tähistatav, mis läbi pidevate eest libisemiste kunagi kohale ei jõua. Meenutades difference'i sellist liikumist, osutab üks tähistaja pidevalt järgmistele tähistajatele, jõudmata kunagi ühe tähistatavani. Usu puhul on difference'i asemele tahetud tõsta Jumalat. Sarnaselt aga märkide süsteemile, ei ole usutav midagi sellist, mis kunagi kohale jõuaks selliselt, et ta haaratav või piiritletav oleks.

16 Derrida uskumises on nähtud sarnasusi judaismiga. Derrida ise aga selliseid seoseid eitab (Wolosky 1998: 276)

III Difference'i avanemine – institutsioon kui teine

3.1. *Truudus mineviku pärandile*

Caputo on Derrida dekonstruktsiooni nimetanud institutsioonide filosoofiaks (Caputo 1997: 50). Ma arvan, et siinjuures ta ei eksi. Lisaks sellele, et derridalik filosoofia on tihedalt seotud religiooniga, täpsemalt negatiivse teoloogia ja müstikaga, on derridaliku programmi teiseks, mille najal oma filosoofiat teostada, olemasolev institutsioon. See valik ei ole juhuslik, vaid seotud Derrida huviga ülikooli kui institutsiooni ja selle puudujääkide märkamise vastu. Kui tuletada meelde dekonstruktsiooni eesmärki, siis on selleks muuhulgas struktuuride avamine ning uuesti küsima ja mõtlema panemine selle osas, mis tundub ilmselge. Sama eesmärk on Derrida'l institutsioonide ja eelkõige ülikooli ning seal õpetatava filosoofia suhtes¹⁷. Sealjuures ei ole oluline filosoofia kui selline, vaid see viis, kuidas filosoofiat õpetatakse, filosoofia õpetamise programm. Ühes sellega, et dekonstruktsiooni üldiseks taotluseks on avatus või uue avamine, on „programm“ ja „süsteem“ juba eos midagi sellist, mille kallal dekonstruktsioon tahab ja peab töötama¹⁸. Seda nimelt põhjusel, et institutsioonides loodavad süsteemid ja programmid on tihti liiga fikseeritud, lubamata uue(ndusliku)l tulla.

Villanova ümarlaual on Derrida öelnud, et institutsiooni paradoks on selles, et samal ajal kui ta alustab midagi uut, ta ka jätkab midagi, on truu mineviku pärandile. Kui institutsioon tahab olla institutsioon, peab ta (hoides küll mineviku pärandit alles) teatud piirini minevikust lahti murdma ning tervitama midagi täielikult, absoluutselt uut (Caputo 1997: 6). See ongi viis, kuidas dekonstruktsioon peab toimima. Ühelt poolt peab ta hoidma ja austama mineviku pärandit, teiselt poolt ning ühes eelnevaga, peab ta andma uuele võimaluse või teisiti, hoidma avatuna võimalust millekski uueks. Lisaks sellele, et institutsioonis tähistab mineviku pärand olnud, see tähendab fikseeritud süsteemi/seadusi, tähistab pärand ka midagi väga üldist ja loomulikku, ilma, et seda oleks (olnud) võimalik valida. Ta ütleb, et me oleme sellesse pärandisse, mis on olnud enne meid, sündinud niisamuti, nagu me oleme sündinud keelde, oleme alati ja juba keeles (viide!). Sellest tulenevalt on meie ülesandeks mineviku pärandit

17 Derrida on oma teoses „*Who's Afraid of Philosophy*“ öelnud, et dekonstruktsioon on olnud alati huvitatud õpetamise aparaadist ja toimimisest üldiselt ning täpsemalt filosoofia toimimisest institutsioonis. Veel enam, ta on öelnud, et ülikool ongi filosoofia. Ülikool on filosoofia ehitamine või loomine. (Derrida 2002a: 73).

18 Derrida jaoks on programm mõjuvõimas masin, mis kätkeb endas traditsiooni ja korduse võrgustikke ning mis omakorda toimivad vastavalt ajaloolisele või ideoloogilisele konfiguratsioonile. Korduse mõiste tuleb siin õpetaja või õpetava keha funktsioonist olla vana või traditsioonilise kordaja, selliselt oli vähemalt

aktsepterida, austada, kuid mitte ilma kriitikata. See tähendab, et sarnaselt mineviku pärandi loomupärasusele meis, peab loomupärane olema ka võime olla pärandi suhtes kriitilisel hoiakul. Sellest ilmneb ka antud situatsiooni absurd/vastuolu – ühelt poolt truudus mineviku pärandile, teiselt poolt püsiv võimaluse hoidmine uuele/muutusele. Siinkohal on oluline Derrida tõdemus, et võimaluse uuele peab leidma nimelt läbi pärandi enda, katsetades pärandi piire ning nendega mängides. (Egea-Kuehne 2004: 19) Näitena sellest võib siin kujutada ükskõik millist välja töötatud süsteemi või seadust, mille mängulisus ja piiride suhtelisus peab peegelduma juba konkreetse süsteemi/seaduse eeldustest – süsteem/seadus peaks ideaalis olema loodud nii, et seda oleks võimalik dekonstrueerida ning seda positiivses võtmes, nimelt selliselt, et dekonstruktsioon ei märgiks mitte lammutamist/destruktsiooni, vaid uue pidevat (taas)loomist.

3.2. *Differance ja ülikool*

Selleks, et rääkida dekonstruktsioonist või dekonstruktiivse programmi teostumisest institutsioonis, tuleks esmalt küsida, kus ja mil viisil dekonstruktsioon seal üldse avaldub? Ühes eelpool mainitud vastuoluga, on vastuoluline ka dekonstruktsioon ise kui nii võib öelda. Nimelt sarnaselt *differance*'i üldisele iseloomule, mis kannab endas vastuolu püsivalt kaasas, on vastuoluline ka dekonstruktsiooni avaldumine institutsioonis. Ühelt poolt on derridalik programm midagi, mis peaks institutsiooni muutma ning selles midagi liikuma panema, teiselt poolt pole dekonstruktsioonile endale võimalik osutada. Kui küsida, kus leiab dekonstruktsiooni ülikoolis, tuleks ütelda, et see asustab või märgistab vahe(maad) teaduskondade ja akadeemiliste erialade ning millegi absoluutselt uue vahel (Caputo 1997: 69). Derrida enda järgi ei saa dekonstruktsioon olla (ja ka ei ole) ei filosoofia laiali valgumise ega ka filosoofia kaitsmise poolel (vähemalt mitte sellise filosoofia nii nagu see oli prantsuse institutsioonides 20. sajandi lõpul). Selline filosoofia kaitsmine tundub tema jaoks olevat vaid (filosoofia) vana laguneva keha koos hoidmine, mis liiguks viimaks ikkagi selle laiali valgumise, sealhulgas kadumise poole.¹⁹ Niisiis asub dekonstruktsioon tõepoolest kuskil

Derrida silmade läbi korraldatud ülikooli 70ndatel-80ndatel. (Derrida 2002a: 78).

