

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte

Igors Gubenko

HUMANITĀRO ZINĀTŅU
FILOZOFISKĀ PAMATOJUMA PROBLĒMAS RISINĀJUMI
ŽAKA DERIDĀ DEKONSTRUKCIJĀ

Promocijas darbs filozofijā
filozofijas vēstures apakšnozarē

Promocijas darba vadītāja:
Dr. habil. phil. prof. Māra Rubene

Rīga
2015



IEGULDĪJUMS TAVĀ NĀKOTNĒ

Šis darbs izstrādāts ar Eiropas Sociālā fonda atbalstu projektā „Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē”.

Saturs

Ievads	4
Problēma un tēmas aktualitātes pamatojums	4
Darba mērķis un uzdevumi	10
Darba jauninājums	11
Darba struktūra	14
Darba metodes	15
Izmantoto avotu un sekundārās literatūras apskats	17
1. Atbildes uz jautājumu: kas ir dekonstrukcija?	23
1.1. Definīcija	23
1.2. Recepcija	30
1.3. Stratēģija	38
1.3.1. Priekšgājēji	43
1.3.2. Apvēršana un pārceļšana	54
1.3.3. Decentrācija un spēle	64
1.3.4. Papildinājums, kontaminācija, neizšķiramība	66
2. Humānisms: humanitāro zinātņu metafizika	74
2.1. Rakstības izstumšana – metafizikas sākotnējais akts	79
2.2. Strukturālisma divdomīgie žesti	82
2.3. Esamības tuvumā: dzīvība, nāve un zinātne Heidegera domā	99
2.4. Subjekta pašafekcijas šķīrums: autora nāve, grāmatas beigas	116
3. Universitāte: humanitāro zinātņu institūcija	129
3.1. Apgaismības universitāte – publiskā prāta nodibinājums	135
3.2. No ietvara pie pamata: divu universitātes ideju sadursme	150
3.3. Valodas performativitāte un zināšanu leģitimācijas problēma	170
4. Notikums: humanitāro zinātņu nākamība?	180
4.1. Atbildības aporijas	181
4.2. Taisnīgums un demokrātija, kurai jānāk	192
4.3. Jaunās humanitārās zinātnes universitātē bez nosacījuma	202
Noslēgums	207
Izmantotā literatūra	215

Ievads

Problēma un tēmas aktualitātes pamatojums

Akadēmisko pētījumu jomā, kas ierasti devēta par humanitārajām zinātnēm, jau vismaz kopš 19. gs. vidus iestājusies sevis pašpamatojuma un attaisnojuma krīze, ko nosaka arvien nenoliedzamāks apstāklis: šo pētījumu un to sniegto rezultātu *vērtība* mūsdienas strauji zaudē gadsimtu garumā saglabāto pašsaprotamības auru un iegūst problēmas raksturu. Kālab sabiedrībai jāuztur humanitārā izglītība un pētniecība, par kuras noderīgumu lielākai sabiedrības daļai nav skaidras idejas? – šim jautājumam, ko bieži dzirdam izskanam ne tikai Latvijā, bet arī citur pasaulē, ir vairāk nekā 150 gadus sena vēsture, un atbildes, ko humanitāro studiju pārstāvji līdz šim spējuši sniegt, nevar uzskatīt par gana pārliecinošām.¹ Tādēļ promocijas darba aktualitāti nosaka tajā risinātās problēmas aktualitāte mūsdienu postindustriālajā sabiedrībā gan pasaules, gan Latvijas mērogā.

Humanitāro zinātņu pamatojuma problēmai ir arī dziļāks līmenis, ko mazākā mērā spēj ietekmēt šo zinātņu pieaugošā marginalizācija uz peļņu orientētās ekonomikas kontekstā. Arī abstrahējoties no lietderīguma un citiem ekonomiskajiem kritērijiem, var manīt, ka šīm zinātnēm nav vienotas skaidras vīzijas par saviem mērķiem. Turklāt neskaidrs ir arī šo zinātņu fundamentālākais orientieris – cilvēks. Kas ir cilvēks? Ar ko viņš ir īpašs? Ko tieši cilvēkā būtu jāpēta humanitārajām, nevis citām, piemēram, dzīvības zinātnēm? Skaidru un nepārprotamu atbilžu neesamība rosina domāt, ka iepriekš minētās krīzes pārvarēšanai nepietiktu ar esošajā politiski ekonomiskajā konjunktūrā potenciāli iedarbīga leģitīmācijas diskursa veidošanu. Arī ekonomiski veiksmīgas vai dāsni dotētas humanitārās zinātnes (kaut kas, ko mums ir arvien grūtāk un grūtāk pat iztēloties) pret uz savu būtību joprojām paliktu bezatbildīgas, proti, nespētu sniegt izsmeļošas atbildes par savas esības dziļākajiem iemesliem un augstākajiem mērķiem.

¹ Par pēdējā laika artikulētāko atbildi uzskatāma filozofes Martas Nusbaumas grāmata “Ne peļņas dēļ: kāpēc demokrātijai vajadzīgas humanitārās zinātnes”, kur autore pamato ideju par humanitāro zinātņu vitālu vajadzību demokrātiskai sabiedrībai. Apgalvojot, ka ekonomiskā izaugsme nav vienīgais valstu attīstības kritērijs, Nusbauma aizstāv cilvēka attīstības (*human development*) paradigmu, par kuras svarīgu balstu viņa atzīst brīvo mākslu tradīcijā veidotu izglītības sistēmu. Sk. **Nussbaum, M. C.** *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2010.

Promocijas darbā humanitāro zinātņu pamatojuma problēma tiek risināta fundamentālās izjautāšanas perspektīvā, proti, humanitāro zinātņu *filozofiskā* pamatojuma veidolā. Lielākā daļa zinātņu, kuras pēdējo divu gadsimtu gaitā ieguvušas disciplināro patstāvību, savus vēsturiskos aizmetņus rod tieši filozofijā. Stoiķi iedalīja filozofiju trijās daļās: loģikā, fizikā un ētikā. Tomēr vēl pirms viņiem jau Aristotelis bija atvedinājis no “pirmās filozofijas” kā visa esošā sākumu un cēloņu mācības ne tikai loģiku, fiziku un ētiku, bet arī psiholoģiju, politiku, retoriku un poētiku. Šīs zinību jomas (*epistēmē*) nebija zinātnes mūsdienu izpratnē, kas lielā mērā balstās uz jaunlaiku eksperimentālās dabaszinātnes (jeb dabas filozofijas) paradigmu, kas paredz stingrā metodoloģijā balstītu atkārtojami iegūstamu empīrisku datu analīzi skaidri norobežota priekšmetiskā lauka ietvaros. Tomēr jau Platona un Aristoteļa darbos dažādās zinības tika savstarpēji norobežotas, atsaucoties uz to priekšmetu (*pragma*) atšķirībām.

Tas, ka vairākas zinātnes, tostarp humanitārās zinātnes, savulaik radās kā filozofijas atzari, zināmā mērā attaisno pievēršanos humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēmai. Tomēr pamatots ir jautājums: vai šo zinātņu vēsturiskā atkarība no filozofijas ir aktuāla laikā, kad tās sen ir atsvabinājušās no filozofijas kundzības un ietekmes, un kad tām šķietami nav vajadzības atskaitīties tās priekšā, formulējot savas darbības *filozofisko* pamatojumu?

Šeit vietā būtu pretjautājums: vai humanitāro zinātņu atsvabināšanās no filozofijas kundzības ir iespējama, ja pašam zinātnes (*epistēme, (h)istoria, scientia*) jēdzienam ir filozofiska izcelsme un saturiskais papildījums? Prāts, zināšanas, patiesība – šie jēdzieni, ar kuriem zinātne visbiežāk tiek raksturota savās būtiskajās noteiksmēs, tāpat ir filozofijas pamatjēdzieni. Tā kā pati zinātnes ideja ir filozofiska, var pamatoti apšaubīt radikāli nefilozofiskas zinātnes tapšanas iespēju, vai katrā ziņā pamatoti problematizēt šīs tapšanas nepieciešamos nosacījumus.

Tomēr jau paviršs ieskats zinātņu vēsturē liek atzīt, ka deklarētā norobežošanās no filozofijas un atbrīvošanās no tās diktāta šīm zinātnēm (piemēram, valodniecībai, socioloģijai, psiholoģijai un arī vēsturei) bijusi strukturāli nozīmīga. Norobežošanās no filozofijas un nostiprināšanās atsevišķas disciplīnas veidā bieži tiek skatīta kā nepieciešams nosacījums zinātnes līmeņa sasniegšanai.² Iespējams, ka norobežošanās no filozofijas ir tikai ilūzija, kuras sekas ir arvien lielāka atkarība no neizjautātiem filozofiskiem

² Sal. Lévi-Strauss, C. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958, p. 229.

iepriekšpieņēmumiem. Jo pārliecība, ka humanitāro zinātņu prakse nekādā veidā nav atkarīga no filozofijas, rada arvien lielāku risku, ka izpratni par to, kas ir cilvēks un kas ir zinātne, noteiks vispārpieņemtas un savā vispārpieņemībā neatpazīstamas filozofiskas klišejas. Katrā ziņā tāda varētu būt filozofijas pretenzija – pārvaldīt visus zinātniskos diskursus, ciktāl šo diskursu aksiomātika (to pamatjēdzienu un pamatpieņēmumu sistēma, kura netiek pakļauta kritiskai analīzei) nevar nebūt filozofiska.

Līdz ar to var runāt par divām nesavienojamām pozīcijām: no vienas puses – filozofija, kura iedomājas sevi esam visu zinātņu zinātne un patronese; no otras puses – zinātnes, tostarp humanitārās, kuras iedomājas esam brīvas no filozofijas. Šīs divas iedomas iezīmē promocijas darba problemātisko lauku.

Humanitārās zinātnes, kā tas kļūst skaidrs jau no to nosaukuma, par izpētes objektu izvēlas *cilvēku*. Tomēr cilvēku dažādos veidos pēta arī vairākas nehumanitārās zinātnes – bioloģija, psiholoģija, medicīna u. c. Tas sarežģī humanitāro zinātņu priekšmetiskā lauka robežu noteikšanu. Papildu sarežģījumus sagādā tas, ka pats humanitāro zinātņu jēdziens ir mainīgs atkarībā no valodiskās tradīcijas, kurā tas tiek izmantots. Latvijā par humanitārajām zinātnēm institucionāli atzītas filozofija, folkloristika, valodniecība, teoloģija un reliģiju zinātne, vēsture, literatūrzinātne, mākslas zinātne un arhitektūra.³ Stenfordas Universitātē ASV kā humanitārās studijas klasificētas māksla un mākslas vēsture, mūzika, teātra un skatuves mākslas studijas, klasiskās studijas, vēsture, filozofija, reliģijas studijas, literatūras, kultūras un valodu studijas, Austrumāzijas valodu un kultūru studijas, angļu studijas un valodniecība.⁴ Līdzīgu disciplīnu kopumu aptver Kembridžas Universitātes Mākslu un humanitāro zinātņu skola, īstenojot programmas arhitektūrā un mākslas vēsturē, Āzijas un Tuvo Austrumu studijās, klasikā, reliģijas (*divinity*) studijās u. c. Savukārt franču akadēmiskajā tradīcijā novērojamas divas pretējās tendences: 1) pakārtot humanitārās zinātnes sociālajām,⁵ un 2) pakārtot sociālās zinātnes humanitārajām.⁶

³ LZP klasifikācija. Savukārt LR Ministru kabineta “Noteikumos par Latvijas izglītības klasifikāciju” mākslas ir nodalītas no humanitārajām zinātnēm, bet arhitektūra pakārtota inženierzinātnēm, ražošanai un būvniecībai. (Pieejams: <http://likumi.lv/doc.php?id=184810>; skatīts 8.03.2015.)

⁴ Pieejams: <http://shc.stanford.edu/what-are-the-humanities>; skatīts 8.03.2015.

⁵ “Sociālo zinātņu augstskolā” (EHESS) 2014./2015. mācību gadā tiek docēti kursi tādās humanitārajās disciplīnās kā vēsture, filozofija, valodniecība un antropoloģija. Sk. augstskolas mājaslapas sadaļu “Semināri un mācības”, atlasot rezultātus pēc kritērija “nozare”. (Pieejams: <http://www.ehess.fr/fr/enseignement/enseignements/2014/domaine>; skatīts 8.04.2015.)

⁶ Sk., piem., žurnāla *Sciences Humaines* uzmanības lokā esošās disciplīnas – psiholoģiju, socioloģiju, izglītības zinātne, filozofiju antropoloģiju, vēsturi, ģeogrāfiju, politekonomiju, komunikācijas un vadības zinības

Humanitāro zinātņu identifikāciju un norobežojumu sarežģī arī viena starptautiski pielietojama apzīmējuma neesamība šai disciplīnu grupai. Vācu, franču un angļu tradīcijās, kur humanitāro zinātņu identitātes meklējumi pēdējā pusotra gadsimta laikā norisinājušies visstraujāk, šo zinātņu apzīmēšanai izmatots visai plašs un neviendabīgs terminu kopums: angļu valodā – *arts, humanities, letters*, retāk *human sciences*, agrāk arī *moral sciences*; franču valodā – *humanités, lettres, sciences humaines, sciences de l'homme*; vācu valodā – *Kulturwissenschaften, Geisteswissenschaften, Menschenwissenschaften*. Tas, ka daļā šo nosaukumu (piem., *arts, humanities, humanités, lettres*) izpaužas tendence izvairīties no “zinātnes” jēdziena, netieši norāda uz humanitāro disciplīnu zinātniskuma diskutablu raksturu un ļauj izvirzīt šo disciplīnu zinātniskuma pamatojumu par promocijas darba pamatproblēmas būtisku aspektu.

Konstatējot humanitāro zinātņu diskutablu ekstensiju un intensiju (jēdziena apjomu un saturu), reizē jānorāda uz iespēju rast tām konceptuālu kopsaucēju. Jēdzienu virknē *cilvēks–kultūra–māksla–morāle–gars* pirmais loceklis – cilvēks – redzami izceļas pārējo fonā. Tieši cilvēks ir tas darbīgais subjekts, kurš, ja arī ne gluži rada kultūru, morāli, mākslu un gara pasauli,⁷ tad vismaz katrā aktīvi piedalās to izveidē un pārveidē.

Iespēja atzīt “cilvēka” vārdu par humanitāro zinātņu neviendabīgā lauka kopsaucēju, kuram pakārtoti kultūras, mākslas, morāles un gara jēdzieni, ļauj hipotētiski ģeoloģiski atvedināt daudzveidīgas pētnieciskas prakses, kas mūsdienās identificētas kā humanitārās, uz kādu kopīgu sakni Rietumu intelektuālajā tradīcijā. Par šādu sakni ierasti atzītas t. s. humanitātes studijas (*studia humanitatis*), ar ko renesanses humānisti apzīmējuši antīkās literatūras un kultūras studijas.⁸

Zīmīgi, ka 15. gadsimts ir ne tikai humanitāro studiju institucionalizācijas sākuma laiks, bet arī pašas *humanitātes* konceptualizācijas laiks. Cilvēka cilvēcīgums (*humanitas*) tiek eksplicīti skatīts kā tas, kas atšķir viņu no dzīvnieka un tāpēc ir svešs nereducējamajam

(Pieejams: <http://www.scienceshumaines.com>; skatīts 8.03.2015.). Savukārt filozofs un domas sistēmu vēsturnieks Mišels Fuko savā grāmatā “Vārdi un lietas” (1966), kuras apakšvirsraksts ir “humanitāro zinātņu arheoloģija”, pēta modernās bioloģijas, ekonomijas un filoloģijas rašanos 19. gadsimtā.

⁷ Par īsteno radītāju jaunlaikos joprojām tiek atzīts Tas, kurš pēc sava ģimja un līdzības radījis pašu cilvēku.

⁸ Kā zināms, šis jēdziens inspirēts no Cicerona runā “Dzejnieka Arhija aizstāvībā” (“*Pro Archia Poeta*”) izskanējušā aicinājuma topošiem oratoriem nopietni pievērsties *bonae litterae* (t.i., klasiskās literatūras) studijām, ko 14. gadsimta vidū no jauna aktualizē Petrarka un citi humānisti, piešķirot tam arī tikumu (*mores*) aspektu. Vēsturnieks Pauls Oskars Kristellers raksta, ka *studia humanitatis* ietvēra tādas priekšmetus kā *grammatica, rhetorica, poetica, historia* un *philosophia moralis* (**Kristeller, P. O.** Humanism, **Schmitt, C. B., Skinner, Q.** (eds.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 113. Cit. pēc: **Peters, M.** Humanism, Derrida, and the New Humanities, **Biesta, G. J. J., Egéa-Kuehne, D.** (eds.) *Derrida & Education*. London/New York: Routledge, 2001, p. 213.)

dzīvnieciskumam (*animalitas*) cilvēkā, ko aplicina arī Aristoteļa sniegtā cilvēka definīcija (*zōon logon ekhon, animal rationale*). Tas ļauj apgalvot, ka cilvēks tiek skatīts tā kultūras, nevis dabas perspektīvā. Savukārt Imanuels Kants, turpinot Renē Dekarta inaugurēto subjekta filozofijas tradīciju, skata cilvēku kā reizē *dabai* un *brīvībai* piederīgu būtni. Humanitāro zinātņu (*humaniora*) priekšmetisko lauku viņš neaprobežo ar brīvību kā no dabas likumiem neatkarīgas cilvēka rīcības jomu, bet attiecina to arī uz dabas un brīvības neskaidro mijiedarbību, kas veido *mākslas* nepieciešamo nosacījumu.⁹ Tas ļauj sagaidīt, ka cilvēciskuma un dzīvnieciskuma attiecībām, kā arī tām korelatīvajam dabas un kultūras nošķīrumam būs nozīmīga loma humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēmas risinājumā.

Lai arī dabaszinātņu un humanitāro zinātņu attiecību analīze neietilpst promocijas darba uzdevumos, tā veido nepieciešamu premisu darbā risināmajai problemātikai. Šīs attiecības darbā tiek skatītas pirmkārt *likuma* un *notikuma* attiecību kontekstā. Likums tā deskriptīvajā izpratnē (piem., dabas likums) ir atkārtojamībā balstīta regularitāte. Savukārt notikuma jēdziens, kuram nepastāv vispārpieņemtas stingras definīcijas, drīzāk konotē neatkārtojamību un singularitāti jeb savatnību.¹⁰ Ka zināms, likuma atkārtojamība un notikuma neatkārtojamība ir pamats nošķīrumam starp nomotētiskām un ideogrāfiskām zinātnēm, ar kuru neokantietis Vilhelms Vindelbands aicina aizstāt tradicionālo dabas un gara zinātņu nošķīrumu. Saskaņā ar šo iedalījumu nomotētiskās zinātnes ir nodarbinātas ar vispārīgu likumsakarību noteikšanu, kamēr ideogrāfiskās zinātnes pievēršas vienreizējām, neatkārtojamām parādībām.¹¹ Atšķirībā no dabas/gara zinātņu iedalījuma, kas pamatots pētāmo priekšmetu atšķirībā, Vindelbanda piedāvātajam iedalījumam ir formālais raksturs: to nosaka izziņas formālie mērķi (aprakstīt likumsakarības/vienreizības), nevis tās priekšmeti. Lai arī šis iedalījums nevar tikt uzskatīts par absolūtu,¹² jo atkārtojamībai ir

⁹ “Par propedeitiku katrai daiļajai mākslai, ja ir runa par tās pilnības augstāko pakāpi, šķiet, kalpo nevis priekšraksti, bet dvēseles spēku kultūra ar tām iepriekšējām zināšanām, kuras sauc par *humaniora*, – laikam tāpēc, ka *humanitāte* gan nozīmē vispārējās *līdzdalīguma jūtas*, bet reizē arī spēju sevi dziļi un vispārēji *izpaust*; šīs īpašības kopsaistījumā veido cilvēcei atbilstošo sabiedriskumu, ar ko tā atšķiras no dzīvnieciskās ierobežotības.” **Kants, I.** *Spriestspējas kritika*. Tulk. **R. Kūlis**. Rīga: Zvaigzne ABC, b. g., 157. lpp.

¹⁰ Terminu “savatnība” kā franču *singularité* atbilsmi latviešu filozofiskajā vārdnīcā ieviesusi Māra Rubene. Sk.: **Rubene, M.** Savatnīgā eksistence un atkārtojuma ekspozīcija. Kirkegora klātbūtne mūsdienu franču filozofijā, *Aisthēsis. Mimēsis. Theōria*. Rīga, 2010, 293.–326. lpp.

¹¹ **Vindelbands, V.** Vēsture un dabaszinātnes (tulk. **V. Bisenieks**), *Kentaurs XXI*, Nr. 42, 2007, 51.–52. lpp.

¹² Sal., piem., Kloda Levī-Strosa apgalvojumu, ka humanitārās zinātnes nebūt neraksturo nespēja atkārtoti veikt eksperimentus: **Lévi-Strauss, C.** Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines, *Problèmes posés par une étude des sciences sociales et humaines. Revue internationale des sciences sociales*, Vol. XVI, No. 4, 1964, p. 583. Atkārtojumu humanitāro zinātņu objektlauka ietvaros, viņaprāt, nodrošina šī lauka strukturētība atbilstīgi fundamentāliem likumiem – ieskats, kas veido strukturālās pieejas būtisku premisu.

būtiska loma arī vienreizējo notikumu pētniecībā, tā princips (atkārtojamība/neatkārtojamība) promocijas darbam sniegs būtisku vadlīniju, it sevišķi tāpēc, ka tam ir liela nozīmība arī tekstuālajā korpusā, ar kuru ierobežots šis pētījums.

Humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēma promocijas darbā tiek pētīta Žaka Deridā darbu ietvaros. Šī izvēle pamatojama vismaz ar trīs apsvērumiem:

1. Deridā veidotā *dekonstrukcijas* pieeja ietver sistemātisku refleksiju par humanitāro zinātņu vēsturisko pamatu (Rietumu humānismu), to institucionālajiem nosacījumiem (moderno universitāti) un nākotnes izredzēm (universitāte bez nosacījuma demokrātijā, kurai jānāk). Tieši šajos trijos aspektos promocijas darbā tiek risināta humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēma.
2. Sākot jau ar 1960. gadu beigām, dekonstrukcija tiek aktīvi pieņemta pasaules humanitāro zinātņu institūcijās, līdz ar to kļūstot par vērā ņemamu humanitāro zinātņu paradigmu pati par sevi. Promocijas darba tēmas kontekstā šīs paradigmas īpašo aktualitāti nosaka tās pašrefleksīvais raksturs: dekonstrukcijas būtiskais priekšnoteikums ir kritiska refleksija par tās teorētiskajiem (loģiskajiem, metodoloģiskajiem u. c.) un praktiskajiem (institucionālajiem, sociālajiem, politekonomiskajiem u. c.) priekšnosacījumiem. Tas ļauj pieņemt, ka savā vēsturiskajā izvērsumā dekonstrukcija iemieso humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma iesaistītu pārdomāšanu.
3. Humanitāro zinātņu problemātikas aspektā līdz šim nav sistemātiski izvērtētas dekonstrukcijas attiecības ar citiem 20. un 21. gadsimta humanitāro zinātņu ainavu būtiski noteicošiem virzieniem, tādiem kā fenomenoloģija, strukturālisms un poststrukturālisms, psihoanalīze, hermeneitika, feminisms, postkoloniālisms, dzimtes studijas u. c.

Darba mērķis un uzdevumi

Promocijas darba mērķis ir **apstiprināt Žaka Deridā sniegto humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēmas risinājumu konstitutīvu nozīmi dekonstrukcijas projektam, kā arī šo risinājumu starpdisciplināro relevanci.**

Mērķa sasniegšana paredz šādu uzdevumu izpildi:

1. Dekonstrukcijas pieejas kritiskais izvērtējums nolūkā sniegt tās vispārinātu reprezentāciju, kas kļūtu par pamatu turpmāko uzdevumu veikšanai. Šis uzdevums ietver dekonstrukcijas iespējamo definīciju kritisku aplūkojumu, tās vēsturiskās recepcijas aprakstu un analīzi, kā arī dekonstruktīvās stratēģijas sistēmisku aprakstu, aktualizējot tās konceptuālos avotus filozofijas vēsturē un veidojot tās pamatoperāciju oriģinālu aprakstu.
2. Humānisma kā humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma diskursa analīze promocijas darba problemātikai aktuālajos aspektos. Šie aspekti ir: Martina Heidegera eksplīcētā Rietumu metafizikas būtiskā saistība ar humānismu; humānistiskās metafizikas nozīmība 20. gadsimta humanitārajās zinātnēs, kuras pozicionējas kā brīvas no filozofijas līdzšinējās dominances; humānisma/antihumānisma konfrontācija Francijā 1960. gadu vidū kā Deridā dekonstrukcijas rašanās intelektuālais konteksts; cilvēka gala idejas pieteikums Fuko antihumānistiskajā domā un tā ambivalentais novērtējums dekonstrukcijā.
3. Humanitāro zinātņu institucionālo nosacījumu analīze, balstoties šo nosacījumu filozofiskajā pārdomāšanā, ko veikuši Imanuels Kants, Frīdrihs Šellings, Georgs Vilhelms Frīdrihs Hēgelis, Frīdrihs Nīče, Martins Heidegers, Jirgens Hābermāss un arī Deridā. Šo nosacījumu saistījums ar modernās universitātes ideju, kura kopš Berlīnes Universitātes dibināšanas 19. gadsimta sākumā veido modernās universitātes normatīvo ideālu. Pietiekamā pamata principa kā jaunlaiku racionālisma pamatformas izjautāšanas Heidegera un Deridā darbos kritiskā analīze.
4. Džona Langšova Ostina performatīvo sacījumu teorijas dekonstruktīvā pārmantojuma analīze, izceļot tās nozīmi humanitāro zinātņu institucionālajā praksē. Zināšanas un varas attiecību analīze, īpašu uzmanību veltot Fuko varas ģenealoģijas koncepcijai. Zināšanu leģitimācijas stratēģiju izvērtējums Žana Fransuā Liotāra zināšanu postmodernā stāvokļa raksturojumā un Pjēra Burdjē kritiskajā socioloģijā.

5. Humanitāro zinātņu publiskā statusa izvērtējums Heidegera un Deridā, kā arī Kanta, Hābermāsa un Ričarda Rortija darbos. Publiskā un privātā nošķīruma analīze Deridā hontoloģijas (*hantologie*) koncepcijas perspektīvā.
6. Dekonstruktīvas vēlinā posma ētiski politiskās tematikas izpēte humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēmas aspektā. Netagadniskojamā notikuma jēdziena problemātiskās savienojamības ar Deridā agrīno iterabilitātes jeb atkārtamības citādībā koncepciju analīze. Likuma un taisnīguma attiecību analīze Deridā vēlinajos darbos. Atbildības jautājuma kritiskais iztirzājums Deridā vēlinās valodas filozofijas kontekstā, izceļot universitātes idejas nozīmi atbildības dekonstruktīvajā tematizācijā. Suverenitātes un nenosacītības nošķīruma pārdomāšana universitātes bez nosacījuma kontekstā.

Darba jauninājums

Promocijas darba novitāti Latvijas mērogā nosaka dekonstrukcijas līdzšinējās lokālās recepcijas fragmentaritāte.

Izvirzot priekšlikumus turpmākajiem pētījumiem nacionālās identitātes jomā ekonomiskās krīzes iezīmētājā 2009. gada nogalē, Maija Kūle aicina “tulkot un komentēt nozīmīgākos mūsdienu Eiropas domātāju darbus, to skaitā Jirgena Hābermāsa, Otrīda Hefes, Vitorio Hesles, Vilhelma Šmida, Žaka Deridā un citu grāmatas, kurās aplūkoti jautājumi par mūsdienu Eiropas nākotnes virzību un pārmaiņām vērtīborientācijās”.¹³ 2015. gadā Deridā paliek vienīgais no nosauktajiem autoriem, kuram latviešu valodā joprojām nav pilnībā iztulkots neviens darbs.¹⁴

¹³ Kūle, M. Eiropas vērtības Latvijā: pētījumi, atradumi, jautājumi, *Letonikas trešā kongresa zinātniskie raksti*. Rīga: LZA, 2009, 236. lpp.

¹⁴ Latviešu tulkojumā pieejama Deridā “Vēstule japāņu draugam” (Deridā, Ž. Vēstule japāņu draugam (tulk. I. Gubenko), *Punctum*, 11.12.2014. Pieejams: <http://www.punctummagazine.lv/2014/12/11/vestule-japanu-draugam>), divi fragmenti: darba “Par gramatoloģiju” nodaļa “Bīstamais papildinājums...” (Deridā, Ž. “Bīstamais papildinājums...” (Tulk. M. Rubene), *Karogs*, Nr. 8, 1990, 151.–157. lpp.) un priekšlasījuma “Šķīrums” (“*La différence*”) fragments (Deridā, Ž. *La différence* (tulk. A. Skrabāne), Ivbulis, V. (sast.) *Uz kurieni, literatūras teorija?* Rīga: Latvijas Universitāte, 1995, 221.–229. lpp.). Tulkota ir arī viena Deridā intervija (Deridā, Ž. Vai pastāv filozofiska valoda? (Intervija ar Žaku Deridā)(tulk. B. Ekere), *Kentaurs XXI*, Nr. 24, 2001, 135.–145. lpp.).

Tas, ka šis ir pirmais Latvijā izstrādātais promocijas darbs, kas pilnībā veltīts Deridā dekonstrukcijas izpētei,¹⁵ turklāt rakursā, kurā Deridā Latvijā līdz šim nav sistēmiski lasīts,¹⁶ ļauj pamatoti runāt par lokālā līmeņa inovāciju.

Darbā pēc iespējas plaši izmantotas Latvijā līdz šim tapušās publikācijas par Deridā: Māras Rubenes, Elgas Freibergas, Ievas Lapinskas, Baibas Ekeres, Andas Baklānes un citu autoru teksti. Pārskats par šiem pētījumiem sniegts darba 1. nodaļas apakšnodaļā 1.2., aplūkojot dekonstrukcijas recepciju Latvijā.

Promocijas darba mērķa sasniegšana paredz Deridā tekstuālā korpusa integrālo interpretāciju humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problemātikas aspektā. Šāda interpretācija līdz šim nav sniegta nevienā promocijas darba autoram zināmajā monogrāfijas apjoma pētījumā arī ārpus Latvijas.¹⁷

Nemot vērā, ka humanitāro zinātņu problemātikai Deridā dekonstrukcijas interpretācijās visbiežāk tiek ierādīta diezgan margināla vieta, promocijas darbā sniegtais dekonstrukcijas interpretējošais izvērtējums uzskatāms par inovatīvu. Šī izvērtējuma pamatnolūku iespējams izteikt, formulējot divdaļīgu darba **hipotēzi**:

1. Humanitāro zinātņu problemātikas risināšana būtiski nosaka dekonstrukcijas vēsturisko virzību no tās agrīnā stratēģiski determinētā tekstuālās prakses veidola

¹⁵ Elga Freiberga 1995. gadā aizstāvēja disertāciju “Psihoanalīze un dekonstrukcija: cilvēka problēma Žaka Lakāna un Žaka Deridā interpretācijā”, kurā sniedza Lakāna un Deridā ideju salīdzinošo analīzi. Sk. **Freiberga, E.** *Psihoanalīze un dekonstrukcija: cilvēka problēma Žaka Lakāna un Žaka Deridā interpretācijā*. Rīga: LZA FSI, 1995. Savukārt Normunds Titāns 2003. Čikāgas Luterāņu teoloģijas skolā aizstāvēja disertāciju “Metafiziskā ačgārnība”, kur pielietojis Deridā metafizikas pārvarējuma stratēģiju Frīdriha Šleiermahera teoloģiskajai domai. Sk. **Titans, N.** *Metaphysical Insideoutness: An Interpretation of Overcoming Metaphysics in the History of Western Philosophy, with Special Emphasis on Jacques Derrida, and Its Application to the Thought of Friedrich Schleiermacher. A Dissertation*. Chicago: Lutheran School of Theology, 2003.

¹⁶ Deridā dekonstrukcija humanitāro zinātņu problemātikas aspektā līdz šim skatīta Elgas Freibergas un Māras Rubenes publikācijās: **Фрейдберга, Э.** “Письмо” и онтология в воззрениях Ж. Деррида, *Проблемы онтологии в современной буржуазной философии*. Рига: Зинатне, 1988, сс. 268–281; **Rubene, M.** Zināšanu sabiedrība: ietvari, ekspozīcija, saskarne un pārnese, *Aisthēsis. Mimēsis*. Theōria, 371.–400. lpp.

¹⁷ Angļu valodā izdoti trīs rakstu krājumi par Deridā dekonstrukcijas vietu un lomu humanitārajās zinātnēs: **Cohen, T.** (ed.) *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001; **Trifonas, P. P., Peters, M. A.** (eds.) *Deconstructing Derrida. Tasks for the New Humanities*. New York: Palgrave Macmillan, 2005; **Biesta, G. J. J., Egéa-Kuehne, D.** (eds.) *Derrida & Education*. London/New York: Routledge, 2001.

Savukārt *Sage Masters of Modern Social Thought* sērijā iznākušajā četrus sējumu izdevumā *Jacques Derrida* neviena no 22 tematiskajām sadaļām nav tieši veltīta humanitāro zinātņu problēmām. (Sk. **Norris, C., Roden, D.** (ed.) *Jacques Derrida. (Sage Masters of Modern Social Thought.)* Vol. I–IV. London/Thousand Oaks/New Dehli: SAGE, 2003.) Varētu pieļaut, ka šādas sadaļas neesamība gluži otrādi norāda uz humanitāro zinātņu problemātikas tik fundamentālo nozīmi dekonstrukcijai, ka šo problemātiku nav iespējams ierobežot kādā atsevišķā sekcijā (salīdzinājumam, sadaļa “Dabaszinātnes un tehnika” ietver vien divus rakstus). Tomēr nevar noliegt, ka attiecīgās sadaļas prombūtne reprezentatīvā sekundāro tekstu apkopojumā nepārprotami norāda uz dekonstrukcijas un humanitāro zinātņu attiecību nepietiekamo problematizāciju. Kā to rāda promocijas darba mērķa un uzdevumu formulējums, šāda problematizācija ir šī pētījuma būtiskais veikums.

caur vidusposmam raksturīgo institucionālo kritiku pie vēlīnās netagadniskojama notikuma (*événement*) domāšanas. Deridā pētniecībā, kur dekonstrukcija visbiežāk skatīta filozofijas vai kādas atsevišķas humanitārās disciplīnas (piem., literatūrzinātnes) perspektīvā, šāda tēze reti tiek tieši izteikta vai vismaz netieši uzturēta;¹⁸

2. Deridā sniegtajiem humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēmas risinājumiem piemīt starpdisciplināra relevance, proti, tie var izrādīties aktuāli vairāku nozaru, kā arī starpnozaru pētījumiem, jo šie risinājumi attiecas uz vispārīgiem nosacījumiem, kuri ne tikai ir kopīgi vairākām humanitārajām disciplīnām, bet ietver arī šo disciplīnu tradicionālo robežu pārsniegšanas attaisnojumu.

Apstiprinošas atbildes uz abām hipotēzes daļām, ja tādas darba gaitā tiks iegūtas, ļaus promocijas darba noslēgumā precīzāk formulēt pētījuma jauninājumu.

Šis pētījums balstās uz pieņēmumu, ka Deridā dekonstrukcijas sniegtie humanitāro zinātņu pamatojuma problēmas risinājumi ir vairāki un nav reducējami uz kādu vienu. Šie risinājumi nav praktiski (pragmatiski) tajā nozīmē, ka tie nesniedz tiešas vadlīnijas zinātnes un izglītības politikas (pār)veidošanai. Reizē tie nevar būt arī tīri teorētiski, jo tie ir tādas problēmas risinājumi, kura, kā es argumentēšu darba 3. nodaļā, būtiski nosaka pētniecisko prakšu diskursīvo satvaru ne tikai tā deskriptīvajā, bet arī normatīvajā aspektā. Humanitārā pētniecība promocijas darbā skatīta kā nemitīga pašpamatojuma problēmas risinājuma prakse, un tas nosaka, ka šīs pētniecības teorētiskie (konstatīvie) aspekti nodalāmi no praktiskajiem (performatīvajiem) ne citādi kā tendenciozas abstrakcijas ceļā.

¹⁸ Par izņēmumiem šajā ziņā atzīstami promocijas darbā izmantotie Džefrija Beningtona, Semjuela Vēbera, Pegijas Kamifas un Maikla Pītersa pētījumi.

Darba struktūra

Promocijas darbs ir iedalīts četrās nodaļās. Iedalījums veidots, meklējot efektīvāko veidu, kā, izpildot darba uzdevumus, nodrošināt darba mērķa sasniegšanu.

Pirmajā nodaļā “Atbildes uz jautājumu: kas ir dekonstrukcija?” sniegts dekonstrukcijas vispārīgs raksturojums, demonstrēta humanitāro zinātņu problemātikas nozīmība dekonstrukcijai, iezīmēti dekonstrukcijas recepcijas pamatvirzieni, aprakstīta dekonstrukcijas recepcijas vēsture Latvijā kopš 1980. gadu beigām, identificēti dekonstrukcijas teorētiskie avoti un rekonstruēta tās vispārīgā stratēģija. Šajā nodaļā izvērstais dekonstrukcijas skaidrojums veido konceptuālo fonu pētījuma turpmāko uzdevumu veikšanai.