19 Ühes sellega tuleb märkida, et kui dekonstruktsioon muretseks sellepärast, et vana masinat või süsteemi pole võimalik kaitsta, kaoks kogu dekonstruktiivse strateegia idee, st dekonstruktsiooni ideeks ongi vana osalisel mitte-toimimisel seda parandada ja muuta (Derrida 2002a: 74). Rääkides enda positsioonist *Ecole Normale Supérieure*'is, kus Derrida aastaid õpetas, mainib ta tiitlit *agregé-repétiteur* (kordaja), kelle ülesannete hulka ei kuulu millegi uue tootmine või muutmine, vaid kes on eesmärgistatud nii ise kordama kui panema kordama ka teised, esitledes samal ajal end kui eksperti (õpetavat keha ja õpetatavate ülevat). Seda isegi siis kui ta ise enam enda poolt öeldusse täielikult ei usu. (Derrida 2002a: 75-76)

vahepeal. Sarnaselt üldisele hoiakule mineviku pärandi suhtes, peab dekonstruktsioon olema olemasoleva filosoofilise institutsiooni suhtes üheaegselt nii austav kui kriitiline ning sellest tulenevalt jaatama või pooldama filosoofilise õpetamise ja institutsiooni pidevat ning intensiivset transformatsiooni, sealhulgas osade vanade struktuuride lagundamist. (Derrida 2002a: 74). Siit järeldeb taaskord tõik, et kuigi Derrida filosoofia on suunatud millegi muutmise ning uuendamise poole, ei ole ta ise defineeritav, nii nagu ei ole võimalik eest leida *differance*'i ning seejärel see ära defineerida. Sellise mõtteviisi olemus iseeneses ei lase seda teha.

Dekonstruktiiivse praktika jaoks on institutsioon oluline. See on veel üks viis näitamaks seda, et üksikult, singulaarsusena ei ole dekonstruktsioon midagi, vaid saab millekski vaid läbi teise, õigemini laseb teisel läbi enda olematuse avalduda ning saab samal ajal seda teist dekonstrueerida. Kuigi dekonstruktsioon kui institutsioonide filosoofia on institutsionaalse võimu suhtes kahtleval seisukohal, on ta eesmärk muuta institutsioonid elatavaks ning asetada nad programmide ümber, mis ei ürita kõike programmeerida (Caputo 1997: 50) Sellise programmi, mis ei ürita kõike programmeerida, leiab nimelt läbi dekonstruktiivse praktika. Võib ka ütelda, et selline programm tekib siis kui dekonstruktsioon on oma praktika teostanud, aga siinkohal on oluline märkida või õigemini meelde tuletada, et dekonstruktsioon kui protsess ei lõppe kunagi. Absoluutselt uuel tuleb lubada ilmned ja teostuda, aga isegi siis kui see uus on end näidanud, ei saa dekonstruktsiooni nimetada õnnestunuks, sest olemasolevaid süsteeme tuleb hoida muutumises püsivalt. Kui dekonstrueerimine (sealhulgas püsivalt kriitiline hoiak ja küsimine) üks hetk lõppeks, lõppeks Derrida jaoks ka filosoofia.

3.2.1. Derrida õpetaja rollist

Kui rääkida Derrida spetsiifilisemast huvist ülikooli kui institutsiooni ja seal õpetatava filosoofia vastu, siis tuleb põgusalt tutvustada tema enda viibimist institutsioonis ja seda, millisena ta näeb õpetamist ning milline see võiks olla.

Esiteks tuleks küsida: miks pidas Derrida ülikooli kui institutsiooni dekonstrueerimist vajalikuks? Seda nimelt põhjusel, et Derrida'l endal oli sellises institutsioonis töötamise pikaajaline kogemus, mis aitas tal üha paremini näha sealseid puudujääke.

Ta kuulus *Ecole Normale Supérieure*'i filosoofia ajaloo osakonda, millest rääkides mainib ta mõistet *agregé-repetiteur* (kordaja), mis omakorda avab Derrida nägemust õpetaja rollist sellises institutsioonis. Sellise kordaja eesmärkide hulka ei kuulu millegi uue loomine ja muutmine, vaid vana ja olemasoleva kordamine (sh tudengite enda järel kordama panemine). Ühes sellega peab ta aitama tudengeid valitud tekstide lugemisel, mõistmisel ja tõlgendamisel, sh eelnevate tõlgendamiste kordamisel. (Derrida 2002a: 75) Nii saab õpetajast kordamise esindaja, kandes sedasama praktikat läbi tudengite edasi. Õpetaja või õpetav keha kordab ja kannab edasi vana teadmist, õpilane omakorda selle teadmise interpretatsiooni. Veel enam, Derrida ütleb, et selle järgi ei tohiks ta formuleerida ühtki teist, uut interpretatsiooni ilma valitseva keha nõusolekuta, st võib ka juhtuda, et uut interpretatsiooni ei kiideta heaks (Derrida 2002a: 76). Nii on sellises kordamise süsteemis jõul, st. valitseva autoriteedi ja alluva omavahelisel suhtel suur roll. Seda isegi siis kui mõlemad osapooled pole oma rollis (enam) kindlad. Samamoodi nagu õpetaja (kordaja) võib hakata kahtlema selles, mida ja mil viisil ta õpetab, võib õpilane (kordaja kordaja) hakata kahtlema õpetatavas. Õpetatav võib küll kuuluda kordamise süsteemi, kuid selle sisu ja vorm ei pruugi enam tunduda usutav (Derrida 2002a: 76). Sellegipoolest on tõenäosus selleks, et mõlemad osapooled süsteemi endiselt püsima jäävad, suur. Seda põhjusel, et antud süsteemi saadavad pikad traditsioonid ning välja töötatud reeglid ja normid. Hea näite toob Derrida ühe oma tudengi kohta, kes pärast õpinguid oli talle öelnud, et nüüd ta loeb teda, nüüd kui ta on sellest süsteemist väljas ja ühes sellega ei riski enam kordamise süsteemi ohtu seadmisega (Derrida 2002a: 78). Seda võiks siin mõista nii, et kui ta oleks varem lugenud tekste, mis ei kuulunud valitud tekstide nimekirja, oleks ta paika pandud süsteemi kõigutanud. Niivõrd suur võib olla aukartus süsteemi ees.

Siinjuures on minu enda pikaajaline ülikooli-kogemus tekitanud eelnevale sarnaseid probleeme/küsimusi. Kindlasti on arutelud selle kohta kui vaba peaks olema ülikooli õppekava, kui laiahaardeline soovitatav kirjandus või milline peaks olema mõne laiema teema käsitus (kas autori- või probleemikeskne) väga levinud ning üha uuesti esile kerkivad. Esiteks võib kindlasti kohata arvamust, et need aspektid sõltuvad juba kõige laiemalt ülikoolist endast – ühe ülikooli ideoloogia/suunitlus erineb teisest. Sellest lähtuvad juba spetsiifilisemad momendid. Ma ei oska rääkida ei selle kasuks ega kahjuks, küll aga olen ma kindel, et Derrida eelpool kirjeldatud oht jääb ülikooli kui institutsiooni, mis on määratud läbi sellele omaste reeglite/normide, alati saatma.

3.2.2. Tingimusteta ülikool kui Derrida ideaal

Aastal 1975 oli Derrida üheks asutajaks institutsioonile nimega GREPH (*Le Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique*)²⁰. Villanova ümarlaual ütleb Derrida, et osaliselt oli see loodud eesmärgiga vastanduda programmide ja distsipliinide definitsioonide rangusele ning distsipliinide vaheliste piiride rangusele (Caputo 1997: 6-7). Sellest lähtuvalt võib ütelda, et kuigi Derrida on korduvalt kinnitanud, et ta ei ole olemasolevate institutsioonide ja programmide suhtes vaenulik, siis antud väljaütlemisest selgub, et ta on nende suhtes üheaegselt nii vaenulik kui armastav. Ta ise ütleb, et ta armastab institutsioone ja veedab palju aega osaledes uutes institutsioonides, mis alati ei tööta või ei toimi. Samal ajal üritab ta lammutada mitte institutsioone, vaid mõningaid struktuure, mis on neis kas liiga ranged või töötavad/toimivad tuleviku uurimusi silmas pidades takistusena (Caputo 1997: 8). Derrida jaoks on nimelt oluline see, et olemasolev struktuur või programm mitte ei pärsiks, vaid tervitaks võimalike uute tulevate suundade tulekut. Teisisõnu, ideaalne institutsioon oleks selline, mis oleks valmis end uue järgi kohaldama ja muutma, mitte aga kaotama. Sellegipoolest tajub ka Derrida ise siinkohal probleeme, mis sellise institutsiooni võimaliku loomisega (ja üldse võimalikkusega) kaasneks. Nimelt mõistab ta, et on raske ette kujutada institutsiooni, mis püüdleks pidevate dekonstrueerimiste poole, samal ajal ja veelgi enam aga peaks olema piisavalt tugev, et need dekonstrueerimised üle elada ning institutsiooni kui tervikuna endiselt püsima jääda (Derrida 2002a: 73). Õigemini, ta peab sellise, eeldustelt pidevalt dekonstrueeritava institutsiooni tekkimist, veel enam aga püsima jäämist kohati võimatuks, ideaaliks, unistuseks (Derrida 2004: 22). Eelkõige peab ta siinkohal silmas tingimusteta ülikooli kui institutsiooni.

Mida see tähendab - „tingimusteta ülikool“? Selle iseloomustamiseks võib kasutada märksõnu nagu „absoluutne iseseisvus, sõltumatus, (sõna/kirja/küsimise) vabadus“, lõputu küsimine tõe järele, olles ühtlasi sõltumatu ümbritsevast võimust, olgu see majanduslik, poliitiline või usuline. Siin, võimu temaatikat silmas pidades, eristab Derrida ülikooli kõigist teistest teaduskeskustest või institutsioonidest, mis teenivad majanduslikke huve. Nimelt seetõttu, et ülikool peaks asetsema võimust väljaspool või olema sellele isegi kohati võõras. Sellega seoses joonistub tingimusteta, autonoomse, vaba ülikooli juures välja nii selle tugevus kui nõrkus. Tugevuseks on nimelt see laiaulatuslik vabadus, sõnavabadus, sõltumatus. Selles samas sõltumatuses sisaldub aga ka tema nõrkus – ülikool on oma sõltumatuses ning võimu-

kauguses (välise) võimu suhtes haavatav ning seega võib ta küll ise taotleda sõltumatust, kuid on omakorda sellele siiski avatud, sellest sõltuv. Siinkohal tuleb mainida, et Derrida on nimetanud ülikooli tingimusteta institutsiooniks muuhulgas ka seetõttu, et ülikoolil endal igasugune võim puudub (Derrida 2001: 27). Mida puhtam, sõltumatum, võimu-kaugem üks institutsioon on, seda avatum on ta välisele ohule, mis viib välja nimelt eelpool öeldud tingimusteta ülikooli kui võimatu unistuse. Ühelt poolt on selle unistuse kättesaamatus, võimatus Derrida unistuseks või kireks – kirk võimatu vastu. See on taaskord miski, mis väljendab tema filosoofia taotlust lõppematuses/pidevuses. Teiselt poolt on selles siiski ootus jõuda ideaalile võimalikult lähedale, oluline ongi see võimalus ideaali püüdmiseks. Kui seda võimalust ei oleks või see tühistuks, ei oleks kirge ning ühes sellega ka ideed tingimusteta ülikoolist. Kirge hoiab Derrida elus nimelt läbi püüdluse võimatu poole, läbi uutlaadi institutsioonide rajamise saab ta elada/teostada oma unistust.

3.2.3. Derrida kirk - filosoofia (ja institutsioon)

Eelkõige oli tema kirk suunatud filosoofia vastu, sellega seoses oli ta GREPH-i kõrval asutajaks College'ile (*College International de Philosophie*)²¹. Antud asutuse eesmärgiks oli rangetele institutsioonidele vastandumise kõrval filosoofia kui distsipliini õpetamine selle ranges mõttes ning samal ajal ning võib-olla veel olulisemana püüdi avastada uusi teemasid ja probleeme, mida teistes ülikoolides polnud puudutatud (Caputo 1997: 7). Mainitud kahe institutsiooni kõrval oli Derrida aktiivne ka mitme teise organisatsiooni tegevuses, kuid siin keskendun nimelt neile, kus tema alternatiivne filosoofia ja dekonstruktsiooni idee kõige paremini esindatud on.

Caputo ütleb, et dekonstruktsioon ei ole filosoofia toimimisele institutsionaalses keskkonnas keskendunud juhuslikult, vaid pühendub filosoofiale nimelt seetõttu, et vaadata, kuidas institutsionaalsed struktuurid tahavad kivistuda ning kaitsta filosoofiat temale omase rahunuse ning anarhilise vabaduse eest. Nii võivad need struktuurid aga filosoofia kaitsmise asemel kaitsta meid filosoofia enda eest. (Caputo 1997: 62). College peaks olema sellise kivistumise vastu, kuid leiab end samal ajal vastuolulisest situatsioonist, kus ühelt poolt tahab ta rääkida vaba mõtte poolt, teiselt poolt teeb ta seda aga siiski institutsioonis, mis juba oma eeldustelt

20 Eesti keeles võiks selle tõlkida: filosoofiaõppe uurimisrühm

21 Eesti keeles võiks selle tõlkida: rahvusvaheline filosoofia kolledž.

mingit eesmärki ja korrastatust vajab²².

Veel enam kui vaba mõtte pooldamist, tahab Derrida puudutada neid teemasid (sealhulgas autoreid) filosoofias, mis siiani on jäänud puudutamata, kuid mis võivad olla filosoofia õpetamisel ja õppimisel sama olulised kui need, mis alati n-ö põhiprogrammi on kuulunud. Sealjuures on uudsete teemade/autorite kõrval oluline uudse pilgu heitmine filosoofiale endale, filosoofia proovile panek ning küsimine selle tuleviku kohta (Derrida 2004: 22). Derrida arvates tuleb küsimuse/uurimuse alla seada eelkõige termin „filosoofiline“ (*philosophical*), mõtelda sellele, mida see tähistab ning kas selle tähendus ja tähtsus pole akadeemilises keskkonnas kadumises (Derrida 2004: 197). Miks rääkida filosoofilise/filosoofia kadumisest? Kui mõtelda filosoofilisest läbi võimalikult vaba, piirideta, mitmekülge tasandi ning pidada silmas, et akadeemiline keskkond toimib siiski kindlaks määratud teema- (sh autorite ja probleemide) või aineprogrammide, laiemalt, sätestatud seaduste alusel, siis võib „filosoofilise“ olemasolu muutuda tõepoolest küsitavaks. Derrida peab filosoofilise võimalikkust, filosoofilise ellu äratamist või värskendamist võimalikuks paigas, mis on kaugel traditsiooniliselt selleks loodud paikadest ning ületab selliseid akadeemilisi piire (Derrida 2004: 196). Kui pidada selle üheks võimalikuks avaldumise paigaks College'i, siis tuleb ütelda, et ennekõike saab seal filosoofilisele läheneda läbi filosoofilisest endast mõtlemise, sellele täienduseks filosoofilist uurimust teostades.²³ Oluline on siinjuures aga nimelt College ise kui keskkond, mis vähemalt ideaalis filosoofilist mõtlemist ega selle praktiseerimist ruumiliselt/ajaliselt ega muul moel ei piira. Sellega seoses vajab märkimist, et filosoofia pole filosoofi jaoks midagi loomupäraselt antut ega selles antuses fikseeritud, vaid nimelt midagi sellist, mida peab pidevalt proovile panema, filosoofia loomus ja eesmärk eeldavad seda.