Promocijas darba otrā, trešā un ceturtnā nodaļa galvenokārt atbilst promocijas darba autora piedāvātajai dekonstrukcijas periodizācijai, saskaņā ar kuru: 1) agrīnais posms (1960.–1970. gadi) raksturojams ar dekonstruktīvās stratēģijas tapšanu un tās aktualizāciju filozofisku, literāru un citu tekstu lasījumos; 2) vidusposms (1980. gadi) iezīmējas ar pētniecisko prakšu institucionālo nosacījumu problematizāciju, kura sistemātisku ekspozīciju gūst Deridā universitātes institūcijai veltītajos tekstos; un 3) vēlīnais posms (1990. gadi līdz Deridā nāvei 2004. gada 9. oktobrī) kurā tiešāk un plašāk atklājas dekonstrukcijas ētiskie un politiskie aspekti. Šāda Deridā darbības periodizācija un viņa publicēto tekstu korpusa iedalījums atbilstīgi promocijas darba vajadzībām ir nosacīts un zināmā mērā arī varmācīgs. Taču, kā tas tiks parādīts 1. nodaļā, varmācība pret Deridā paveikto sākas jau ar īpašvārda “dekonstrukcija” piedēvēšanu neviendabīgajam, līdz galam nevispārināmam un neformalizējamam tekstuālo žestu un performanču kopumam.¹⁹

Deridā darbības problemātiskajam iedalījumam trijos posmos atbilst promocijas darba problēmas – humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma – trīs rakursi, kurus kodolīgi var apzīmēt ar jēdzieniem *humānisms*, *universitāte* un *notikums*.

Humānisms veido otrās nodaļas “Humānisms: humanitāro zinātņu metafizika” priekšmetisko fokusu, kur tas analizēts humanitāro zinātņu *metafiziskā* pamatojuma statusā. Nodaļas vadmotīvs ir humanitāro zinātņu metafizisko pamatu dekonstruktīvā kritika, ko

¹⁹ Deridā problematizē iespēju reducēt domātāja veikumu uz kādu vienu īpašvārdu (pat uz autora vārdu) priekšlasījumā “Interpretējot parakstus: Heidegers/Nīče”, kurā viņš apšaubā Heidegera pieņēmumu par tāda veseluma kā “Nīčes filozofija” pastāvēšanu (**Derrida, J.** Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions, **Michelfelder, D. P., Palmer, R. E.** (eds.) *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: SUNY Press, 1989, pp. 58–71.)

Deridā izvērš, eksplicējot no metafizikas dominances iedomāti atbrīvojušos un zinātnisko statusu ieguvušu disciplīnu humānistiskos motīvus. Par privileģētiem piemēriem šeit kalpo Ferdināna de Sosīra vispārīgā valodniecība, Kloda Levī-Strosa strukturālā antropoloģija un Žaka Lakāna psihoanalīze.

Trešajā nodaļā “Universitāte: humanitāro zinātņu institūcija” humanitāro zinātņu filozofiskais pamatojums tiek problematizēts institucionālajā aspektā, kurš, kā norāda Deridā, tai kļūst noteicošs, sākot ar modernās universitātes rašanos 19. gadsimta sākumā. Šeit uzmanība tiek pievērsta Kanta sniegtajam universitātes kā prāta idejā balstītā nodibinājuma skaidrojumam, šīs apgaismībai raksturīgās nostādnes pārdomāšanai Heidegera zinātnei un tehnikai veltītajos tekstos un valodas lomai humanitāro zinātņu institucionālajā leģitimācijā.

Ceturtajā nodaļā “Notikums: humanitāro zinātņu nākamība?” Deridā vēlino tekstu perspektīvā leģitimācijas skatupunkts tiek apšaubīts, apelējot pie darbā “Likuma spēks” (1989–1994) ieviestā nošķiruma starp likumu un taisnīgumu. Trešajā nodaļā aprakstītā humanitāro zinātņu leģitimācijas izpratne ir *likumu* apstiprinošs performatīvs diskurss, kas reizē ir esošās institūcijas uzturēšanas mehānisms, ciktāl institūcija ir balstīta leģitimējamajā likumā. Deridā mēģinājums rast vidusceļu starp “tukšas teorijas” un “aklas prakses” alternatīvu, kurā tradicionāli balstīti zinātņu institucionālās leģitimācijas diskursi, noved viņu ārpus pašas leģitimācijas paradigmas. Šāda aporētiska vidusceļa iespējamību paver *notikuma* (*événement*) nojēgumā pamatota demokrātijas vīzija, kurā no jauna aktualizējas atbildības, ticības, draudzības, piedošanas, viesmīlības un citas dekonstrukcijā iepriekš marginālas humānistiskās tēmas.

Darba nobeigumā sniegts kopsavilkums par darba gaitā noskaidroto un formulēti jau darba hipotēzē anticipētie secinājumi.

Darba metodes

Deridā dekonstrukcijas recepcijas vēsture kā savu būtisku sastāvdaļu ietver dekonstrukcijas operacionalizācijas centienus, kuri bieži izpaudušies kā mēģinājumi no tās atvasināt praktiski pielietojamu tekstu interpretācijas paņēmieni kopumu. Šādiem dekonstrukcijas instrumentalizācijas mēģinājumiem turklāt ir tiešs sakars ar promocijas

darba problemātiku, ciktāl to sākotnējais mērķis bija bagātināt pētniecību literatūrzinātnes un citu humanitāro zinātņu jomā ar jaunu metodoloģiju. Pats Deridā kategoriski apgalvoja, ka dekonstrukcija nav metode, jo: 1) tās žesti nav pilnībā formalizējami un saglabā singulāru jeb savatnīgu *notikumu* raksturu; un 2) tie nav individuālā subjekta aktivitātes rezultāts, un kā savu nosacījumu ietver noteiktu pasivitāti.²⁰ Par spīti tik kategoriskajai “autora pozīcijai”, ar Deridā vārdu parakstītajās dekonstrukcijās var izšķirt noteiktus aspektus, kuri savā savstarpējā atšķirīgumā tomēr atzīstami par atkārtojamiem, un līdz ar to var runāt par dekonstrukcijas metodoloģisko vai, precīzāk, stratēģisko plānu, kas ļauj aprakstīt tās iedomāti savatnīgos notikumus zināmā vispārības pakāpē. Šis stratēģiskais plāns tiks iztirzāts 1. nodaļas 1.3. apakšnodaļā

Ņemot vērā, ka promocijas darba avoti (Deridā teksti) gan formulē dekonstruktīvo stratēģiju, gan demonstrē to darbībā, dekonstrukcija promocijas darbā veido ne tikai tematisko un problemātisko, bet lielā mērā arī metodoloģisko plānu. Dekonstruktīvo stratēģiju noteicošie elementi tiek ņemti vērā promocijas darbā sniegtajās interpretācijās un argumentācijas pieejā. Jāatzīmē arī, ka, lai gan darba mērķa sasniegšana neparedz metadekonstruktīvās pieejas piekopusānu, piemērojot Deridā izstrādāto stratēģiju viņa paša tekstiem, šādu metadekonstruktīvu blakusefektu klātbūtne promocijas darbā nav izslēgta, un zināmā mērā pat tiek implicēta tā hipotēzē.

Lai arī promocijas darba avoti bieži vien aicina uz tradicionālās loģikas prasību relativizāciju, šīs prasības (tāpatības, nepretrunīguma, trešā izslēgtā princips, izteikuma propozicionālā forma utt.), darbā ievērotas ar maksimālu iespējamu konsekvenci. Ņemot vērā, ka Deridā darbības sākumposms raksturojams ar radikālu *logocentrism*a kritiku Rietumu intelektuālajā tradīcijā, viņa tekstos vērojama sistemātiska distancēšanās no klasiskās loģikas principiem, vispirms no tās pamatlīkumu diktētās opozicionālās domāšanas (subjekts/objekts, patiess/aplams, esošs/neesošs utt.). Tas liek promocijas darba autoram līdz zināmai robežai “sekot līdzi” Deridā, bet reizē nekādā mērā neattaisno jebkādas nekonsekvences darbā sniegtajā argumentācijā un terminu lietojumā.

Promocijas darbā pieņemts Fuko zināšanu arheoloģijas postulāts, ka izteikumu kopums iekļaujas diskursa veselumā pēc principiem, kas pārsniedz propozicionālās loģikas kompetenci, proti, vairāku sacījumu apvienojumu diskursā nenosaka tikai loģika. Teksti nav

²⁰ Sal.: **Derrida, J.** Lettre à un ami japonais, *Psyché. Invention de l'autre. II*. Nouv. éd. revue et augmentée. Paris: Galilée, 2003 [1987], p. 12. (**Deridā, Ž.** Vēstule japāņu draugam (Tulk. **I. Gubenko**), *Punctum*, 11.12.2014. Pieejams: <http://www.punctummagazine.lv/2014/12/11/vestule-japanu-draugam>.)

atributīvu propozīciju virknes, bet gan sarežģīti diskursīvi veidojumi, kuru interpretācijā nozīme ir arī retoriskiem, ideoloģiskiem u. c. efektiem. Šī problemātika tiks iztirzāta promocijas darba trešās nodaļas 3.3. apakšnodaļā saistībā ar konstatīvu/performatīvu sacījumu nošķirumu.

Citas promocijas darbā pielietotās metodes ir valodas filozofijas pieejas (Ludviga Vitgenšteina vēlinās idejas par valodspēlēm, sekošanu kārtulām, nozīmi kā lietojumu u. c.; Džona Langšova Ostina performatīvo sacījumu teorija), diskursa analīzes dažādas formas, hermeneitiskā metode, kā to izvērsuši un pielietojuši Martins Heidegers, Hanss-Georgs Gadamers un Pols Rikērs. Atsevišķos gadījumos izmantotas arī valodniecības metodes, piemēram, etimoloģiskā analīze.

Izmantoto avotu un sekundārās literatūras apskats

Promocijas darbā izmantotās literatūras kopums iedalāms divās daļās: avotos un sekundārajā literatūrā. Kritēriju šim nošķirumam sniedz tekstu autorība, nevis tajos risinātā problemātika. Tādējādi Deridā sarakstītie teksti veido darba avotu kopumu, savukārt visi pārējie neatkarīgi no to satura – sekundārās literatūras kopumu.

Promocijas darbā izmantots plašs, bet ne izsmeļošs Deridā tekstu kopums. Tekstu atlase veikta, vadoties pēc diviem principiem: 1) tekstu relevance promocijas darba pamatproblēmai (humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojumam); un 2) tekstu relevance Deridā dekonstrukcijas izpratnei neatkarīgi no to tematiskā fokusa.

Pēc pirmā kritērija svarīgākie teksti ir 1) tie, kuros risināta zinātnes un zinātniskuma problemātika; 2) tie, kuros iztirzāta humānisma saistība ar metafiziku; 3) tie, kuros dekonstruktīvi izjautāti humanitāro zinātņu institucionālie nosacījumi; kā arī 4) tie, kuros šo nosacījumu dekonstruktīvā pārdomāšana noved pie netagadniskojamā notikuma perspektīvā domātās universitātes bez nosacījuma.

Pirmā avotu grupa ietver galvenokārt agrīnos tekstus, tādus kā ievads Huserla “Ģeometrijas sākotnei” (1),²¹ darbs “Par gramatoloģiju” (2), atsevišķi raksti krājumā

²¹ Šeit un turpmāk iekavās norādīts avota kārtas numurs izmantotās literatūras sarakstā (Sk. turpmāk, 215.–228. lpp.).

“Filozofijas malas” (6) un krājumā “Pozīcijas” (7) ietvertās intervijas, kā arī polemisku tekstu “*Limited Inc.*” (16) un krājuma “Psiheja” (39) pirmajā sējumā ietvertās pārdomas par invenci jeb izgudrošanu kā zinātniskās jaunrades formu.

Pie otrās avotu grupas pieder krājumos “Rakstība un atšķirība” (3) un “Filozofijas malas” (6) iekļautie raksti, darbs “Par gramatoloģiju” (2, 18), Heidegeram veltītais darbs “Par garu” (13) un krājuma “Psiheja” otrajā sējumā (49, 57) iekļautie raksti, raksts “Nacionālhumānisma ontoteoloģija” (23), darbs “Aporijas” (33), pēc Deridā nāves izdotā grāmata “Dzīvnieks, kas tātad es esmu” (52) u. c.

Trešās avotu grupas kodolu veido krājumā “Par tiesībām uz filozofiju”²² (19) apkopotie teksti un priekšlasījums “Tiesības uz filozofiju no kosmopolītiskā skatupunkta” (38), kuros daudzpusīgi problematizēts filozofijas un tās humanitāro kaimiņdisciplīnu institucionālais konteksts. Šis konteksts, ko Eiropā un ASV kopš 19. gadsimtā sākumā veido mūsdienu universitāte, Deridā tekstos iztirzāts gan filozofiskā, gan jēdzienvēsturiskā, gan politiskā, gan socioloģiskā aspektā. Ņemot vērā promocijas darba nozares un apakšnozares specifiku, priekšroka tajā dota pirmajiem diviem aspektiem, pakārtojot tiem pārējos.²³ Bez nosauktajiem tekstiem saistoša ir arī darbā “Patiesība glezniecībā” (9) piedāvātā (institucionālā) rāmja teorija, darbā “Par garu” (13) rodamais Heidegera vācu universitātes vīzijas iztirzājums, kā arī darbā “Likuma spēks” (29) izvirzītais nošķīrums starp tiesībām un taisnīgumu.

Ceturtās avotu grupas galvenie teksti ir “Universitāte bez nosacījuma” (45) un “Nenosacītība vai suverenitāte” (55), kuros ieskicētajā dekonstruktīvās universitātes vīzijā noteicošā vieta atvēlēta tieši humanitārajām zinātnēm. Šo vīziju nav iespējams izprast, neņemot vērā citos vēlinā posma tekstos sniegto invences, taisnīguma, viesmīlības, atbildības un demokrātijas, kurai jānāk redzējumu. Starp šiem tekstiem pirmkārt minami “Apkaimes” (12), “Psiheja: cita invence” (39), “Cits kurss” (21), “Dāvāt laiku” (22), “Marksa rēģi” (28), “Draudzības politikas” (30), “Likuma spēks” (29), “Cita vienvalodība” (34), “Dāvāt nāvi” (40) un “Atkritēji” (48).

²² Nosaukumu *Du droit à la philosophie* iespējams tulkot arī “No tiesībām pie filozofijas” un “Pa taisni uz filozofiju”.

²³ Konkrēti tas nozīmē, ka, piemēram, Deridā sniegtajiem datiem un komentāriem par filozofijas studentu kopskaita dinamiku Francijas augstākās izglītības iestādēs 1970. gados izklāstā atvēlēta augstākais margināla vieta, kamēr no Kanta pārmantotā tēze, ka universitāte ir balstīta prāta idejā, veido vienu no promocijas darba problemātikas mezglpunktiem.

Pēc otrā kritērija svarīgi pirmkārt ir darbi, kuros humanitāro zinātņu un zinātniskuma kopumā problemātika netiek tieši iztīrīta, bet bez kuriem nav iespējams pilnvērtīgi interpretēt iepriekšminēto darbu atziņas. Tādi ir Huserla zīmes teorijai veltītais darbs “Balss un fenomens” (4), Heidegera esamības vēstures koncepciju dekonstruējošais darbs “Pastkarte” (10), darbs “Par filozofijā nesenu pieņemto apokaliptisko toni” (11), psihoanalīzei veltītie teksti “Psihoanalīzes pretestības” (35), “Psihoanalīzes dvēseles stāvokļi” (42) u. c.

Otrkārt šajā tekstu grupā iekļaujas Deridā sniegtās intervijas, kas apkopotas krājumos “Pozīcijas” (7), “Daudzpunkte” (24) un “Papīra mašīna” (44), kā arī darbi “Par gramatoloģiju” (2), krājumi “Rakstība un atšķirība” (3), “Izsēšanās” (5), “Filozofijas malas” (6) u. c.

Promocijas darbā izmantotā sekundārā literatūra iedalāma divās grupās: darbi, kuros iztīrīti un komentēti Deridā teksti (“sekundārā literatūra” vārda šaurajā nozīmē) un pārējie, starp kuriem lielākā daļa ir klasiskie (Platona, Aristoteļa, Kanta, Hēgeļa u. c.) un 20. gs. (Huserla, Heidegera, Hābermāsa, Levina, Fuko, Liotāra, Rortija u. c.) filozofijas teksti.

Deridā veltītā sekundārā literatūra iekļauj viņa recepciju Eiropā un ASV noteicošās studijas: Rodolfa Gašē darbu “Spoguļa amalgama” (106), Saimona Kričlija darbu “Dekonstrukcijas ētika” (74), Kristofera Norisa “Deridā” (187), kā arī Džefrija Beningtona “Deridabāze” (65).

Deridā darbības vēsturiskais konteksts rekonstruēts, balstoties tādos pētījumos kā Vincenta Dekoma “Mūsdienu franču filozofija” (86), Fransuā Kisē “Franču teorija” (77), Edvarda Baringa “Jaunais Deridā un franču filozofija” (62), kā arī Benuā Petēra sarakstītajā Deridā biogrāfijā (190).

No Latvijā tapušajām Deridā veltītajām publikācijām promocijas darbā izmantotas Māras Rubenes, Elgas Freibergas, Ievas Lapinskas un Andas Baklānes teksti. Māra Rubene Deridā pievērsusies dažādos rakstos (199–201, 204) un veltījusi viņam nodaļas grāmatās “No TAGADNES uz tagadni” (202) un “*Aisthēsis. Mimēsis. Theōria*” (203). Vairākās publikācijās Deridā dekonstrukciju aplūkojusi Elga Freiberga (96–97). Ieva Lapinska Deridā vēlinajai domai pievērsusies savā promocijas darbā, kā arī rakstā “Vai demokrātija, kurai jānāk, ir iespējama?” (161). Dekonstrukcijas politiskā dimensija aplūkota arī Baibas Ekeres (88) rakstā. Atsauces uz un komentāri par atsevišķiem Deridā darbiem rodami Maijas Kūles (155, 156), darbos.

Humānisma kā humanitāro zinātņu metafiziskā pamatojuma problēma pētīta, izmantojot 1) darbus, kuros dažādos veidos problematizēts humānisma nojēgums un formulēta tā saikne ar humanitārajām zinātnēm, 2) rakstības izstumšanas tekstuālos paraugus Rietumu zinātniskajā tradīcijā un citus tekstus šīs problemātikas sakarā, 3) subjektīvisma filozofiskās paradigmas proponētāju un kritiķu darbus.

1) Galvenie avoti humānisma filozofiskajā tematizācijā ir Martina Heidegera “Vēstule par humānismu” (119), Žana Pola Sartra “Eksistenciālisms ir humānisms” (206), kā arī Mišela Fuko darbs “Vārdi un lietas” (90), kur parādīta moderno humanitāro zinātņu (bioloģijas, politiskās ekonomijas un filoloģijas) tapšanas atkarība no “cilvēka” konceptualizācijas modernās epistēmes ietvaros 18. un 19. gadsimta mijā. No komentējošās literatūras, izņemot jau citās kategorijās iekļauto, izmantota Lika Ferrija un Alēna Reno grāmata “Sešdesmito gadu franču filozofija. Apcerējums par antihumānismu” (89).

2) Rakstības izstumšanas kā Rietumu metafizikas noturīgās iezīmes tekstuālo korpusu veido Platona “Faidrs” (193), Aristoteļa “Par interpretāciju” (225), Ferdinanda de Sosīra “Vispārīgās valodniecības kurss” (207) u. c.

3) Pie subjektīvisma filozofisko proponētāju darbiem pieskaitāmi Renē Dekarta “Meditācijas par pirmo filozofiju” (81), Imanuēla Kanta kritiskie darbi (146–150), Edmunda Huserla fenomenoloģiskie sacerējumi (135–139). Savukārt subjektīvisma kritika analizēta, vadoties pēc Heidegera “Esamībā un laikā” (121) iedibinātās antisubjektīvisma paradigmas izvērsumu Kloda Levī-Strosa (165–167), Žaka Lakāna (158–159), Mišela Fuko (102–103), Žila Delēza (82–85) un Rolāna Barta (63) darbos.

Modernās universitātes jautājuma filozofiskais risinājums darbā veikts, balstoties uz šādiem sekundārajiem tekstiem: 1) 18.–19. gadsimta mijas vācu filozofu universitātes institūcijai veltītajiem darbiem; 2) Heidegera universitātei veltītajiem darbiem; kā arī 3) citu filozofu, vēsturnieku un sociologu universitātes problemātikai veltītie teksti. Šie teksti tiek izmantoti pie trešās avotu grupas piederošo Deridā tekstu kritiskajā iztirzājumā, kuros savukārt iztirzāti un dekonstruēti pie 1) un 2) grupas piederošie sekundārie teksti.

1) Vēsturiski vācu filozofu 18.–19. gadsimta mijā tapušie darbi veidoja teorētisku fonu Berlīnes Universitātes dibināšanai 1810. gadā. Hronoloģiski tie tapuši šādā secībā: 1798. gadā publicēts Kanta eseju kopojums “Fakultāšu strīds”, kur tiek eksplicēta universitātes pamatā esošā prāta ideja, kā arī aprakstītas attiecības starp zemāko (filozofijas) un trim augstākajām (teoloģijas, jurisprudences, medicīnas) fakultātēm. 1803. gadā Šellings

publicē savas “Lekcijas par akadēmisko studiju metodi”, kur izvērš universitātes vienības ideju un uzsver, ka universitāte ir filozofiska institūcija *par excellence*, un tāpēc tai nav vajadzīga atsevišķa filozofijas fakultāte. Dažus gadus vēlāk pēc ministra Beima pieprasījuma tekstus par iecerēto Berlīnes Universitāti uzraksta Fihte un Šleiermahers. Vēlāk, izvēloties starp Fihtes “Berlīnē dibināmās augstākās izglītības iestādes deduktīvo plānu” (1807) un Šleiermahera “Gadījuma pārdomām par vācu virziena universitātēm” (1808), Vilhelms fon Humbolts, kura noteicošo lomu Berlīnes Universitātes dibināšanā skaidri pauž tās pazīstamāks epitets “Humbolta universitāte”, izšķirsies par labu Šleiermahera modelim, kurš vairākos būtiskos aspektos ir krietni liberālāks par Fihtes stingri centralizēto un hierarhizēto, valstij un nācijai cieši piesaistīto universitāti. Pats Humbolts 1809. vai 1810. ķeras pie apcerējuma “Par augstāko zinātnisko iestāžu Berlīnē iekšējo un ārējo organizāciju” rakstīšanas, bet atstāj to nepabeigtu, uzrakstot vien 10. lappušu garu ievadu. Un visbeidzot, sešus gadus pēc Berlīnes Universitātes dibināšanas īsu ziņojumu “Par filozofijas mācīšanu universitātē” (1816) saraksta Hēgelis. Visi minētie teksti, izņemot Kanta “Fakultāšu strīdu”, apkopoti krājumā “Universitātes filozofijas: vācu ideālisms un universitātes jautājums” (208), kurš arī tika izmantots promocijas darbam. Savukārt Kanta teksts, kas ir svarīgākais apgaismības universitātes filozofiskais pamatojums, darbā izmantots bilingvālajā izdevumā, kur paralēli vācu oriģinālam sniegts Mērijas Gregores angļu tulkojums (146). Kā sekundārā literatūra izmantoti dažādu autoru raksti par “Fakultāšu strīdu” (194).

2) Heidegera pazīstamākais un vispretrunīgāk vērtētais universitātei veltītais teksts ir inaugurācijas lekcija “Vācu universitātes pašapliecinājums” (122), kas pētnieku aprindās pazīstama arī kā “Rektorāta runa”. Deridā ierindo šo Heidegera tekstu “Fakultāšu strīda” un Berlīnes universitātes dibināšanai veltīto tekstu tradīcijā, atzīstot to par “pēdējo lielo diskursu, kurā Rietumu universitāte cenšas domāt savu būtību un savu sūtību atbildības terminos”.²⁴ “Heidegerietis” Deridā labi apzinājās nepieciešamību pakļaut šo tekstu rūpīgam izvērtējumam no atbildības skatupunkta, ņemot vērā ne tikai tā tapšanas ārējo kontekstu, bet arī tajā proponēto universitātes redzējumu.

Bez “Rektorāta runas” Heidegers ir pievērsies universitātes problemātikai arī citos tekstos, tostarp 1929. gada priekšlasījumā “Kas ir metafizika?”, kas ietverts krājumā “Ceļazīmes” (131), 1935. gada lekcijās “Ievads metafizikā”, seminārā “Pamata princips”

²⁴ Derrida, J. *Mochlos*, p. 404.

(129) un “Ko sauc domāšana?” (132). Visi minētie teksti izmantoti, iztirzājot Heidegera universitātes izpratni un tās relevanci Deridā universitātes izpratnes kontekstā.

3) Universitātes institūcija iztirzāta Pegijas Kamifas (145), Semjuela Vēbera (222), Džozefa Hillisa Millera (181) tekstos. No sekundārajiem tekstiem, kuros tematizēta Heidegera universitātes koncepcija, izmantota Pjēra Burdjē grāmata “Martina Heidegera politiskā ontoloģija” (70), kā arī Hābermāsa (110, 111), Rubenes (203) un Hansa Slugas (210) raksti.

No citiem universitātes problēmai veltītajiem tekstiem minama Žana Fransuā Liotāra grāmata “Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām” (171), kur zināšanu institucionālā pamatojuma problēma risināta no leģitimācijas skatupunkta.

Notikuma jēdziena dekonstruktīvajā tematizācijā bez jau nosauktajiem darbiem izmantots Sērena Kirkegora darbs “Bailes un trīsas” (151), Valtera Benjamina agrīnā eseja “Varmācības kritika” (64), Samira Hadada monogrāfija “Dekonstrukcija un demokrātijas mantošana” (116), Marka Goldšmita darbs “Valoda, kurai jānāk” (109), Ievas Lapinskas disertācija “Attiecību ar citādo izpratne mūsdienu filozofijā: Emanuēls Levins un Lisa Irigaraja” (161), Gajatri Spivakas raksta “Atbildība” un Maikla Pītersa raksti (191, 192).

1. Atbildes uz jautājumu: kas ir dekonstrukcija?

1.1. Definīcija

Deridā iniciētā lasīšanas un rakstības prakse, ko viņš ar ievērojamu novēlošanos, nevēlēšanos un neskaitāmām atrunām sācis dēvēt par *dekonstrukciju*, ir raksturīga ar neļaušanos centieniem to definēt. Definīcija tās tradicionālajā formā (kur definējumam (*definiens*) jāizsaka definētā (*definiendum*) tuvākā ģints, kā arī sugas atšķirība),¹ pēc Deridā pārliecības, pati ir pakļaujama dekonstrukcijai kā logocentriskās metafizikas iezīmīga operācija. Šī procedūra, kuras rezultātā cilvēks skaidrots kā *animal rationale*, tādēļ līdzēt dekonstrukcijas, kura pirmkārt ir logocentriskās metafizikas dekonstrukcija, de-finēšanā jeb, burtiski, robežu novilkšanā. Vēl dziļākā līmenī pats robežu noteikšanas mēģinājums draud homogenizēt neviendabīgo, piesaistīt noteiktai konceptuālajai teritorijai to, kas nav domājamas teritorijas terminos, kā arī institucionalizēt ko tādu, kā fundamentālā tendence ir pakļaut jautājumam katru institūciju.² Nodaļas virsrakstā lietotais daudzskaitlis “atbildes” tāpēc būtu izprotams nevis kā dekonstrukcijas būtisko pazīmju identifikācijas apsolījums nolūkā formulēt tās tradicionālo definīciju, bet kā norāde uz savstarpēji papildinošu, bet principiāli neizsmeļošu raksturojumu kopsakarū, kuri respektē dekonstrukcijas neviendabīgumu, mainību un atvērtību.

Šajā nodaļā sniegtās atbildes sadalītas trijās grupās: vispirms sniegta dekonstrukcijas vispārīgs raksturojums, eksplīcējot tās saistību ar promocijas darba problēmu, proti, humanitāro zinātņu filozofisko pamatojumu, turpinājumā sniegta pārskats par dekonstrukcijas recepciju pasaulē un Latvijā, un visbeidzot iztirzāts dekonstrukcijas metodoloģiskais jeb stratēģiskais plāns, kas sniegs nepieciešamo atskaites punktu promocijas darba turpmākajam iztirzājumam.

¹ Šādu definīcijas definīciju pirmoreiz sniedzis Aristotelis. Sal. “definīcija sastāv no ģints un sugas atšķirības” (ὄρισμός)(**Аристотель**. Топика, *Сочинения в четырех томах*. Т. 2. Москва: Мысль, 1978, с. 357 = **Arist.** Top. 103b 15). Vēlāk šī definīcijas izpratne tika nostiprināta sholastiskajā loģikā.

² Sal. Lojolas Universitātes Čikāgā filozofijas profesora Endrjū Kutrofello atziņu: “Definēt “dekonstrukciju” nozīmētu riskēt iedibināt (*institute*) vienu aplamu dekonstrukcijas disciplīnu.” (**Cutrofello, A.** *Discipline and Critique: Kant, Poststructuralism, and the Problem of Resistance*. New York: SUNY Press, 1994, p. 132.) Institūcijas un disciplīnas problemātika tiks risināta promocijas darba 3. nodaļā.

Par spīti definīcijas formas nepiemērotībai, Deridā tomēr sniedza vairākas dekonstrukcijas *iespējamās* definīcijas, kā arī izvērsti skaidroja dažādus tās aspektus. Šīs dekonstrukcijas definīcijas ir ļoti kontekstuālas, un ārpus saviem kontekstiem tās skan visai kriptiski. “Dekonstrukcija ir neiespējamā pieredze”, “Dekonstrukcija nozīmē “vairāk par vienu valodu””, “Dekonstrukcija ir tas, kas atnāk/notiek (*arrive*)”, “Dekonstrukcija ir taisnīgums”...³ Ņemot vērā, ka savas kontekstualitātes dēļ šīs definīcijas var drīzāk traucēt, nekā līdzēt noorientēties Deridā domā, tās promocijas darba izklāstā tiks aktualizētas vēlāk.⁴

Daudz produktīvāks veids, kā stādīt dekonstrukciju priekšā, varētu būt vadīšanās pēc Deridā iecienītā apofātiskā raksturojuma, cenšoties iespējami precīzi noteikt, kas dekonstrukcija *nav*. Šāda negatīvajai teoloģijai raksturīgā virzība,⁵ lai cik ierobežota būtu tās skaidrojošā vērtība, ļauj lokalizēt dekonstrukciju ap to notiekošo diskusiju krustpunktā, tādējādi apliecinot komunikatīvu saiti ar citiem – tiem, kas jau piedēvējuši dekonstrukcijai noteiktus pozitīvus raksturojumus. Šādi bieži no nedrošiem avotiem iegūti raksturojumi neizbēgami vada mūsu saprašanu visur, kur vēl neesam paguvuši veikt pacietīgu kritiskās eksplikācijas darbu.⁶ Mūsu *galīgums* nosaka, ka šāda eksplikācija nekad nevar būt pilnīga un visaptveroša. Tomēr šie kritiskās eksplikācijas nepietiekamības apstākļos iegūtie un piedēvētie raksturojumi, lai arī apšaubāmi, var sniegt vajadzīgo pavedienu šādai eksplikācijai tās sākotnējā stadijā, sakārtojot jautājumus un atbildes vienotā saskarsmes laukā. Katrs “dekonstrukcija nav X” tipa apgalvojums izskan kā *atbilde* uz iepriekš izteikto

³ **Derrida, J.** Psyché. Invention de l'autre, *Psyché. Inventions de l'autre*. Tome 1. Nouv. éd. augmentée. Paris: Galilée, 1998 [1987], p. 27; **Derrida, J.** Mnemosyne, *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988, p. 38; **Derrida, J.** The Time Is Out of Joint, **Haverkamp, A.** (ed.) *Deconstruction is/in America. A New Sense of the Political*. New York: New York University Press, 1995, p. 17; **Derrida, J.** *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994, p. 35.

⁴ Provizoriski gan jāatzīmē, ka no visām iespējamajām dekonstrukcijas definīcijām, kas izklaidētas Deridā tekstos, par vislietojamāko Deridā atzīst pirmo: dekonstrukcija ir neiespējamā pieredze. Šī definīcija, viņaprāt, ir “vismazākā mērā slikta” (*la moins mauvaise*). (**Derrida, J.** Afterw.rds ou, du moins, moins qu'une lettre sur une lettre en moins, **Major, R.** (dir.) *Derrida pour les temps à venir*. Paris: Stock, 2007, p. 515.) Neiespējamības nozīme dekonstrukcijā skaidrota promocijas darba 1.3.4. apakšnodaļā, kā arī 4.2. apakšnodaļā.

⁵ Deridā attiecības ar negatīvo teoloģiju bijušas neviennozīmīgas. Savas darbības agrīnajā posmā viņš noliedza dekonstrukcijas radniecību ar negatīvo teoloģiju, kā argumentu minot katras teoloģijas dekonstruējamību (**Derrida, J.** La différence, *Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972, p. 8). Savukārt 1980.–1990. gadu mijā viņš savās pārdomās par dekonstrukcijas un negatīvās teoloģijas attiecībām vairs nebija tik noraidošs. Sk. šī posma tekstus “Kā nerunāt. Noliegumi” (1986) un “Tikai vārds/Izņemot vārdu” (1993), kuros, kopumā ieturot iepriekš nosprausto distanci, tomēr tiek iezīmēti arī vairāki skāruma punkti. (**Derrida, J.** Comment ne pas parler. Dénégations, *Psyché. Inventions de l'autre II*. Nouv. éd. revue et augmentée. Paris: Galilée, 2003, pp. 145–200; **Derrida, J.** *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993.)

⁶ Kā zināms, Heidegers savā eksistenciālajā hermeneitikā šādai kritisko aplūkojumu apsteidzošai saprašanai piešķir ontoloģisku nozīmi, nodēvējot to par skici (*Entwurf*) – terminu, no kura Sartrs vēlāk ar Anrī Korbēna “Esamības un laika” franču valodas tulkojuma starpniecību atvasina eksistenciālā projekta ideju. Sk. **Heidegger, M.** *Being and Time*. Transl. by **J. Macquarrie, E. Robinson**. Malden: Blackwell Publishing, 1962, p. 185. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 193.)

“dekonstrukcija ir X” tipa apgalvojumu, un X savā neatbilstībā tam, ko tas tiecas definēt – proti, dekonstrukcijai, – tomēr piešķir sarunai priekšmetisku orientāciju.

Savos tekstos Deridā bieži sniedzis atbildes uz dažādiem dekonstrukcijas raksturojumiem, kuri kopš 1960. gadu nogales radās un pavairojās akadēmiskajā un arī publiskajā telpā. Šādas atbildes izvērstākais mēģinājums ir īsa “Vēstulē japāņu draugam”, kas pirmoreiz publicēta 1985. gadā. Šeit Deridā sniedz filozofam un reliģiju pētniekam Tošihiko Izucu vadlīnijas vārda “dekonstrukcija” tulkojumam japāņu valodā, izceļot tos dekonstrukcijas iespējamus izpratnes veidus, no kuriem tulkojumā būtu vērts atturēties.

Vēstulē Deridā uzsver, ka dekonstrukcija nav ne analīze, ne kritika, ne metode, ne operācija.⁷ Visiem šiem apzīmējumiem kopīgs ir tas, ka tie apzīmē noteiktu *darbību*. Teorijas un prakses tradicionālā nošķiruma kontekstā pirmie divi gandrīz pilnībā attiecināmi uz teorētisku, kamēr divi pēdējie – uz praktisku darbību. Dekonstrukcija nav analīze, jo analīze paredz veseluma sadalījumu vienkāršos elementos. Kā tas tiks parādīts turpmāk, domāšanas sistēma, kura atzīst šādu elementu pastāvēšanu un pieļauj iespēju tos identificēt, drīzāk ir pakļaujama dekonstrukcijai, nekā izmantojama par pamatu tās skaidrošanai. Sākotnes vienkāršums – tā varētu dēvēt pieņēmumu, pret kuru dekonstrukcija vērsas sevišķi asi, atmaskojot šādu vienkāršumu kā sākotnējās sarežģītības un neviendabības izdzēšanas, izslēgšanas, izstumšanas, apspiešanas, aizmiršanas utt. rezultātu.