Mis aga muudab filosoofia (kui elukutse) kirglikuks? Miks on filosoofia uuendamine Derrida jaoks südameasi? Vastus on seotud tingimusteta ülikooli, sellele omase vabaduse ja kirega, mis Derrida silmis seovad selle usule omase pühendumusega. See tähendab, et filosoofia pole siin pelgalt elukutse, miski, mida praktiseeritakse vaid piiratud ruumi/teaduskonna/institutsiooni raames, vaid miski, mille edasi andmisele ning uuendamisele pühendutakse ning mille uuendamise võimaluse/dekonstrueerimise eest ollakse

22 Siit ilmneb juba eelpool mainitud raskus, mis institutsiooni pideva dekonstrueerimisega kaasas käib – kuidas jätkata dekonstrueerimist, kuid samal ajal säilitada ka institutsiooni olemasolu/olemust?

23 Derrida jaoks on see üks College'i ülesannetest ja eesmärkidest

valmis võitlema. (Derrida 2001: 36) Derrida'd silmas pidades nähtub, et filosoofia asub uskumisele väga lähedal, kohati sellega isegi samal joonel. Siinkohal peab aga meelde tuletama, et uskumine pole selle järgi midagi piiratud, vaid nimelt piiritlematu ning oma piiritlematuses kirklik, müstikuid silmas pidades müstilist tiraadi, kordust, uskumise (taas)kogemist üha uuesti loov. Miks see meeldetuletus siin oluline on? Nimelt seepärast, et hoida ära võimalust võrrelda filosoofiale omast uskumist religioonile omase uskumisega, mis leiab siiski aset teatava piiritletud ruumi/tavade jms sees. See ei tähenda muidugi, et ka religioonil ei võiks olla endale omast vabadust, kuid Derrida religioossus, mis kohaldub ka tema suhtumisele filosoofiasse, ei tunne ühtki piiri, sest on iga hetk uus (end uuesti loov), piiride ülene uskumine. Selline on Derrida filosoofia, Derrida uskumine – filosoofia (sealhulgas kogu humanitaaria), mis on ideaalis vaba nii kõnes/kirjas kui mõtlemises ning selle vabaduse läbi alati end muutev, dekonstrueeriv.

Kus ja kas üldse filosoofia ja uskumine siin üksteisest eristuvad/lahknevad? Tuleb tõdeda, et ei lahknegi. Nad ei ole kunagi kokku tulnud ega kunagi lahknenud, vaid alati ja juba koos olnud. Olen täiesti veendunud, et Derrida ei saaks filosoferida kui ei oleks uskumist, mis on tema isiku eeltingimus, uskumine, mida ta pole saanud valida, vaid mis lihtsalt on. Tänu sellele on olemas dekonstruktsioon. Pidades silmas käesolevat peatükki, tänu sellele on dekonstruktsioon niivõrd kirklik institutsiooni/hariduse/filosoofia osas, seal, kus ta oma programmi kõige aktiivsemalt teostab. Õigemini, Geoffrey Bennington ütleb, et kokkupuude/lähedus institutsiooniga on see, mis eristab dekonstruktiivset kriitikat ülejäänud kriitikast, mis aitab dekonstruktiivsel kriitikal üldse esile tulla ning mis seda teatavas mõttes defineerib. Isiklik aspekt (lähedane kokkupuude haridusmaastiku ning õpetamisega) on selle uskumise ning institutsiooni dekonstrueerimisele pühendumise juures otsustavaks, ta on selle aluseks. Kui pidada silmas pühendumist (dekonstruktsioonile kui protsessile), siis nimelt tänu sellele on Derrida arutlenud pikalt õpetamise kui elukutse üle, mida ta nimetab samal ajal usukuulutuseks või uskumise praktiseerimiseks²⁴(Derrida 2001: 35). Ta praktiseerib oma uskumist, mis kätkeb endas filosoofia õpetamist, edasi andmist läbi sõnavabaduse, läbi võimaluse käsitleda väga erinevaid autoreid ja teemasid ning mitte end ühe või teisega neist piirata, vaid anda voli teha uusi valikuid, mõtestada ning ümber mõtestada.

24 *profession of faith*

3.2.4. College'i vastuolu

Nii nagu ta uurib alternatiivseid, teiste ülikoolide programmist välja jäetud teemasid, on alternatiivne ka kogu College'i toimimine ja struktuur kui seda võrrelda mõne teise haridust pakkuva institutsiooniga²⁵ Sellega seoses ei kuulu College'i eesmärkide hulka teiste, paika seatud ning olemasolevate süsteemide ohustamine/nendega võistlemine. Pigem võib College'ile vaadata kui millelegi täiesti uuele, uuele vahendile filosoofia/filosoofilise tutvustamisel ning jagamisel. Eelneva kinnitamiseks on Derrida ütelnud, et College ei ole ega saa olema asutus, n-ö staatiline institutsioon, milles uuritakse valdkondi ja teemasid, mille edukus/produktiivsus on juba teiste programmide poolt heaks kiidetud. Kui siis võib College'i seostada kohaga, mida kirjeldab või mis kätkeb endas provokatiivsust, spekulatiivseid, katseeksitusmeetodil tehtavaid uurimusi ning liikumist uute suundade poole. (Derrida 2004: 203) Mis võib eelpool öeldule vastu rääkida, on Derrida tõdemus, et uued teemad/suunad/valdkonnad, mille vajalikkus on leidnud kinnitust, peaksid selliselt levima ka teistesse, juba olemasolevatesse või alles loodavatesse (haridus)asutustesse. Kui pidada silmas seda, et vanemad, paika fikseeritud programmidega asutused võivad olla uuendusliku suhtes skeptilised, võib uuendusliku levimine olla raskendatud. Derrida ütleb siinkohal, et me teame kui raske võib olla ühel uuringukeskusel/haridusasutusel, mis on oma kompetentsis kindel, tervitada uusi tulevaid suundi. Nimelt seepärast, et need uued suunad võivad, vähemalt esialgu, lüüa olemasoleva süsteemi kõikuma. (Derrida 2004: 206) Struktuure peab aga liigutama või kõigutama kui meenutada, et vaid nii saab mõtlemist, filosoofiat, institutsiooni hoida elus.

3.3. Dekonstruksiooni rahulolu ja rahulolematkus

Mis on institutsiooni dekonstrueerimise põhiline motiiv? Mida dekonstruksioon saavutada tahab? Nimelt, dekonstruksioon tahab ära hoida institutsiooni sulgumist, niisamuti nagu ta tahab ära hoida filosoofia passiivseks muutumist ja lõppemist. Sel põhjusel on filosoofiat vajalik hoida nii avatuna kui võimalik ning ühes sellega hoida elus piiramatut või lõppematut rääkimist ja küsimist (Caputo 1997: 66). Küsimine on üks Derrida filosoofiat läbiv märksõna,

25 Näiteks ei sarnane College'i hindamissüsteem teiste ülikoolide hindamissüsteemiga. College'is ei ole hindeid ega standardseid (tasemeõppe)kraade. Õigemini on College'is õpetamise ja uurimustöö tegemise eesmärk see, et vaadata, kas keegi oskab välja pakkuda uurimisobjekti, mis on teiste institutsioonide programmist välja jäetud (Caputo 1997: 65).

mis tõuseb esile ka eelmises peatükis käsitletud religiooni temaatika puhul ning mis käib uue või uuendusliku avaldumisega loomupäraselt kaasas. Kui Derrida uskumise puhul on (absoluutselt) uus midagi sellist, mis kunagi kohale ei jõua, miski, mis uskumist läbi selle kohale jõudmatuse elavana hoiab, siis institutsiooni dekonstrueerimise puhul on uus midagi sellist, mis vähemalt idee järgi on katsutav (nt dekonstrueeritud, uuendatud programm, õpetamise viis jms). Küll aga käib ka institutsiooni uuega kaasas lõpetamatuse omadus. See tähendab, et hetkel kui mingi programm on läbinud uuendamise protsessi, uuendatakse seda samal ajal üha edasi. Ühelt poolt võib ütelda, et sellise kohale jõudmatusega käib kaasas rahulolematus, teiselt poolt aga on derridaliku filosoofia lähtekohalt kohale jõudmatu või absoluutselt uus see, mis seda filosoofiat toidab ja konstitueerib ning annab ühes sellega võimaluse lõppematule küsimisele. Sellega seoses võib ütelda, et tingimusteta ülikooli/institutsiooni ideaalsus on Derrida arvates tõepoolest saavutamatu, kuna ideaalsus peitub nimelt dekonstrueerimises endas. Dekonstruksioon on defineeritav läbi ideaali mittehaaratavuse.