Dekonstrukcija nav arī kritika, ciktāl kritika (sengr. *krinein*, *krisis*: lēmums, izvēle, spriedums, izšķirums) gan tās filozofiskajā, gan estētiski literārajā izpausmē paredz spriedumā formulējamu voluntāru izšķirumu starp divām alternatīvām.⁸ Atsevišķos kontekstos Deridā uzskata par iespējamu skaidrot dekonstrukciju kā hiperkritiku.⁹ Dekonstrukcijas attiecības ar kritiku tās kantiskajā izpratnē tiks niansētāk iztirzātas turpmāk.¹⁰

Dekonstrukcija nav metode, ja metode saprasta kā noteiktu formalizētu procedūru un kārtulu sistēma, kas būtu piemērojama dažādiem objektiem.¹¹ Dekonstrukcija, visbeidzot,

⁷ **Derrida, J.** Lettre à un ami japonais, *Psyché II*, p. 12. (**Deridā, Ž.** Vēstule japāņu draugam (Tulk. **I. Gubenko**), *Punctum*, 11.12.2014. Pieejams: <http://www.punctummagazine.lv/2014/12/11/vestule-japanu-draugam>.) “Vēstule japāņu draugam” līdz ar krājumā “Pozīcijas” (1972) iekļautajām intervijām ir viens no lasītājiem draudzīgākajiem tekstiem, kur Deridā pats iepazīstina ar dekonstrukciju.

⁸ Sal. **Derrida, J., Ewald, F.** “Une “folie” doit veiller sur la pensée”, *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992, p. 368.

⁹ Sk., piem.: **Derrida, J.** *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993, p. 149.

¹⁰ Sk. 3.1. un 3.2. apakšnodaļu.

¹¹ **Derrida, J.** Lettre à un ami japonais, p. 12. (**Deridā, Ž.** Vēstule japāņu draugam.) Par dekonstrukcijas un metodes attiecībām sal. arī: **Derrida, J.** *Mnemosyne, Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée, 1988, p. 39.

nav arī akts vai operācija, jo tā nav individuāla vai kolektīva subjekta darbība, kas būtu vērsta uz noteiktu objektu. Jau pats objekts satur dekonstrukcijas priekšnoteikumus; dekonstrukcija vienmēr jau norisinās pašā “objektā”.¹² Savas darbības sākumposmā Deridā netieši norāda uz šo dekonstrukcijas neatkarību no kāda subjekta (ie)darbības, uzsverot, ka tās galvenie resursi vienmēr ir rodami jau dekonstruējamajā tekstā.¹³ “*La déconstruction, c’est ce qui arrive*” – šī dekonstrukcijas iespējamā definīcija, ja darbības vārdā *arriver* koncentrējamies uz nozīmi ‘notikt, gadīties’, arī pauž dekonstrukcijas norises neatkarību no katra voluntāra akta, vai katrā ziņā neiespējamību dekonstrukciju uz šādu aktu reducēt.

Visu šo negatīvo predikātu piedēvējums dekonstrukcijai nenozīmē, ka tai nav analītisku, kritisku, metodisku un metodoloģisku, instrumentālu un operacionālu aspektu. Vienīgais, kas Deridā noliegumos tiek apgalvots, ir tas, ka dekonstrukcija nav *reducējama* uz šīm darbībām, kurām tā bieži tikusi pielāgota savas vēsturiskās iedarbes gaitā.

Tomēr šādu raksturojumu piemērošanas fakts nevar būt pilnīgi nejaušs un nemotivēts. Katrs pārpratums saglabā atkarības saikni ar pārprasto, attiecībā pret kuru vien tas var tikt atzīts par pārpratumu. Eksplicēt šo saikni, izsekot pārpratuma ģenealoģiju – tas lielā mērā jau nozīmē novērst pārpratumu.

Iepriekšminētie dekonstrukciju instrumentalizējošie raksturojumi ir liecība par tās akadēmiskās recepcijas gaitu. Pasaules universitāšu iemītņieki, galvenokārt humanitāro fakultāšu pārstāvji, par spīti akadēmiskās izglītības un pētniecības tradicionāli apliecinātajai distancētībai no tūlītējo praktisko interešu īstenojuma, uzņemot savās sienās jaunu domas virzienu, centās to maksimāli pielāgot sava dienišķā darba prasībām. Tomēr lai šāds instrumentalizējoši operacionalizējošs iesavinājums varētu notikt, tā iespējai jau iepriekš vajadzēja būt atvērtai. Kā tas izriet no kultūrsocioloģes Mišelas Lamonas teiktā, dekonstrukcijas instrumentalizācijas iespēju paver tās piemērojamība jebkuram tekstam.¹⁴ Tiesa, norāde uz dekonstrukcijas universālo piemērojamību maz palīdz saprast, kas īsti ir tas, ko humanitāro zinātņu institūcijas varēja ne tikai atpazīt, bet arī praktizēt kā analīzi, kritiku, metodi, operāciju...?

Tikpat trāpīgu, cik hermētisku atbildi uz šo jautājumu sniedza amerikāņu filozofs Hjū Silvermans (1945–2013), kuram bija ievērojama loma dekonstrukcijas importēšanā ASV

¹² **Derrida, J.** L’art des mémoires, *Mémoires pour Paul de Man*, p. 83.

¹³ **Derrida, J.** *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967, p. 39.

¹⁴ **Lamont, M.** How to Become a Dominant French Philosopher? The Case of Jacques Derrida, *American Journal of Sociology*, Vol. 93, No. 3, 1987, p. 594.

akadēmiskajā vidē. Labi apzinoties savas definīcijas neatbilstību kanoniskajām prasībām, viņš apgalvoja, ka dekonstrukcija ir “teksta lasījuma rakstījums”.¹⁵

Silvermana piedāvātajā dekonstrukcijas izpratnē jau iezīmējas operacionalizācijas tendence: saskaņā ar to, dekonstrukcijai ir darīšana ar tekstiem, tā notiek lasīšanas un rakstīšanas veidā. Turklāt šo skaidrojumu šķietami iespējams attiecināt uz visai dažādām (lasošās) rakstības praksēm, vairumam no kurām ar dekonstrukciju ir visai attāls sakars.

Tomēr Silvermana piedāvātajā raksturojumā tvērtā svarīga dekonstrukcijas iezīme: lasījums un rakstījums šeit nav divas nošķirtas darbības; pats lasījums ir tas, kas tiek rakstīts (vai, vēl bezpersoniskāk: kas rakstās), un pats rakstījums ir lasošs. Pats Deridā, skaidrojot lasījuma un rakstījuma attiecības, līdzīgi norāda uz abu darbību tuvību, tomēr nepieļauj to pilnīgas saplūsmes iespēju: “Ja pastāv lasījuma un rakstījuma vienība, kā šodien var viegli iedomāties, ja lasījums *ir* rakstījums, šī vienība neapzīmē ne viendabīgu sajaukumu, ne sastingušu identitāti; tam “*ir*”, kas saved kopā lasījumu un rakstījumu, tie ir arī jāsanaido. Tātad vajadzētu lasīt un rakstīt vienā, bet dubultotā žestā.”¹⁶ Zīmīgi, ka arī Deridā teiktais par rakstošā lasījuma dubulto žestu implicē tā piesaisti *tekstam*, kas ir Silvermana definīcijas invariants – tas, kas tiek lasīts un rakstīts (kā arī tas, kas lasa un raksta – Silvermana definīcijas dubultais ģenitīvs pieļauj šādu interpretāciju), ir teksts. Teksta rakstītajai pusei pārklājoties ar lasīto, izveidojas savdabīga *ieloce*, kura, līdzīgi palimpsesta daudzslāņainajam rakstam, ir nolasāma vien ar lielu piepūli.

Kas īsti ir *teksts*, šis izdaudzīnātais apzīmētājs, ko dekonstrukcijas rašanās laikā bija pieņemts attiecināt uz katru – arī nerakstītu un neverbālu – jēgpilnu veselumu? Poststrukturālismam raksturīgā teksta jēdzieniskā uzpūšana vismaz daļēji ir paša Deridā nopelns: viņa, iespējams, visplašāk tirazētais un noteikti visvairāk kritizētais apgalvojums skan: “nav nekā ārpus teksta”.¹⁷

Esejā “No darba pie teksta” ievērojams strukturālisma un poststrukturālisma nostādņu paudējs semioloģijā un literatūras teorijā Rolāns Barts apraksta vēsturisku norisi, kuras gaitā organiski izprasto grāmatu nomaina mehāniski izprastais teksts. Viņš apgalvo, ka starpdisciplināri pētījumi, kuros tiek izjauktas vecu disciplīnu robežas, sekmējuši jauna objekta – teksta – rašanos. Šis objekts vairs neesot izskaidrojams ar tradicionālo *darba*

¹⁵ Silverman, H. J. Writing at the Edge of Metaphysics, *Textualities: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York/London: Routledge, 1994, p. 61.

¹⁶ Derrida, J. La pharmacie de Platon, *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972, p. 72.

¹⁷ “Il n’y a pas d’hors-texte”. (Derrida, J. *De la grammatologie*, p. 227.)

(*œuvre*) kategoriju.¹⁸ Kamēr darbs tiek domāts kā organisks veselums (sal. Platona “Faidrā” sniegto labās runas skaidrojumu),¹⁹ teksts atklājas kā tīklojums (*réseau*). Ja autors ir sava darba tēvs un īpašnieks, tad teksts, Bartaprāt, “lasās bez Tēva ieraksta” (*le Texte, lui, se lit sans l’inscription du Père*).²⁰

Šajās norādēs uz teksta mašinalitāti, tīklveidīgumu un nepakļaušanos Tēva autoritātei saskatāma ievērojama līdzība Deridā aprakstītajam tekstam.²¹ Viņa domātais teksts bez ārējās robežas ir “atsauču tīklojums”,²² kur atsauces nebūtu saprotamas kā formalizētas norādes uz aizguvumiem, kuras sen atzītas par akadēmiskā teksta neatņemamu sastāvdaļu. Atsauce (*renvoi*), Deridā lietojumā, ir apzīmēšanas funkcijas izpausme tās visplašākā tvērumā, ko viņš citos kontekstos dēvē arī par pēdām un grammu, cenšoties izvairīties no metafiziskā zīmes jēdziena. Deridā teksts tāpēc izprotams pēc analogijas ar semiologu “zīmju sistēmu”, prezumējot, ka nav nekā, kas nespētu kļūt par zīmi. Atbrīvojot zīmes jēdzienu no tā metafiziskā noslogojuma nav iespējams citādi, kā vien aizstājot to ar citu (piemēram, grammu), un tāpēc Deridā darbības agrīnajā posmā gramatoloģija tiek pozicionēta kā semioloģijas dekonstruktīvais aizstājējs.²³ Vārds vispārīgajai tekstualitātei, ko par savu objektu tiecas padarīt gramatoloģija, ir *rakstība*.

Deridā darbu tulkotājs, komentētājs un interpretētājs Džefrijs Beningtons atzīmē, ka teksts ir necilvēcīgs – tas līdzinās mašīnai, tas pārsniedz jebkādu humānistisko analīzi.²⁴ Skaidrojot savu paplašināto rakstības (un teksta) izpratni, Deridā norāda, ka to laukā iekļaujas, piemēram, arī “kibernētiskā programma”. Ja arī kibernetikas teorija spētu atbrīvoties no visiem metafizikas jēdzieniem, kuri līdz šim kalpojuši, lai pretstatītu mašīnu cilvēkam, tai būs jāpatur rakstības, pēdu un grammas jeb grafēmas jēdzieni, apgalvo Deridā.²⁵ Pieņēmumu par metafizikas ciešo saistību ar humānismu savā “Vēstulē par humānismu” pauda jau Heidegers. Deridā pārmanto šo ideju un kā humānistiskās metafizikas raksturīgākos jēdzienus min dvēseli, dzīvību, vērtību, izvēli un atmiņu. Tie visi sakārtojas

¹⁸ **Barthes, R.** De l’œuvre au texte, *Œuvres complètes*. Tome II. 1966–1973. Paris: Seuil, 1994, p. 1211.

¹⁹ “Taču domāju – tu vismaz atzīsti, ka ikvienai runai jābūt sakārtotai kā dzīvam organismam: tai jābūt savam ķermenim, kurā nedrīkst trūkt ne galvas, ne kāju un kurā ir gan rumpis, gan locekļi, kas saderīgi cits ar citu un ar visu kopumā.” (**Platons**, Faidrs (264c), *Dialogi*. Tulk. Ā. Feldhūns. Rīga: Zinātne, 2015, 417. lpp.)

²⁰ **Barthes, R.** De l’œuvre au texte, p. 1215.

²¹ Attiecībā uz mašinalitāti sal. **Derrida, J.** Le puits et la pyramide: introduction à la sémiologie de Hegel, *Marges*, pp. 123–127; attiecībā uz tēva prombūtni: La pharmacie de Platon, pp. 84–95.

²² **Derrida, J., Kristeva, J.** Sémiologie et grammatologie, *Positions*. Paris: Minuit, 1972, p. 45.

²³ Sal. Turpat, p. 46.

²⁴ **Bennington, G.** Derridabase, **Bennington, G., Derrida, J.** *Jacques Derrida*. Paris: Seuil, 1991, p. 57.

²⁵ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 19.

vienotā sistēma, kuras integritāti Deridā dažādos veidos izaicina savos dekonstruktīvajos lasījumos. Par šīs sistēmas vienojošo motīvu atzīstama rakstības un teksta konsekventa marginalizācija nolūkā uzturēt sev klātbūtīgās apziņas teorētisko un praktisko suverenitāti.

Šajā dekonstrukcijas skaidrojumā gana nepārprotami tikusi izcelta *valodas* svarīgā loma. Šajā ziņā dekonstrukcija apliecina 20. gadsimta filozofijai raksturīgo fokusētību uz valodu, ko Ričards Rortijs nodēvēja par “lingvistisko pavērsienu”, saskatot to gan analītiskajā (Vitgenšteins) un kontinentālajā (Heidegers) tradīcijā. Tomēr jāņem vērā, ka logocentriska kritika, ko veic Deridā, paredz arī metafizisko valodas skaidrojumu kritiku. Tāpēc, atzīstot valodas problemātikas nozīmību Deridā, būtu jāpatur prātā radikālo pārveidi, ko dekonstrukcijā piedzīvo valoda.

Apkopojot svarīgāko no iepriekšteiktā, Silvermana piedāvāto definīciju varētu vienkāršot, pasakot, ka dekonstrukcija ir lasīšanas un rakstīšanas prakse, par kuru pasaules humanitāro zinātņu institūciju pārstāvji (un arī citi) uzzināja no Žaka Deridā darbiem, un kas šajās institūcijās (kā arī citur) guvusi plašu pielietojumu un atstājusi uz tām vērā ņemamu iespaidu. Pieņemot šo prelimināro skaidrojumu par turpmākā aplūkojuma vadlīniju,²⁶ šīs nodaļas turpinājumā tiks sniegts dekonstrukcijas niansēts aplūkojums, īpaši pievēršoties tās relevancei humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēmas kontekstā.

Deridā pirmoreiz izmanto vārdu “dekonstrukcija” 1967. gadā kā franciskoju Heidegera ontoloģijas vēstures “destrukcijas” (*Destruction, Abbau*) iecerei.²⁷ Zīmīgi, ka “dekonstrukcijas” kļūšana par aptverošu apzīmējumu Deridā darbībai nav viņa paša, bet gan viņa lasītāju izvēles rezultāts. Tas, ka, lietojot šo vārdu, Deridā nebija paredzējis, ka tam tiks ierādīta tik centrāla vieta, liek atbrīvoties no cerībām jebkad nonākt pie dekonstrukcijas precīzas, tīras un sākotnējas izpratnes un atzīt, ka šādas izpratnes veidošanā arī pats Deridā var līdzēt tikai līdz zināmai robežai, jo, skaidrojot, kas ir vai nav dekonstrukcija, viņš jau *reaģē* uz savu tekstu noteiktu lasījumu. Tādējādi lasītāji, kuriem Deridā atbild, nav izslēdzami no “dekonstrukcijas” līdzskaidrotāju un līdzveidotāju skaita, un nošķirums starp

²⁶ Silvermans, apzinoties dekonstrukcijas principiālo nedefinējamību, piedāvā izprast to kā “īsceļu” Deridā praksei: “Dekonstrukcija ir vispārīgs vārds – tāds, kas veido īsceļu, [...] provizorisku ierakstījumu – praksei, kurā iesaistās Deridā.” (Silverman, H. J. *Writing at the Edge of Metaphysics*, p. 61.)

²⁷ Darba “Par gramatoloģiju” (1967), kur dekonstrukcija pirmoreiz nosaukta vārdā (Derrida, J. *De la grammatologie*, p. 21), pirmā daļa sākotnēji publicēta žurnālā “*Critique*” 1965.–1966. gadā. Šajā publikācijā figurē apzīmējums *déstruction*, kuru Deridā, gatavojot grāmatu publicēšanai nomainīja uz *déconstruction*. Uz šo faktu savā priekšvārdā “Par gramatoloģiju” tulkojumam angļu valodā (1976), norāda postkoloniālo studiju pārstāve Gajatri Spivaka (Spivak, G. C. *Translator’s Preface, Derrida, J. Of Grammatology*. Corrected Edition. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1997 [1974], p. XLIX).

Isto un neīsto jeb pārprasto dekonstrukciju būtu jāatzīst par naivu un “pirmsdekonstruktīvu”.²⁸ “Dekonstrukcijas” nozīme, lai cik precīzus norādījumus tās izpratnei Deridā būtu sniedzis, vienmēr vismaz daļēji būs viņa tekstu recepcijas efekts.

1.2. Recepcija

Vēsturiskais fakts, ka dekonstrukcija tika īpaši viesmīlīgi uzņemta humanitāro zinātņu fakultātēs un nodaļās, ievieš komplikāciju promocijas darba problēmā. Vārdkopa “humanitāro zinātņu filozofisks pamatojums” paredz humanitāro zinātņu un filozofijas attiecību noskaidrošanu. Kāpēc humanitārajām zinātnēm būtu vajadzīgs filozofisks pamatojums? Vai pati filozofija nav viena no humanitārajām zinātnēm?²⁹ Un kur šajā kontekstā būtu novietojama dekonstrukcija?

Vispirms atbildot uz pēdējo jautājumu, jānorāda uz dekonstrukcijas disciplinārā novietojuma neviennozīmību. Lai arī Deridā atsauču un ietekmju lokā dominē filozofijas tradīcijas pārstāvji (Hēgelis, Nīče, Huserls, Heidegers un daudzi citi), pretī dekonstrukcijas neproblemātiskajai iekļaušanai filozofijas tradīcijā runā tās aktīva interese par citu humanitāro zinātņu veikumiem (Freida psihoanalīze, Sosīra valodniecība, Levī-Strosa antropoloģija, Fuko arheoloģija utt.), kā arī par literatūru (Po, Bodlēra, Malarmē, Valerī, Džoisa, Ženē, Kafkas, Trakla, Cēlana, Arto, Blanšo, Bataja, Sollērsa, Ponža u. c. tekstiem). Šī interese turklāt bieži manifestējas iesaistīšanās (un sasaistīšanās) veidā: minēto autoru teksti nav tikai dekonstrukcijas “objekts”; norisinoties ciešā kopsakarā ar tiem, dekonstrukcija uzņem to figūras (Freida bezapziņu, Sosīra atšķirību, Malarmē mimēzi, Bataja suverentitāti u. c.) par savas rakstības paliekošajām iezīmēm.

Dekonstrukcijas attiecības ar nefilozofiju literatūras un humanitāro zinātņu veidolā tādēļ iegūst svarīgu lomu tās vēsturiskajā tapšanā, kā arī tās recepcijas dinamikā. Deridā

²⁸ 1987. gada priekšlasījumā “Dažas konstatācijas un truismi par neoloģismiem, jaunismiem, postismiem, parazitismiem un citiem maziem seismiem”, pievēršoties dekonstrukcijas likteņiem ASV akadēmiskajā vidē, Deridā aicina nošķirt dekonstrukciju kā norisi no “dekonstrukcionisma” kā teorijas. Šī teorija ir pastāvīgi risinošās dekonstrukcijas reapropriācijas, nomierināšanas un normalizācijas centienu rezultāts. Sk.: **Derrida, J.** Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seisms, **Dutoit, T., Romanski, P.** (dir.) *Derrida d'ici, Derrida de là*. Paris: Galilée, 2009, pp. 231, 234.

²⁹ Saskaņā ar Latvijas Zinātnes padomes veidoto zinātņu nozaru un apakšnozaru klasifikāciju, filozofija pieder pie humanitāro zinātņu grupas.

pētnieks Edvards Barings, pievēršoties Deridā intelektuālā ceļa agrīnajam posmam (1945.–1968. gadiem), atzīmē, ka tieši strukturālisms, ko viņš pamatoti raksturo kā vienu no pirmajām lielajām starpdisciplinārajām kustībām pēckara Francijā, darīja Deridā idejas saistošas plašai akadēmiskajai publikai.³⁰ Arī Deridā atzīst, ka dekonstrukcijas neprognozētajā kļūšanā par viņa darbības zīmolu noteicošo lomu nospēlēja nevis Heidegera *destruktīvās* domas, bet gan *strukturālisma* dominance tālaika Francijas intelektuālajā vidē. Savā leksiskajā radniecībā “struktūrai” un “strukturālismam” dekonstrukcija, viņaprāt, tika uztverta kā divdomīga, reizē strukturālistiska un antistrukturālistiska prakse.³¹ Šķietami respektējot strukturālisma teorētisko sakārtu, tā vienlaikus paredzēja šīs sakārtas radikālu pārveidojumu, kas vairs neiekļāvās ortodoksālā strukturālisma robežās, ko noteica Ferdināna de Sosīra vispārīgā valodniecība, Kloda Levī-Strosa strukturālā antropoloģija, Žaka Lakāna psihoanalīze un Deridā kādreizējā skolotāja Luī Altisēra marksisms.

Strukturālisma nozīmi dekonstrukcijai apliecina arī vairākas Deridā agrīnās publikācijas – esejas “Spēks un nozīme” (1963), “Struktūra, spēle un zīme humanitāro zinātņu diskursā” (1966), pētījums “Par gramatoloģiju” (1965–1967), priekšlasījums “Šķīrums” (1968), raksts “Ženēvas valodniecības loks” (1968), intervija “Semioģija un gramatoloģija” (1968) u. c. No tā var secināt, ka dekonstrukcijas tuvums tālaika dominējošajam humanitāro zinātņu modelim nav tendenciozas interpretācijas sekas, bet gan Deridā tekstos apliecinātais fakts. Zīmīgi, ka, būdams 1960. gadu literatūrkritikas dominējošā paradigma, strukturālisms pastarpina arī Deridā attiecības ar literatūru. Tomēr reducēt Deridā veikumu uz strukturālismu vai arī uz tā kontroversiālo pēcteci poststrukturālismu būtu pārspīlēti. Šāds pārspīlējums gan kļuvis par tradīciju, it sevišķi valstī, kur dekonstrukcija, sākot ar 1970. gadu vidu, guvusi daudz lielāku izplatību nekā jebkur citur pasaulē, proti Amerikas Savienotajās Valstīs.

Faktiski dekonstrukcijas recepcija ASV sākas jau pirms tam, kad vārds “dekonstrukcija” sāk figurēt Deridā tekstos. Tas notiek 1966. gada oktobrī, kad Džonza Hopkina Universitātes profesori Ričards Meksi un Eugenio Donato organizē konferenci “Kritikas valodas un cilvēkzinātnes”, uz kuru uzaicina virkni franču humanitāro disciplīnu ievērojamāko pārstāvju, tostarp Bartu, Lakānu un ārpus Francijas tolaik vēl nepazīstamo prestižās *École Normale Supérieure* pasniedzēju Žaku Deridā. Šajā konferencē viņš nolasa

³⁰ **Baring, E.** *The Young Derrida and French Philosophy, 1945–1968*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 2.

³¹ **Derrida, J.** *Lettre à un ami japonais*, p. 11. (**Deridā, Ž.** Vēstule japāņu draugam.)

referātu “Struktūra, zīme un spēle cilvēkzinātņu diskursā”, kurā atsedz Levī-Strosa strukturālās antropoloģijas (Deridā uz to attiecina Francijā dominējošo apzīmējumu “etnoloģija”) pārņemību ar metafiziku, ko, Deridāprāt, nosaka Levī-Strosa piekoptā brikolāžas prakse, pielāgojot savas teorijas vajadzībām “pa rokai” esošus tradicionālus jēdzienus, kā, piemēram kultūras un dabas pretstats.

Fransuā Kisē grāmatā “Franču teorija” izseko Fuko, Deridā, Delēza un citu franču intelektuāļu pieradināšanai ASV universitātēs un populārajā kultūrā.³² Grāmatas nodaļā “Poststrukturālisma izgudrošana” viņš rezumē Deridā Baltimoras referāta efektu šādi: “Lieta ir skaidra: šis cēlais strukturālisms ar tā tālejošām likmēm, kuru amerikāņu universitāte pazina tikai tā naratoloģiskajā versijā (Ženets un Todorovs), bija jāpārsniedz ceļā uz krietni jautrāku *post*-strukturālismu. Pats vārds parādījās vien 1970. gadu beigās, bet tie amerikāņi, kas bija klāt Džonza Hopkinsa Universitātē 1966. gadā, apzinājās, ka viņi tikko bijuši liecinieki tā publiskajai dzimšanai.”³³ Šis efekts, kā Kisē atzīst nākamajā lappusē, bija novēlots: bija jāgaida vēl 10 gadi līdz poststrukturālisma uzplaukumam ASV. Pats Deridā, nebūt nenoliedzot savas intervences atstāto iespaidu, līdzīgi uzsver tā novēloto raksturu.³⁴

Ja piekrītam, ka Deridā referāts sniedzis iespēju precīzi datēt poststrukturālisma dzimšanu, tad jāatzīst arī viņa paša noteicošā loma šajā norisē. Tomēr ļauties šai komentējošajā literatūrā izplatītajai klišejai nozīmētu lielā mērā ignorēt filozofiskās problemātikas relevanci Deridā veikumam. Šajā promocijas darbā pārstāvēta nostādne, ka gan dekonstrukcijas konceptuālais aparāts, gan tās stratēģiskie manevri, gan arī vēsturiskā iedarbe tālu pārsniedz strukturālisma un poststrukturālisma lauku.

Tendence asociēt Deridā ar poststrukturālismu bez jau minētajiem apsvērumiem rod savu vēsturisku pamatojumu jau viņa pietuvinātībā franču literārajam žurnālam *Tel Quel*, kas ap sevi pulcēja virkni autoru, uz kuriem bieži (lai arī lielākoties visai pārsteidzīgi, kā, piemēram, Mišela Fuko gadījumā) attiecināts strukturālistu un poststrukturālistu apzīmējums. Publicēšanās žurnālā un saistība ar tā veidotāju loku, kas turpinājās tikai līdz 1972. gadam, kļuva par papildu iegāni tam, lai dekonstrukcijas recepcija virzītos vairāk literatūras nekā filozofijas gultnē.

³² Sk. īpaši grāmatas nodaļu “Dekonstrukcijas vietas”: **Cusset, F.** *Les chantiers de la déconstruction*, *French Theory*, pp. 118–139.

³³ **Cusset, F.** *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris: La Découverte, 2005, p. 41.

³⁴ **Derrida, J.** *Some statements and truisms...*, p. 238.

Raksturīgi, ka Kisē minimāli pievēršas dekonstrukcijas recepcijai filozofijas fakultātēs, vadoties pēc postulāta, ka “franču teorija ienāca ASV caur literatūras nodaļām”.³⁵ Fuko, Deridā, Delēza un Lakāna teksti, kā raksta Kisē, tika pakļauti “disciplinārai recentrācijai”, proti, tie tika “pārvilkti” literārajā laukā, izceļot tajos teksta un tekstualitātes problemātiku un literārisko to filozofiskās propozīcijas.³⁶ Džonatans Kalers grāmatā “Par dekonstrukciju”, kur uz minēto franču domātāju iezīmēto starpdisciplināro pētījumu lauku pirmoreiz attiecināts apzīmējums “teorija” (*theory*), līdzīgi norāda, ka “neseno Eiropas filozofiju” uz ASV un Lielbritāniju importēja tieši literātūrteorētiķi nevis filozofi.³⁷

Lamona, pētot Deridā dekonstrukcijas recepciju Francijā un ASV, norāda uz auditorijas atšķirībām abās valstīs – ja Francijā Deridā adresē savus tekstus plašākai kulturālajai publikai, tad ASV viņa primārā auditorija ir ar literātūrkritikas disciplīnu saistītās institūcijas. Lamonta skata dekonstrukcijas recepciju no leģitimācijas skatupunkta, definējot intelektuālo leģitimāciju kā procesu, kura rezultātā teorija tiek atzīta par [kognitīvā] lauka daļu, proti, par kaut ko, ko šī kognitīvā lauka leģitīmi dalībnieki nedrīkst ignorēt.³⁸

Savukārt Maikls Nāss, kurš cenšas izkļiedēt mītu par Deridā kā “amerikāņu intelektuālo superzvaigzni”, atzīst, ka ASV filozofijas nodaļās Deridā pasniegts un pētīts maz, un kā viņa iedarbes epicentrus min franču, vācu, salīdzinošās literatūras, teoloģijas un angļu nodaļas.³⁹ Pats Deridā, komentējot savas domas vēsturisko likteni ASV, atzīst, ka maz ir pasniedzis filozofijas nodaļās, bet galvenokārt humanitāro zinātņu (*Humanities*) institūcijās, proti, literatūras un salīdzinošās literatūras nodaļās.⁴⁰

Ar dekonstrukciju turklāt tiek saistīta arī t. s. Jēlas literātūrkritikas skola, kuras pārstāvji Pols De Mans, Dž. Hilliss Millers, Harolds Blūms un Džefrijs Hartmans dekonstrukciju praktizē un izvērš galvenokārt kā literāro tekstu lasīšanas praksi. Šādas skolas pastāvēšana, ko citastarp apliecina kopdarbs “Dekonstrukcija un kritika”,⁴¹ arvien vairāk nostiprināja dekonstrukcijas “literāro” statusu ASV akadēmiskajā telpā.

³⁵ Turpat, p. 76.

³⁶ Turpat, p. 79.

³⁷ **Culler, J.** *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1982, p. 10. Sal. Kalera sniegto dekonstrukcijas raksturojumu latviski tulkotajā “Literatūras teorijā” (**Kalers, Dž.** *Literatūras teorija. Ļoti saistošs ievads*. Tulk. **H. Matulis**. Rīga: ¼ Satori, 2007, 20–25. lpp.).

³⁸ **Lamont, B.** How to Become a Dominant French Philosopher?, p. 586.

³⁹ **Naas, M.** Derrida’s America, **Glendinning, S., Eaglestone, R.** (eds.) *Derrida’s Legacies. Literature and Philosophy*. London/New York: Routledge, 2008, p. 125.

⁴⁰ **Derrida, J., Grossman, É.** La vérité blessante ou le corps à corps des langues. Entretien avec Jacques Derrida, *Jacques Derrida. Europe. Revue Littéraire Mensuelle*, N° 901, 2004, p. 9.

⁴¹ Izdevumā apkopoti Blūma, De Mana, Deridā, Hartmana un Millera literātūrkritiskie teksti. Sk. **Bloom, H.** et al. *Deconstruction and Criticism*. London/Henley: Routledge and Kegan Paul, 1979. Deridā pienesums

1980. gados sāk parādīties dekonstrukcijas recepcijas konceptualizācijas un kategorizācijas mēģinājumi. Ričards Rortijs shematizē dekonstrukcijas uzņemšanu ASV, izšķirot divas līnijas: 1) “nenopietno”, uz Deridā manieri vērsto recepcijas tradīciju, ko, viņaprāt, iedibinājis Džefrijs Hartmans, un kuru zem “privātās fantāzijas” nosaukuma pārstāv pats Rortijs, un 2) “nopietnāku”, Deridā argumentus un metodes respektējošu Džonatana Kalera un Kristofera Norisa ieviesto skatījumu, kuram vēlāk pievienojās arī Rodolfs Gašē.⁴² Pēdējie divi Deridā dekonstrukcijā saskata transcendentālfilozofijas iezīmes – uzskats, ko Rortijs nodēvē par “logocentriskām halucinācijām”.

Noriss un Gašē akcentē Deridā veikuma filozofisko relevanci, paturot filozofijas un literatūras nošķirumu un norobežojoties no dekonstrukcijas literatūrkritiskā vērtējuma. Gašē uzskata, ka Deridā *teksta* jēdzienam ir maz kopīga ar literāro studiju objektu, un tas nav izprotams ārpus transcendentālās problemātikas kontekstā.⁴³ Savas monogrāfijas “Spoguļa amalgama” ievadā viņš apgalvo, ka “uzskatīt Deridā darbus par literāriem [...] ir vārgs mēģinājums savaldīt viņa darbu, kas nodara netaisnību Deridā veikuma sarežģītībai”.⁴⁴ Savā mēģinājumā taisnīgi novērtēt dekonstrukciju Gašē akcentē tās sakņotību refleksijas filozofijas tradīcijā.

Deridā recepciju filozofijas aprindās plašākā mērogā noteica Jirgena Hābermāsa dekonstrukcijas kritika, ko viņš veicis grāmatā “Modernitātes filozofiskais diskurss” apkopotajās lekcijās. Šeit Deridā tiek attēlots kā Nīčes un Heidegera sekotājs prāta un apgaismības postmodernās kritikas tradīcijā. Heidegera un Deridā, kā arī Adorno un Fuko prāta kritikas diskursus Hābermāss nosauc par “nesavienojamību simbiozi, kas nav pakļaujama zinātniskai analīzei”.⁴⁵ Viņš argumentē, ka šo domātāju centieni izvairīties no jaunlaiku subjekta filozofijas nonākuši strupceļā, no kura izklūt palīdz viņa komunikatīvās racionalitātes teorijas sniegtās atbildes uz klasiskās (substanciālās) racionalitātes aporijām.

Plašu rezonansi guvusi Deridā neklātienes diskusija ar runas aktu teorētiķi un psihes filozofu Džonu Serlu, kurš diezgan asos vērtējumos bija diskvalificējis Deridā sniegto Džona

“Pārdzīvot” vēlāk iekļauts Morisam Blanšo veltīto tekstu krājumā “Apkaimes” (**Derrida, J.** *Survivre, Parages*. Paris: Galilée, 1986, pp. 117–218.)

⁴² **Rorty, R.** Is Derrida a Transcendental Philosopher?, **Wood, D.** (ed.) *Derrida: A Critical Reader*. Oxford/Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992, pp. 235ff.

⁴³ **Gasché, R.** Joining the Text: From Heidegger to Derrida, **Arac, J., Godzich, W., Martin, W.** (eds.) *The Yale Critics: Deconstruction in America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, pp. 160–161.

⁴⁴ **Gasché, R.** *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1986, p. 1.

⁴⁵ **Habermas, J.** *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Cambridge: Polity Press, 1987, p. 336.

Langšova Ostina performatīvo sacījumu teorijas dekonstruktīvo interpretāciju.⁴⁶ Serla kritikai sekoja dekonstrukcijas noraidošo vērtējumu plūsma, kuros Deridā tika inkriminēta neatbilstība intelektuālās stingrības standartiem utt. Liela daļa no tiem saistījās ar Deridā rakstības iedomāto obskuritāti. Pēc Serla atziņas, Fuko privātajā sarunā Deridā manieri esot raksturojis kā “obskurantisko terorismu”.⁴⁷

11 gadus pēc Deridā nāves dekonstrukcijas pētniecība izvēršas vairākos virzienos, arvien niansētāk izgaismojot viņa darbu sarežģīto un daudzšķautņaino problemātiku.⁴⁸ Kā atzīmē Barings, pētniecība joprojām norit, galvenokārt balstoties publikācijās un ignorējot arhīva materiālus. Tas ļauj viņam pozicionēt savu 2011. gadā iznākušo grāmatu kā “Deridā filozofijas pirmo detalizēto arhīvu un kontekstu studijās balstīto pētījumu”.⁴⁹

Latvijā Deridā dekonstrukcija pārsvarā uzņemta kā postmodernās domāšanas nozīmīgs paraugs. Māra Rubene saista modernisma/postmodernisma filozofisko pārrāvumu ar Heidegera “metafizikas pārvarēšanas” tematizāciju, kuram, viņasprāt, seko arī Deridā logocentriska dekonstrukcija.⁵⁰ Elga Freiberga Deridā dekonstrukcijā saskata filozofiskā postmodernisma reprezentatīvāko izpausmi.⁵¹ Līdzīgi arī Skaidrīte Lasmane, monogrāfijā “Komunikācijas ētika” sniedzot pārskatu par komunikācijas koncepciju vēsturi, zem “Postmodernisma komunikācijas” virsraksta iztirzā tieši Deridā dekonstrukciju.⁵² Kamēr šāds Deridā novietojums negūst izvērstu pamatojumu Deridā tekstos, tā aizstāvībai var minēt vairākus apsvērumus.

No tā, ka Deridā nekad nav eksplicīti pozicionējis dekonstrukciju kā postmodernu parādību vai praksi, neizriet aizliegums uz šādas identifikācijas iespējamības izskatīšanu. Ja par postmodernā stāvokļa galveno iezīmi atbilstīgi Žana Fransuā Liotāra sniegtajam skaidrojumam atzīstam “neticību metastāstījumiem”,⁵³ tad jāsecina, ka dekonstrukcija šādu neticību tik tiešām plaši apliecina. Turklāt Deridā runā par “pilnīgu pārveidojumu”, kas

⁴⁶ Deridā/Serla debates pieturpunktus savā pēcvārdā Ostina grāmatas “Kā ar vārdiem darīt lietas” latviešu tulkojumam iezīmē Jānis N. Vējš. (Vējš, J. N. Pēcvārds, Ostins, Dž. L. *Kā ar vārdiem darīt lietas*. Rīga: Liepnieks & Rītups, 2011, 321.–324. lpp.)