Derrida võimatu või absoluutselt uue filosoofiast rääkides on rahulolematus huvitav mõiste. Tavapärase arusaama kohaselt tundub, et see, mille poole me suunatud oleme või mida me januneme, peab selleks, et meie soov saaks rahuldatud, kohale jõudma ja võimalikuks saama, teisisõnu, läbi võimalikkuse saabub rahulolu. Derrida rahulolu toimib aga ümberpööratult. Selle järgi asub rahulolematus samal joonel võimalikuga ja rahulolu omakorda samal joonel võimatuga, sellega, mis kunagi kohale ei jõua. Selline kohale jõudmatus iseloomustab Derrida *differance*'i kui märkide mängu, kus tähistaja ei jõua kunagi tähistatavani, st tähistatav on igavesti kohalejõudmatu (mitte kunagi presentne) või derridaliku religioossust, kus uskumine saab võimalikuks läbi võimatu ihalemise. Nii lasub ka institutsiooni dekonstrueerimise puhul rahulolu seal, kus dekonstrueerimine on aktiivne ja pidevas jätkumises ning kus uus end kunagi päriselt kätte ei anna.

Võimatu ihalemine, kohalejõudmatus, tuleva kui haaramatu poole olemine iseloomustab kõiki antud töös käsitletud aspekte, mille poole derridalik dekonstruksioon suunatud on või millest see haaratud on. Siinjuures võib veelkord välja tuua viimati käsitletud Derrida ja hariduse, eelkõige tingimusteta ülikooli kui saavutamatu ideaali problemaatika, niisamuti derridaliku religioossuse või müstika teema, kus absoluutselt teisel kui end tulevikus ilmutaval keskne koht on. Kuigi mitte kunagi kohale jõudva tuleviku poole olemine oli Derrida südameasjaks eelkõige tema loomingul hilisemal perioodil, on kõige olulisem märgata ja märkida, et see

suunatus/uskumine oli olemas juba ka tema esikteostes, eelkõige „*De la Grammatologie*“, aga ka teistes. Kui pidada silmas äsja mainitud teost, siis on sealne tuleva poole olemine kirjeldatud nimelt läbi märkide või tähistajate liikumise, kus leiab juba eest ka tähistatava kõrvutamise Jumala kui haaramatuga. Sellest tulenevalt võib ütelda, et kohale jõudmatu, mitte-haaratava tuleviku temaatika on mõnes mõttes läbivalt religioosne, eelkõige võib seda järeltada neist viidetest religioossele või Jumalale, mida Derrida on teinud läbi kogu oma loominguga, kohati teadlikumalt, kohati mitte. Näidetena sellest sobib nimetada järgmisi siin töös eelnevalt juba käsitlemist leidnud mõisteid: „*khora*“, „*kõrb*“, „*and*“, vähem seob, vähemalt esmapilgul, religioossega aga näiteks seesama hariduse ja filosoofia temaatika, mis on aga, nagu näha, samavõrd religioosne või poliitika, mille käsitlemisel on religioossus selle üheks olulisemaks aspektiks kui mitte käivitajaks.

3.4. Derrida ja poliitiline mõte

Selleks, et väita, et ka poliitika temaatika on antud kontekstis religioosne, peab Derrida ja poliitika/poliitilise juures hetkeks peatuma, eelkõige selleks, et üldse mõista, mida Derrida „poliitilise“ all silmas peab või milline on tema n-õ poliitiline vaade või hoiak. Siinjuures ei võta ma oma ülesandeks avada Derrida poliitilise teema iga aspekti, vaid puudutan poliitilist nimelt selleks, et näidata, kuidas ka seal on kohalejõudmatu tulevik Derrida eesmärk. Seetõttu, ennekõike pean poliitilisest rääkides silmas seda eesmärki ennast ning vastavalt ka lähtun sellest.

Poliitika/poliitilise tähenduse üle arutleb Derrida mitmetes oma teostes. Esmapilgul võib tema poliitiliste tekstide alla arvata kõigest teosed, nagu näiteks „*Politiques de l'amitie*“ või „*Spectres de Marx*“, seda juhul kui lähtuda vaid teoste pealkirjast – teostest, mis käsitlevad poliitilist kõige otsesemalt või mis tunduvad poliitilise temaatikat arvesse võttes kõige kõnekamad. Lähemalt uurides aga selgub, et „poliitilise“ kategooria alla võib arvata ka näiteks tekste, mis näivad esmajoonel läbivalt religioossed. Siinkohal võib ütelda, et Derrida'd silmas pidades kohtab poliitilise, religioosse või ka näiteks keelefilosoofilise jooni vähemal või suuremal määral igas autori tekstis. Seda on kinnitanud ka Derrida ise, kes väidab oma teoses „*Rogues*“ („*Voyous: deux essais sur la raison*“), et mingit poliitilist või ühiskondlikku/eetilist pööret, järsku keskendumist või suunatust neile teemadele (nii nagu seda on arvatud) pole dekonstruktsioonis 1980-90tel olnud. Poliitilisest mõtlemine on alati

olnud mõtlemine difference'ist ning difference'ist mõtlemine omakorda mõtlemine poliitilisest. See aga ei tähenda, et teatava perioodi jooksul ei toimu dekonstruktsioonis midagi uut, õigemini, kui nii oleks, räägiks see vastu kogu dekonstruktiivsele filosoofiale ja lähenemisele. Pöördest ei saa siinkohal rääkida aga seetõttu, et pööre kätkeks endas millestki ära pööramist, kursi muutmist – midagi sellist, millega astuks jätkumise läbi määratletud difference'i rajalt kõrvale. (Derrida 2005: 39) Kuigi difference märgib erinevust/erinemist, olles igal hetkel, igas instantsis erinev sellest, mis ta oli ja on, on jätkuvus üks karakteristik, mis difference'i kannab ning sellega seoses, läbi enda samal ajal ka mingit samasust või sarnasust taotleb. See ongi kurss, millest kõrvale või maha astuda ei tohi.