⁴⁷ Cit. pēc: **Derrida, J.** Vers une éthique de la discussion, *Limited Inc.* Paris: Galilée, 1990, p. 257.

⁴⁸ Piemēram, 2013. gadā iznākušas vairākas monogrāfijas, kas veltītas dzīvnieka jautājumam Deridā darbos.

⁴⁹ **Baring, E.** *The Young Derrida and French Philosophy*, p. 9.

⁵⁰ **Rubene, M.** *No TAGADNES uz tagadni. Mūsdienu filozofija ētiskā taisnīguma meklējumos*. Rīga: Minerva, 1995, 154. lpp.

⁵¹ Sal.: “Filozofijā postmodernisms iezīmējas ar klātbūtnes metafizikas kritiku jeb dekonstrukcijas tendenci, kuru iezīmē franču filozofs Žaks Deridā (1930).” **Freiberga, E.** *Estētika. Mūsdienu estētikas skices*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, 97. lpp.

⁵² **Lasmane, S.** *Komunikācijas ētika*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2012, 87.–88. lpp.

⁵³ Sal. **Liotārs, Ž. F.** *Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām*. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 8. lpp.

1960.–1970. gadu mijā novērojams matemātikā un loģikā, lingvistikā, etnoloģijā, psihoanalīzē, politiskajā ekonomijā, bioloģijā, informācijas un programmēšanas tehnoloģijās utt.⁵⁴ Šis laiks bieži tiek uzskatīts par postmodernitātes “ziedu laiku” sākumu. Reizē Deridā kritiski izturas pret skaidra “epistemoloģiskā griezuma” nojēgumu,⁵⁵ tādējādi faktiski distancējoties gan no Liotāra modernitātes/postmodernitātes nošķīruma izpratnes, gan no Fuko arheoloģijas ar tās epistēmu nomaiņu secību, gan no Heidegera esamības vēstures epohalitātes, gan, pēc implikācijas, no Tomasa Kūna zinātnisko revolūciju teorijas. Arī Deridā prognozētais metafizikas slēgums (*clôture*), kā viņš vairākkārt akcentē, nozīmē nevis tās laiciskās beigas (*fin*), bet gan drīzāk strukturālo ierobežojumu.⁵⁶ Beningtons apgalvo, ka dekonstrukcijas kā postmodernisma novirziena izpratne balstās tieši uz slēguma un beigu saplūdināšanu.⁵⁷

Ņemot vērā, ka promocijas darba tēma ir humanitāro zinātņu *filozofiskais* pamatojums, dekonstrukcija tajā tiek skatīta pirmām kārtām kā filozofiska parādība. Darot to, tiek ņemts vērā Deridā apgalvojums, ka „dekonstruktīvā doma ir angažēta filozofijā, nepiederot tai.”⁵⁸ Reizē pēc iespējas aptverošāk tiek ņemtas vērā arī dekonstrukcijas nefilozofiskās ietekmes, vispirms Freida psihoanalīze un Sosīra strukturālā valodniecība, kur abām bija liela nozīme 20. gadsimta humanitāro zinātņu transformācijās.

Komentējot dekonstrukcijas nozīmi psihoanalīzē, Igors Šuvajevs norāda, ka “analītiķi kopumā ignorē Deridā un dekonstruktīvistu darbus”, izceļot tādas Deridā “analīzē vēl nepārstrādātās grāmatas” kā “Pastkarte” un “Psihoanalīzes pretestības”.⁵⁹ Šis apgalvojums *a fortiori* attiecināms uz Latviju, kur Deridā attiecības ar psihoanalīzi pievērsušas filozofu, bet ne analīzes praktiķu uzmanību. Elga Freiberga salīdzinājusi Deridā un Lakāna izpratni par cilvēku disertācijā “Psihoanalīze un dekonstrukcija: cilvēka problēma Žaka Lakāna un Žaka Deridā interpretācijā”.⁶⁰ Savukārt Deridā skaidrošanās ar Freidu, kā arī viņa iesaistīšanās

⁵⁴ Derrida, J., Ronse, H. Implications, *Positions*. Paris: Minuit, 1972, p. 16.

⁵⁵ Sal. Derrida, J., Kristeva, J. Sémiologie et grammatologie, *Positions*, p. 35. Epistemoloģiskā griezuma (*coupure épistemologique*) jēdzienu formulējis zinātnes filozofs Gastons Bašlārs.

⁵⁶ Sal.: Derrida, J. *De la grammatologie*, pp. 14, 25; Derrida, J., Ronse, H. Implications, p. 23.

⁵⁷ Bennington, J. Derridabase, Bennington, G., Derrida, J. *Jacques Derrida*. Paris: Seuil, 1991, pp. 266–267.

⁵⁸ Derrida, J. Privilège, *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990, p. 28.

⁵⁹ Šuvajevs, I. *Dzīļu psiholoģija: personas, idejas un risinājumi*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2002, 291., 313. lpp. Jāatzīmē, ka psihoanalīzes un dekonstrukcijas savstarpējo tuvināšanos kopš 1990. gadu sākuma aktīvi veicina psihoanalītiķis Renē Mažors. Sk. viņa grāmatu “Lakāns ar Deridā” (Major, R. *Lacan avec Derrida: Analyse désistentielle*. Paris: Flammarion, 2001.).

⁶⁰ Sk. Freiberga, E. *Psihoanalīze un dekonstrukcija: cilvēka problēma Žaka Lakāna un Žaka Deridā interpretācijā*. Rīga: LZA FSI, 1995.

Nikolā Abrahama un Marijas Torokas darbu publicēšanā un aktualizēšanā Latvijā līdz šim tikpat kā nav pētītas.⁶¹

Dekonstrūkcijai Latvijā pievērsušies arī sociālo zinātņu pārstāvji. Sekundārajā literatūrā balstītais Deridā “dekonstrukcionisma” pielāgojums diskursa studiju vajadzībām kodolīgi veikts socioloģu Evijas Kļaves un Ineses Šūpules grāmatā “Nacionālā identitāte un diskurss”.⁶²

⁶¹ Deridā attiecībām ar psihoanalīzi veltītas Ričarda Rortija latviski tulkotā darba “Nejaušība, ironija un solidaritāte” pasāžas, kur analizēta grāmata “Pastkarte”.

⁶² **Kļave, E., Šūpule, I.** *Nacionālā identitāte un diskurss: teorētiskās refleksijas*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2013, 10.–11., 47. lpp. Savā izklāstā Kļave kā Deridā svarīgāko pienesumu diskursa studijām min viņa radīto “valodas kā teksta vai diskursa izpratni” (Turpat, 10. lpp.). Savā dekonstrukcijas raksturojumā viņa runā arī par Deridā radīto “nozīmes neesamības” koncepciju un piedēvē Deridā “valodas sociālās dimensijas aizmetņu radīšanu” (Turpat, 11. lpp.). Atsauces uz Deridā tekstiem, kuros būtu rodams pamatojums šādiem vispārinošiem raksturojumiem, Kļaves pārskatā netiek sniegtas.

1.3. Stratēģija

Iepriekšējā izklāstā iezīmējās promocijas darbam būtiska spriedze starp Deridā centieniem noliegt dekonstrukcijas instrumentalizācijas iespēju, apgalvojot, ka tā nav ne kritika, ne analīze, ne metode un, no otras puses, dekonstrukcijas akadēmiskās recepcijas redzamāko aģentu centieniem piešķirt tai iespējami plaši pielietojamu (un tātad kritisku, analītisku un metodisku) veidolu. Šajā nodaļā savdabīga kompromisa veidā tiks mēģināts stādīt priekšā dekonstrukcijas operacionālos aspektus, reizē noraidot mēģinājumus uz tiem dekonstrukciju reducēt. Šiem aspektiem tiek piešķirts Deridā agrīnā posmā tekstos regulāri sastopamais *stratēģijas* apzīmējums.

Ņemot vērā, ka dekonstrukcijas stratēģijas kritiskā analīze kā viens no promocijas darba uzdevumiem neaprobežojas ar šo nodaļu vien, šeit uzsvars tiks likts uz Deridā stratēģijas *ekspozīciju*, kas taps par references punktu šīs stratēģijas kritiskajiem iztirzājumiem promocijas darba turpinājumā.

Ar stratēģiju ikdienas valodā visbiežāk saprotam kādas sarežģītas darbības organizāciju ar skatu uz noteiktu mērķi. Pats vārds *stratēģia* ir sengrieķu izcelsmes, tas cēlies no *strategos* “virsnieks”, kas savukārt cēlies no *stratos* “daudzums, armija”.⁶³ Tas ļauj apgalvot, ka “stratēģijas” semantikā priekšplānā pārliecinoši izvirzās militārā nozīme: stratēģija etimoloģiski ir karadarbības organizēšana. Šī militārā nozīme bieži tiek implicēta arī mūsdienu nespecializētajā lietojumā, īpaši kad stratēģija tiek kontrastēta ar taktiku kā stratēģijas konkrētā pielietojuma tehniku. Var apgalvot, ka arī tādās stratēģijas definīcijās, kuras šķietami izslēdz kara vai konflikta zemtekstu, tas tik un tā ir implicēts, jo lēmumiem, kas pieņemti saskaņā ar stratēģiju, visbiežāk ir sekas attiecībā uz citiem, bet norisē, kurā iesaistīti vairāk par vienu vienmēr paliek atvērta konflikta iespēja.

Fuko, kura tekstos līdzīgi bieži sastopam “stratēģijas” apzīmējumu, izšķir trīs stratēģijas nozīmes: 1) līdzekļu izvēle mērķa sasniegšanai, 2) spēles dalībnieka rīcība, ciktāl to nosaka viņa gaidas attiecībā uz citu dalībnieku rīcību, 3) paņēmienu kopums, kas izmantoti

⁶³ Lidels un Skots *στρατηγία* definē pirmkārt kā “ģenerāļa (*στρατηγός*) dienestu”, ka arī (metonīmiski) kā (i) dienesta vai kampaņas laiku, vai (ii) karavīrus, kurus komandē stratēģis, vai (iii) provinci, kuru pārvalda stratēģis (*A Greek-English Lexicon*. Compiled by **Liddell, H. G., Scott, R.** Eighth Edition. New York/Chicago/Cincinnati: American Book Company, 1882, p. 1436).

sadursmē, lai atņemtu pretiniekam cīņas līdzekļus un panāktu, ka viņš atsakās no cīņas.⁶⁴ Visas šīs nozīmes, Fuko norāda, vieno sadursmes situācija (karš vai spēle) un tieksme padarīt cīņu pretiniekam nepanesamu.⁶⁵ Cīņa, spēle, vara, uzvara – šie atslēgvārdi šķietami izsmel Fuko izceltās stratēģijas nozīmes. Vai un cik lielā mērā šie jēdzieni spēj palīdzēt izprast Deridā dekonstruktīvo stratēģiju?

Savos agrīnajos tekstos Deridā bieži raksturo dekonstrukciju kā stratēģiju. 1968. gada priekšlasījumā “Šķīrums” (*La différence*), kur viņš izvērsti un niansēti formulē savu *atšķirības* izpratni, Deridā apgalvo, ka “viss šķīruma vilcienā (*tracé*) ir stratēģisks un avantūrists”.⁶⁶ Šādi raksturojot šķīrumu – atšķirības dekonstruktīvo pārveidojumu –, Deridā tūdaļ piebilst, ka stratēģija viņa lietojumā nebūtu izprotama nedz kā mērķtiecīga, nedz kā uz dominanci jeb kundzību vērsta darbība, jo gan mērķtiecība jeb teleoloģija (no senogr. *telos* “mērķis”), gan kundzība jeb pārvaldība (*maîtrise*) ir metafizikas raksturīgās iezīmes, kas būtu pakļaujami dekonstrukcijai, nevis izmantojamas tās skaidrošanā. Lai izvairītos no šīm nevēlamajām konotācijām, Deridā aicina izprast viņa stratēģiju kā mērķim nepakārtotu “aklu taktiku” vai “empīrisku klejojumu”.⁶⁷ Darbā “Par gramatoloģiju” viņš līdzīgā veidā runā par dekonstruktīvās rakstības iziešanu no metafizikas orbītas kā radikāli empīrisku: “tā notiek klejojošas domas par maršruta un metodes iespējamību veidā”.⁶⁸

Šim aicinājumam skatīt dekonstrukcijas stratēģiju kā aklu un bezmērķīgu klejojumu nevajadzētu atsaukties gluži nekritiski. Respektējot Deridā tieksmi norobežoties no metafizikas tradīcijai raksturīgā teleoloģisma, jāatzīst, ka izaicinājumi, ko viņš konsekventi metis šai tradīcijai, lai arī tie neveido saskanīgu *sistēmu*, tomēr iezīmē noteiktu *konfigurāciju*, kuras sakārtojums, ka es centīšos parādīt šīs nodaļas turpinājumā, nav gluži akls un bezmērķīgs. Tiesa gan Deridā daudzveidīgie tekstuālie manevri neļauj apgalvot, ka viņa stratēģija būtu pakārtota kādam skaidram un nemainīgam mērķim.

Atsaucot atmiņā iepriekš piedāvāto dekonstrukcijas kā “teksta lasījuma rakstījuma” skaidrojumu, jāatzīst, ka Deridā stratēģijas iezīmīgākā puse ir pati viņa rakstība (tas, kas

⁶⁴ Foucault, M. Le sujet et le pouvoir, *Dits et écrits II. 1976–1988*. Sous la dir. de D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange. Paris: Gallimard, [1994] 2001, p. 1060.

⁶⁵ Turpat.

⁶⁶ Derrida, J. *La différence*, p. 7.

⁶⁷ Turpat.

⁶⁸ Derrida, J. *De la grammatologie*, p. 232. Jāatzīmē gan, ka abos gadījumos Deridā reizē apšaubā “empīrisma” jēdziena attiecinājumu uz savu darbību, atsaucoties uz empīrisma kā filozofiskā ideālisma pretmeta simetriskumu un solidaritāti ar šo rietumu metafizikas dominanti, kuras dekonstrukciju tieši iezīmē Deridā pieteiktais “šķīrums”. (Sal. Turpat; Derrida, J. *La différence*, p. 7.)

konvencionāli būtu dēvējams par Deridā stilu), kuras atbilstība sava laika akadēmiskajiem standartiem bieži tikusi apšaubīta.⁶⁹ Savu autora intenču tīšs noklusējums, problēmu aplinkus pieteikšana un risināšana, teksta fragmentaritāte, *mise en intrigue* izsmalcinātas tehnikas, tekstuālo inscenējumu izmantojums, gadījumam, nejaušībai, savatnībai uz nepieciešamības un vispārības rēķina dotā priekšroka, valodas *spēles* atraisījums utt.⁷⁰ – visi šie “intelektuālajai stingrībai” raksturīgo etiķeti pārkāpjošie žesti (lai neteiktu “paņēmienu”) konkrēta Deridā teksta ietvaros tomēr *kalpo kādam mērķim*.⁷¹

Iespējams, šo Deridā tekstuālā darba precīzi nenosakāmo un neformalizējamo vērstību uz mērķi var pēc analogijas ar Kanta estētiskās spriestspējas skaidrojumu raksturot kā mērķatbilstību bez mērķa.⁷² Šādai mērķatbilstībai bez mērķa jēdziena, ko Kants atzina par estētiskās reflektējošās spriestspējas aprioro principu un aplūkoja kā izzinātspēju brīvu spēli, tuvs ir Deridā dažādi apspēlētais klejojuma (*errance*) jēdziens.⁷³

Deridā stratēģijas aprakstos tādējādi saskatāma spriedze starp neatkārtojamu aktu un atkārtojamu procedūru, negaidītu invenci un iepriekšdotu algoritmu, brīvu spēli un stingru mērķtiecību, notikumu un mašīnu.

⁶⁹ Pats Deridā konsekventi uzsvēris savas rakstības stratēģisko nozīmi: distancēšanos no akadēmiskā diskursa kanoniem nosaka centieni pārvarēt metafizisko sistēmu, kurā šie kanoni iekļaujas. Skat., piem.: **Derrida, J.** Tympan, *Marges*, pp. 1–v, kur Deridā izmanto auss anatomisko uzbūvi kā dekonstrukcijas un tai pakļaujamās metafiziskās sakārtas (“filozofijas”) metaforisko modeli. “Vai iespējams saplēst filozofa bungādiņu un turpināt tikt viņa sadzirdētam?” viņš retoriski jautā, apcerot dekonstrukcijas manevru iedarbību uz filozofijas diskursu ar tam raksturīgām rūpēm par savu robežu pārvaldīšanu un sava citādā (nefilozofijas) apropriēšanu (sal. Turpat).
⁷⁰ Piemēram, jau piesauktais priekšlasījums “Šķīrums” sākas ar tēmas pieteikumu: “Es tātd runāšu par burtu” (**Derrida, J.** La différence, p. 3). Priekšlasījuma plašā un daudzveidīgā problemātika līdz ar to tiek deklarātīvi reducēta uz vienu tās pazīmi – alfabēta burtu *a*, kurš neogrāfismā *différance* aizstājis ierasto *e*. Cits piemērs: vēlinais teksts “Literatūra noslēpumā. Neiespējamā radniecība” sākas ar šķietami aprautu frāzi “*Pardon de ne pas vouloir dire*” (“Piedošanu par nevēlēšanos pateikt”), kura teksta gaitā pārtop par literatūras kā desakralizētas reliģijas definīciju – literatūra lūdz piedošanu par to, ka glabā ābrahāmisko noslēpumu un nevēlas neko pateikt/neko nenozīmēt (*ne veut rien dire*) (**Derrida, J.** La littérature au secret. Une filiation impossible, *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999, pp. 161, 205, 208–209; sk. arī turpmāk, 4.3 apakšnodaļā).

⁷¹ Pats Deridā uz šo argumentu ar lielu varbūtību atbildētu, ka, tiklīdz esam identificējuši kaut ko tādu kā “konkrēts teksts” un reducējuši rakstību uz tehnisku paņēmienu kopumu, līdz ar to esam apliecinājuši, ka viņa rakstītais mūs nav sasniedzis. Tomēr, nesagaidījuši no viņa šādu atbildi, esam spiesti to meklēt publicēto tekstu korpusā.

⁷² Sk. gaumes sprieduma trešo momentu “Spriestspējas kritika”: **Kants, I.** *Spriestspējas kritika*, 10.–17. §§, 50.–63. lpp. Deridā skaidrošanās ar Kantu, tostarp jautājumā par “mērķatbilstību bez mērķa”, analizēta promocijas darba 3.2. apakšnodaļā

⁷³ Agrīnajā esejā “Edmons Žabē un grāmatas jautājums” Deridā savā Žabē lasījumā iedibina līdzvērtības ķēdi jūds–dzejnieks–klejojums–rakstība. Lai arī tēzes veidā šāda doma Deridā tekstā netiek izvirzīta, no analogijas var izsecināt, ka rietumu metafizikas logocentrisms ar tam raksturīgo rakstības izstumšanu ir skatāms arī kā sublimēts antisemītisms. (Sk. **Derrida, J.** Edmond Jabès et la question du livre, *L’écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, pp. 99–116.) Šajā sakarā sal. Deridā pārspridumu par *pharmakos* esejā “Platona farmācija”, kā arī Pjēra Burdjē piedāvāto Martina Heidegera “sublimētā antisemītisma” analīzi: **Bourdieu, P.** *L’ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit, 1988.

Raugoties uz savas darbības agrīno posmu no zināmas laika distances, Deridā par savām pirmajām, atpazīstamību nesušajām publikācijām apgalvo, ka tās neveidoja nekādu sistēmu, bet drīzāk “stratēģisku dispozitīvu”, ko sastāda nenoslēgtu un līdz galam neformalizējamu lasīšanas, interpretācijas un rakstības kārtulu kopums.⁷⁴ Dispozitīvs, kā zināms, ir jēdziens, ko teorētiskajā diskursā ieviesis Fuko, plaši pielietojot to savos ģenealogiskā perioda pētījumos. Šo vārdu, kura lietojums saistās pirmkārt ar tehnikas jomu (fr. *dispositif* – “ierīce”, “aparāts”), Fuko izmantojis, lai apzīmētu dažādus mehānismus, kas ļauj ieviest un uzturēt varas attiecības noteiktā sociāli vēsturiskā laukā. Viņa paša vārdiem, dispozitīvs apzīmē “stingri nevienādīgu kopumu, kas iekļauj diskursus, institūcijas, arhitektūras plānojumus, reglamentējošus lēmumus, likumus, administratīvus mērus, zinātniskus sacījumus, filozofiskas, morālas, filantropiskas propozīcijas...”⁷⁵ Šim nevienādīgajam mehānismu kopumam, kā norāda Fuko, piemīt stratēģiska nozīmība arī gadījumos, kad tas nav apzinātas plānošanas rezultāts. Zīmīgi, ka dispozitīva stratēģiskā nozīme saista to gan ar varu, gan arī ar zināšanām: “dispozitīvs tāpat vienmēr ierakstās varas spēlē, bet tas ir arī vienmēr saistīts ar vienu vai vairākiem zināšanas pieturpunktiem (*bornes*), kuri tajā rodas, bet kuri tikpat lielā mērā nosaka zināšanas. Tas arī ir dispozitīvs: zināšanu veidus balstošu un tajos balstītu spēku attiecību stratēģijas”.⁷⁶

Apzīmējot dekonstrukcijas operacionālo dimensiju kā “stratēģisku dispozitīvu”, Deridā nepārprotami atsauca uz Fuko dispozitīva lietojumu. Tas ļauj apgalvot, ka akla klejojuma un mērķtiecīgas rīcības spriedzei pievienojas tādi promocijas darbam aktuālie jēdzieniskie lielumi kā vara un zināšanas. Varas un zināšanu ne(iz)šķiramības uzsvērums ir viens no promocijas darba noturīgajiem akcentiem: nav varas, kuru būtu iespējams uzturēt bez zināšanām; nav zināšanu, kuras būtu pilnīgi neitrālas attiecībā pret varu.

Cits neatņemamais Deridā stratēģijas aspekts, kas lielā mērā paliek noklusēts “dispozitīva” jēdzienā, ir tās pakļautība *ekonomijai*, proti, kalkulācijas (aprēķina), samēra, apmaiņas relevance dekonstruktīvajai stratēģijai. Šādi izprastās ekonomijas iezīmīgākās teorētiskās konotācijas ir aristoteliskā mājsaimniecība un psihoanalītiskā dziņu teorija. Ekonomiskais skatījums no jauna aktualizē jautājumu par stratēģijas mērķtiecību, ciktāl ekonomijas nolūks ir uzplaukums vai apmierinājums.

⁷⁴ **Derrida, J.** Punctuations: le temps de la thèse, *Du droit à la philosophie*, p. 446.

⁷⁵ **Foucault, J.** Le jeu de Michel Foucault, *Dits et écrits II*, p. 299. Sk. arī Irēnas Auziņas sniegto vārda *dispositif* skaidrojumu: **Fuko, M.** *Seksualitātes vēsture I. Zinātgrība*. Tulk. **I. Auziņa**. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, 108. lpp.

⁷⁶ **Foucault, J.** Le jeu de Michel Foucault, p. 300.

Visi šie jēdzieni vispirms attiecas uz Deridā stratēģijas formālo aspektu. Savukārt tās saturisko dimensiju visizsmelošāk piepilda *atšķirības* jēdziens. Cenšoties definēt dekonstrukcijas stratēģiju, varētu teikt, ka tā ir atšķirības performatīva ieviešana spēlē. Uzsvārs uz atšķirību iepretim tradicionāli privileģētajai tāpatībai ir vēl viens Deridā domas raksturojums, kas satuvina viņu ar prominentākajiem laikabiedriem un priekšgājējiem.

Šis apstāklis pamato *atšķirības* jēdziena – jēdziena, ar kuru ierasti saistīta Deridā, kā arī Delēza, Fuko un citu viņiem tuvu domātāju darbība, sākot ar 1960. gadiem,⁷⁷ – atzīšanu par turpmākā izklāsta vadlīniju.

Vadīšanās pēc filozofijas historiogrāfijā nostiprinātās shēmas šajā gadījumā attaisnojama ar diviem apsvērumiem. Pirmkārt, veidojot Francijas 1960.–1970. gadu mijas filozofijas tematisko kopsaucēju, lai cik reduktīvs tas būtu, atšķirības jēdziens tomēr ļauj izcelt kopīgo visai atšķirīgos diskursos, kuri tajā laikā dominē Francijas intelektuālajā vidē. Bez Deridā dekonstrukcijas, kur *tāpatība* atzīta par vienu no dekonstrukcijai pakļaujamās *klātbūtnes* noturīgajiem predikātiem, tie ir Fuko zināšanu arheoloģija, kur atšķirība nosaka reizē metodoloģisko un priekšmetisko plānu un Delēza atšķirības un atkārtojuma filozofija.

Otrkārt, atšķirības jēdziens ļauj sistematizēt arī dekonstrukcijas konceptuālos “avotus”, no kuriem vismaz divi – Hēgelis un Heidegers – ir Rietumu tradīcijas ievērojamākie atšķirības domātāji. Bez viņiem Deridā atšķirības izpratnei nozīmīgi ir arī Nīčes vēršanās pret platonismu, Freida psihoanalīzes teorija un Sosīra vispārīgā valodniecība. Pēdējā promocijas darbam ir sevišķi aktuāla ar to, ka tā sniegusi teorētisko modeli franču strukturālismam, un pastarpināti arī poststrukturālismam, kas, sākot ar 20. gs. 50. gadiem, atstāja dziļu iespaidu uz humanitāro zinātņu diskursiem.

Lai arī atšķirības jēdziens plaši tematizēts jau antīkajā filozofijā,⁷⁸ tas galvenokārt ticis skatīts pretrunas un opozīcijas terminos, kas nozīmēja to pakārtotību tāpatībai: tāpatīgais tiek iedomāts kā sākotnējs un galējs dotums, attiecībā pret kuru vien domājams atšķirīgais. Šāda atšķirības izpratne, ciktāl atšķirība tajā atzīta par sekundāru attiecībā pret tāpatību, kalpo tāpatīgā kundzības uzturēšanai. Opozīcija kā domāšanas forma, kā Deridā norāda rakstā “Psīhe”, pieder tāpatīgā režīmam (*régime du même*),⁷⁹ kuram dekonstrukcija nepakļaujas, tāpatību atvedinot no atšķirības kā tās efektu.

⁷⁷ Zem virsraksta “Atšķirība” Deridā un Delēza agrīnos darbus iztīrā Vinsents Dekoms. Sk. **Descombes, V.** *Philosophy of Difference, Modern French Philosophy*, pp. 136–167.

⁷⁸ Sk. Platona dialogu “Sofists”, kur atšķirīgais (*to heteron*) ieņem esamības pretstata vietu.

⁷⁹ **Derrida, J.** *Psyché. Invention de l'autre, Psyché. Inventions de l'autre*. Tome I. Nouv. éd. augmentée. Paris : Galilée, 1998 [1987], pp. 53, 59.

Deridā dekonstrukcijas teorētiskā fona ieskicējumam sekos dekonstruktīvās stratēģijai veltītā apakšnodaļa, par pieturpunktiem izraugoties tādas stratēģiskās operācijas un norises kā 1) apvēršana un pārceļšana, 2) decentrācija un spēle un 3) papildinājums, kontaminācija un neizšķiramība. Stratēģijas aplūkojums tiks noslēgts, stādot priekšā “šķīruma” (*différance*) kvazijēdzienu, kurā pārklājas dekonstruktīvās stratēģijas galvenie vektori.

1.3.1. Priekšgājēji

Priekšlasījumā “Šķīrums”, kur atšķirības dekonstruktīvā konceptualizācija gūst viskoncentrētāko izklāstu, Deridā atsauču loku veido Hēgeļa, Nīčes, Freida, Sosīra, Huserla, Heidegera un Levina teksti. Šos domātājus, kuru vārdus Deridā aktualizē, formulējot vienu no dekonstrukcijas centrālajiem kvazijēdzieniem, var pamatoti uzskatīt par dekonstrukcijas svarīgākajiem ietekmes avotiem. Šajā apakšnodaļā tiks sniegts pārskats par šo domātāju pienesumu dekonstrukcijai, īpaši izceļot atšķirības dekonstruktīvo izpratni.

Intervijā “Pozīcijas” (1971), kas ietver dekonstruktīvās stratēģijas izvērstu skaidrojumu, Deridā kritizē **Hēgeļa** atšķirības definīciju, kur atšķirība noteikta pretrunas terminos. Deridā skaidro: “Ja esmu biežāk runājis par spēku konfliktiem, nekā par pretreunu, tas vispirms ir kritiskās neuzticības hēgeliskam pretrunas (*Widerspruch*) jēdzienam dēļ, kurš, turklāt, kā uz to norāda pats vārds, ir veidots, lai tiktu atrisināts dialektiskā *diskursa* iekšienē, uz savu ārējību spējīgā jēdziena imanencē...”⁸⁰ Ar atrisinājumu šeit domāts Hēgeļa dialektikai centrālais *Aufhebung* jeb atcēluma jēdziens, kas apkopo atceļšanas, saglabāšanas un pacelšanas aspektus jēdziena dialektiskajā kustībā pie beidzamās sintēzes absolūtajā zināšanā.

Jānorāda, ka vēsturiski Hēgeļa filozofija veido vērā ņemamu kontekstu Deridā studijām *École Normale* 1950. gadu vidū. Lai arī viņa maģistra disertācija veltīta Huserla fenomenoloģijai, tās vadītājs ir Žans Ipolits – viens no 20. gadsimta prominentākajiem franču hēgeliešiem līdzās Aleksandram Koževam un Žanam Vālam. Arī disertācijā sniegtā Huserla tekstu interpretācija, salīdzinot ar Deridā vēlākajiem darbiem, ir neierasti labvēlīga pret Hēgeli un redzami marķēta ar “dialektikas” vārdiski jēdzienisko zīmogu.⁸¹

⁸⁰ **Derrida, J., Houdebine, J.-L., Scarpetta, G.** Positions, *Positions*, p. 60.

⁸¹ Huserla laikapziņas koncepcija, kura vēlāk sniegs Deridā pavedienu transcendentālās fenomenoloģijas dekonstrukcijai esejā “Balss un fenomēns”, šeit aprakstīta dialektiskā samezģojuma terminos.

Hēgeļa filozofija iztīrāta vairākos Deridā agrīnā perioda tekstos: rakstā “No ierobežotās pie vispārīgās ekonomijas – hēgelisms bez rezerves” (1967), kur veikta Žorža Bataja Hēgeļa kunga/kalpa dialektikas lasījuma pārinterpretācija kundzības un suverenitātes nošķiruma gaismā, rakstā “Aka un piramīda: ievads Hēgeļa semioloģijā” (1971), priekšvārdā eseju krājumam “Izsēšanās” (1972), grāmatā “Sēru zvans” (1974), rakstā “Hēgeļa vecums/Hēgeļa laikmets” (1977), Polam de Manam veltītajā priekšlasījumu ciklā “Atmiņas” (1984) un citur. Lai arī vairumā no šiem tekstiem Hēgeļa filozofija tiek pakļauta dekonstrukcijai, nevis izmantota tās stratēģiskā dispozitīva pilnīgošanai, Deridā attieksme pret Hēgeli un viņa nozīme dekonstrukcijā ir divdomīga.⁸²

Lielā mērā respektējot Hēgeļa pašnovietojumu rietumu filozofijas tradīcijas virsotnē, Deridā atzīst, ka Hēgelis bijis viskonsekventākais atšķirības metafiziķis, proti, viņš esot “visdziļāk domājis atšķirību klātbūtnes dienestā”.⁸³ Tā kā viena no Deridā galvenajām iecerēm ir tieši atbrīvot atšķirību no šī dienesta – pārvarēt atšķirības subordināciju klātbūtnei un tāpatībai –, “Pozīcijās” viņš pat apgalvo, ka, “ja pastāvētu šķiruma definīcija, tā tieši būtu hēgeliskā atcēluma robeža, pārrāvums, destrukcija *visur*, kur tas operē”.⁸⁴ Tomēr citviet Deridā atsakās no “pārrāvuma” un “destrukcijas” figūrām, to vietā dodot priekšroku “smalkam un radikālam pārcēlumam”, kā arī runājot par “ļoti dziļu radniecību”, kas saista šķirumu ar noteiktu Hēgeļa interpretāciju.⁸⁵ Savukārt kādā viņa domai veltītajā debatē, kas norisinājās vairākus gadus vēlāk, Deridā raksturoja “šķiruma” attiecību ar hēgelismu kā neskaidru un miglainu (*trouble*).⁸⁶

Filozofe Džūdita Batlere, kuras darbos Deridā idejām ierādīta svarīga loma, savā pirmajā grāmatā “Vēlmes subjekti”, kur viņa pēta Hēgeļa filozofijas “atpulgus” 20. gadsimta franču filozofijā, apgalvo, ka priekš Deridā, tāpat kā priekš Fuko, “*Aufhebung* nav nekas cits kā stratēģija; nevis atšķirības inkorporēšana identitātē, bet atšķirības noliegums fiktīvas identitātes postulēšanas nolūkā”.⁸⁷ Fuko pozīcija visnotaļ atbilst šim vērtējumam. Arī Delēza darbā “Atšķirība un atkārtojums” (1968) pret Hēgeli vērsta kritika, saskaņā ar kuru

⁸² Par Hēgeļa un Deridā attiecību tālāku skaidrojumu un dekonstruktīvā lasījuma iespējām, skat.: **Malabou, C.** *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*, 2009.

⁸³ **Derrida, J.** De l'économie restreinte à l'économie générale, p. 387.

⁸⁴ **Derrida, J., Houdebine, J.-L., Scarpetta, G.** Positions, p. 55.

⁸⁵ **Derrida, J.** La différence, p. 15.

⁸⁶ **Derrida, J. et al.** Débats, *Altérités. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*. Paris: Osiris, 1986, p. 83.

⁸⁷ **Butler, J.** *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, p. 183.

“Hēgeļa ceļš ir strupceļš, kas atgriež atšķirību atpakaļ pie identitātes”,⁸⁸ pilnībā leģitimē Batleres secinājumu. Tomēr attiecinājumā uz Deridā šis secinājums ir vienpusīgs, jo tajā ignorēti visi Deridā mēģinājumi izgaismot dekonstrukcijas divdomīgo saikni ar Hēgeļa filozofiju, nemaz nerunājot par Deridā tekstos atrodamajiem pretrunīgajiem apgalvojumiem par Hēgeli kā nereducējamu atšķirības domātāju.⁸⁹ Šajos apgalvojumos Deridā šķietami atkāpjas no savas tēzes par atšķirības neitralizāciju Hēgeļa filosofijā. Tomēr, kopumā ņemot, dekonstrukcijas attiecības ar Hēgeļa sistēmu drīzāk raksturojamas divdomīgi: tā reizē ir un nav nepretrunīguma loģika, jo tā integrē un atceļ pretrunu kā tādu.⁹⁰

Hēgeli kā nereducējamu atšķirības domātāju savā agrīnajā grāmatā “Ideoloģijas cildenais objekts” prezentē Slavojs Žižeks. Viņa skatījumā absolūtā zināšana ir nevis īstenības daudzveidības atcelšana jēdzienā (ko var uzskatīt par dominējošo absolūtās zināšanas interpretāciju, kuras pirmais paudējs ir pats Hēgelis), bet drīzāk “visu šādu mēģinājumu neveiksmes sistemātisks pieraksts”, un tāpēc Hēgeļa filozofija uzskatāma par “līdz šim spēcīgāku atšķirības un nejaušības (*contingency*) apliecinājumu”.⁹¹ Šajā ieskatā pret dekonstrukciju citādi visai rezervētais Žižeks radikalizē Deridā formulēto pieļāvumu.

Nīčes domas nozīmība dekonstrukcijai galvenokārt saistās ar viņa kaismīgo vēršanos pret metafizikas tradīciju. Deridā atzīmē tādas Nīčes domas akcentus kā atšķirība, spēle, spēks. Atšķirībā no Heidegera, kurš Nīči atzina par pēdējo metafiziķi, Deridā viņu uzskata par vienu no saviem radikālākajiem priekšgājējiem. “Vai visa Nīčes doma nav filozofijas kā aktīvas vienaldzības pret atšķirību (*indifférence active à la différence*) kritika?”, Deridā retoriski jautā, un apgalvo, ka, tieši vadoties pēc šķiruma motīva, Nīče (kā arī vēlāk Freids un Heidegers) esot pakļāvis jautājumam apziņas un “es” drošticamību.⁹² Spēka (*force*) akcentējuma ziņā Deridā Nīčes lasījums ir tuvs Žila Delēza piedāvātajam. Jau 1963. gadā, kad “strukturālisma invāzija” humanitārajās zinātnēs vēl nav sasniegusi savu apogeju, Deridā

⁸⁸ **Deleuze, G.** *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968, p. 338. Grāmatas priekšvārdā Delēzs raksturo atšķirības un atkārtojuma fenomenu laikmetīgo aktualitāti filozofijā, cilvēkzinātnēs un mākslā kā “vispārinātā antihēgelisma” pazīmi (Turpat, p. 1).