3.4.1. Poliitika ja religioon – õigus ja õiglus

Kuidas haakuvad omavahel poliitika ja religioon? Millised või kus on nende ristumispunktid? Eelkõige võib poliitilise ja religioosse n-õ kokku sulamist märgata Derrida poolt arvukatel kordadel käsitletud seaduse/õigluse probleemistiku juures. Antud teemal on Derrida kõnelenud näiteks tekstis „*Force of Law*“, aga ka näiteks Kafka „Seaduse ees“ tekstianalüüsis²⁶. Esiteks on neid kaht mõistet silmas pidades kõige olulisem küsida: mille poolest nad üksteisest erinevad? Derrida ütleb, et seadus on dekonstrueeritav kui õiglus seda ei ole (Derrida 2002b: 242-243). Vastus küsimusele peitub juba viimases lauses, mõistmiseks pelgalt sellest aga ei piisa. Kui aga võtta vaatluse alla seesama väide – seadus on dekonstrueeritav, õiglus mitte – saab siit järeldada, et seadust (kui midagi dekonstrueeritavat) on võimalik muuta, sealhulgas on dekonstrueerimise käigus võimalik tekitada uusi seadusi. Kui seadus allub dekonstrueerimistele, peab see olema midagi n-õ käega katsutavat, haaratavat – midagi, mis sõltub meie tegudest, mille olemasolu ning liikumist meie mõjutada saame. Eelnevast tulenevalt saab tõdeda, et seadus/ed on alati tekitatud, tekkinud meie dekonstrueerimiste tagajärjel (sealhulgas on ühise kokkuleppe tulemusena tekkinud kujutus õigest-valest, mida saab vastavalt ka muuta). Vastupidine on olukord õigluse mõiste ja tähendusega. Õiglust pole võimalik mõõta ega määrata, see tähendab – ei ole võimalik otsustada mingi teo õigluse määra üle (Derrida 2002b: 244). Õiglus on selliste mõõtmiste ja määratluste ülene. Seadust, määratletavat silmas pidades, võib sellest tulenevalt väita, et määratlemisele allub see, mis on tekitatud, mitte aga see, mis on ise tekkinud – õiglus. Õigem

26 Leitav Derrida teoses „*Acts of Literature*“ (Derrida 1992b: 181-221)

oleks ütelda, et õiglus pole ka kunagi tekkinud, õigluse puhul ei saa määrata ei selle algust ega lõppu. Õiglus on enne kõike.

Mis on need seadus ja õiglus? Siin on need mõisted tähenduslikud ning olulised nimelt dekonstruktiivset maailmavaadet silmas pidades, nad täiendavad üksteist ning aitavad dekonstruktsioonil esile tõusta ning avaneda. Seadus on dekonstrueeritav, et dekonstrueerimatu õiglus end esitleda saaks. Derrida sõnades annab õiglus meile impulsi seadust parandada, dekonstrueerida. Ilma n-õ õigluse kutseta ei oleks meil mingit huvi seadust dekonstrueerida. (Caputo 1997: 16). Niisiis ei ole oluline seadus iseeneses, vaid seadus liinilt seadus-õiglus. Kuidas seostub see poliitilisega? Poliitiline on antud mõisteanalüüsi juba sisse kirjutatud. Kui mõtelda nii, et dekonstruktsioon = õiglus ning vajab selliselt oma praktika teostamiseks määratletavat, mis allub muutmisele – dekonstrueerimisele – siis märgib poliitiline siin nimelt seda määratletavat, mida saab õigluse kaasabil dekonstrueerida. Õiglus annab ajendi või tõuke selleks, et poliitilises midagi muuta.

3.4.2. Sõber kui absoluutselt teine – teine demokraatia

Järgnevalt selgitan ja kirjeldan sõpruse ja poliitika omavahelisi seoseid ning jõuan seeläbi Derrida olemuselt religioosse tuleva demokraatia motiivini. Millest joonistub paralleel sõpruse ja poliitika vahele? Ennekõike võib ütelda, et sõprus, nii nagu ka poliitika, on mingit laadi suhe, koos toimimine, dialoog, suhe, milles teisel (*l'autre*) on otsustav roll. Täpsemalt vaatleb Derrida sõprust paralleelselt demokraatiaga, kus ideaalis peaks kõigile inimestele kehtima võrdsed õigused, see tähendab, sarnaselt sõprusele on see suhe võrdsete, mitte alluvalitseja vahel. See on aga tõesti ideaal, mille poole saab küll olla suunatud, mis aga võib oma ideaalsuses jääda saavutamatuks.

Kui keskenduda esmalt mõistele „sõber“, tuleb ideaali, tuleva demokraatia ideed silmas pidades märkida, et see mõiste seletub lahti keerukamalt kui tavapärane arusaam sõbrast. Lähtudes Maurice Blanchot sõbra-käsitlusest, on sõber radikaalselt teine, absoluutselt singulaarne, tundmatu. Selle järgi kohtame või teadvustame me sõpra lõppematult, igaveselt distantsilt. (Cheah, Guerlac 2009: 10). Antud sõbra definitsiooni ja problemaatika juures puutub taaskord kokku derridaliku ajaga, milles täielikult kohaloleval, presentsel kohta pole, vaid kui siis on koht puuduval, kohale jõudmatul tulevikul. Sõber kui radikaalselt teine on siin

nii ajalisel kui ruumilisel haaramatu. Kuidas siis sõpra teadvustada, kuidas teadvustada sõpra kui sõpra, kuidas astuda dialoogi? Blanchot järgi saab dialoog võimalikuks läbi haaramatuse või puudulikkuse, mis sõpra defineerib – teisisõnu, sõpra on võimalik kõnetada tema puudumises, olles suunatud tema kui tundmatu tuleva poole (Cheah, Guerlac 2009: 11).

Eelpool kirjeldatud sõbra kontseptsiooni põhjal joonistub välja ideaalse, võimatu demokraatia idee. Kui sõber on teine kui absoluutselt, radikaalselt teine, tuleb rääkida ka teisest demokraatiast. Selle kohta kasutab Derrida mõistet „*democracy to come*“ - tulev demokraatia. Derrida jaoks on demokraatia olnud alati tulemises – ideaalset, valmis kujul demokraatiat pole olemas, õigemini kui üldse, on selle vaate kohaselt olemas mitu erinevat kujul demokraatiat – konstitutsioonilisest monarhiast rahvahääletuseni – ning selliselt on demokraatia alati olnud avatud muutumisele/transformatsioonile (Cheah, Guerlac 2009: 12). Dekonstruksioonile omaselt nähakse ka demokraatiat sellena, mis ta on, erinevuses (Derrida 2005: 38). Demokraatia on defineeritud erinevusena, mis näitabki, et ta pole midagi fikseeritud, vaid läbib enda määratlemisel pidevaid erinevuse ja edasi lükkamise faase. Edasi lükkamises paljastub veelikord tõsiasi, et demokraatia pole kunagi presentne, kohal, kohale jõudnud, vaid alati kui lubadus – lubadus (tulevast) demokraatiast. See mõiste „tulev demokraatia“ kätkeb endas muuhulgas tõsiasi, et demokraatiat ei saa kunagi olema, mitte vaid seetõttu, et tema olemise võimalikkus on alatises edasi lükkamises, vaid ta on oma struktuurilt alatiselt aporeetiline (Derrida 2005: 86).²⁷ Lisaks sellele on demokraatia alati dekonstruktiivne – see tähendab, ta ei viita kunagi iseendale, vaid erinevuste ahelale (või millelegi muule/teisele kui ta ise), mis teda konstitueerib, kuid läbi mille ta ise siiski defineeritav ei saa olla (Cheah, Guerlac 2009: 12). Mõlemad, dekonstruktiivsus ja aporeetilisus tähistavad siin mõnes mõttes üht ja sedasama ideed – demokraatia pole selliselt kirjeldatuna võimalik.