⁸⁹ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 41. Sal. arī: “Un, iespējams, – bet tas ir lasījuma jautājums – viņa [Hēgeļa] tekstā ir noteikta šķiruma nereducējamība.” (**Derrida, J. et al.** *The Original Discussion of “Différance”* (1968), p. 95.)

⁹⁰ Sal. **Derrida, J.** *Khôra*. Paris: Galilée, 1993, p. 39.

⁹¹ **Žižek, S.** *The Sublime Object of Ideology*. London/New York: Verso, 2008 [1989], pp. xxix–xxx. Šī tēze ļauj Žižekam paradoksāli raksturot Hēgeli kā pirmo postmarksistu, jo savā tiesību filozofijā viņš atzīst pilsoniskās sabiedrības nereducējamo antagonismu (Turpat, p. xxviii).

⁹² **Derrida, J.** *La différence*, p. 18.

izmanto šo nīčeānisko motīvu tā kritikai, norādot uz spēka attiecību ignorēšanu strukturālajā literatūras kritikā.⁹³

Daļēji apstiprinot Hābermāsa iezīmēto prāta kritikas ģenealogiju, Deridā bieži atsaucas uz Nīči kā rietumu metafizikas fundamentālo kategoriju atmaskotāju. Rakstā “Kopulas papildinājums: filozofija valodniecības priekšā” (1971) Deridā norāda, ka Nīče varmācīgāk un tiešāk par jebkuru citu atgādināja filozofam, ka tas paliek “iemūrēts valodā”, proti, ka viņa diskursu nosaka valodas, kurā šis diskurss veidots, vēsturiski tapušās formas.⁹⁴ Agrīnajā tekstā “Par patiesību un meliem viņpus morāles aspekta” (1873) Nīče atsedz patiesības kā filozofijas galvenā normatīvā orientiera metaforisko izcelsmi, kuru mēs – valodas lietotāji un it sevišķi filozofi – esam aizmirsuši apritē esošu metaforu nolietotības dēļ. Nīče jautā “kas ir patiesība?”. Un atbild: “Kustīgs metaforu, metonīmiju, antropomorfismu jūklis, īsi sakot, kopums cilvēcisku relāciju, kuras, poētiski un retoriski izkāpinātas, tika pārnestas, izskaistinātas un kuras cilvēki pēc ilgas lietošanas ir pieņēmuši par kanoniskām un saistošām – patiesības ir ilūzijas, par kurām ir aizmirsts, ka tās tādas ir, metaforas, kuras ir kļuvušas nodeldētas un jutekliski bezspēcīgas, monētas, kuras zaudējušas savu attēlu un tagad var tikt uzlūkotas kā metāls...”⁹⁵ Šo Nīces ieskatu Deridā licis pamatā saviem pārspriedumiem par metaforas konstitutīvo lomu filozofijas diskursā, kas izklāstīti esejā “Balta mitoloģija”.

Nīčem veltīts Deridā teksts “Pieši: Nīces stili” (1972), kur Deridā pievēršas sievietes nozīmei Nīces tekstos. Promocijas darba tēmas sakarā īpaši aktuāla ir Nīces agrīnā darba “Mūsu izglītības iestāžu nākotne” (1872) dekonstruktīvais lasījums, ko Deridā veicis priekšlasījumā “Otobiogrāfijas” (1984).

Deridā ierāda svarīgu vietu arī **Freidam**, kuru daudzējādā ziņā skata kā Nīčem tuvu domātāju.⁹⁶ Freida psihoanalīzes relevanci dekonstrukcijai pirmkārt nosaka metafizikas subjekta suverenitātes apšaubījums, ko Freids īstenojis, atklājot bezapziņas nozīmi indivīda (un arī kolektīva) psihiskajā dzīvē.

⁹³ Sk.: **Derrida, J.** Force et signification, *L'écriture et la différence*, pp. 9–49.

⁹⁴ **Derrida, J.** Le supplément de copule: la philosophie devant la linguistique, *Marges*, p. 212.

⁹⁵ **Nīče, F.** Par patiesību un meliem viņpus morāles aspekta (Tulk. **I. Liniņš**), *Kentaurs XXI*, Nr. 35, 2004, 28. lpp.

⁹⁶ Sal. **Derrida, J.** *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*. Paris: Galilée, 2000, p. 10.

Deridā sākotnēji pievēršas Freida tekstiem studiju gados un jau 1954. gadā akcentē bezapziņas heterogēno raksturu.⁹⁷ Tomēr, kā viņš pats vēlāk atzīst, līdz 1960. gadu vidum viņš lasa Freidu ļoti fragmentāri, nepietiekami un konvencionāli.⁹⁸ Freida atklājumu nozīmību metafizikas dekonstrukcijas projektam Deridā apzinās tikai pēc darba “Par gramatoloģiju” pamatā esošu eseju publicēšanas 1965. gadā. Klātbūtnes domas dekonstrukcijai visnotaļ vērtīgi izrādās Freida ieskati par bezapziņas noteicošo lomu psihiskajā dzīvē. Freida hipotēze par bezapzināto psihisko saturu esību, uz kuru viņu uzvedina sapņu analīze, un kuru viņš izvērš un precizē visa sava turpmākā mūža garumā, rada būtisku apdraudējumu filozofiskā subjekta jēdzienam, kurā neapzinātais vienmēr tiek domāts kā potenciāli apzināmais, un tādējādi pakārtots tik centrālam rietumu metafizikas nojēgumam kā klātbūtne-sev.⁹⁹ Psihes filozofija pirms Freida nepazīst psihisko saturu *izstumšanas (Verdrängung)* un tai korelatīvo *pretestības (Resistänz)* ideju. Klasiskā filozofija, īpaši tās transcendentālais atzars, definē *subjektu* kā viscaur apzinīgu: tādu, kas katru brīdi spēj apziņā aktualizēt (padarīt klātbūti) jebkuru savu priekšstatu.¹⁰⁰ Freida “bezapziņa” tāpēc kļūst, viņa paša vārdiem runājot, par psiholoģisko triecienu cilvēka narcismam, ko Freids ierindo vienā virknē ar vēsturē iepriekš notikušo bioloģisko (Darvins) un kosmoloģisko triecienu (Koperniks).¹⁰¹ Šajā atzinumā iespējams saskatīt psihoanalīzes antihumanistiskās implikācijas.

Deridā agrīnais ieskats par bezapziņas heterogēno un diferenciālo raksturu tiek izvērsts priekšlasījumā “Šķīrums”, kur izcelta Freida atradumu nozīme atšķirības dekonstruktīvajai konceptualizācijai. Apziņas autoritātes apšaubījums psihoanalīzē, kā apgalvo Deridā, ir neizbēgami diferenciāls, turklāt diferenciāls gan “statiskā”, gan “dinamiskā” aspektā. Kamēr pirmo aspektu galvenokārt izsaka Freida lietotā rakstības metaforika, otro Deridā saskata novēlojuma (*Nachträglichkeit, retardement*) jēdzienā.¹⁰²

⁹⁷ Sal.: “Bezapziņa nav tikai juceklis (*confusion*) un necaurspīdīgums (*opacité*), tā ir pirmkārt sajaukums (*mélange*).” Dissertation de Jacques Derrida et corrections de Louis Althusser, novembre 1954, archives Irvine. Cīt. pēc: Peeters, B. *Derrida*. Paris: Flammarion, 2010, p. 96.

⁹⁸ Derrida, J., Roudinesco, E. *De quoi demain... Dialogue*. Paris: Fayard/Galilée, 2001, p. 275.

⁹⁹ Sal. Derrida, J. La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines, *L'écriture et la différence*, p. 412.

¹⁰⁰ Sal. Igora Šuvajeva psihoanalīzes vispārīgo raksturojumu pētījuma “Dzīļu psiholoģija” ievadā, kur viņš atzīmē, ka psihoanalīzē “tiek pārveidots tradicionāli klasiskais priekšstats par psihi (apziņu) kā viendabīgu, pilnīgi pārskatāmu un caurskatāmu veidojumu” (Šuvajevs, I. *Dzīļu psiholoģija*, 10. lpp.).

¹⁰¹ Freud, S. A Difficulty in the Path of Psycho-analysis, *An Infantile Neurosis and Other Works (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vol. XVII)*. London: The Hogarth Press/Institute of Psycho-analysis, 1955, pp. 139–141.

¹⁰² Derrida, J. La différence, pp. 19–22.

- 1) Freida piedāvātais psihiskā aparāta rakstiskais modelis piesaista Deridā ar tam pakārtotajiem iegriezuma jeb nosprauduma (*Bahnung, frayage*) un atmiņas pēdu (*Gedächtnisspur*) jēdzieniem. Deridā pievēršas atšķirības, rakstības un pēdu problemātikai Freida teorijā savā esejā “Freids un rakstības aina” (1966), apgalvojot, ka bezapziņā nekas nav klātbūtīgs.
- 2) Novēlojuma jēdziens, ko Deridā izmanto, artikulējot šķīruma (*différance*) laicisko aspektu,¹⁰³ Freida lietojumā apzīmē aizkavējumu, ar kuru dažādas pieredzes var iegūt jaunu nozīmi un iespaidu subjekta psihiskajā dzīvē. (Novēlojuma jēdzienu, tulkojot to kā *après coup*, izvērsis Lakāns.)¹⁰⁴ Savā dekonstruktīvajā lasījumā Deridā īpaši akcentē, ka novēlojums nav domājams kā *sākotnējās klātbūtnes* novēlojums. Nav kādas pilnas klātbūtnes, kura tiktu novēlota; gluži otrādi, “viss sākas ar reprodukciju” un katra klātbūtne ir šādas reprodukcijas novēlots efekts.¹⁰⁵

2001. gadā izdotajā dialogā ar psihoanalītiķi Elizabeti Rudinesko Deridā norāda uz Freida ieskatu par laiciskumu nozīmību viņa darbam ar Huserla fenomenoloģiju: dekonstruktīvajai pieejai bija nozīmīgs viss tas, kas apšaubīja “dzīvīgās tagadnes” autoritāti Huserla laikapziņas aprakstos.¹⁰⁶ Šo ideju savā rakstā “Deridā–Huserls–Freids: Pārnesuma pēdas” iestrādā Rūdolfs Bernē, saskatot dziļas paralēles starp Deridā sniegto Huserla transcendentālās apziņas interpretāciju un Freida bezapziņu.¹⁰⁷

Deridā bieži raksturo dekonstrukcijas stratēģiju ekonomijas terminos.¹⁰⁸ Viņa ekonomijas izpratne ir komplicēta un tā tikai daļēji saistāma ar Freida ekonomisko skatījumu uz psihiskajiem procesiem, ko viņš izvērš kā papildinājumu dinamiskajam un topogrāfiskajam skatījumam. Ekonomiskajā skatījumā psihiskie fenomenī tiek vērtēti uzbudinājuma *apjoma* aspektā, priekšplānā izvirzoties psihisko procesu kvantitatīvajam aspektam. Ekonomiskais skatupunkts, kā Freids to skaidro 1914. gada metapsiholoģiskajā rakstā “Bezapziņa”, ļauj “izsekot uzbudinājuma apjoma liktenim un nonākt pie vismaz

¹⁰³ Par to izvērstāk sk. šīs nodaļas beigas.

¹⁰⁴ Sk., piem.: **Lacan, J.** *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse, Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 256.

¹⁰⁵ **Derrida, J.** *Freud et la scène de l'écriture, L'écriture et la différence*, p. 314.

¹⁰⁶ **Derrida, J., Roudinesco, E.** *De quoi demain...*, pp. 277–278.

¹⁰⁷ **Bernet, R.** *Derrida–Husserl–Freud: The Trace of Transference, Derrida et la phénoménologie. Alter. Revue de phénoménologie*, No. 8, 2000, p. 17.

¹⁰⁸ Sal., piem.: **Derrida, J.** *De la grammatologie*, pp. 39, 142; **Derrida, J., Houdebine, J.-L., Scarpetta, G.** *Positions*, p. 56.

relatīva to lieluma izvērtējuma”.¹⁰⁹ Jau “Sapņa interpretācijā” uzbudinājuma apjoma apzīmēšanai tiek lietots *enerģijas* jēdziens. Tieši ekonomiskā skatījuma ietvaros Freids vēlāk formulē tīksmes principa hipotēzi, saskaņā ar kuru ķermenis tiecas pēc netīksmes novēršanas un tīksmes iegūšanas.¹¹⁰ Šajā aspektā psihiskā ekonomija parādās kā vērsta uz uzbudinājuma mazināšanu, kas savā radikālajā formā nozīmē nāvi. Raksturojot šķīrumam raksturīgo novēlojumu kā reizē ekonomisku un neekonomisku, Deridā patur prātā ekonomijas neskaidro saistību ar nāvi.¹¹¹

Promocijas darba kontekstā saistībā ar psihoanalīzi īpaši saistošs ir Deridā arguments, ka tā izjauc tradicionālo zinātņu hierarhiju: psihoanalīze nav vienkārša reģionālā zinātne.¹¹² Tomēr kopumā, līdzīgi kā pārējos priekšgājējus, Deridā novērtē Freidu ambivalenti un viņa domas pārmantojums dekonstrukcijā tāpēc ir arī pret psihoanalīzes tēvu pastrādātā nodevība. Sarunā ar Rudinesko Deridā nodēvē sevi par psihoanalīzes draugu – tādu institucionāli nesaistītu labvēli, kurš patur distanci un ir gatavs uz visai radikālu kritiku, diskusiju un savstarpēju izjautāšanu.¹¹³ Šādai distancētai draudzībai piemita visnotaļ divdomīgs raksturs: no vienas puses, Deridā saskatīja Freida tekstu līdz šim neizmantotus antimetafiziskus resursus, no otras puses, konstatēja šo tekstu pakļautību dažādām “metafiziskām shēmām”.¹¹⁴

Zīmīgi arī, ka dekonstrukcija tās rašanās brīdī tika bieži skatīta kā psihoanalīzes atvasinājums. Tas motivēja Deridā 1960. gadu tekstos īpaši atrunāt savas pieejas atšķirību no psihoanalīzes. Tā, esejā “Freids un rakstības aina” viņš uzskatīja par vajadzīgu norādīt, ka “par spīti šķītumam, logocentrisma dekonstrukcija nav filozofijas psihoanalīze”.¹¹⁵ Jānorāda gan, ka šādu šķītumam Deridā lielā mērā veicināja pats, ierādot privileģētu vietu psihoanalīzes sniegtajām teksta lasījuma iespējām, kā arī apgalvojot, ka dekonstrukcijas (kvazi)jēdzieni pieder reizē apziņai un bezapziņai.¹¹⁶ Centieni distancēties no psihoanalītiskās kritikas

¹⁰⁹ **Freud, S.** The Unconscious, p. 181. Sal. Šuvajeva sniegto vārda “ekonomisks” definīciju: “Apzīmējums hipotēzei par to, ka psihiskiem procesiem to norisē un šadalē piemīt noteikta enerģija, kas var palielināties un samazināties un ko var pielīdzināt citām enerģijām” (**Šuvajevs, I.** Freida psihoanalīzes vokabulārijs, *Freida lieta: psihoanalītiskā kultūra, valoda un teksti*. Rīga: Intelekt, 2003, 192. lpp.). Laplanšs un Pontālī norāda arī uz libidinālās ekonomijas cirkulāro raksturu: seksuālā enerģija cirkulē psihiskā aparāta iekšienē (**Laplanche, J., Pontalis, J.-B.** *Vocabulaire de la psychanalyse*. Sous la dir. de **D. Lagache**. Paris: PUF, 1992 [1967], p. 128).

¹¹⁰ Sk., piem.: **Freud, S.** Instincts and Their Vicissitudes, *The Standard Edition*, Vol. XIV, p. 140. Sal. **Šuvajevs, I.** *Dzīļu psiholoģija*, 36. lpp.

¹¹¹ Sal. **Derrida, J.** La différence, p. 20.

¹¹² **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 132.

¹¹³ **Derrida, J., Roudinesco, E.** *De quoi demain...*, p. 271.

¹¹⁴ Turpat, p. 278.

¹¹⁵ **Derrida, J.** Freud et la scène de l'écriture, p. 293.

¹¹⁶ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 132; **Derrida, J.** La double séance, *La dissémination*, p. 250.

rodami Žana Žaka Ruso lasījumā darba “Par gramatoloģiju” otrajā daļā. Padarot par sava lasījuma vadlīniju “(bīstamā) papildinājuma” jēdzienu, ar kuru Ruso savos tekstos simptomātiski apzīmēja gan rakstību (attiecībā pret runu), gan masturbāciju (attiecībā pret dzimumaktu), Deridā uzsver, ka “par spīti šķietamībai, vārda *papildinājums* iezīmēšana šeit nemaz nav psihoanalītiska”.¹¹⁷

Šie centieni distancēties no Freida skaidrojami ar Deridā pārlicību, ka Freids nav spējis atbrīvot savu teoriju no metafizikas noslogojuma, bieži izmantojot ar savu atklājumu mērogu nesamērīgu, metafiziski piesātinātu terminoloģiju.¹¹⁸ Mažors turpretī norāda, ka, lai arī Freids aizguva savus pamatjēdzienus no metafizikas vēstures, viņš ievērojami sagrozīja to jēgu: “bezapziņa vairs nav vienkārši ārpus apziņas. Tas parazitē uz apziņas. Tīksme vairs nav vienkārši netīksmes pretmets. Tā var tikt pārdzīvota kā ciešanas, bet ciešanas – kā apmierinājums.”¹¹⁹ Šī iebilde paver plašu lauku dekonstrukcijas un psihoanalīzes attiecību jaunam izvērtējumam.

Kā jau teikts, dekonstrukcijas sākumposma intelektuālo kontekstu lielā mērā nosaka strukturālisms. Šī starpdisciplinārā humanitāro zinātņu paradigma balstās **Sosīra** “Vispārīgās valodniecības kursā” (1915) formulētajā valodas teorijā. Sosīrs skata valodu (*langue*) kā zīmju sistēmu, kurā elementu attiecības nosaka to savstarpējās atšķirības. Valodas sistēmas funkcionēšanu viņš apraksta, lietojot virkni konceptuālo opozīciju, tādu kā valoda/runa, sinhronija/diahronija, apzīmētājs/apzīmējamais, asociācija/sintagma u. c. Šīs opozīcijas vēlāk pārņem strukturālā fonoloģija (Prāgas skola, Nikolajs Trubeckojs, Romans Jakobsons), glosemātika (Luiss Jelmslevs), kā arī citi valodniecības novirzieni (Andrē Martinē, Emīls Benvenists). Savukārt 1940. gadu beigās strukturālās valodniecības konceptuālo aparātu radniecības struktūru pētniecībai pielāgo Levī-Stross, tādējādi inaugurējot “franču strukturālismu”.¹²⁰ Zīmīgi, ka Deridā priekšlasījums “Struktūra, zīme un spēle humanitāro zinātņu diskursā”, kur sniegts Levī-Strosa tekstu dekonstruktīvais lasījums dabas un kultūras

¹¹⁷ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 228.

¹¹⁸ Sal. **Derrida, J., Roudinesco, E.** *De quoi demain...*, p. 278. Sal. arī priekšlasījumu “Sūtījums”, kur Deridā atsedz reprezentācijas jēdziena fundamentālo nozīmi Freida teorijā: **Derrida, J.** *Envoi, Psyché*. Tome 1, pp. 137–138. Savukārt priekšlasījumā “Pretestības” Deridā akcentē psihoanalīzes piederību apgaismības racionālismam (**Derrida, J.** *Résistances, Résistances – de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996, p. 50).

¹¹⁹ **Major, R.** Derrida, lecteur de Freud et de Lacan, *Études Françaises*, Vol. 38, No. 1–2, 2002, p. 167.

¹²⁰ 1947. gadā, kad iznāk Levī-Strosa “Radniecības elementārstruktūras”, franču fenomenoloģijas pārstāvis Moriss Merlo-Pontī nolasa Sorbonā kursu “Valodas iegūšana”, kur viņš padziļināti iztirzā Sosīra valodas koncepciju. Tiesa, franču strukturālisma kontekstā Merlo-Pontī Sosīra studijas paliek marginālas. Par iespaidu, ko Sosīrs atstājis uz Merlo-Pontī vēstures filozofiju, sk.: **Gubenko, I.** Merlo-Pontī vēstures filozofija starp marksismu un strukturālismu, *Fenomenoloģija un cilvēkzinātnes*. Rīga: LU VFF, FSI, 2011. 34.–37. lpp.

pretnostatījuma aspektā, kļuva par strukturālisma norieta vēstnesi tā hegemonijas apogeja brīdī.

Sosīra valodniecības pozitīvā nozīme dekonstrukcijai saistāma ar valodas diferenciāli arbitrārās uzbūves koncepciju. Sosīra korelatīvās tēzes, ka valodas zīmes ir patvaļīgas (nav dabiski motivētas) un top atšķirību (nevis pozitīvo terminu) savstarpējās artikulācijas ceļā,¹²¹ pēc Deridā pārliecības, ir laba ilustrācija šķiruma darbībai valodā, ar atrunu, ka Sosīrs no sava aplūkojuma gandrīz pilnībā izslēdz vēsturisko (diahronisko) dimensiju. Reizē Deridā vairākos aspektos kritizē Sosīru, atmaskojot viņa koncepcijas metafiziskos pamatus, pirmām kārtām runātās valodas privileģēšanu un rakstības marginalizāciju, kas ir visas rietumu filozofijas tradīcijas simptomātisks žests.

Svarīga vieta atšķirības dekonstruktīvajā konceptualizācijā ir **Huserla** fenomenoloģijai, kura posmā pēc II pasaules kara saglabā centrālo vietu Franču filozofiskajā vidē līdz pat strukturālisma invāzijai 1950. gadu otrajā pusē. Atšķirībā no Sosīra valodniecības, kur atšķirība skatīta drīzāk kā valodas sistēmas statisku konstituenti (jo Sosīrs uztur sinhroniskās valodniecības primaritāti pār diahronisko), Huserla fenomenoloģija, līdzīgi Freida psihoanalīzei, sniedz Deridā konceptuālos resursus atšķirības laiciskās dimensijas artikulācijai. Dekonstruējot Huserla laikapziņas koncepciju ievadā Huserla teksta “Ģeometrijas sākotne” (1962) tulkojumam un esejā “Balss un fenomens” (1967), Deridā nonāk pie atziņas par tai centrālā “dzīvīgās tagadnes” nojēguma atvasināto raksturu. Par laika pieredzes “sākotnējo” formu Deridā atzīst pēdas, kuras vienmēr jau ir atstātas pirms fenomenoloģiskais subjekts sakrīt pats ar sevi dzīvīgās tagadnes gaistošajā “tagad” momentā.¹²²

Tomēr visdziļāk dekonstrukcijas atšķirības izpratni iezīmējusi **Heidegera** esamības domāšana ar tās noturīgo ontoloģiskās diferences motīvu.¹²³ Priekšlasījumā “Metaforas atkāpšanās” (1978) Deridā Heidegera domas dekonstruktīvo spēku saista ar vārdu *Aufriß* (subst. no *aufreißen* – ‘uzraut’, ‘uzplēst’, ‘atplēst’, ‘uzrasēt’, ‘uzskicēt’),¹²⁴ ko Heidegers

¹²¹ **Saussure, F. de.** *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1995 [1916]. pp. 100–101, 163, 166.

¹²² **Sal. Derrida, J.** *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1967, pp. 75–77, 95–96.

¹²³ Sal.: Rortija sniegto Deridā, Heidegera un Nīčes attiecību raksturojumu: “Deridā attieksme pret Heidegeru ir tāda pati kā Heidegera attieksme pret Nīči. Viņi abi ir katrs sava priekšgājēja vissaprotošākais lasītājs un tai pašā laikā visiznīcinošākais kritiķis. Šis priekšgājējs ir personība, no kuras abi ir guvuši visvairāk un kuru abi ir centušies pārspēt katrā ziņā.” (**Rortijs, R.** *Nejaušība, ironija, solidaritāte*. Tulk. **V. Vēvere**. Rīga: Pētergailis, 1999, 144. lpp.)

¹²⁴ Kūlis tulko *Aufriß* kā “pārrāvums”, *Auf-riß* kā “uz-rāvums”, tam radniecīgo *Riß* kā “rāvums” un *Grundriß* kā “uzmetums” (Sk. **Heidegers, M.** Mākslasdarba sākotne, *Malkasceļi*, 42. lpp.).

lieto, aprakstot domāšanas (*Denken*) un dzejas (*Dichten*) sarežģīto saikni.¹²⁵ Deridā tulko *Aufriß* kā *entame* – vārdu, kas franču valodā apvieno iegriezuma, bojājuma un iesākuma nozīmi, un kas Deridā tekstos figurē kā viens no pēdu (*trace*) kvazijēdziena vietniekiem. Šo iesākumu iezīmējošo iegriezumu var izmantot par metaforu arī Heidegera domas sarežģītajam pārmantojumam Deridā dekonstrukcijā. Agrīnajā intervijā Deridā atzīst, ka nekas no tā, ko viņš dara, “nebūtu iespējams bez heidegerisko jautājumu atvēruma”.¹²⁶ Fransuāza Dastīra, iedvesmojoties no šīs pasāžas, apgalvo, ka Deridā “rod savu sākumpunktu Heidegera problemātikā”.¹²⁷ Iegriezuma, kura formu pieņem šis sākumpunkts, dziļumu nevar izmērīt vai aprēķināt.

Sekojoit Heidegeram, Deridā atzīst *klātbūtni* (*Anwesenheit*) par noturīgu veidu, kādā filozofijā skaidrots esošais. Klātbūtne, kas skatāma telplaiciskā aspektā (klātbūtne šeit un tagad) un attiecināma gan uz izziņas subjektu (izzinošā subjekta klātbūtne sev), gan uz izziņas objektu (izzināmā objekta klātbūtne subjektam), jaunlaiku metafizikā pieņem priekšstata formu, kura nosaka moderno priekšstatošo jeb reprezentācijā pamatoto domāšanu.

Deridā stratēģijas nolūks ir dažādos veidos demonstrēt, ka klātbūtne nekad nav tīrs sākotnējs dotums, ka tā ir iespējama vien kā ne-klātbūtnes efekts. Šī neklātbūtne savukārt nav domājama kā prombūtne – klātbūtnes vienkāršs pretstats, jo šis pretstats iekļaujas klātbūtnes sistēmā kā tās noliegums. Klātbūtnes metafizikas dekonstruktīvais pārvarējums paveicams, pārsniedzot pašu klātbūtnes/prombūtnes opozīcijas. Jārod atšķirīga valoda, atšķirīga rakstība, kas ļautu nonākt *viņpus* klātbūtnes sistēmas. Šādas valodas pēdas Deridā saskata Heidegera ontoloģiskās diferences domāšanā. Ontoloģisko diferenci – nošķirumu starp esošo (*Seiendes*) un esošā esamību (*Sein*) –, Deridā atzīst par nepieciešamu posmu ceļā uz tāpatības nesavažotās atšķirības domāšanu, pēc kuras tiecas dekonstrukcija.¹²⁸

Reizē Deridā distancējas no Heidegera domas iezīmēm, kas, viņaprāt, satuvina to ar metafiziku jeb ontoteoloģiju¹²⁹ – no humānisma, no tuvuma kā klātbūtnes formas

¹²⁵ Sk. **Heidegger, M.** *The Nature of Language, On the Way to Language*. New York: Harper & Row, 1971.

¹²⁶ **Derrida, J., Ronse, H.** *Implications*, p. 18.

¹²⁷ **Dastur, F.** *Heidegger, Derrida et la question de la différence*, **Crépon, M., Worms, F.** (dir.) *Derrida, la tradition de la philosophie*. Paris: Galilée, 2008, p. 87.

¹²⁸ Sal.: “[atšķirība] tomēr var tikt domāta tuvāk sev pašai vien ar nosacījumu, ka sākumā to determinē kā ontoloģisko diferenci, pirms šī determinācija tiek izsvītota” (**Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 38).

¹²⁹ Vēlīnā Heidegera un agrīnā Deridā lietojumā šie apzīmējumi attiecas uz visu Rietumu filozofijas tradīciju tās tendencē privileģēt klātbūtīgo. Heidegera izpratnē uz esošo centrētā metafizika raksturojas ar esamības aizmiršanu. Deridā izpratnē metafizikas galvenā raksturiezīme ir klātbūtnes (*présence*) centralizācija, kuras

privileģēšanas, no fonocentrisma, no patiesības kā neapslēptības izpratnes utt. Deridā ambivalence pret ontoloģisko diferenci pausta priekšlasījumā “Šķīrums”, kur viņš daudzpusīgi raksturo un plaši kontekstualizē *šķīruma* jeb “diferences ar *a*” (*différance*) atstarpinoši laiciskojošo kustību, kas apsteidz un dara iespējamu katru klātbūtni un katru konceptuālo opozīciju. Šeit Deridā apgalvo, ka vienā aspektā šķīrums nav nekas cits kā ontoloģiskās diferences vēsturiskā izvēršanās, tomēr šajā diferencē implicētais esamības *jēgas* un esamības *patiesības* motīvs paliek metafizisks, un šķīrums, kurš savā aktīvajā kustībā sniedzas pāri esamības domāšanai, tāpēc ir “senāks” par ontoloģisko diferenci.¹³⁰

Laika problēmai veltītajā esejā “*Ousia un grammē*” Deridā norāda uz Heidegera divdomīgo attieksmi pret klātbūtni: lai arī pārsvarā viņš domā esamību tieši klātbūtnes (*Anwesenheit*) nozīmē (tādējādi palikdams ieslēgts metafizikā), brīžiem viņš pakļauj šo klātbūtnes jēdzienu jautājumam un saskata tajā rietumu filozofijas noslēgumu (*clôture*). Tas ļauj Deridā izšķirt Heidegera domas “divus tekstus”, otrais no kuriem, lai arī visādā ziņā sekundārs attiecībā pret pirmo, atstāj (šķīrošās) pēdas metafizikas tekstā un tādejādi pakļauj to dekonstrukcijai.¹³¹

Žans Liks Nansī atzīst Deridā šķīrumu (*différance*) par ontoloģiskās diferences pārveidojumu.¹³² Dastīra iet vēl tālāk, apgalvojot, ka šķīrums nav nekas cits kā pati ontoloģiskā diference, izņemot, ka tas iezīmē nākamo soli pēc esamības domāšanas.¹³³

Šķīrums kā ontoloģiskās diferences dekonstruktīvā pārveidojuma iznākums tādejādi saved kopā vairākus Deridā Heidegera agrīnā lasījuma *ar* un *pret* vektorus. Turklāt tas tiek sasniegts, nevis akceptējot dažus Heidegera teksta elementus (ja šādi elementi principā ir identificējami) un noraidot dažus citus, bet drīzāk vēršot šo tekstu pret sevi pašu, atraisot ontoloģiskās diferences de(kon)struktīvās iespējas.

Ontoloģiskā diference promocijas darba problēmas risinājumā ir sevišķi aktuāla ar tās nozīmi zinātnes un filozofijas attiecību formulējumā Heidegera domā, kas paredz arī zinātņu hierarhiju, kuras augšgalā (vai, gluži pretēji, pamatā) atrodas fundamentālonoloģija, kurai pakļautas visas ontiskās zinātnes. Dekonstruktīvi pārveidojot Heidegera zinātņu iedalījuma konceptuālo pamatu, Deridā tādejādi dekonstruē arī pašu šo iedalījumu. Šim

gaitā izzinošā subjekta klātbūtne sev un izzināmā objekta klātbūtne izzinošajam subjektam iegūst normatīvā ideāla statusu.

¹³⁰ **Derrida, J.** La différence, p. 23. Sal. **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 206.

¹³¹ **Derrida, J.** *Ousia et grammè*, *Marges*, pp. 75–76.

¹³² **Nancy, J.-L.** The Different Life, *The New Centennial Review*, Vol. 10, No. 3, Winter 2010, p. 56.

¹³³ **Dastur, F.** Heidegger, Derrida et la question de la différence, p. 91.

žestam, kā var sagaidīt, ir visai tālejošas sekas attiecībā uz humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēmu.

Promocijas darba tēmas kontekstā ir svarīgi, ka Deridā saskata ontoloģiskās diference pavērto metafizikas vēstures destrukcijas ieceri radniecību strukturālajai antropoloģijai, kuras spilgtākais pārstāvis ir Levī-Stross. Deridā netieši atzīst strukturālisma un Heidegera esamības domas saderību un to, ko varētu dēvēt par neapzinātu līdzdarbību (*complicité*), apgalvojot, ka strukturālo etnoloģiju būtiski raksturojošā etnocentriska kritika un metafizikas vēstures destrukcija pieder vienam laikmetam.¹³⁴ Uz strukturālisma radniecību Heidegera ontoloģiskās diferences domāšanai norāda arī filozofe Marlēna Zaradere: “Nevar neatzīt vienas un tās pašas prasības ieviešanu spēlē Sosīra sistēmā, Levī-Strosa struktūras jēdzienā vai simboliskā prevalējumā Lakāna [tekstos]: vajadzības izskaidrot starpību, atšķirību, kas nav “nekas” reāls, kas nepieder esošā kārtībai, un kas no šī nepasakāmā tukšuma tomēr pārvalda visu esošo un visu reālo.”¹³⁵ Šādi saistot strukturālistu ambīcijas ar Heidegera domu, Zaradere sniedz vadlīniju tam, lai Deridā agrīno interešu daudzveidība varētu tikt aplūkota vienā konfigurācijā.

Šis kodolīgais pārskats par dekonstrukcijas teorētiskajiem avotiem sniedz nepieciešamo premisu dekonstruktīvās stratēģijas aplūkojumam, kas iedalīts trijās daļās. Silvermans piedāvā dekonstruktīvās stratēģijas trīsdaļīgu formalizāciju: “a) identificēt konceptuālās opozīcijas, kas darbojas metafiziskajā diskursā un apvērst opozīcijās dibināto implicīto hierarhiju; b) ierakstīt paša rakstību neizšķiramo vietā, demonstrējot to diferenciālo funkciju; un c) attaisnot dekonstruktīvā pasākuma novēlojumu un efektus.”¹³⁶ Es modificēju viņa piedāvāto shēmu, vispirms aplūkojot opozīciju apvēršanas un sistēmas pārcelšanas soļus, tad pievērsoties dekonstruējamās sistēmas decentrācijas un tās daļu spēles atraisījumam, un noslēdzu šo nodaļu ar neizšķiramības un kontaminācijas stratēģisko izmantojumu, kura gūst vistiešāko izpausmi šķīruma kvazijēdzienā.

1.3.2. Apvēršana un pārcelšana

Deridā stratēģijas sākotnējā premisa ir, ka metafizika vēsturiski konstituējas jēdzienisko opozīciju sistēmas veidā. Šo lietu stāvokli nosaka binārā loģika ar tai

¹³⁴ **Derrida, J.** La structure, le signe et le jeu..., p. 414.

¹³⁵ **Zarader, M.** *Heidegger et les paroles de l'origine*. Paris: Vrin, 1986, p. 143.

¹³⁶ **Silverman, H. J.** *Writing at the Edge of Metaphysics*, p. 65.

fundamentālo patiesuma/aplamuma nošķirumu. Šādu pretstatu piemēri ir: dvēsele/ķermenis, ideja/lieta, juteklība/prāts, cēlonis/sekas, daba/likums utt.

Bināro opozīciju kritiku Deridā pārmanto no Heidegera. Heidegers vēlīnajā posmā, kad metafizika viņam kļūst pārvarējuma objekts, saskata tās pamatā jutekliskā un nejutekliskā nošķirumu: “Šī nošķiruma starp juteklisko un nejuteklisko, dabisko un nedabisko iestatījums, ir pamatiezīme tam, ko sauc par metafiziku, un kas normatīvi nosaka rietumu domāšanu.”¹³⁷ Par šī nošķiruma paradigmatisko formulējumu uzskatāms platonisma veiktais norobežojums starp jutekliski tveramās pasaules tapšanu (*genesis*) un ar prātu tveramo eidosu jeb veidolu īsteno esamību (*ontōs on*). Deridā atzīst sensiblā (jutekliski tveramā) un inteligiblā (ar prātu tveramā) nošķiruma fundamentālo nozīmi metafizikā, tomēr viņš iet vienu soli tālāk, problematizējot pašu opozīcijas formu. Pirms sensiblā un inteligiblā opozīcijas nav iespējama nekāda metafizika, bet pati opozīcija tās formālajā tvērumā no šī fundamentālā metafiziskā nošķiruma nav atkarīga. Tas liek domāt, ka metafizikai tās opozicionārajā struktūrā ir vēl dziļāks pamats par saturiski determinēto sensiblā un inteligiblā opozīciju. Šādu dziļāku pamatu Deridā saskata *iekšpuses* un *ārpuses* nošķirumā. Bez šīs fundamentālās, “inaugurālas” opozīcijas, kā viņš akcentē, nespētu konstituēties neviena cita, jo tieši tā dara iespējamu divu pretējo terminu stingru norobežojumu opozīcijas veidā.¹³⁸

Deridā atsaucas uz Levina veikto Heidegera kritiku, lai parādītu, ka Heidegera doma, lai arī tā cenšas izvairīties no filozofijas tradīcijai kopumā raksturīgās teorētiskās orientācijas, tomēr paliek iekšpuses un ārpusēs telpiskā pāra varā, ciktāl Heidegeram paliek saistoša tradicionālā skatiena instance un gaismas figūra.¹³⁹ Apšaubot iespēju reducēt iekšpuses/ārpusēs pāra semantiku uz telpu, Deridā piemetina, ka šis pāris ir izšķirošs subjekta/objekta opozīcijai.¹⁴⁰

Norādot uz iekšpuses/ārpusēs opozīcijas īpašo statusu metafizikā, Deridā līdz ar to faktiski piesaka jautājumu: vai un kā iespējams nemetafiziski aprakstīt dekonstrukcijas un dekonstruējamā attiecības? Nemetafiziski šajā gadījumā pirmkārt nozīmē: nepakļaujoties iekšpuses un ārpusēs opozīcijas diktātam.

Meklējot šāda nemetafiziska apraksta iespējas, Deridā runā par dekonstruktīvu lasījumu kā pārmērīgu attiecībā pret dekonstruējamo tekstu un klasiskajiem lasīšanas

¹³⁷ Heidegger, M. *The Principle of Reason*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1991, p. 48. (*Gesamtausgabe*, Bd. 10, S. 72.)

¹³⁸ Sal. Derrida, J. *La pharmacie de Platon*, p. 117.

¹³⁹ Derrida, J. *Violence et métaphysique, L'écriture et la différence*, pp. 131–132.

¹⁴⁰ Turpat, p. 131.

modeļiem.¹⁴¹ Šai pārmērībai, kā viņš norāda, ir pārloces (*repli*) un pār-atzīmes (*re-marque*) forma,¹⁴² kas implicē zināmu refleksivitāti bez sakritības viņpus iekšpuses un ārpusē stingrā nošķīruma.

Filozofe Sara Kofmane pievēršas pote (*greffe*) jēdzienam Deridā tekstos, ko viņš bieži lieto krājumā “Izsēšanās” apkopotajos tekstos. Pote kā papildinājuma figūra iezīmē teksta un rakstības alogisko loģiku: “Teksta loģika ir alogiska: grafa (*graphie*) vai pote (*greffe*) loģika, kas izdzēš ārpusē un iekšpuses, tā paša un citādā opozīciju.”¹⁴³ “Platona farmācijā” Deridā eksplicīti ievieto poti vienā rindā ar tādiem dekonstrukcijai svarīgajiem (kvazi)jēdzieniem kā papildinājums (*supplément*) un *pharmakon*.¹⁴⁴ Tiekot stratēģiski piepotēta dekonstruējamam tekstam, dekonstrukcija ievieš tajā transformācijas, kuras nav pielīdzināmas tā sagraušanai, bet ievieš šajā tekstā negaidītas strukturālas izmaiņas.

Var saskatīt analogiju starp Deridā *poti* un Delēza *rizomu* (*rhizome*). Delēza un Gvatari “Tukstoš plato” šī botāniskā metafora lietota kā pretmets arboriālajai (kokveidīgajai) struktūrai, kurai pieder binārā loģika. Atšķirībā no šādas sistēmas, kuras sākotne meklējama vienotā saknē, rizomai piemīt tīklojuma forma. Šāds tīklojums, lai arī Delēza un Gvatari botāniskā metafora tam piedēvē zināmu organiskumu, kas nonāk spriedzē ar Deridā apgalvoto teksta un rakstības mašinalitāti, tomēr atzīstams par decentrētas daudzdimensionālas struktūras pagaugu, kuru Deridā ieskicē savā Baltimoras referātā.¹⁴⁵

Tomēr ar šo dekonstruktīvo metaforiku nepietiek, lai izsmeļoši aprakstītu iekšpuses un ārpusē attiecības. Dekonstruktīvi izjautājot šo fundamentālo nošķīrumu, Derida nonāk pie vajadzības problematizēt *robežas* (*limite*) jēdzienu. 1967. gadā, atbildot uz intervētāja jautājumu par dekonstrukcijas attiecībām ar filozofiju un nefilozofiju, viņš atzīme, ka viņš “cenšas turēties uz filozofiskā diskursa *robežas* (*limite*)”.¹⁴⁶ Deridā veikto dekonstrukciju arhīvs uzskatāmi demonstrē, ka viņš pastāvīgi meklējis stratēģiskus resursus metafizikas diskursa pārsniegumam šī diskursa perifērijā. Dekonstruktīvi lasījumi bieži rod savu “sviru” kādā detaļā, ko dominējošā interpretācijas tradīcija atzīst par mazsvarīgu. Piemēram: rietumu metafizikas sākotne tās platoniskajā veidolā tiek atvasināta no mīta par rakstību, kas ietverts

¹⁴¹ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, pp. 226–234; **Derrida, J.** *La pharmacie de Platon*, p. 118.

¹⁴² Turpat.

¹⁴³ **Kofman, S.** *Lectures de Derrida*. Paris: Galilée, 1984, p. 16.

¹⁴⁴ **Derrida, J.** *La pharmacie de Platon*, p. 174⁶⁷.

¹⁴⁵ **Derrida, J.** *La structure, le signe et le jeu...*, p. 409.

¹⁴⁶ **Derrida, J., Ronse, H.** *Implications*, p. 14. Šo dekonstrukcijas tendenci savā skaidrojumā izceļ Freiberga. Sal.: “Dekonstrukcija meklē nevis skaidras un noslēgtas domāšanas sistēmas, bet gan robežvietas, līdz galam neizteikto, nenoformulēto jeb marginālo.” (**Freiberga, E.** *Estētika*, 121. lpp.)

vienā no Platona dialogiem un ar tajā lietotā apzīmējuma *pharmakon* (zāles/inde), Huserla transcendentālā fenomenoloģija tiek dekonstruēta, vadoties pēc tai šķietami nebūtiskā zīmes jēdziena, Kanta tīrās estētiskās spriestspējas kritika tiek izaicināta, izvēršot marginālā *parergon* jēdziena implikācijas, Hēgeļa gara filozofijas metafiziskais raksturs atsegts, pievēršoties ģimenes jēdzienam viņa tiesību filozofijā.

Pievēršanās marginālajam, kas pirmajā lasījumā mēdz atstāt untuma iespaidu, savu teorētisko pamatojumu tā gūst 1972. gadā, kad iznāk dekonstrukcijas programmatisku tekstu “otrā kārtā”,¹⁴⁷ kurā ietilpst arī priekšvārds eseju krājumam “Filozofijas malas”. Stādot priekšā krājuma desmit tekstus, kuros dažādos rakursos izgaismotas filozofijas un nefilozofijas komplicētās attiecības, Deridā demonstrē filozofijas nemitīgo nodarbinātību ar tās robežām, respektīvi ar to, kas atdala to no nefilozofijas un līdz ar to ļauj tai konstituēties savā iedomātajā pilnībā un noslēgtībā, proti, tapt par jēgas totalitāti. Šīs komplicētās attiecības Deridā skaidro kā kundzību jeb pārvaldību (*maîtrise*), tādējādi apliecinot filozofijas aktīvo un patvarīgo raksturu: tā ir varas attiecību lauks, nevis teoriju kopums. Filozofijas kundzība pār nefilozofiju norisinās divējādi – kā hierarhija un kā apņemšana.¹⁴⁸ Kundzību hierarhijas veidā filozofija panāk, paturot savā kompetencē visas atziņas par atsevišķo zinātņu objektu vispārīgākajām īpašībām un tādējādi pakļaujot pašas šīs zinātnes (kas nav filozofijas iekšējās sastāvdaļas) savai jurisdikcijai. Kundzība kā apņemšana līdzīgu efektu panāk, implicējot filozofijas veselumu katrā zināšanu daļā. Piemēram, Hēgeļa filozofisko zinātņu enciklopēdijas katra daļa implicē loģiku, kura zināšanu sistēmai kopumā piešķir ne tikai formu, bet arī īstenību.¹⁴⁹ Kundzība ar tai raksturīgajām aktivitātes, spēka un kontroles konotācijām tradicionāli konstruēta kā vīrietīga funkcija, un tāpēc nav brīnums, ka rietumu filozofija savās pamattendencēs ir izteikti androcenriska.

Bez minētiem kundzības veidiem filozofijai raksturīga arī izstumšana (*refoulement*). Šis psihoanalītiski piesātinātais jēdziens, ko Freids izmantoja, lai aprakstītu psihisko mehānismu, kas nodrošina nevēlamo dziņu nonākšanu bezapziņā, nav vienkārša izslēgšana uz ārpusi. Ja dziņu izstumšana nozīmētu to pilnīgu “padzišanu” no psihes un attiecīgi to

¹⁴⁷ Piecus gadus pēc pirmās tekstu triādes – “Par gramatoloģiju”, “Rakstība un atšķirība”, “Balss un fenomens” – laišanas klajā Deridā 1972. izdod vēl trīs grāmatas, kurās viņš izvērš, skaidro un precizē savu dekonstruktīvo demaršu: “Filozofijas malas” (*Marges – de la philosophie*; cits iespējamais nosaukuma atveidojums: “Malas – par filozofiju”), “Izsēšanās” (*La dissémination*) un “Pozīcijas” (*Positions*).

¹⁴⁸ **Derrida, J.** Tympan, p. XIV.

¹⁴⁹ Jautājums par šādi izprastās filozofijas kundzības pār zinātnēm nozīmību aktuālajai zinātniskajai praksei tiks iztirzāts 2.3. nodaļā.

enerģijas pilnīgu neitralizāciju, psihoanalītiskajai kūrei nebūtu nekādas jēgas. Psihiskā aparāta diferenciacija instancēs (apziņa, priekšapziņa, bezapziņa, vēlāk: es, virs-es, tas) nosaka, ka izstumtais paliek iekšējs psihiskajam aparātam.

Kā zināms, iekšpuses un ārpuses robežlīniju Freids novelk starp organismu un ārējo pasauli. Šī robeža ļauj Freudam definēt (proti, operacionāli “ierobežot”) dziņas (*Trieb*) jēdzienu: “dziņas stimulš (*Triebreiz*) rodas nevis no iekšējās pasaules, bet no paša organisma iekšpuses”.¹⁵⁰ Tieši tāpēc no dziņām, atšķirībā no ārējās pasaules impulsiem, nav iespējams aizbēgt.¹⁵¹ Dziņas var piemeklēt dažādi likteņi, un izstumšana (*Verdrängung*) ir viens no tiem, līdzās pārvēršanai savā pretējībā, vēršanai uz pašu subjektu un sublimāciju.¹⁵²

Deridā īpaši akcentē saglabāšanas aspektu izstumšanā, norādot, ka filozofijas izstumtais netiek vienkārši izslēgts no tās, bet gan paliek tai iekšējs un, pēc implikācijas, pastāvīgi draud atgriezties negaidītās formās.¹⁵³ “Izstumšana neko neiznīcina un neanulē, tā saglabā pārceļot. Tās darbība ir sistēmiska vai topoloģiska, tā vienmēr ietver saglabāšanu, samainot vietas.”¹⁵⁴ Šajā ziņā Deridā stingrāk pieturas pie psihoanalīzes nekā, piemēram, Fuko, kurš analogisku lomu diskursu producēšanā ierāda izslēgšanai.¹⁵⁵ Izslēgšanas (*exclusion*) jēdziens nav savienojams ar Deridā izpratni par filozofijas īstenoto nefilozofijas pārvaldību, jo izslēgšana liedz šādas pārvaldības iespēju.

“Loģiski filozofiska traktāta” priekšvārdā Vitgenšteins raksta: “Grāmatā ir it kā novilkta robeža domāšanai vai drīzāk – nevis domāšanai, bet gan domu izteiksmei: jo, lai domāšanai novilkto robežu, mums jāspēj domāt abpus šīs robežas (līdz ar to mums būtu jāspēj domāt to, ko nevar domāt). Tātad robežu varēs novilkt tikai valodā, un tas, kas atrodas viņpus robežas, būs vienkārši nejēga.”¹⁵⁶ Šajos apgalvojumos implicīti ietverta agrīnā Vitgenšteina izpratne par filozofijas mērķi. Vēlāk “Traktātā” viņš raksta “Filozofijas mērķis ir loģiska domu noskaidrošana”.¹⁵⁷ Un turpina: “Tai jānorobežo domājamais un līdz ar to – nedomājamais. Tai nedomājamais no iekšpuses jānorobežo ar domājamo.”¹⁵⁸ Deridā, gluži pretēji, parāda, ka tas, kas atrodas viņpus filozofijas robežas, nav bezjēdzīgs. Viņš atgādina,

¹⁵⁰ Freud, S. *Instincts and Their Vicissitudes*, p. 118.

¹⁵¹ Turpat.

¹⁵² Turpat, p. 126.

¹⁵³ Derrida, J. *Freud et la scène de l'écriture*, p. 293.

¹⁵⁴ Derrida, J. *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. Paris: Galilée, pp. 29–30. Sal. Derrida, J. *Hors livre, La dissémination*, p. 11; Derrida, J. *Donner la mort*, p. 24.

¹⁵⁵ Foucault, M. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971, p. 11.

¹⁵⁶ Vitgenšteins, L. *Loģiski filozofisks traktāts*. Tulk. J. Taurens. Rīga: Liepnieks & Rītups, 2006, 12./13. lpp.

¹⁵⁷ Turpat, 52./53. lpp. (4.112.)

¹⁵⁸ Turpat. (4.114.)

ka “viņpus filozofiska teksta nav baltas, nevainīgas, tukšas malas, bet gan cits teksts, spēka atšķirību tīklojums bez jebkāda klātbūtīgās references centra”.¹⁵⁹ Viņš iezīmē robežas neizšķiramo novietojumu iekšpusēs/ārpuses opozīcijas kontekstā: robeža (*limite*) vispār ir strukturāli slīpa, mala (*marge*) turas iekšā *un* ārā utt.¹⁶⁰ Savukārt filozofija grib paturēt ārpusi tikai par savu ārpusi; pārvaldīt to un padarīt homogēnu.

Dekonstrukcija nav filozofija, bet tā nav nekas pilnīgi ārējs filozofijai. Deridā retoriski jautā, vai ir iespējams noteikt ārējības un citādības vietu, no kuras varētu darboties ar filozofiju (*traiter de la philosophie*).¹⁶¹ Tas nozīmētu rast citādu valodu, kas vairs nebūtu *filozofijas* citādais. Reizē šim ārējam un citādajam būtu jāspēj stāties ar dekonstruējamo noteiktās attiecībās. Jautājums par to, kā nodrošināt dekonstrukcijas produktīvo iedarbību uz dekonstruējamo sistēmu, reizē nepieļaujot abu saplūšanu, ir viens no dekonstruktīvās stratēģijas lielākajiem izaicinājumiem.

Robežu problemātika ir īpaši relevanta arī promocijas darba problēmas kontekstā. Šī relevance skaidrojama divos aspektos: 1) saistībā ar zinātņu iedalījuma un demarkācijas problēmu un 2) saistībā ar universitātes institūcijas pašnoteikšanos. Abas šīs problēmas jau netieši pieteiktas Deridā sniegtajā filozofijas un nefilozofijas attiecību skaidrojumā. Pirmā no tām tiks iztirzāta saistībā ar Huserla un Heidegera piedāvātajām zinātņu klasifikācijām. Otrā problēma, kas nav pilnīgi neatkarīga no pirmās, tiks aktualizēta saistībā ar Kanta veikto universitātes institūcijas robežu novilkšanu.

Kā jau teikts, tieksme pārvaldīt savas robežas piešķir metafizikai varas instances raksturu. Šis raksturs tiek daudzveidīgi apliecināts arī pašā metafizikas iekšienē. Binārā opozīcija nav neitrāls terminu sastatījums; tās iekšienē nepieciešami izveidojas pakārtojuma attiecības, kas piešķir šai metafizikas elementārstruktūrai hierarhisku vertikālītāti. Prāts, kura hegemonijas imperatīvs izvirzīts jau sengrieķu filozofijā,¹⁶² nekad nav bijis līdzvērtīgs juteklībai un afektivitātei; ja daži domātāji arī pielikuši pūles, lai veiktu juteklības apoloģiju,¹⁶³ tās nolūks nav sniedzies līdz tradicionālās hierarhijas neitralizācijai.

¹⁵⁹ Derrida, J. Tympan, p. XIX.

¹⁶⁰ Turpat, pp. X, XX.

¹⁶¹ Turpat, p. III.

¹⁶² Sal., piem., Platona valstī atrodamo Sokrata pārspriedumu par dvēseles racionālo daļu (*logistikon*) kā tādu, kurai jābūt noteicošai (*hēgemonikon*) (**Plat.** *Resp.* IV 440–442).

¹⁶³ Sk. **Kant, I.** *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Ed. by **R. B. Louden.** (*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in Translation*). Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 34–37.

Semjuels Vēbers raksta: “Dekonstruktīvas stratēģija tās ortodoksālajā formā ir fokusējusies uz konkrētiem veidiem, kuros sistēmveidīgas konstrukcijas vienlaikus veic izslēgšanas un inkorporācijas, kas padara sistēmu konstitutīvi atkarīgu no faktoriem, kurus tā nespēj ne integrēt, ne aptvert.”¹⁶⁴ Šeit skaidri izpaužas robežu problemātikas spēka un varas fenomenā. Metafizikas diskurss nav aprakstošu izteikumu virknējums, bet gan spēku lauks. Šajā pieņēmumā dekonstrukcija ir solidāra ar Fuko zināšanu arheoloģiju, kur diskurss, pretēji tā tradicionālajiem semantiski ievirzītajiem skaidrojumiem, skatīts kā varas attiecībās dibinātā sakārta.

Kamēr dekonstruējamās opozīcijas pārsniegums ir dekonstrukcijas *nolūks*, tās faktiskais sākumpunkts un izejas dotums ir pati opozīcija un, plašāk, opozīciju sistēma. Lai šo sistēmu būtu iespējams dekonstruēt, tā vispirms ir *jāapvērš*. Deridā runā par opozīcijas apvēršanu kā nepieciešamu dekonstrukcijas stadiju. Ignorēt to un censties uzreiz iziet ārpus opozīcijām nozīmētu aizmirst, ka tās neveido pārļaicisku un saskanīgu sistēmu, bet gan “asimetrisku un hierarhizējošu telpu, ko caurstrāvo spēki, un kuras slēgumu apstrādā ārpuse, ko tā [šī telpa – *I.G.*] izstumj, proti, izspiež un, kas ir tas pats, iekšķīgo kā vienu no *saviem* momentiem”.¹⁶⁵

Svarīgi, ka pie apvēršanas nedrīkst apstāties, jo tas nozīmētu palikt dekonstruējamās sistēmas iekšienē. Apvēršot līdzšinējo opozīcijas hierarhiju (piemēram, atzīstot mūždien marginalizētās rakstības pārkumu pār runu), netiek pārsniegta pati šī opozīcija, un līdz ar to domāšanas ietvars paliek neskarts.

Uzskatāmu piemēru šai ziņā sniedz Heidegera piedāvātā Nīčes kā pēdējā lielā metafizika interpretācija. Heidegers izmanto apvērsuma (*Umkehrung*) figūru, lai aprakstītu Nīčes attieksmi pret iepriekšējo tradīciju. Viņš raksta: “Platonisma apvērsums, kura rezultātā Nīčem jutekliskais kļūst par īsteno pasauli, bet pārjutekliskais – par neīsto, pilnīgi paliek iekš metafizikas.”¹⁶⁶ Citviet Heidegers izvērš šo domu varasgribas un visu vērtību pārvērtēšanas koncepcijas gaismā: “...varasgriba kā jaunas vērtību statīšanas princips attiecībā pret līdzšinējām vērtībām vienlaikus ir visu līdzšinējo vērtību pārvērtējuma princips. Tā kā

¹⁶⁴ Weber, S. The Limits of Professionalism, *Institution and Interpretation*. Stanford: Stanford University Press, 2001 [1987], p. 19.

¹⁶⁵ “...un espace dissymétrique et hiérarchisant, traverse par des forces et travaillé dans sa clôture par le dehors qu’il refoule : expulse et, ce qui revient au même, intériorise comme un de ses moments”. (Derrida, J. Hors livre, p. 11.) Šeit redzamais izstumšanas jēdziena izmantojums labi ilustrē iepriekš iezīmēto izstumšanas kā iekšķīgojošas saglabāšanas izpratni.

¹⁶⁶ Sal.: Heidegger, M. Overcoming Metaphysics, *The End of Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 2003 [1973], p. 92. (*Gesamtausgabe*, Bd. 7, S. 77.)

līdzšinējās augstākās vērtības no pārjutekliskā augstumiem valdīja pār juteklisko, bet šādas kundzības iekārtojums ir metafizika, tad līdz ar jauna principa statīšanu visu vērtību pārvērtēšanā realizējas jebkuras metafizikas apvērsums. Nīče uzskata šo apvērsumu (*Umkehrung*) par metafizikas pārvarējumu (*Überwindung*). Taču jebkurš šāda veida apvērsums ir un paliek tikai sevi maldinoša sapīšanās tai pašā, kas kļuvis nepazīstams.”¹⁶⁷ Lai arī Deridā konsekventi apšaubā Heidegera Nīčes lasījuma pamatpremisu,¹⁶⁸ viņš pārmanto Heidegera lietoto apvērsuma jēdzienu, padarot šādu apvērsumu par dekonstrukcijas strukturālu fāzi.

Jāņem vērā, ka šī fāze Deridā izpratnē nav hronoloģiska, bet drīzāk strukturāla fāze, ko viņš salīdzina ar Freida ideju par bezgalīgo analīzi.¹⁶⁹ Apvēršana ir raksturojama kā dekonstrukcijas negatīvā stadija, un tā vistiešāk izceļ priedēkļa *de-* negatīvo nozīmi, ko Deridā citviet konfrontē ar dekonstrukcijas apstiprinoši apliecinošo virzību.¹⁷⁰

Apvērsums (*renversement* no latīņu *vertere, versare* ‘vērst(ies)’) līdzinās revolūcijai (*revolutio* no *volvere* ‘ripot’, ‘velties’)¹⁷¹ ar to, ka tas paredz vēršanos *pret* dominējošo kārtību, vai tā būtu loģiska, vai politiska. Dekonstrukcija nav revolūcija, revolucionāri subversīvā fāze ir tās tikpat nepieciešamais, cik nepietiekamais sākumsolis.

Apvēršana līdz ar to parādās kā fundamentāli ambivalenta: bez tās nevar iztikt, bet pie tās nevar arī apstāties. Tā sniedz iespēju iejaukties dekonstruējamās sistēmas spēku attiecībās, bet neļauj pārsniegt šīs sistēmas imanenci, tikt no tās ārā. Iezīmīgi šai ziņā ir Deridā un Delēza centieni pārvarēt platonisko mimēzes izpratni ar tai raksturīgo opozīciju atdarināmais/atdarinājums, kopija. Valorizējot atdarinājumu iepretim atdarināmajam oriģinālam, nevar atbrīvoties no oriģināla autoritātes, jo atdarinājuma jēdziens bez tā zaudē jēgu. Ar šādu attiecību apvēršanu var sākt, bet pēc tam ir jāproducē jauns jēdziens, kas vairs

¹⁶⁷ Heidegers, M. Nīčes vārdi “Dievs ir miris”, *Malkasceļi*, 156.–157. lpp. (Tulkojums mainīts.)

¹⁶⁸ Deridā iebilst pret Heidegera veikto Nīčes lasījumu darbā “Par gramatoloģiju” (Derrida, J. *De la grammatologie*, pp. 31–33), kā arī priekšlasījuma “Interpretējot paraktus” (Derrida, J. *Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions*, Michelfelder, D. P., Palmer, R. E. (eds.) *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: SUNY Press, 1989, pp. 58–71).

¹⁶⁹ Derrida, J., Houdebine, J.-L., Scarpetta, G. *Positions*, p. 57. Par Freida galīgās/bezgalīgās analīzes nošķirumu sk.: Freids, Z. Galīgā un bezgalīgā analīze, Šuvajevs, I. *Freida lieta*, 79.–110. lpp.

¹⁷⁰ Par dekonstrukciju kā “apliecinošo domu” sk., piem.: Derrida, J. *Éloge de la philosophie, Du droit à la philosophie*, p. 507.

¹⁷¹ Sal. Rubene, M. Zināšanu sabiedrība: ietvari, ekspozīcija, saskarne un pārnese (P. Drukners, Ž. Deridā, K. Japs, L. Floridi), *Aisthēsis. Mimēsis. Theōria*, 374. lpp.

nebūtu ierakstāms atdarināmā un atdarinājuma pretstatā. Tieši šajā nolūkā 20. gadsimta otrās puses filozofijā ienāk simulācijas un parazitisma jēdzieni.¹⁷²

Pēc apvēršanas jāseko sistēmas vispārējai pārceļšanai,¹⁷³ kas nozīmē opozicionālās loģikas vispārēju transformāciju un deformāciju, kura reizē nebūtu jāizprot kā neitralizācija, jo neitrālais draud homogenizēt asimetrisko.¹⁷⁴

Viena no lielākajām grūtībām metafizikas sistēma pārceļšanas ceļā ir tas, ka valoda, kurā tam jānorisinās, pati ir metafizikas veidota un caurausta.¹⁷⁵ Šo grūtību apzinājās jau Heidegers, ko daudzveidīgi apliecina viņa rakstībai raksturīgie centieni pretoties iedomāti neitrālām akadēmiskās rakstības normām. Deridā atzīmē veidu, kādā Heidegers piešķir vācu valodas vārdiem nozīmes, kas sniedzas pāri to semantiskā plāna tradicionālajām robežām.¹⁷⁶ Par spilgtāku piemēru kalpo vārds *Dasein* (“klātesamība”, no *da* “šeit” + *Sein* “esamība”), ar ko Heidegers “Esamības un laika” ievadā, pārraujot šī termina iepriekšējā filozofiskā lietojuma tradīciju,¹⁷⁷ apzīmē cilvēku jeb, precīzāk, “esošo, kas katrs no mums ir pats, un kam cita starpā pieder jautāšanas esamības-iespēja (*Seinsmöglichkeit des Fragens*)”.¹⁷⁸ Deridā piešķir šai praksei stratēģisku nozīmi un nodēvē to par paleonīmiju (no sengr. *palaiois* ‘vecs, sens’ + *onyma* ‘vārds’).

Paleonīmija Deridā izpratnē ir neizbēgamības diktēts metafizikas iezīmētas valodas stratēģisks izmantojums nolūkā veidot produktīvu saikni starp dekonstrukciju un dekonstruējamo sistēmu. Deridā skaidro paleonīmijas nozīmi, uzsverot nepieciešamību izstrādāt “tekstuālā darba stratēģiju, kas katru brīdi aizgūst no filozofijas vecu vārdu, lai to uzreiz no tās nodalītu”.¹⁷⁹ Paleonīmijas stratēģiju viņš apraksta arī ar heidegeriskā svītrojuma (*rature*) un potes (*greffe*) figūrām. Svītrojums, ko Heidegers piekopj vēlinajos tekstos, vienā

¹⁷² Deridā cīņa ar Platona mimēzi viskoncentrētāk atainota krājumā “Izsēšanās” iekļautajos darbos “Platona farmācija” un “Dubults seanss”.

¹⁷³ **Derrida, J.** Signature événement contexte, *Marges*, pp. 392–393.

¹⁷⁴ **Derrida, J., McDonald, C.** Chorégraphies, *Points de suspension*, pp. 106, 114. Sal.: **Derrida, J.** La double séance, p. 235¹⁸.

¹⁷⁵ Deridā konsekventi uztur tēzi par ikdienas valodas, kā arī valodas vispār, metafizisko atkarību. Sal., piem.: **Derrida, J.** La structure, le signe et le jeu..., p. 412. Metafiziskās valodas neizbēgamību savā Deridā interpretācijā uzsvēris Fredriks Džeimsons, retoriski aperot Deridā filozofiskās valodas grābstīšanos gar tās metafiziskā cietuma sienām un nolemtību aprakstīt šo cietumu tikai no iekšpusēs. Sk. **Jameson, F.** *The Prison-House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton: Princeton University Press, 1972, pp. 174, 186.

¹⁷⁶ **Derrida, J.** Le retrait de la métaphore, *Psyché*. Tome I, p. 89.

¹⁷⁷ Hēgela “Loģikā” un “Filozofijas zinātņu enciklopēdijā” *Dasein* apzīmē klātesamību ka kvalitatīvi noteiktu esamību, kas ir tūrās esamības (*Sein*) un nekas (*Nichts*) dialektiskās sintēzes rezultāts. Sk. **Hēgelis, G. V. F.** *Filozofijas zinātņu enciklopēdija*. Rīga: Avots, 1981, 99.–100. lpp.

¹⁷⁸ **Heidegger, M.** *Being and Time*, p. 27. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 10.)

¹⁷⁹ **Derrida, J., Houdebine, J.-L., Scarpetta, G.** Positions, p. 81.

žestā apliecinot distanci no izmantotās valodas un arī nespēju no tās radikāli atteikties.¹⁸⁰ Savukārt potes figūra, kā jau teikts, paredz dekonstrukcijas “piepotēšanu” dekonstruējamai sistēmai “dubultās rakstības” ceļā.¹⁸¹ Šāda pote piešķir vecajam vārdam “intervences sviras” funkciju, ļaujot dekonstruktīvi iejaukties dekonstruējamajā laukā, izmantojot šī paša lauka sniegtos resursus.¹⁸²

Reizē tas, ka dekonstrukcijas rakstība ir *dubulta*, nozīmē, ka no metafizikas aizņemtie vārdi to jaunajā lietojumā stingri ņemot vairs nedublē to metafiziskos “priekštečus” un ierakstās pavisam citā tīklojumā. Krājuma “Izsēšanās” ievadā Deridā tēlaini raksturo paleonīmu attiecību pret to metafiziskajiem dubultniekiem, pasakot, ka dekonstrukcijas izsējošā rakstība notiek uz filozofiskās refleksijas spoguļa amalgamas.¹⁸³

“Dubultās rakstības” jēdziens tiek izvērsts rakstā “Dubults seanss” (*La double séance*), kur tā homofoniski dēvēta arī par dubulto zinātņi (*la double science*). Šeit Stefāna Malarmē darbu lasījuma gaitā Deridā nonāk pie pār-iezīmes (*re-marque*) jēdziena kā Malarmē tekstā īstenotās platoniskās mimēzes dekonstrukcijas apzīmējuma.

Zīmīgi, ka pati “rakstība” (*écriture*) ir viens no prominentākajiem Deridā izmantotajiem paleonīmiem. Pārņemot metafiziski determinētā fenomena nosaukumu, Deridā vispārina to piešķir tai izplatību, kas pārsniedz ne tikai metafizikas definēto rakstību (kā foniskās zīmes zīmi), bet arī pašu metafiziku.¹⁸⁴ Citi Deridā lietoti paleonīmi ir: pēdas (*trace*), papildinājums (*supplément*), pārpalikums (*reste*), atzīme (*marque*), mala (*marge*) u. c. Reizē vairāki termini, ko Deridā ievieš savos tekstos, vairāk līdzinās neoloģismiem, nekā paleonīmiem. Tādi ir šķītrums (*différance*), likteņklejojums (*destinerrance*), eksapropriācija (*ex-appropriation*) u. c.

Paleonīmiskā efekta neievērošana bieži kalpoja par iemeslu nepamatotai kritikai no Deridā oponentu puses, ņemot vērā tikai viņa lietoto terminu “tradicionālo” nozīmi. Piemēram, psihes filozofs un runas aktu teorētiķis Džons Serls savā polemiskajā atbildē uz Deridā rakstu “Paraksts notikums konteksts” ignorē “rakstības” stratēģisko nozīmi,

¹⁸⁰ Sal. **Heidegger, M.** On the Question of Being, *Pathmarks*, pp. 291–322. (*Gesamtausgabe*, Bd. 9, S. 385–426.)

¹⁸¹ Sal.: **Derrida, J.** Signature événement contexte, pp. 392–393.

¹⁸² Sal. **Derrida, J., Houdebine, J.-L., Scarpetta, G.** Positions, p. 96.

¹⁸³ “...il s’agit là d’un effet de la réflexion spéculaire de la philosophie qui ne peut inscrire (comprendre) son dehors qu’à s’en assimiler l’image négative, et la dissémination s’écrit sur l’envers – le tain – de ce miroir” (**Derrida, J.** Hors livre, p. 39).

¹⁸⁴ Par rakstības metafizisko izpratni un tās dekonstruktīvo pārveidojumu sk. promocijas darba 2. nodaļas 2.2. apakšnodaļu.

interpretējot to tradicionālā izpratnē, nevis atbilstīgi Deridā paplašinātajai, iezīmju atkārtotam balstītajai definīcijai.¹⁸⁵

1.3.3. Decentrācija un spēle

Iepriekš jau tika skarta dekonstruktīvās stratēģijas mērķtiecības problēma: kā iespējams, ka dekonstrukcija nepakļaujas nekādai (metafiziskai) teleoloģijai, un tomēr atstāj iespaidu uz dekonstruēto sistēmu. Abi šie aspekti – iedarbība, kas nevadās pēc mērķa, – tverti spēles dekonstruktīvā pārdomāšanā. Spēles nojēgumu rietumu filozofijā pirmoreiz aktualizē Hērakleits, aprakstot mūžību (*aiōn*) kā ar kauliņiem spēlējošos bērnu.¹⁸⁶ Filozofijas tradīcijā no Platona līdz Hēgelim spēle ar tai raksturīgo nejaušību tiek pretstatīta nopietnam domāšanas darbam un līdz ar to pārsvarā vērtēta kā filozofijas traucēklis.¹⁸⁷ Klasiskās filozofijas norieta laikmetā šim jēdzienam jaunu spēku piešķir Nīče, kura pasaules spēles ideju pārmanto Deridā.¹⁸⁸ Viņa lietojumā spēle nav pilnīgi nejauša, tā ir “gadījuma un kārtulas, programmas un tās pārpalikuma (*reste*) jeb pārpilnības (*surplus*) vienība”.¹⁸⁹ Ieviešot savā stratēģijā nejaušības elementu, Deridā līdz ar to nosprauž robežu stratēģiskajam *aprēķinam* un norobežojas no metafiziskajai tradīcijai raksturīgās teleoloģijas. Reizē gan jāatzīst, ka dekonstrukcijas stratēģiski ekonomiskais aparāts no savas puses ierobežo spēlesnejaušību. Veidojot alūziju uz Malarmē poēmu “Kauliņu metiens”, Kofmane raksta: “Būdam uzticēts pirmā kauliņu metiena nejaušībai, [teksts] tomēr pakļaujas herakleitiskās spēles stingrajai nepieciešamībai.”¹⁹⁰

Pārdomājot faktu, ka spēle nevar būt pakļauta stingrām kārtulām strukturālisma pieejas rakursā, Deridā nonāk pie idejas, ka spēles atraisīšanās ir būtiski atkarīga no elementu saturošās struktūras *decentrācijas*, jo centra kā struktūru pārvaldošā elementa galvenā

¹⁸⁵ Sal. **Derrida, J.** Limited Inc a b c..., *Limited Inc.*, p. 54.

¹⁸⁶ 52. fragments pēc Dīlsa un Kranca sakārtojuma. Sal.: “Aiōns (αἰών) ir bērns, [kas] rotaļājas, spēlē galda spēli (παιτεύων): [sc. tā ir] bērna valstība.” (**Vecvagars, M., Ķemere, I.** *Pirmssōkratisko domātāju darbu fragmenti*. I daļa. B. v.: VAGA, 1994, 118. lpp.)

¹⁸⁷ Nozīmīgu izņēmumu šajā tendencē veido Kanta estētiskās spriestspējas kritika, kur izzinātspēju brīvā spēle atzīta par skaistā sagādāto patikas jūtu nosacījumu (**Kants, I.** *Spriestspējas kritika*, 48. lpp.). Tomēr, kā to demonstrēs Deridā “Spriestspējas kritikas” dekonstruktīvais lasījums darbos “Parergon” un “Ekonomimēze”, galīgajā instancē estētiskās spēles brīvību Kants tomēr pakļauj transcendentālās loģikas stingrajam rāmim. Sk.: **Derrida, J.** *Parergon, La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978, pp. 80–81.

¹⁸⁸ Sal. **Nietzsche, F.** *The Will to Power*. New York: Vintage Books, 1967, pp. 549–550.

¹⁸⁹ **Derrida, J.** *Hors livre*, p. 62.