Kui vaadata Derrida poliitilisele eelkõige läbi demokraatia idee, nähtub sellest, et poliitilist analüüsid pole Derrida eesmärk olnud poliitika ise, mõne konkreetse poliitilise vaate pooldamine, vaid jätkuv dekonstruktiivse maailmapildi kirjeldamine teise abil. Derrida on valinud näitena demokraatia kui valitsemisvormi, milles on oluline dialoog, suhe teisega ning

²⁷ Aporeetiline tähistab midagi sellist, mis ei ole ei üks ega teine või on vastupidi – mõlemad, kuid mis pole seeläbi määratletav. Selle illustreerimiseks kasutab Derrida näiteid: jõud ilma jõuta või heteronoomia ja autonoomia (üheaegselt) (Derrida 2005: 86). Muuhulgas, aporeetilist silmas pidades, on Derrida ühes oma intervjuudest üelnud dekonstruktsiooni kohta üldiselt, et seda (praktikat) ei ole võimalik ei rakendada ega mitte rakendada. Niisiis peame me selle apooriaga leppima ning selles dekonstruktsioon seisnebki (Lather

loonud sellest omakorda teisel tasemel dialoogi – dialoogi tundmatu tulevaga. Mida enam näib, et poliitika ise pole Derrida huviobjekt, seda enam muutub teine demokraatia olemuselt religioosseks, seda olulisemaks muutub kohalejõudmatu motiiv. Muuhulgas on siinne tuleva demokraatia idee lahutamatu õigluse ideest, mis kinnitab veelkord tõsiasja, et Derrida filosoofia eesmärk on kirjeldada teed tundmatu või määratlematu juurde ning praktiseerida seeläbi oma uskumist. Seda, et poliitiline on religioosne või sellele suunatud, mainib ka Derrida kui ta toob oma poliitilist käsitlevatest tekstidest kahe puhul nende ühiseks nimetajaks messiaanliku (ilma messianismita) afirmatsiooni (Derrida 2005: xiv).

Seda peatükki alustasin institutsiooni ja hariduse rolli kirjeldamisest difference'i teisenä. Ühelt poolt oli oluline see võrdpilt millegi teise, siin institutsiooniga, teiselt poolt muutus aina olulisemaks difference'i sotsiaalne mõõde. Sealjuures on huvitav märkida kui vastuoluliselt palju võib üks teooria või mõtlemisviis, mis ise rangelt määratletud ei ole, määratletud või struktureeritud institutsioonis midagi liikuma panna. Seda kuni selleni, et selle põhjal võib tekkida täiesti uusi, alternatiivse lähenemisega (haridus)asutusi. Difference'i sotsiaalse mõõde alla võib aga arvata mõtlemise viisi, filosoofia, mis mõjutab, vähemalt ideeliselt, kogu ühiskonda. Sellega seoses tõusis siin kolmandana esile poliitiline aspekt, mis sarnaselt ideaalse, tingimusteta ülikooli ideele, endas ootamatult religioosset momenti kannab. Nii võib ütelda, et kui peatüki alguses oli eesmärk joonistada välja veel üks näide difference'i teisesusest, siis peatüki jooksul sai see teine oma teisesuses juurde eetilise-religioosse tähenduse.

Kokkuvõte

Käesoleva töö eesmärk oli difference'i avamine ning kirjeldamine läbi teise. Nüüdseks võib aga küsida: kas see töö oli difference'i avanemisest teise(s), difference'i kirjeldamisest teise abil või kohalejõudmatu tuleva kohalolekust dekonstruktiivses mõtlemises? See oli mõlemat. Kohalejõudmatu, haaramatu aspekt on difference'ile läbivalt omane kuni selleni, et difference'i võib kohalejõudmatuga võrdsustada. Vähemalt on kohalejõudmatus üks viis difference'i kirjeldamiseks, nii nagu teda võib kirjeldada üleminekulisuse või vahepealsusena või nende abil.

Esimene peatükk keskendus difference'i peamiste tunnuste määratlemisele. Esiteks rääkis difference'i mõistest, selle kujunemisest, sealhulgas difference-difference erinevusest. Teiseks jõudsin logotsentristliku keeleteooria juurde, mille üheks esindajaks on Ferdinand de Saussure. Saussure'i keelehoiaku abil oli võimalik välja joonistada Derrida enda hoiak. Kuna Derrida keeleteooria ei ole kunagi pelgalt teooria, kirjeldasin difference'i järgnevalt läbi selle kahe olulisema aspekti – aeg ja ruum. Sellest lähtuvalt jõudsin aspektini, mille tekitab derridalik aja ja ruumi edasilükatus – (keele)vaikus. Vaikuse teema juhatas piiritajuni derridalikus filosoofias ning võttis Unduski näidete varal vaatluse alla alguse ja lõpu temaatika. Esimese peatüki lõpus jõudsin difference'i kõrvutamiseni religioossega, mis juhatas sisse töö teise peatüki.

Teises peatükis näitasin seda, kuidas müstilist teksti ja religioossust võib pidada difference'i teiseks, mille abil difference end avab. Esiteks näitasin, millised on müstilise teksti tunnused – mis on müstiline tekst? Müstilise teksti illustreerimiseks võtsin vaatluse alla kaks teksti Pseudo-Dionysiose'lt. Dionysiose valisin siin näitena eelkõige põhjusel, et Derrida on talle mitmes oma tekstis viidanud. Kui oli selgeks saanud, milline on müstilise teksti keelekasutus (sealhulgas müstilise kogemuse olemus) Dionysiose tekstide varal, sain vastavalt sellele analüüsida Derrida keelekasutuse sarnasusi-erinevusi müstilise tekstiga. Viimaks jäi veel küsida: milline on Derrida enda uskumine?

Kolmas peatükk illustreeris difference'i teisesust läbi institutsiooni ja hariduse temaatika. Eelkõige käsitlesin sealjuures Derrida nägemust ülikoolist ning seal õpetatavast filosoofiast. Esiteks uurisin, milles seisneb derridaliku programmi vastuolu institutsioonis. Järgmiseks vaatsin Derrida ja ülikooli omavahelist suhet, tuues välja need haridusasutused, milles Derrida ise kaasa on löönud. Sellest peegeldus muuhulgas ka tema hoiak olemasolevate haridussüsteemide suhtes. Omakorda viis see küsimuse juurde: milline on ideaalne ülikool? Vastuse sellele andis ülikooli kirjeldamine tingimusteta ülikoolina. Derrida spetsiifilisem huvi ülikoolis puudutab aga filosoofia õpetamise viisi. Derrida on filosoofia suhtes ääretult kirglik. Kirg viib taaskord Derrida filosoofia religioosse aspektini, mis saatis ka peatüki lõpus käsitlemist leidnud mõtet poliitilisest.

Kuigi religioossele aspektile oli esialgse idee kohaselt pühendatud vaid töö teine osa, on huvitav tähele panna, et selleni jõudsin enesele märkamata ka töö esimese ja kolmanda osa lõpus. Antud magistr töö algne eesmärk oli analüüsida Derrida mõtlemist läbi teiste teemade kui selleks on religioossus. Selles ma osaliselt ka õnnestusin. Küll aga peab nüüdseks tõdema, et derridaliku maailma mõistmiseks ei saa kõne all olevast aspektist – uskumisest – parimagi tahtmise juures mööda minna. Nii nagu Derrida loomingus, nii oli ka käesoleva töö eelduses teatav uskumine või suunatus selle poole, millest teadmine puudub.

Kasutatud kirjandus

Bennington, Geoffrey, Derrida, Jacques (1999) "Jacques Derrida". Tlk Geoffrey Bennington. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Bradley, Arthur (2008) "Derrida's Of Grammatology". Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.

Caputo, John D. (1997) "Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida". Fordham University Press.

Caputo, John D. (2001) "On Religion". Routledge.

Caputo, John D. (2004) "Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart". - *Continental Philosophy II: Derrida and Deconstruction*, lk 24-39. Ed. by Hugh J. Silverman. Taylor and Francis e-Library.

Cheah, Pheng, Guerlac, Suzanne (2009) "Introduction: Derrida and the Time of the Political". - *Derrida and the Time of the Political*, lk 1-41. Ed. by Pheng Cheah and Suzanne Guerlac. Duke University Press.