¹⁹⁰ **Kofman, S.** *Lectures de Derrida*, p. 40.

funkcija tieši ir ierobežot tās elementu spēli. Baltimoras priekšlasījumā Deridā atzīst centrēto struktūru par rietumu metafizikas vēstures noturīgo formu. Centrs pamato struktūru, nodrošinot tai piesaisti noteiktam klātbūtnes punktam un fiksētai sākotnei, kā arī mērķim. Rietumu metafizikas vēsture šajā rakursā skatāma kā regulāra un nepārtraukta metafizikas strukturējošo centru nomaīņa. Šī mainīgā centra, ko Deridā citviet dēvē arī par transcendentālo apzīmējamo, sākotnējā forma ir klātbūtne. Tā paliek invarianta tādās centra vēsturiskajās noteiksmēs kā *eidōs*, *archē*, *telos*, *energeia*, *ousia*, *alētheia*, transcendentalitāte, apziņa, Dievs, cilvēks utt.¹⁹¹

Noteiktā brīdī, ko Deridā saista ar Nīčes, Freida un Heidegera “destruktīvo diskursu” iedarbību, regulārajā centru nomaīņā notiek pārrāvums, kas nes sev līdzī struktūras decentrāciju. Šajā brīdī valoda ieņem universālo problemātisko lauku un iepriekšējās centrētās struktūras reglamentētais sakārtojums pārtop par *diskursu*, ko Deridā definē kā “sistēmu, kurā centrālais, sākotnējais un transcendentālais apzīmējamais nekad nav pilnīgi klātbūtīgs ārpus atšķirību sistēmas”.¹⁹² Fuko zināšanu arheoloģijā šai idejai atbilst diskursa izkļiedītības postulāts ar tajā implicēto nespēju nozīmēt diskursa izkļiedētam kopumam kādu centrālo un suverēno noteicējpunktu jeb avotu. Ričards Rortijs šo pārvirzi Rietumu intelektuālajā vēsturē dēvē par “lingvistisko pavērsienu”, bet Žans Fransuā Liotārs un Jirgens Hābermāss to saista ar postmodernā stāvokļa iestāšanos, kura galvenais raksturojums ir ticības zudums lielajiem stāstiem. Delēzs un Gvatori struktūras decentrāciju apraksta ar rizomas metaforu.

Zīmīgi, ka strukturālisms, kas 20. gadsimta padarīja struktūras – valodas, kultūras, radniecības, bezapziņas un sabiedrības struktūras – par humanitāro zinātņu galveno pētniecības objektu, pēc Deridā uzskata veic savu ekspansiju, jau vadoties pēc decentrētās struktūras principa. Tik tiešām, elementu attiecību algoritmi, kurus dažādos līmeņos centās fiksēt strukturālisti, nav atvedināmi no kāda sākotnes punkta. Struktūras transformācijas, kas vadās pēc strukturālajiem likumiem, ir solidāras tajā nozīmē, ka tās nosaka un iespaido viena otru, nevis gūst savu ierosmi no kāda transcendentāla punkta.¹⁹³ Tomēr dekonstruktīvo

¹⁹¹ **Derrida, J.** La structure, le signe et le jeu..., pp. 409–411. *Eidōs* (“apveids”, “veidols”, “ideja”), *archē* (“(pirm)sākums”, “sākotne”, “vara”), *telos* (“mērķis”), *energeia* (“darbība”), *ousia* (“būtība”), *alētheia* (“patiesība”) ir sengrieķu filozofijas pamatnojēgumi, kuri, pēc Deridā implikācijas, “iecentrē” un regulē visu turpmāko filozofijas tradīciju.

¹⁹² Turpat, p. 411. Deridā rakstības un diskursa izpratne tiek salīdzināta ar Fuko diskursa teoriju promocijas darba 2. nodaļas apakšnodaļā 2.3.

¹⁹³ Pēc Deridā skaidrojuma, klasiskajā filozofijā struktūras centrs atrodas reizē iekš un ārpus struktūras: pārvaldot sev pakļauto struktūru, centrs reizē izvairās no sevis diktētajiem strukturālajiem likumiem. (Sk.

intervenču nolūks tieši ir atmaskot centrētās struktūras metafizikas determinētus pieņēmumus, kuri saglabā spēku teorijās, kas deklarē savu neatkarību no metafizikas.

Teiktais gan nenozīmē, ka pats dekonstruktīvais lasījums norisinātos brīvās spēles veidā. Lai arī “rakstības uznāciens ir spēles uznāciens”,¹⁹⁴ dekonstrukcijas stratēģiskais ierakstījums nenotiek, ignorējot visas klasiskās kārtulas. Gluži pretēji, Deridā stingri pieturas pie vajadzības respektēt visas klasiskās prasības, izmantot visus tradicionālās kritikas instrumentus, lai kritiskais lasījums negūtu iluzoru autorizāciju apgalvot visu ko. Agrīnajā esejā “*Cogito un ārprātības vēsture*”, kur tiek apšaubīta Fuko piedāvātā ārprātības lomas interpretācija Dekarta “Meditācijās”, Deridā, izmantojot semioloģijai un hermeneitikai raksturīgus terminus, no kuriem viņš vēlāk distancēsies, apgalvo, ka katras hermeneitikas neatņemamais nosacījums ir “pareizi saprast pašu zīmi”, proti, “to, ko Dekarts ir pateicis un ir gribējis pateikt”.¹⁹⁵ Tomēr tas visiem šiem nosacījumiem ir vien “negatīva” nozīme, proti, Deridā vārdiem runājot, tie var pasargāt lasījumu, bet ne atvērt to.¹⁹⁶

Decentrācijas un spēles nozīme dekonstrukcijas stratēģijā ir izkustināt metafiziskās loģikas sakārtu, eksplicējot šīs loģikas nespēju pilnībā pārvaldīt pēc tās principiem veidoto lauku. Decentrācijas un spēles atraisīšanās dekonstruktīvie efekti gūst savu relatīvo formalizāciju neizšķiramības, kontaminācijas un papildinājuma nojēgumos.

1.3.4. Papildinājums, kontaminācija, neizšķiramība

Aprakstot spēles norisi decentrētā struktūrā, Deridā izceļ spēles kompensējošo funkciju: atraisoties centra prombūtnes apstākļos, spēle ar tās nejaušām, stingrām kārtulām nepakļaujamām pārmaiņām, kompensē centra iztrūkumu. Spēles kustība tāpēc ir *papildināmības (supplémentarité)* kustība. Kas ir šī papildinošā funkcija un kāda ir tās nozīme dekonstrukcijā?

Deridā darbs “Par gramatoloģiju” ietver nodaļu ar nosaukumu “Bīstamais papildinājums...”. Šī vārdkopa pieder Ruso, kura valodas teorijai Deridā pievēršas “Par gramatoloģiju” otrajā daļā. Viņš fiksē šīs vārdkopas parādīšanos Ruso tekstos, kur tā atkarībā

Turpat, p. 410.) Transcendentais Dievs, kurš nosaka pasaules norises, reizē nebūdam tām pakļauts, ir spilgts šāda centra piemērs.

¹⁹⁴ Derrida, J. *De la grammatologie*, p. 16.

¹⁹⁵ Derrida, J. *Cogito et l'histoire de la folie, L'écriture et la différence*, p. 53.

¹⁹⁶ Derrida, J. *De la grammatologie*, p. 227.

no konteksta attiecas uz valodu (rakstība kā runas bīstamais papildinājums) un seksualitāti (pašapmierinājums kā bīstamais papildinājums iekārojamā objekta reālai iegūšanai), apzīmējot darbību, ar kuru tiek papildināta trūkstoša klātbūtne. Abos gadījumos, kā norāda Deridā, klātbūtne tiek papildināta aizvietošanas ceļā: papildinājums nevis vienkārši kompensē sākotnējo iztrūkumu, bet aizstāj to ar kaut ko citu.¹⁹⁷

Kalers šādi rezumē Deridā veikto Ruso “bīstamā papildinājuma” dekonstruktīvo lasījumu, vadoties pēc Ruso mātes prombūtnes kā sākotnējā iztrūkuma, ko viņš nesekmīgi cenšas kompensēt ar de Varēnas kundzi, kuru sauc par “māmiņu” (*Maman*): “Viņas prombūtne, kad Ruso jāizlīdzas ar aizvietotājiem vai zīmēm, kas māmiņu atgādina, sākumā tiek pretstatīta viņas klātbūtnei. Taču izrādās, ka arī viņas klātbūtne nav piepildījuma mirklis, kas ļauj nepastarpināti piekļūt lietai par sevi bez kādiem papildinājumiem vai zīmēm; arī viņas klātbūtnē pastāv šī pati struktūra un vajadzība pēc papildinājuma. Pat ja Ruso “dabūtu viņu”, ja tā var izteikties, viņam vēl arvien šķistu, ka viņa ir izslīdējusi un ir tikai gaidāma vai atminama. Un “māmiņa” pati ir aizvietotājs mātei, ko Ruso nekad nebija redzējis – mātei, ar kuru nebūtu pieticis, kura līdzīgi visām mātēm būtu neapmierinoša un papildināma.”¹⁹⁸ No šī skaidrojuma izriet, ka papildinājums nav kaut kas ārējs tai “pilnībai”, kuras prombūtni vai iztrūkumu tas papildina. Gluži otrādi: iedomātā pilnība ir papildinājuma, kas aizvieto principiālo iztrūkumu, izslēgšanas efekts.¹⁹⁹

Deridā dekonstrukcijā papildinājums (*supplément*) iegūst operatīvā jēdziena statusu: tas tiek izmantots, atmaskojot aizvietošanas, pārvirzes un izslēgšanas operācijas filozofisko jēdzienu un sistēmu tapšanā. Šajā funkcijā papildinājums uzskatāms par konstitutīvās ārpuses darbības iezīmīgu paraugu: piemēram, rakstība kā kulturāls un tehnisks papildinājums iedomāti dabiskajai runai ir gan šīs dzīvīgās un klātbūtīgās runas apdraudējums, gan arī tās iedomāšanās nosacījums. Konstitutīvā ārpuse ir Henrija Steitena darinātais termins, ar ko viņš apzīmē “dekonstruktīvu alternatīvu fundamentālam formas vai būtības filozofiskajam jēdzienam”.²⁰⁰ Šī alternatīva pauž determināciju, ko attiecībā uz tradicionālās filozofijas būtībām īsteno to akcidentālā “ārpuse”, citiem vārdiem, binārās opozīcijas marginalizētais termins.

¹⁹⁷ Sal. **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 208.

¹⁹⁸ **Kalers, Dž.** *Literatūras teorija. Ļoti saistošs ievads*. Tulk. **H. Matulis**. Rīga: ¼ Satori, 2007, 23. lpp.

¹⁹⁹ Deridā norāda, ka papildinājuma atzīšana par “vienkāršu ārējību”, “tūru pielikumu” vai “tūru prombūtni” ir metafizikas būtiska operācija. Sal. **Derrida, J.** *De la grammatologie*, pp. 237–238.

²⁰⁰ **Staten, H.** *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1984, p. 23.

Šāds konstitutīvais papildinājums vienmēr ir ambivalents: tas reizē uztur klātbūtnes efektu un draud to izjaukt. Ruso erotiskā fantāzija vai pati “māmiņa” apsola mātišķās klātbūtnes piepildīšanos un reizē radikāli liedz tās iespēju. Tāpēc cauri klātbūtnes ideāla iedomātajiem iemiesojumiem vienmēr rēgojas to noliegtas tapšanas – aizstāšanas, izslēgšanas, aizmiršanas – liecība.

Atsedzis veidu, kādā Ruso tekstos iedomātā pilnība (klātbūtne, daba, māte) atklājas kā nepilnības aizstājošas papildināšanas efekts, Deridā vēlāk ekstrapolē savu secinājumu uz katru veseluma jēdzienu, apgalvojot, ka tā tapšanas nosacījums vienmēr ir aizstāšanas ceļā notiekošā iekšējā iztrūkuma kompensācija. Šādu konstitutīvo papildinājumu viņš nodēvē par sākotnējo jeb sakotnes papildinājumu.²⁰¹ Tas ietver tālejošas sekas attiecībā uz klasiskās filozofijas jēdzieniem, kas visbiežāk tiek veidoti pēc klātbūtnes pilnības regulatīvā ideāla.

Kā norāda Kofmane, “papildināmības kustība nav nejauša, tā ir saistīta ar idealitātes kā dubultnieka un atkārtojuma iespējas būtību”.²⁰² Šajos vārdos ieskanas atkārtojuma dekonstruktīvais pārveidojums, ko Deridā tver iterabilitātes jēdzienā, kurā neierobežotas atkārtojamības ideja sajūgta ar citādību. Atšķirībā no tradicionālas izpratnes par ideālo būtību neierobežotu atkārtojamību to partikulārās aktualizācijās (piemēram, vienas fonēmas neierobežotu izmantojumu valodas nesēju kolektīvā), Deridā uzsver šādas atkārtotības nereducējamu citādību. Kofmane norāda arī uz papildināmības attiecību nozīmi pašai Deridā rakstībai, konstatējot, ka starp viņa tekstiem pastāv nevis radniecības vai atvasinātības, bet papildināmības attiecības.²⁰³

Cits nojēgums, ko Deridā formulē, cenšoties izvairīties no opozicionālās un dialektiskās loģikas, ir *neizšķiramība* (*indécidabilité*). Neizšķiramība nav ne opozīcija, ne pretstatu antagonisms klasiskās loģikas nozīmē, ne to sintēze dialektiskās atcelšanas (*Aufhebung*) ceļā. Neizšķiramība, kā Deridā īpaši uzsver, nebūtu jāizprot hēgeliskās dialektikas terminos: neizšķiramais nav atšķirības atcēluma (*Aufhebung*) rezultātā sasniegtā *sintēze*. Silvermans norāda, ka Deridā tekstos neizšķiramie veic divējādo funkciju – tie neļauj [pretējiem] jēdzieniem pārvērsties trešajā terminā, kas sintezē un līdz ar to neitralizē opozicionārus pārus, un tai pat laikā tie liedz jēdzieniem iespēju ieņemt vienu no divām pusēm.²⁰⁴

²⁰¹ Turpat, pp. 441–442. Sal.: **Derrida J.** *La voix et le phénomène*, pp. 97–99.

²⁰² **Kofman, S.** *Lectures de Derrida*, p. 17.

²⁰³ Turpat, p. 32.

²⁰⁴ **Silverman, H. J.** *The Language of Textuality, Textualities*, p. 82. Opozīcijas, kuru neizšķiramais Silvermans liek lietā, formulējot savu teksta un tekstualitātes izpratni, ir: redzamais/neredzamais, iekšpuse/ārpuse,

Lai arī neizšķiramības tekstuālie efekti rodami jau pašos pirmajos Deridā tekstos,²⁰⁵ pie paša apzīmējuma viņš nonāk tikai 1971. gadā. Rakstā "Dubults seanss" Deridā parāda, kā Malarmē dzejprozas darbs "Mimika" dekonstruē platonisko mimēzes sakārtu, kas balstās uz oriģināla un kopijas hierarhisko opozīciju. No Malarmē sadzejotām mīma kustībām, Deridā atvedina domu par tekstuālām ielocēm, ko veido teksta elementi jeb atzīmes (*marques*). Neviena no tām nereferē ne ārpus teksta, ne pati uz sevi, bet gan uz citu atzīmi. Šajā mimēzes simulācijā netiek atdarināts neviens referents, bet vienīgi reference.²⁰⁶ Neviena atzīme nav "sākotnējāka" par citu, nevienai nepiemīt atdarināmā oriģināla vērtība. Šajā atzīmju spoguļojumā ieskanas izsēšanās jeb diseminācijas motīvs, ko Deridā skaidro pretējības krīzes terminos: "šīs atzīmes vairs neļaujas kopsavilkumam vai "izšķīrumam" binārās opozīcijas pāri vai spekulatīvās dialektikas trijotnē, [...] tās *izjauc* trinitāro horizontu."²⁰⁷ Opozīcijas trešais tāpēc nav dialektiskais trešais.²⁰⁸

Neizšķiramības jēdzienu Deridā patapina no Kurta Gēdela, kura teorijā neizšķirama propozīcija ir tāda, kas nedz izriet no aksiomu sistēmas, kurai tā pakļauta, nedz ir pretrunā ar šo sistēmu. Neizšķiramā propozīcija līdz ar to zaudē patiesuma vērtību un nav raksturojuma nedz kā patiesa, nedz kā aplama. Savā neizšķiramības izpratnē Deridā pārmanto tieši pēdējo Gēdela skaidrojuma aspektu, atsakoties no neizšķiramības propozicionālā aplūkojuma. Viņpus klasiskās loģikas, neizšķiramais nav ne paties, ne aplams, ne propozicionāls – "*tertium datur*, bez sintēzes".²⁰⁹

Ciešā saistībā ar neizšķiramības principu atrodas *kontaminācijas* jēdziens, ko Deridā izmanto, lai aprakstītu binārās opozīcijas divu pretpolu savstarpējo sajaukšanos. "Kontaminācija – inficējums, kas rodas kontaktā un sava veida skārumā, – izjauc katru aizsardzības stratēģiju."²¹⁰ Šis jēdziens kalpo Deridā par dekonstruktīvu sviru, lai dekonstruētu Heidegera ontoloģisko diferenci. Savukārt vietās, kas nav minētās

klātbūtne/prombūtne, teksts/konteksts, viens/daudzais. Sal. **Silverman, H. J.** Writing at the Edge of Metaphysics, p. 66.

²⁰⁵ Sal. laikapziņas intersubjektivitātes ideju Deridā ievadā Huserla "Geometrijas sākotnei". (**Derrida, J.** Introduction, **Husserl, E.** *L'origine de la géométrie*. Paris: PUF, 1962, pp. 170–171.)

²⁰⁶ Sal. **Gasché, R.** Joining the Text: From Heidegger to Derrida, p. 165.

²⁰⁷ "Crise de *versus* : ces marques ne se laissent plus résumer ou « décider » dans le deux de l'opposition binaire ni relever dans le trois de la dialectique spéculative, [...] elles *détruisent* l'horizon trinitaire." (**Derrida, J.** Hors livre, p. 32.)

²⁰⁸ **Derrida, J.** Parergon, p. 41.

²⁰⁹ **Derrida, J.** Le double séance, pp. 248–249.

²¹⁰ **Derrida, J.** On Reading Heidegger: An Outline of Remarks to the Essex Colloquium, *Research in Phenomenology*, Vol. 17, 1987., p. 172.

problemātikas iezīmētas, kontaminācija galvenokārt piesaukta kā neizšķiramības kontekstuālais sinonīms.

Piedāvājums latviski atveidot *indécidabilité* kā “neizšķiramība” ir diskutabls. Tulkojums “neizlēmība”, kas noteiktos kontekstos būtu adekvāts, ir noraidāms tā negatīvo konotāciju dēļ (bailes, vilcināšanās utt.). *Indécidabilité* nav rezultāts indivīda nespējai pieņemt lēmumu. Kā akcentē Silvermans, “pats neizšķiramais (*indecidable*) nav neizlēmīgais (*undecidable*) – pasīvi nespējīgais sasniegt risinājumu, nedz pilnīgi aktīvi neizstrādājotais risinājumu”.²¹¹

Rinalds Zembahs vārdu “neizšķiramība” izmanto, lai tulkotu jēdzienu *indiscernabilité* Delēza un Gvatari darbā “Kas ir filozofija?”.²¹² Šeit “izšķirt” lietots drīzāk nozīmē “noteikt”, savukārt *indécidabilité* gadījumā verbam ir atgriezeniska forma: “izšķirties” nozīmē “pieņemt lēmumu”. Cits sarežģītums ir fakts, ka vārds “neizšķiramība” ir pārāk radniecīgs vārdiem “atšķirība” un “šķīrums”, otrs no kuriem šajā promocijas darbā izmantots kā Deridā jaundarinājuma *différance* atveidojums. Šāda leksiskā saistība nav klātesoša nedz franču, nedz angļu valodā. Par iemeslu tam fakts, ka latviešu “izšķirties” satur kopā sengrieķu *krinein* nozīmju saišķi (šķirt, cirst, spriest), kas mūsdienu romāņu valodās ir stipri diferencēts.

Trīs gadus pirms Deridā piešķir neizšķiramībai terminoloģisku veidolu tās aprakstītais princips gūst plašu izvērsumu priekšlasījumā “Šķīrums”. Šis neoloģisms jeb, precīzāk, neogrāfisms (*différance* ierastās *différence* vietā) ir Deridā veids kā atbrīvot atšķirību no tās tradicionālās pakļautības tāpatībai. Abi vārdi – *différence* un *différance* – franciski izrunāti vienādi. “Šķīrums” ir Deridā tekstuālā uzveduma paraugs: ar to, ka vārds atšķiras no “atšķirības” (*différence*) tikai grafiski, tiek apliecināts runātās valodas būtisks trūkums, proti, tās nespēja izteikt rakstīto, kā arī tas, ka rakstības lielāka viesmīlība atšķirībai, ja reiz šis *homofons* vienlaikus ir *heterogrāfs*. Vēl vairāk: arī rakstībā atšķirība nav tieši tverama: mēs jutekliski tveram divus apveidu kopumus, bet pati atšķirība starp tiem nav iespiesta lappusē. Līdz ar to *différance* grafiskais atveidojums jau paveic to, ko Deridā piedēvē šim kvazijēdzienam, proti, izjauc tādas metafiziskās opozīcijas, kā runa/rakstība, sensiblais/inteligiblais un arī klātbūtne/prombūtne.

²¹¹ Silverman, H. J. Writing at the Edge of Metaphysics, p. 67.

²¹² Delēzs, Ž., Gvatari, F. Kas ir filozofija? Tulk. R. Zembahs. Rīga: Jāņa Rozes apgāds, 2011, 95. lpp.

Šķīruma konceptuālo jeb semantisko plānu veido divi saistīti, bet atšķirīgas nozīmju grupas, kuru salikumu franču darbības vārds *différer* (no kura atvasināts lietvārds *différence*) mantojis no latīņu *differre*. Tie ir 1) atšķirties, nepiekrīst un 2) atlikt uz vēlāku laiku, kavēt(ies). Deridā akcentē pirmās nozīmju grupas (atšķirties, nebūt vienādam, būt citam, izšķiramam) polemiskuma konotāciju (sal. *différend* – ‘domstarpība’, ‘strīds’), kā arī norāda uz atšķiršanās produktīvo dinamiku, kas implicē atkārtojumu, intervālu, distanci un atstarpī (*espacement*).²¹³

Savukārt otrajā nozīmju grupā ar tās izteikti laicisko dimensiju Deridā izceļ ekonomijas niansi (atlikšana uz vēlāku laiku paredz laika rezerves aprēķinu), kā arī apkārtceļa, aiztures, novēlojuma un reprezentācijas aspektus, kurus viņš apkopo zem vārda *temporizācija* (no fr. *temporiser* ‘kavēt’, ‘vilcināties’). Ekonomijas jēdziens šeit, līdzīgi kā citur Deridā tekstos, ietver izteiktu psihoanalītisko konotāciju: ekonomija kā enerģijas taupīšana, kura šķīruma gadījumā skaidrojama kā “vēlmes vai gribas papildījumu apturoša apkārtceļa laicisks vai laiciskojošs pastarpinājums”.²¹⁴

Deridā norāda, ka *différer* substantivētā forma *différence* (“atšķirība”) zaudē verba otro, laiciski piesātināto nozīmi. Tieši šī zaudējuma ekonomiskā kompensācija ir galvenā motivācija *différence* heterogrāfa tapšanai. Saglabājot saikni ar aktīvo divdabi *différant* (‘šķirošs’, ‘kavējoš(ies)s’, pati *différance* nav ne aktīva, ne pasīva, bet saglabā vidējai kārtai raksturīgo nenoteiktību. Līdz ar to šķīrums nav ne darbība, ne iedarbības paciešana un nav ievietojams subjekta/objekta opozīcijā.²¹⁵ Šķīrums tāpēc pārsniedz jaunlaiku filozofijai raksturīgu domāšanu, kas balstās subjekta reprezentācijā.²¹⁶ Šajā aspektā šķīrums ir izteikti *transkategorāls*, proti, tradicionālās ontoloģijas kategorijas pārsniedzošs. Tas apzīmē kara ekonomiju, kas saved kopā ārpuses radikālo citādību un absolūto ārējību ar (no)slēgtu, agonistisku un hierarhizējošu filozofisko opozīciju lauku.²¹⁷

Šāds šķīruma raksturojums nav pietiekams, lai atbildētu uz jautājumu, kas tas ir. Bet uz jautājumu “kas ir šķīrums”, kā norāda Deridā, nemaz nav iespējams atbildēt, jo pati “kas ir x?” jautājuma forma (sokratiskais *ti esti*) nodod šķīrumu, priekšstatot to kā kaut ko atvasinātu un savaldītu.²¹⁸

²¹³ Derrida, J. La *différance*, p. 8.

²¹⁴ Turpat. Šis laiciskojums lielā mērā ir Freida *Nachträglichkeit* dekonstruktīvā parafrāze (Sk. Turpat, p. 21).

²¹⁵ Sal. Derrida, J. La *différance*, p. 9.

²¹⁶ Sal. Heidegera pasaules ainas laika raksturojumu (Heidegers, M. Pasaules ainas laiks, *Malkasceļi*, lpp.).

²¹⁷ Derrida, J. Hors livre, p. 11.

²¹⁸ Sal. Derrida, J. La *différance*, p. 15.

Apsteidzot visas konceptuālās opozīcijas, ka arī pašu konceptualitāti, šķīrums savā kvazioriģinārajā produktivitātē kļūst par visu opozīciju “sākotni”. Arī logocentriskās metafizikas centrālais *klātbūtnes* jēdziens tādējādi kļūst par šķīruma atvasinājumu jeb efektu.

Deivids Vuds iebilst Deridā, apgalvojot, ka klātbūtne nevar būt šķīruma efekts, jo “vienīgā valoda, kurā tam ir kaut kas līdzīgs nozīmei, ir transcendentālās cēlonības valoda. Ja pakļauj to izdzēšanai, tās spēks kļūst iluzors. Ja lieto to tieši, notiek vien (iekšmetafiziska) inversija”.²¹⁹ Citiem vārdiem, Deridā vai nu jāatzīst, ka viņš raksta transcendentālā valodā, vai arī jāsamierinās, ka viņa rakstītais nepaveic neko vairāk par dekonstrukcijas sākotnējo soli jeb apvēršanu. Ņemot vērā, ka Deridā nav rakstiski atbildējis uz Vuda iebildumu, atbilde jāmeklē iepriekš publicētajos tekstos, atsaucoties uz kuriem Vuds nonāk pie sava iebilduma formulējuma. Priekšlasījumā “Šķīrums” Deridā tiešām vienuviet nodēvē šķīrumu par atšķirību “konstituējošu, produktīvu un sākotnēju cēlonību”, bet tūdaļ pat piebilst, ka šāds formulējums, kā arī visa cēloņsakarības valoda, ir neizbēgami metafizisks.²²⁰ Savukārt dekonstruktīvu iespēju izvairīties no šīs metafiziskās valodas sniedz no Levina pārņemtais pēdu (*trace*) jēdziens, kas vienā aspektā uzskatāms par cēloņa/seku jēdzienu pāra neizšķiramo pārsniegumu.²²¹

Dekonstrukcijas attiecības ar transcendentālfilozofiju, kuras vairāki komentētāji, ieskaitot Gašē, atzinuši par sarežģītām, tiek reflektētas jau agrīnajos Deridā tekstos. Tajos sastopamie apzīmējumi “ultratrascendentāls” un “kvazitrascendentāls”²²² skaidri norāda uz distancēšanos no transcendentālās paradigmas, reizē atzīstot tās nozīmību. Šī ambivalentā attiecība pret transcendentālo problemātiku, kuras pamatā ir jautājums ir iespējamības nosacījumiem, vēlāk gūst izvērsumu Deridā piedāvātajā dekonstrukcijas definīcijā, saskaņā ar kuru tā ir “neiespējamā pieredze”.²²³

Šajā nodaļā aprakstītais Deridā dekonstrukcijas stratēģiskais “aparāts”, kas tiek izstrādāts 1960. un 1970. gadu mijā, lai arī tas nezaudē savu nozīmību visa turpmākā Deridā darbības gaitā, tās vēlinājā posmā kļūst mazāk saistošs viņa rakstībai. Par spīti tam, ka Deridā

²¹⁹ Wood, D. *Différance* and the Problem of Strategy, Wood, D., Bernasconi, R. (eds.) *Derrida and Différance*. Evanston: Northwestern University Press, 1988, pp. 63–64.

²²⁰ Derrida, J. *La différance*, p. 9.

²²¹ Sal. Turpat, p. 12.

²²² Sk., piem., Derrida, J. *De la grammatologie*, p. 90; Derrida, J. Postface: *Vers une éthique de la discussion, Limited Inc.*, p. 231. Deridā izvērsti komentē šos jēdzienus rakstā “It kā tas būtu iespējams, “šādās robežās”” (Derrida, J. *Comme si s’était possible, “within such limits”, Papier machine*. Paris: Galilée, 2001, pp. 283–319)

²²³ Derrida, J. *Psyché. Invention de l’autre*, p. 27.

nekad nav atzinis vai norādījis uz kādu pārrāvumu vai pavērsienu savā dekonstruktīvajā rakstībā, viņa vēlīnie teksti nonāk zināmā spriedzē ar agrīno stratēģiski ekonomisko dekonstrukcijas izpratni. Par pavērsiena (bez pavērsiena) punktu šajā ziņā var uzskatīt dāvājuma (*don, donation*) jautājumam veltīto semināru “Dāvāt laiku” (1976), kura pirmā daļa publicēta 1991. gadā. Dāvājums pārsniedz katru iespējamo aprēķinu un ekonomiju, jo tikai ar šādu nosacījumu tas var būt īsts dāvājums, nevis tikai apmaiņas elements. Tāpēc vienīgais iespējamais dāvājums ir neiespējams; pat vairāk – dāvājums ir neiespējamais pats.²²⁴ Šajā atziņā gūst izskaidrojumu dekonstrukcijas kvazitranscendentālā ievirze kā jautāšana par iespējamības nosacījumi, kas reizē ir neiespējamības nosacījumi; par iespējamību, kas sakrīt ar neiespējamību. Pievēršoties dāvājuma, kā arī piedošanas, viesmīlības un notikuma tēmām, Deridā, sākot ar 1980. gadiem, arvien vairāk novēršas no dekonstrukcijas stratēģiskās izpratnes. Patapinot Nansī un Filipa Lakū-Labarta raksturojumu, varētu teikt, ka dekonstrukcija nepārstāj sakaut (*défaire*) stratēģisko sevi.²²⁵ Promocijas darba turpmākajās nodaļās šī dekonstrukcijas vēsturiskās izvēršanās dinamika tiks analizēta no humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēmas skatupunkta, parādot, kā savas darbības beigu posmā Deridā formulē jaunu humānisma versiju, ko var dēvēt par transcendentālo humānismu.

²²⁴ Derrida, J. *Donner le temps 1*, p. 24.

²²⁵ Nancy, J.-L., Lacoue-Labarthe, Ph. *The Title of the Letter. A Reading of Lacan*. Albany: SUNY Press, 1992, p. 92.

2. Humānisms: humanitāro zinātņu metafizika

Deridā izejas punkts humanitāro zinātņu metafizisko pamatu dekonstrukcijā ir Heidegera atzinums par metafizikas un humānisma nešķiramo vienību. „Jebkurš humānisms vai nu balstās uz noteiktu metafiziku, vai arī padara pats sevi par metafizikas pamatu”, rakstīts 1947. gada „Vēstulē par humānismu”.¹ Savukārt pašu humānismu viņš definē kā “tādu cilvēka filozofisko izpratni, kura esošo kopumā skaidro un vērtē no cilvēka un virzībā uz cilvēku”.² Sekojot Heidegeram, Deridā norāda, ka cilvēka vārds ir „tās būtnes vārds, kura cauri metafizikas jeb ontoteoloģijas vēsturei, proti, cauri visai savai vēsturei, ir sapņojusi par pilnu klātbūtni, drošu pamatu, sākotni un spēles beigām”.³ Kā tas kļuva skaidrs no dekonstrukcijas stratēģijas apraksta, tās nolūks tieši ir apšaubīt klātbūtnes, pamata un centra jēdzienus, apliecinot šķīruma, papildinājuma un spēles konstitutīvu lomu metafiziskā sapņojuma tapšanā. Ja metafizika savā vairāk nekā 2000 gadu ilgajā vēsturē bijusi *cilvēka* sapnis (sapnis reizē ilūzijas un nepiepildītas vēlmes nozīmē), tad var jautāt, vai cilvēks, kurš ir humanitāro zinātņu subjekts un objekts, vispār ir pakļaujams stingri nemetafiziskam aplūkojumam. Vai ir iespējams sasist narcistiskā sapņa spoguļi, kurā cilvēks-subjekts nonāk vaigu vaigā ar cilvēku objektu?

Vadoties pēc Deridā sniegtās norādes uz metafizikas, ontoteoloģijas, vēstures, klātbūtnes, pamata, sākotnes utt. būtisko saikni ar cilvēka figūru, šajā nodaļā tiks analizētas metafizikas dekonstrukcijas implikācijas attiecībā uz humānisma un humanitāro zinātņu saistību. Par aplūkojuma vadlīniju izvēlēts jautājums “vai viņpus metafiziskā humānisma ir iespējama humanitārā zinātne?”

Meklējot atbildi uz šo jautājumu, tiek analizēts Francijas 1960. gadu „humānisma strīds”, kura gaitā strukturālisma hegemoniju izaicināja ne tikai Deridā metafizikas dekonstrukcija, bet arī Fuko humanitāro zinātņu arheoloģija. Aplūkojuma nosacītais hronoloģiskais ierobežojums ar 1960.–1970. gadiem pamatojams ar diviem apsvērumiem: 1) 1960. gadu vidus Francijas humanitāro zinātņu telpā iezīmējas ar strukturālisma uzplaukumu

¹ Heidegers, M. Vēstule par humānismu (Tulk. R. Kūlis), *Grāmata*, Nr. 10, 1991, 22. lpp. (*Gesamtausgabe*, Bd. 9, S. 321.)

² Heidegers, M. Pasaules ainu laiks, *Malkasceļi*, 69. lpp.

³ Derrida, J. La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines, *L'écriture et la différence*, p. 427.

un tam sekojošu norietu, ko lielā mērā izraisa Deridā, Fuko u. c. autoru pret strukturālisma teorētiskajiem pamatiem vērsta kritika; 2) strukturālisma uzplaukuma un norieta plašāku filozofisko fonu veido cilvēka problēma, kuras risinājuma mēģinājumi 1960. gadu vidū izvērsas par asu konfrontāciju tā dēvēto humānistu un antihumānistu starpā, kas historiogrāfijā bieži figurē Luī Altisēra 1967. gadā piedāvātajā apzīmējumā „humānisma strīds”.⁴ Kopsakarā šie apstākļi nosaka ne tikai Deridā dekonstrukcijas sākumstadijas intelektuālo kontekstu, bet lielā mērā arī tās „objektu” izvēli, starp kuriem īpaši izceļama Sosīra valodniecība un tās inspirētā Levī-Strosa strukturālā antropoloģija, kā arī Žaka Lakāna psihoanalīze.

Kā jau teikts, dekonstruktīvā kritika, ko Deridā vērš pret šiem autoriem, pārmanto Heidegera metafizikas pārvarēšanas ieceri. Tomēr, radikalizējot šo ieceri, Deridā konstatē, ka paša Heidegera novietojums metafizikas kontekstā ir ambivalents. Tādēļ metafiziskais humānisms šajā nodaļā skatīts divos līmeņos: 1) kā Heidegera definētais un kritizētais humānisms, kā arī 2) kā „dziļāks” humānisms, ko Deridā saskata Heidegera tekstos. Šī dziļākā humānisma orientējošo nozīmi Heidegera antimetafiziskajai domai Deridā demonstrē 1968. gada priekšlasījumā „Cilveka mērķi”, kā arī vēlākajos tekstos, kas veltīti dzīvnieka jautājumam. Interpretējot šo dziļāko humānismu kā ontoloģiskās diferences sekas, nodaļā tiks sniegts šajā diferencē pamatotas zinātnes izpratnes un tai atbilstošā zinātņu iedalījuma humānistisko implikāciju izvērtējums.

Strukturālisms ar savu vērstību uz struktūru pētniecību ir iezīmīgs ar subjekta lomas marginalizāciju. Subjekts tajā vienmēr tiek skatīts kā struktūras determinēts, turklāt pirms ienākšanas struktūrā tas nemaz nepastāv. Subjektitāte, būšana subjektam, ir skaidrojama struktūras terminos. Šajā ziņā strukturālisms spilgti kontrastē ar transcendentālo filozofiju, par kuras ietekmīgāko paraugu 20. gs. atzīstama Huserla inaugurētā fenomenoloģija. Šajā nodaļā tā analizēta kā humānistiskā subjekta dekonstrukcijas iezīmīgs objekts. Šāda dekonstrukcija neparedz pilnīgu atteikšanos no subjekta, bet tikai tā dekonstruktīvu pārveidi, izgaismojot tā atkarību no vispārīgā teksta, kurā tas ievērts. Uz šīs pārveides fona tiek analizēti strukturālisma paspārnē tapušie subjekta un autora nāves diskursi, un tiek secināts, ka Deridā dekonstrukcijas bieži sastopamā sajaukšana ar šiem diskursiem nav pamatota. Kaut arī Deridā ir solidārs ar strukturālistiem, uzsverot subjekta atkarību no struktūras, kurā tas

⁴ Sal. **Althusser, L.** *The Humanist Controversy, The Humanist Controversy and Other Texts.* London/New York: Verso, 2003, pp. 221–305.

terts, pašu šo struktūru (vispārīgo tekstualitāti jeb rakstību) viņš domā citādi, noraidot strukturālismam būtiskus binārisma un struktūras noslēgtības principus, kā arī atsakoties no pretenzijas par stingru zinātniskumu, kas franču strukturālismam bija principiāla.