Derrida, Jacques (1982) "Margins of Philosophy". Tlk Alan Bass. The University of Chicago Press: Harvester Press Limited.
(Derrida, Jacques (1972) "Marges de la Philosophie". Les Editions de Minuit.)

Derrida, Jacques (1992a) "How to Avoid Speaking: Denials". - *Derrida and Negative Theology*, lk 73-143. Ed. by Harold Coward and Toby Foshay. Albany: State University of New York Press.

Derrida, Jacques (1997) "Of Grammatology". Tlk Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
(Derrida, Jacques (1967) "De la Grammatologie". Les Editions de Minuit.)

Derrida, Jacques (2001) "The Future of the Profession or the University without Condition (thanks to the "Humanities", what could take place tomorrow)"– *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*, lk 24-58. Ed. by Tom Cohen. Cambridge University Press.

Derrida, Jacques (1992b) "Before the Law". - *Acts of Literature*, lk 181-221. Ed. by Derek Attridge. New York: Routledge.

Derrida, Jacques (2002a) "Who's Afraid of Philosophy: Right to Philosophy 1". Tlk Jan Plug, toim. Werner Hamacher ja David E. Wellbery. Stanford: Stanford University Press.
(Derrida, Jacques (1990) "Du droit a la philosophie". Editions Galilee.)

Derrida, Jacques (2002b) "Force of Law". - *Acts of Religion*, lk 228-299. Ed. by Gil Anidjar. Routledge.

Derrida, Jacques (2002c) "Faith and Knowledge". - *Acts of Religion*, lk 40-102. Ed. by Gil Anidjar. Routledge.

Derrida, Jacques (2004) "Eyes of the University: Right to Philosophy 2". Tlk Jan Plug & others. Stanford University Press.
(Derrida, Jacques (1990) "Du droit a la philosophie: 2". Editions Galilee.)

Derrida, Jacques (2005) "Rogues: Two Essays on Reason". Tlk Pascale-Anne Brault ja Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.
(Derrida, Jacques (2003) "Voyous: Deux essais sur la raison". Editions Galilee.)

Derrida, Jacques (2011) "Surma and". Tlk Mart Kangur. Tallinna Ülikooli Kirjastus.
(Derrida, Jacques (1999) "Donner la mort". Paris: Galilee.)

Egea-Kuehne, Denise (2004) "The Teaching of Philosophy: Renewed rights and responsibilities". - *Derrida, Deconstruction and Education: Ethics of Pedagogy and Research*, lk 17-31. Ed. by Peter Pericles Trifonas and Michael A. Peters. Blackwell Publishing Ltd.

Gall, Robert S. (1990) "Of/From Theology and Deconstruction". *Journal of the American Academy of Religion*, vol 58, no 3, lk 413-437.

Goicoechea, David (2004) "Caputo's Derrida". - *Religion with/out Religion: The Prayers and Tears of John D. Caputo*, lk 80-96. Ed. by James H. Olthuis. Taylor & Francis e-Library.

Hart, Kevin (2000) "The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy". Fordham University Press.

Lather, Patti (2004) "Applied Derrida: (Mis)Reading the work of mourning in educational research". - *Derrida, Deconstruction and Education: Ethics of Pedagogy and Research*, lk 3-17. Ed. by Peter Pericles Trifonas and Michael A. Peters. Blackwell Publishing Ltd.

Pseudo-Dionysius, the Aeropagite (1987a) "Divine Names". - *Pseudo-Dionysius: the complete works*, lk 47-133. Tlk Paul Rorem. New Jersey: Paulist Press.

Pseudo-Dionysius, the Aeropagite (1987b) "Mystical Theology". - *Pseudo-Dionysius: the complete works*, lk 133-143. Tlk Paul Rorem. New Jersey: Paulist Press.

Rubenstein, Mary-Jane (2009) "Dionysius, Derrida and the Critique of "Ontotheology"". - *Rethinking Dionysius the Aeropagite*, lk 195-213 . Ed. by Sarah Coakley and Charles M. Stang. Wiley-Blackwell.

Saussure, Ferdinand de (1986) "Course in General Linguistics". Tlk Roy Harris. Open Court. (Saussure, Ferdinand de (1972) "Cours de linguistique generale". Paris: Editions Payot.)

Tomberg, Jaak (2009) "Kirjanduse lepitav otstarve". Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Undusk, Jaan (1998) "Maagiline müstiline keel". Tallinn: Underi ja Tuglase kirjanduskeskus.

Undusk, Jaan (2000) "Mälestus Jacques Derridast (ei kustu): Tema 70. sünnipäevaks". - *Vikerkaar* 5/6, lk 112-123.

Wolosky, Shira (1998) "An "Other" Negative Theology: On Derrida's "How to Avoid Speaking: Denials"". - *Poetics Today*, vol 9, no 2, lk 261-279 . Duke University Press.

Resüme

Käesolev magistritöö keskendus eelkõige Jacques Derrida filosoofia ühele olulisemale mõistele - difference. Töö ülesandeks oli difference'i kui mitte-sõna analüüsimine ning avamine teise (kui oleva) abil. Kui töö alguses oli eesmärk vaadata Derrida filosoofiale, teise-temaatikale, läbi teiste aspektide kui selleks on religioossus, siis töö käigus selgus, et ühtki aspekti ei saa vaadata ilma, et see ei juhataks derridaliku uskumise juurde – uskumise juurde haaramatust, kohalejõudmatust tulevast.

Töö esimene osa keskendus difference'i mõistele ja selle peamiste tunnuste kirjeldamisele. Sealt joonistus välja kaks erinevat keeleteooriat- või hoiakut – logotsentristlik ja derridalik keelehoiak. Esimese osa lõpus jõudsin juba muuhulgas difference'i religiosse aspektini.

Töö teine osa vaatles difference'i teisesust läbi müstika. Esiteks tõin välja müstilist teksti ja kogemust määratlevad peamised tunnused. Seejärel sain juba analüüsida seda kui palju derridalik keel müstilisele keelele sarnaneb või sellest erineb.

Töö kolmas osa vaatles difference'i teisesust läbi institutsiooni ja hariduse temaatika. Selleks puudutasin Derrida isiklikku hoiakut hariduse ja ülikooli suhtes ning küsisin, milline on ideaalne, tingimusteta ülikool? Kolmanda osa lõpp juhatas mind tõdemuseni, et isegi poliitiline mõte on Derrida filosoofias religioosest kantud.

Summary

The current thesis was titled: „The opening of differance in the other in the philosophy of Jacques Derrida. The aim of the thesis was to show how one of his best-known terms or non-words - differance - opens up in the other. If in the beginning of the thesis my mission was to analyze Derrida's thinking through other aspects than the religious, then at the end it became clear that none of the aspects could be seen without the religious moment – the to-come aspect in his thinking.

The first chapter focused on determining the main characteristics of differance. This led to two different theories or concepts of language – the logocentric theory and Derrida's own theory. At the end of the chapter I already came closer to the religious aspect in Derrida's thinking.

The second chapter showed how mysticism and mystical text could be seen as the other of differance. First, I determined the main characteristics of a mystical text. That already helped me to see the main similarities and differences between mystical text and experience and Derrida's use of language.

The third chapter illustrated differance's otherness through the field of education and institutions. Mainly I focused on Derrida's own position concerning education and university and asked: what does it mean – university without condition? The end of the chapter led me to the understanding that even the thought of the political in Derrida's thinking is religious in its origin.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina Eva-Maria Maiste

(sünnikuupäev: 07.04.1985)

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose „Difference'i avanemisest teises Jacques Derrida filosoofias“,

mille juhendaja on Eduard Parhomenko,

1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;

1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu alates **kk.pp.aaaa** kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.

2. olen teadlik, et nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.

3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 02.05.2013