Nodaļas noslēgumā metafiziskais humānisms ar tam raksturīgo pilnīgas klātbūtnes ideālu tiek skatīts Deridā formulētās metafizikas slēguma koncepcijas kontekstā, kur metafizikas slēgums sakrīt arī ar grāmatas kā zināšanu totalitātes beigām.

Ontoloģiskās diferences iztirzājums 1.3. apakšnodaļā parādīja, ka metafizikas dekonstrukcijas ideju Deridā pārmanto no Heidegera. Lai gan šajā aspektā aktuāls ir arī Nīčes filozofijas tradīcijas izaicinājums, viņa lomu šajā aplūkojumā mazina divi faktori: 1) Nīčes metafizikas kritikas nozīmība dekonstrukcijai ir nesalīdzināmi mazāka nekā Heidegera metafizikas destrukcijas projekts, un 2) lai arī Deridā iestājas pret Heidegera sniegto Nīčes kā pēdējā lielā metafiziķa interpretāciju,⁵ viņa iebildumi līdz šim publicētajos darbos nav tikuši izvērsti.⁶ Līdz ar to par galveno vadlīniju metafizikas dekonstrukcijas aplūkojumā promocijas darbā ņemta tieši Heidegera doma.

Ontoloģijas vēstures destrukcijas projekts, kurš savā sākotnējā iecerē palika neīstenots, tiek pieteikts „Esamība un laiks” ievadā kā veids, kā padarīt caurspīdīgu esamības jautājuma vēsturi un tādējādi nonākt pie šīs vēstures uzslāņojumu aizsegtās esamības jautājuma sākotnes. Heidegers norāda, ka šīs destrukcijas (*Destruktion*) nolūks ir nevis izšūpot ontoloģijas tradīciju, bet gan izvērtēt šīs tradīcijas pozitīvās iespējas un tādējādi noturēt to tās robežu ietvaros.⁷ Eksplicējot esamības problēmas ignoranci Kanta filozofijā, kā arī izceļot Dekarta atkarību no antīkās un viduslaiku ontoloģijas, kas izpaužas subjekta jeb „domājošās lietas” (*res cogitans*) atzīšanās par radības (*ens creatum*) paveidu, Heidegers nonāk pie jaunlaiku filozofijas atzaru kopīgās saknes antīkajā filozofijā. Šī sakne ir esamības izpratne klātbūtnes (*ousia, parousia*) veidā. Kā apgalvo Heidegers, esošais savā

⁵ Sal. Heidegers, M. Nīčes vārdi „Dievs ir miris”, *Malkasceļi*, 142. lpp.; Derrida, J. Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions, Michelfelder, D. P., Palmer, R. E. (eds.) *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: SUNY Press, 1989, pp. 58–71.

⁶ Sal. Derrida, J. *De la grammatologie*, pp. 31–33; Derrida, J. Les fins de l’homme, *Marges*, pp. 163–164; Derrida, J. *Épérons: les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.

⁷ Sal. Heidegger, M. *Being and Time*, p. 44. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 30–31.) Destrukcijas negatīvo nozīmi Heidegers saista ar veidu, kādā „Esamība un laiks” sarakstīšanas brīdī tiek izprasta un izmantota ontoloģijas vēsture (Turpat).

vispārīgākajā noteiksmē ir kaut kas *klātbūtnīgs*. Šajā klātbūtnes pieņēmumā telpiskās klātbūtnes (*Anwesenheit*) nozīmi papildina laiciskās *tagadnes* (*Gegenwart*) nozīme.⁸

Dekarta un Kanta izcēlums jaunlaiku filozofijas tradīcijā skaidrojams ar viņu noteicošo lomu šīs tradīcijas pašnoteikšanās vēsturiskajā norisē. Dekarta *cogito*, ko viņš „Meditācijās par pirmo filozofiju” atzīst par katras filozofijas sākotni, piešķir jaunlaiku filozofijai savstarpēji saistītu orientāciju uz subjektu un pamatu, proti, uz subjektu kā filozofijas vienīgo drošo pamatu, uz kura iespējams no jauna būvēt pirmās filozofijas celtni. Dekarta inaugurējošo lomu jaunlaiku filozofijā atzīst un nostiprina Hēgelis, Huserls un Heidegers.⁹

Arī Kants darbojas Dekarta iedibinātajā subjekta filozofijas paradigmā, piešķirot tai jaunu – transcendentālu – vērienu. Kanta prāta kritikas projekts, ko viņš uzskata par savam laikmetam raksturīgu iezīmi, paredz „prāta robežu noteikšanu”.¹⁰ Saskaņā ar to, prātam pašam ir jātop reizē par šīs kritikas subjektu un objektu, veicot „imanto kritiku”, kā to raksturojis Delēzs.¹¹ Par priekšnoteikumu šādai prāta paškritikai kalpoja metafizikas vēsturiskais stāvoklis, kurā pretējās pozīcijas bieži tika vienlīdz pārliecinoši argumentētas. Kants saskatīja cilvēka prātā tieksmi pārsniegt pieredzes robežas un aizpildīt aiz pieredzes apslēpto tukšumu ar spekulācijas produktiem, kuriem nav iespējams rast empīrisku pamatojumu. Metafizika tādēļ nav tikai vēsturiski dotu doktrīnu kopums, bet arī cilvēka prāta neizbēgama nosliece – dabiskā tieksme. Veicot tīrā prāta kritiku tā teorētiskajā (spekulatīvajā) un praktiskajā lietojumā, Kants izvirza par tālāku mērķi jaunas metafizikas izveidi – tādas metafizikas, kas vairs nebūtu noslieču motivētā spekulācija, bet gan drošticamos principos pamatota zinātne. Kanta kritika ir transcendentāla, jo tā izvirza sev par mērķi noskaidrot nevis izziņas aktuālo (empīrisko) norisi, bet gan tās iespējamības nosacījumus. Šie nosacījumi ir apriori (vispārīgi un nepieciešami) un tāpēc tie nevar būt atkarīgi no pieredzes. Līdz ar to var teikt, ka Kants vēršas pret metafiziku kā spekulatīvu sistēmu, bet viņš nevēršas pret metafizikas priekšmetu galvenajiem atribūtiem – vispārības

⁸ Heidegger, M. *Being and Time*, p. 47. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 34.) Šajā interpretācijā iekļaujas arī Heidegera *logos* kā sakopojuma (*Versammlung*) izpratne un darbības vārda *legein* („runāt”, „vākt”) un *noein* („domāt”) skaidrojums „ļaut tapt klātesošam” (Tuprāt, p. 48/S. 34–35). Sal. arī: Heidegger, M. *What Is Called Thinking*. New York: Harper & Row, 1968, pp. 198 ff. (*Gesamtausgabe*, Bd. 8, S. 201 sqq.)

⁹ Sk.: Гегель, Г. В. Ф. *Лекции по истории философии*. Книга третья. Санкт-Петербург: Наука, 1994, с. 316; Huserls, E. Kartēziskās meditācijas (Tulk. A. Dāboliņš), *Fenomenoloģija*. Rīga: LU FSI, 2002, 225.–227. lpp.; Heidegers, M. Pasaules ainas laiks, *Malkasceļi*, 66. lpp.

¹⁰ Sal. Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zinātne, 2011, 19. lpp. (A XII.)

¹¹ Deleuze, G. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1963, pp. 7–8.

un nepieciešamības. Turklāt viņš skata metafiziku kā saskanīgu arhitektonisku sistēmu un pieļauj zināšanu arhitektoniskās sakārtas iespējamību vienotā metafiziskā totalitātē.

Hēgelis „Gara fenomenoloģijā” un citur kritizē Kanta filozofijas transcendentālo ievirzi ar tai neatņemamo lietas par sevi pieņēmumu un uzsver, ka patiesība ir absolūti izzināma. Šī kritika izskan kā prelūdijs viņa mēģinājumam izprast substanci kā subjektu, kura gaitā tiek konceptualizēta dialektika kā Hēgeļa filozofijas substanciālā subjekta jeb absolūtā gara pašizvērsšanās un pašizziņas norise, kurai jāvainagojas absolūtajā zināšanā.

Huserls, kurš ir kritisks pret Hēgeļa mantojumu 20. gadsimta sākuma filozofijā,¹² turpinot transcendentālās izjautāšanas tradīciju, runā par metafiziku vairākās nozīmēs – kā vēsturiski dotu sistēmu un kā jaunu filozofiju, kurai jātop uz transcendentālās fenomenoloģijas pamata.¹³ Transcendentālās izjautāšanas būtību Huserls līdzīgi Kantam izprot kā izziņas absolūtā avota meklējumus.¹⁴

Heidegers pievēršas metafizikai esamības vēstures perspektīvā. Viņš izprot metafiziku kā esamības vēstures un sūtības (*Seinsgeschichte, Seinsgeschick*) laikmetu jeb epohu, kuras galvenais raksturojums ir esamības aizmiršana un arī pašas šīs aizmiršanas aizmiršana/apslēptība. Metafizika nav vienkārši pārvarama; tā ir liktenis (*Verhängnis*), jo tā *nolemj* cilvēces masas uz esošo bez tā, lai pavērtu iespēju esošā esamības kā abu divkārsuma (*Zweifalt*) domāšanai. Šai atšķirībai jātop par notikumu (*wenn der Unterschied selbst sich eigens ereignet*).¹⁵

Kamēr Heidegers netiecas pakļaut esošā kā klātbūtīgā izpratni destrukcijai, bet cenšas atklāt zem *klātbūtīgā* domāšanas vēsturiskajiem uzslāņojumiem apslēpto *klātbūtni*, Deridā pašu *klātbūtnes* sistēmu atzīst par nereducējami metafizisku un tāpēc dekonstruējamu. Šajā ziņā, kā Deridā atzīst kādā intervijā, Heidegers ne tikai parādās kā metafizisks domātājs, bet arī kā klātbūtnes domāšanas visdziļākais un visspēcīgākais aizstāvis.¹⁶ Šī aizstāvība skaidrojama ar to, ka Heidegera centieni novērst filozofijas uzmanību no klātbūtīgā ir vērsti uz to, lai pievērstu skatienu pašai klātbūtnei: „Ja Heidegers ir radikāli dekonstruējis

¹² Sk., piem., darbā “Filozofija kā stingra zinātne” rodamo hēgelisma kritiku.

¹³ Sk. ievadu darbam „Kartēziskās meditācijas” (Huserls, E. Kartēziskās meditācijas, 225.–229. lpp.).

¹⁴ Husserl, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970, pp. 97–98.

¹⁵ Heidegger, M. *Overcoming Metaphysics, The End of Philosophy*, p. 90. (*Gesamtausgabe*, Bd. 7, S. 76.)

¹⁶ Derrida, J., Houdebine, J.-L., Scarpetta, G. *Positions, Positions*, p. 75.

klātbūtīgā autoritāti metafizikā, tas tika darīts, lai novestu mūs pie klātbūtīgā klātbūtnes domāšanas”, Deridā rezumē savu kritisko pozīciju esejā „Cilvēka mērķi”.¹⁷

Kā Deridā uzskata, Heidegers līdzīgi strukturālisma pārstāvjiem nav spējis pārsniegt tradīciju, no kuras eksplīcīti vēlējies distancēties. Ja strukturālistiem metafizika bija nezinātniskuma sinonīms, bet strukturālajā metodē pamatota zinātne – metafizikas pārvarēšanas apsolījums, tad Heidegers saskatīja iespēju izvairīties no metafizikas tradīcijas nolemtā likteņa jautājuma par esošā esamību uzdošanā un fundamentālajā pārdomāšanā. Gan strukturālisma, gan Heidegera esamības domāšanas izjautāšanā Deridā identificē tiem kopīgu nedomāto aksiomātiku, kuras dekonstrukcija, kā viņš cer, ļautu spert soli ārpus metafizikas, kas līdz šim palicis vien nepiepildīta iecere. Par šīs nepārdomāto metafizisko pieņēmumu sistēmas galveno simptomu Deridā atzīst konsekventu rakstības marginalizāciju, kas satuvina strukturālisma piekritējus un Heidegeru ar visu Rietumu filozofijas tradīciju.

2.1. Rakstības izstumšana – metafizikas sākotnējais akts

Nav nejauši, ka Deridā agrīnā dekonstruēšanas pieredze cieši saistīta ar *rakstības* (*écriture*) fenomenu, ko Heidegers uzskatīja par domai nepiemērotu izteiksmes līdzekli.¹⁸ 1967. gada darbs „Par gramatoloģiju” ir vērienīgs mēģinājums izsekot rakstības izstumšanai, kas Rietumu filozofijā pastāvīgi īstenota, sākot jau vismaz ar Platonu. Kā jau iepriekš teikts (sk. 1.3. nod.), izstumšana (*refoulement*) ir termina *Verdrängung* atveidojums. Apcerot rakstības marginalizāciju Rietumu filozofijā, Deridā mēdz lietot arī izslēgšanas (*exclusion*), izraidīšanas (*expulsion*), pazemošana (*abaissement*), redukcijas un citus jēdzienus, bet tieši psihoanalītiski konotēto izstumšanu viņš atzīst par visatbilstošāko šīs norises apzīmējumu, jo lauks, kurā nonāk izstumtais, nav kaut kas pilnīgi ārējs tai instancei, kas veikusi izstumšanu: “Izstumšana neiznīcina, tā pārceļ no vienas vietas sistēmā uz citu.”¹⁹ Tas ļauj Deridā apgalvot, ka rakstība kā metafizikas izstumtais, tālu no tā, lai vienkārši nonāktu ārpus metafizikas lauka, patur noteiktu vietu tā iekšienē un, līdzīgi psihiskajam izstumtajam,

¹⁷ Derrida, J. Les fins de l’homme, p. 157.

¹⁸ Heidegers, M. Vēstule par humānismu, 19. lpp. Sal. arī „skribelēšanas” (*Geschreibe*) aprakstu „Esamības un laika” 35. §. (Heidegger, M. *Being and Time*, p. 212.) (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 224.)

¹⁹ Derrida, J. *Donner la mort*, p. 24.

nemitīgi atgriežas, “vajājot” metafiziku no iekšpuses. Savukārt „izslēgšana” aicina domāt attiecības starp metafiziku un rakstību kā vienkārši *ārējas*. Šādas *ārējības* postulējums nonāk konfliktā ar papildinājuma ideju, kuras attiecinājums uz rakstības un logocentrisma attiecībām ļauj viņam apgalvot, ka rakstība nebūt nav metafizikai ārēja, bet gluži citādi: tā ir nosacījums metafizikas iedomātā veseluma tapšanai. Rakstība kā neklātbūtība papildina klātbūtnes metafizikas iekšējo iztrūkumu, tādējādi ļaujot tai konstituēties savā noslēgtībā. Rakstības izstumšanas darbs līdz ar to norit papildināmības struktūras iekšienē,²⁰ un tāpēc skatīt šī darba rezultātu tikai kā divu savstarpēji neatkarīgu vienību (runas un rakstības) norobežošanu nozīmētu ļauties metafizikas producētajai fikcijai un nesaskatīt šīs fikcijas aizmirsto ģenealogiju.

Rakstības izstumšana tāpat ir žests, kas ne tikai vieno lielos metafizikus, bet arī satur kopā pašu metafizikas tradīciju. Platons, Aristotelis, Ruso, Hēgelis, Sosīrs, Huserls, un arī Heidegers ir šīs izstumšanas reprezentatīvākie īstenotāji. Metafizikas tradīcija (kuru Deridā sākumposmā, sekojot Heidegeram, aplūko kā vienotu konsolidētu sistēmu) pastāvīgi reprezentē rakstību kā kaut ko ārēju tās apzīmētajai jēgai.²¹

Deridā skaidro, ka iemesls, kāpēc rakstība vienmēr tikusi vērtēta zemāk par dzīvo runu, ir runas iedomātā klātbūtne runājošajam subjektam, ko rakstība tās metafiziskajā reprezentācijā neizbēgami pārrauj, zaudējot tiešu saikni ar savu tēvu jeb autoru.

Platona dialogs „Faidrs” ir pirmā filozofiski argumentētā rakstības kritika metafizikas tradīcijā. Hronoloģiski pirmais Deridā komentārs par „Faidra” rakstības noniecinājumu rodams 1964. esejā „Edmons Žabē un grāmatas jautājums”. Šeit Deridā iestarpina „Faidra” tēzu atreferējumu pasāžā, kur viņš aplūko rakstītāja prombūtni rakstībā: „Kā vēsta „Faidrs”, rakstītais [teksts], kam trūkst „tā tēva gādības”, „iet viens pats” akls, „...pa labi un pa kreisi” „bez izšķirības gan zinātāju, gan nevēgu priekšā”; klejo, paklīdušais, jo šoreiz [t. i. „Faidrā”, atšķirībā no Žabē, kurš raksta par tuksneša rakstību smiltīs – I. G.] tas ir rakstīts nevis uz smiltīm, bet – kas galu galā ir tas pats – „uz ūdens”...”²²

„Faidrā” Platons nosoda rakstību tieši par tās ārējību dvēselei (275a). Deridā atzīst šo Platona žestu par filozofisku kustību *par excellence*.²³ Uzstājībā, ar kuru filozofi pastāvīgi marginalizējuši rakstību, uzsverot tās atvasināto raksturu un necilumu dzīvās runas priekšā,

²⁰ Sal. **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 237.

²¹ Sal. **Derrida, J.** *Signature événement contexte*, *Marges*, p. 371.

²² **Derrida, J.** Edmond Jabès et la question du livre, *L'écriture et la différence*, p. 106.

²³ **Derrida, J.** *Signature événement contexte*, p. 376. Rakstības noniecinājuma tēmai Platona „Faidrā” Deridā veltījis esēju „Platona farmācija” (1971).

viņš saskata norādi uz rakstības konstitutīvo nozīmi filozofijai. Rakstības izstumšana kā mēģinājums pasargāt filozofiju no rakstības radītajiem draudiem ir pašas filozofijas iespējamības nosacījums, jo tīrās jēgas klātbūtne, ko rakstība apdraud savā pastarpinošajā kustībā, ir filozofijas galvenais normatīvais ideāls. Darbā „Par interpretāciju” Aristotelis iedibina domas, runas un rakstības attiecības, kuras saglabā savu normatīvo spēku cauri visai Rietumu filozofijas vēsturei līdz pat Deridā veiktajai rakstības rehabilitācijai. Ievadot pirmo hermeneitisko sacerējumu Rietumu tradīcijā (komentētāja piešķirtais nosaukums šim darbam ir *Peri hermeneias*), Aristotelis nosaka attiecības, kas pastāv starp domu, balsi un rakstiem. Balss skaņas, viņš raksta, ir dvēseles stāvokļu simboli, bet rakstītie vārdi – balss vārdu simboli.²⁴ Balss līdz ar to tiek atzīta par domas tiešo paudēju, šajā privilēģijā nostājoties virs rakstiem un kļūstot par pastarpinošo posmu starp tiem un domu. Rakstība tādējādi iegūst sekundāra apzīmētāja statusu: nespēdama tiešā veidā atveidot domas, tā ir spiesta atveidot pirmās pakāpes atveidojumu – runu.

Nodēvējot rakstību par apzīmētāja apzīmētāju, Sosīrs nepasaka neko jaunu, bet tikai pārfrāzē senu stratagēmu, kurai rakstība filozofijas vēsturē pakļauta vismaz kopš Platona.²⁵ Zīmīgi, ka logocentrisma dekonstrukcijas pirmajā solī, kas ietver runas/rakstības tradicionālās opozīcijas apvēršanu, Deridā respektē rakstības atzīšanu par apzīmētāja apzīmētāju ar piebildi, ka tāds pats statuss piedēvējams visiem apzīmētājiem. Viņš apgalvo, ka “sekundaritāte, ko agrāk šķita iespējams rezervēt [vienīgi] rakstībai, iespaido katru apzīmējamo, iespaido to vienmēr jau, proti, *kopš spēles sākuma (d’entrée de jeu)*”.²⁶ Valoda šajā skatījumā ir saišu (*renvoi*) sistēma, un neviens šīs sistēmas elements nekad nenonāk apzīmējamā pozīcijā, kas reizē nebūtu apzīmētājs. Savukārt apzīmējamais, kas nav reizē apzīmētājs, ir metafiziska iedoma. Deridā nodēvē šādu iedomāto apzīmējamo par “transcendentālo apzīmējamo” un norāda uz tā centralitāti metafizikā jeb ontoteoloģijā.²⁷ Ņemot vērā transcendentālā apzīmējamā teoloģisko konotāciju (*primum signatum* pēc analogijas ar sholastikas *primum cognitum*), Rolāns Barts pamatoti saskatīja Deridā tieksmē

²⁴ **Aristotelis.** *Par interpretāciju*, 16 a3. Sal. **Derrida, J.** *De la grammatologie*, pp. 21–22.

²⁵ Sal., piem., rakstības ārējības dvēselei konsekventu uzsveršanu “Faidrā”: rakstība ir svešas zīmes (), kas sniedz atgādinājumu no ārpuses (275a), atšķirībā no īstām zināšanām, kas ierakstītas dvēselē (278a). (**Platons.** *Faidrs*, 432., 437. lpp.)

²⁶ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 16.

²⁷ Turpat, p. 33.

uzrādīt transcendentālā apzīmējamā iekļautību savstarpēju apzīmēšanas saišu tīklojumā agrīnās dekonstrukcijas ateistisko tendenci.²⁸

Tas, ka Rietumu filozofija negrozāmi privilīģējusi runāto vārdu tā tuvuma dvēselei dēļ, vienlaikus marginalizējot rakstību kā runātā vārda mehānisku un nebūtisku kopiju, ļauj Deridā piedēvēt Rietumu filozofijas tradīcijai savstarpēji saistītus *logocentrismu* (no sengr. *logos* „vārds”, „prāts”) un *fonocentrismu* (no sengr. *phonē* „skaņa”, „balss”) raksturojumus, ar kuriem viņš apzīmē „balss un esamības, balss un esamības jēgas, balss un jēgas idealitātes absolūtā tuvuma”²⁹ pieņēmumu.

Šāda tuvuma pieņēmumu Deridā atzīst par solidāru ar esamības skaidrojumu klātbūtnes terminos, kas vēsturiski pieņēmusi veidola (*eidōs*), būtības (*ousia*), tagadnes (*stigmē*, *nūn*) u. c. formas.³⁰ Pēc Deridā domām, Aristoteļa apgalvojums par balss tuvumu dvēselei ievirzīja metafizikas tradīciju domāšanas gultnē, kur esamība jeb esošais (to pirmsheidegeriskā saplūsmē), dvēsele jeb prāts un balss jeb runātais vārds atrodas vienotā konfigurācijā, kuras noturību savstarpēji nodrošina klātbūtnes privilīģēšana un rakstības izstumšana.

Jaunlaiku filozofijā fonocentrismu iezīmīgākie paudēji ir Ruso un Hēgelis, savukārt 20. gadsimtā fonocentrismu citu starpā proponē Sosīrs, Huserls un Heidegers.³¹

2.2. Strukturālisma divdomīgie žesti

Deridā bieži piedēvētais poststrukturālista apzīmējums, kā tas tika apgalvots iepriekšējā nodaļā, ir maldinošs ar to, ka tas noklusē visas dekonstrukcijas aizsācēja iespējamās identitātes (postfenomenologs, postfreidists, postmarksists...), izņemot vienu. Tomēr jāatzīst, ka tas visai precīzi tver dekonstrukcijas un strukturālisma komplicētas attiecības. “Post” bez savas burtiskās nozīmes, kas norāda uz hronoloģisku pēctecību, pauž arī radniecības un nošķirtības pārklāšanos vienā divdomīgā saistībā. Būt poststrukturālistam

²⁸ **Barthes, R.** Une problématique du sens, *Œuvres complètes*. Tome II. 1966–1973. Paris: Seuil, 1994, p. 893.

²⁹ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 23.

³⁰ Turpat.

³¹ Logocentrismu pazīmes ir ļoti dažādas. Deridā cita starpā saskata logocentrisku tendenciozitāti Hēgeļa un Heidegera mākslas izpratnē; abi pakārto visas daudzveidīgās mākslas diskursīvajām mākslām (konkrēti dzejai). (**Derrida, J.** Parergon, *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978, p. 28. Sk. arī: **Rubene, M.** Kants un Deridā: jautājums par patiesību mākslā, *Teleoloģija un estētika. Imanuēla Kanta “Spriestspējas kritikas” 200. gadadiena*. Rīga: LZA Filozofijas un tiesību institūts, 1990, 160.–175. lpp.)

nozīmē būt nodevušam strukturālismu, reizē saglabājot ar to radniecības saites, bez kurām “post” nemaz nebūtu jēgas. Šajā divdomībā, ko var dēvēt arī par aporiju un dubulto saiti (*double bind*), var saskatīt ambivalenci jeb neizšķiramību, ar kuru dekonstrukcija pārmanto pagātnes domas un diskursus. 1998. gada rakstā „It kā tas būtu iespējams...” Deridā apgalvo, ka mantot kādu tradīciju nenozīmē neko citu, kā domāt reizē *tajā un pret to* jeb domāt *pret to tās pašas vārdā*.³² Šāda domāšana ar tradīciju pret tradīciju, tradīcijas *nodošana* abās vārda pretrunīgajās nozīmēs (nodevības un tālāknodešanas ziņā) ir mantošanas veids, kas ne tikai maksimāli adekvāti pauž dekonstrukcijas attiecības ar tās pagātņi, bet, kā norāda Deridā, var tikt uzskatīts arī par vienu no dekonstrukcijas iespējamām definīcijām.³³

Cenšoties formalizēt šādas pretrunīgas pārmantošanas principu, varētu teikt, ka dekonstrukcijas ambivalence pret kādu tradīciju ievērojami korelējas ar šīs tradīcijas ambivalenci pret metafiziku. Strukturālisms, mezdams metafizikai vairākus izaicinājumus, kuri tika apropriēti dekonstrukcijā,³⁴ reizē savās fundamentālās nostādnēs palika tās savažots. Skaidrojoties ar strukturālisma paspārnē tapušajām humanitārajām disciplīnām, Deridā eksplicē to metafiziskus pamatus, kurus šo disciplīnu pārstāvji, būdami pārliecināti par sava veikuma zinātniskumu, nav kritiski izanalizējuši. Logocentrisms un fonocentrisms ir galvenie strukturālisma metafiziskās atkarības marķieri un līdz ar to Deridā dekonstruktīvās intereses privileģētie objekti.

Sākot savu dekonstruktīvo gājienu strukturālisma intelektuālās dominances brīdī, Deridā maz pievēršās tā jaunākajiem novirzieniem (piem., viņš tikpat kā nav polemizējis ar Bartu), tā vietā izjautājot strukturālisma pamatkonceptijas – Sosīra valodniecību, Levī-Strosa antropoloģiju un Lakāna psihoanalīzi.

Sosīra „Vispārīgās valodniecības kursā” izklāstītais valodas modelis ir svarīgs ar to, ka tas sniedzis konceptuālo un metodoloģisko pamatu ne tikai vairākām valodniecības skolām, bet arī antropoloģijai jeb etnoloģijai, psihoanalīzei, literatūrteorijai un kritikai, vēsturei u. c. disciplīnām, kuras veido franču strukturālisma kodolu.

Strukturālisma nozīmība 20. gs. otrās puses humanitārajām zinātnēm padara tā dekonstrukciju par īpaši saistošu kāzusu šī promocijas darba kontekstā: šajā dekonstrukcijā

³² **Derrida, J.** Comme si c’était possible, “within such limits”, *Papier machine*, p. 294.

³³ Turpat, p. 295.

³⁴ Strukturālisma galvenie izaicinājumi metafizikai: decentrētās struktūras uzturēšana un zīmes diferenciāli arbitrārā rakstura atzīšana.

ne tikai atklājas strukturālisma metafiziskā atkarība, bet iezīmētas arī tā dekonstruktīvā pārvarējuma iespējas un līdz ar to arī nemetafiziskās humanitārās zinātnes apsolījums.

Elga Freiberga, aplūkojot Deridā agrīno domu strukturālisma paradigmas kontekstā, raksta: “Strukturālisms atsakās no subjekta jēdziena kā izskaidrojuma principa (tas attiecas pirmkārt uz transcendentālā subjekta jēdzienu). Subjekta “izdzēšana” (*effacement*) parādās kā ļoti svarīga mūsu dienu metodoloģiska problēma un reizē uzdevums. Viss strukturālisma filozofiskais patoss ietverts tiekšanās uzbūvēt kvalitatīvi jaunu humanitāro zināšanu objektu, ko iespējams domāt ārpus subjekta iedarbības.”³⁵ Šī doma lielā mērā sasaucas ar Pola Rikēra sniegto strukturālisma filozofijas raksturojumu: strukturālisms ir kantisms bez transcendentālā subjekta.³⁶ Ja transcendentālais subjekts (izzinošais, brīvais, aktīvais, suverēnais) tiek izdzēsts, tad strukturālisms atzīstams par humānisma metafizikas nedraudzīgu paradigmu. Tomēr pašu strukturālistu starpā nepastāv konsenss attiecībā uz cilvēka lomu viņu darbībā: kamēr lielākā daļa atzīst strukturālisma antihumānistisko raksturu, Levī-Stross strukturālo antropoloģiju paradoksāli uzskata par humānisma visattīstītāko versiju. Strukturālisms tādējādi pārklāj lauku, kurā Deridā darbības sākumposmā risinās spraigas diskusijas par humanitāro zinātņu saikni ar humānismu, kura zīmē, sākot ar 14. gadsimtu, norisinājās humanitāro studiju institucionālā nostiprināšanās Rietumu pasaulē.

Dekonstruācijas interese par humanitāro zinātņu filozofiskajiem pamatiem nosaka to, ka Deridā agrīnajos tekstos šīm zinātnēm ir divdomīga loma. No vienas puses, Deridā apgalvo, ka 20. gadsimta humanitārās zinātnes, kuras bieži pozicionējas kā brīvas no filozofijas dominances un kontroles, nav kritiski izanalizējušas un neitralizējušas savus metafiziskos iepriekšpieņēmumus un turpina pēc tiem vadīties. No otras puses, dažas no šīm zinātnēm tomēr ir piedāvājušas rīkus, kurus iespējams izmantot metafizikas radikālās kritikas nolūkos. Valodas zīmes diferenciāli arbitrārā rakstura uzsvērums Sosīra valodniecībā, psihiskā aparāta komplicētās uzbūves atainojums Freida psihoanalīzē, kā tas tika demonstrēts iepriekšējā nodaļā, nospēlēja vērā ņemamu lomu Deridā dekonstruktīvās stratēģijas tapšanā. Reizē šīs teorijas, kā norāda Deridā, nav konsekventi izvērsušas savus antimetafiziskos motīvus un līdz ar to lielā mērā paliek ieslēgtas metafizikā.³⁷

³⁵ Фрейберга, Э. „Письмо” и онтология в воззрениях Ж. Деррида, Кузьмина, Т. А., Кулэ, М., Рубене, М. (ред.) *Проблемы онтологии в современной буржуазной философии*. Рига: Зинатне, 1988, с. 269.

³⁶ Ricoeur, P. *The Conflict of Interpretations*. Evanston: Northwestern University Press, 1974, p. 52.

³⁷ Sosīra valodniecības metafizisko motīvu uzskaitījums sniegts intervijā „Semioloģija un gramatoloģija” (Derrida, J., Kristeva, J. *Sémiologie et grammatologie, Positions*, pp. 28–35). Freida psihoanalīzes

Ekstrapolējot strukturālismam un psihoanalīzei veltīto kritiku uz humanitārajām zinātnēm kopumā, dekonstrukcija rada priekšnoteikumu to aporētiskai pārveidei: apdraudot esošos humanitāro zinātņu modeļus un sašūpojot to balstošās metafiziskās konstrukcijas, dekonstrukcija reizē izvērš un radikalizē šo zinātņu antimetafiziskos motīvus, kas neļauj viennozīmīgi atzīt humanitārās zinātnes par metafizikas dekonstrukcijas „upuriem”. Humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēma šajā aspektā parādās kā šo zinātņu metafiziskā angažējuma eksplikācijas uzdevums, atbildot uz jautājumu: ciktāl un kādā veidā humanitārās zinātnes pamatojas Rietumu metafizikā? Ņemot vērā, ka metafizikas vienkāršs un lineārs pārvarējums nav iespējams, atbilde uz šo jautājumu meklējama, stratēģiski sakāpinot metafizikas pārņemto humanitāro zinātņu diskursu dekonstruktīvās potences un vēršot tās pret šos pašus diskursus balstošajiem metafiziskajiem pieņēmumiem. Par reprezentatīvāku šāda veida humanitāro zinātņu kritiku atzīstama rakstības izstumšanas kā logocentriskās tradīcijas noturīga motīva dekonstruktīvā analīze strukturālisma pārstāvju darbos.

Atzīstot Sosīra fundamentālo nozīmi 20. gadsimta valodniecībai un citam humanitārajām zinātnēm, Deridā izvēlas viņa teorētisko projektu par dekonstrukcijas objektu rakstības izstumšanas „privilīgētā piemēra” statusā.³⁸ Šī izvēle ļauj izsekot rakstības izstumšanas dekonstrukcijai tiešā saistībā ar humanitāro zinātņu problemātiku un izvērtēt šīs dekonstrukcijas implikācijas attiecībā uz Sosīra sekotāju zinātniskajiem projektiem.

Deridā interese par Sosīra vispārīgo valodniecību, spriežot pēc publicētajiem tekstiem, aprobežojas ar dekonstrukcijas agrīno posmu no 1967. līdz 1974. gadam. Izvērstākais Sosīra lasījums veikts darbā „Par gramatoloģiju”, savukārt priekšlasījumā „Šķīrums” Sosīra valodiskās zīmes koncepcija tiek minēta kā viens no šķīruma teorētiskajiem avotiem. Konceptuālā skaidrošanās ar Sosīru norisinās 1968. gadā Jūlijai Kristevai sniegtajā intervijā „Semioloģija un gramatoloģija”. Sosīrs pieminēts arī citos šī

metafiziskie iepriekšpieņēmumi nosaukti rakstos „Freids un rakstības aina” (**Derrida, J.** Freud et la scène de l'écriture, *L'écriture et la différence*, p. 294) un “Pretestības” (**Derrida, J.** Résistances, *Résistances – de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996, pp. 16–17).

³⁸ Sal. **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 44. Sosīra eksemplaritāte atzīta arī rakstā „Ženēvas valodniecības loks”, kur tā lakoniski skaidrota ar Sosīra teorijas „svarīgumu” (**Derrida, J.** Le circle linguistique de Génève, *Marges*, p. 179). Citā kontekstā, jautāts, kāpēc kā apzīmētāja diferenciālās koncepcijas paudēju viņš izvēlas tieši Sosīru, Deridā atbild, ka šai izvēlei ir stratēģisks pamatojums: Sosīra kā „regulatīvā modeļa” autoritāte tā laika Francijas humanitārajās zinātnēs (pirmkārt valodniecībā un etnoloģijā), kā arī vispārīgās valodniecības augsts teoretizācijas un formalizācijas līmenis (**Derrida, J.** et al. The Original Discussion of “Différance” (1968), pp. 94–95).

posma tekstos: esejās „Balss un fenomēns”, „Aka un piramīda”, „Ženēvas valodniecības loks”, un divgrāmatā „Sēru zvans” (1974).

Sosīra valodas koncepcijā, kā arī vēlākajā strukturālajā valodniecībā īpaši skaidri izpaužas binārisma princips – valodas sistēma tiek aprakstīta bināro opozīciju veidā (valoda/runa, apzīmētājs/apzīmējamais, sinhronija/diahronija, paradigma/sintagma u. c.). Šis princips gūst savu radikālāko izpausmi fonoloģijas zinātnē, kur bināro opozīciju terminos (patskanis/līdzskanis, balsīgs/nebalsīgs, marķēts/nemarķēts utt.) tiek aprakstīta valodas skaniskā (foniskā) uzbūve. Opozicionālā loģika, kurā balstās strukturālā valodniecība, abstrakti jau apliecina tās piederību metafizikai un padara dekonstruktīvi ievainojumu katru mēģinājumu attiecināt šo loģiku uz cilvēka un sabiedrības dzīves daudzveidīgajām parādībām. Šādu mēģinājumu Levī-Strosa izpildījumā Deridā kritiski izvērtē 1966.–1967. gadu tekstos. Tomēr nolūkā niansētāk izvērtēt Sosīra valodniecības sniegumu humanitārajām zinātnēm, Deridā neaprobežojas ar abstrakto opozicionālās domāšanas kritiku un pievēršas šveiciešu valodnieka sevišķajiem „žestiem”, kuri padara viņa veikumu iezīmīgu uz Rietumu intelektuālās tradīcijas lielā fona.

Valoda (*langue*) kā valodisko zīmju sistēma, pēc Sosīra pārlicības, ir vispārīgās valodniecības īstenais objekts. Lai nošķirtu kolektīvā pastāvošo valodas sistēmu no individuālajiem runas aktiem, Sosīrs formulē valodas un runas (*langue/parole*) dihotomiju. Abas kopā veido *langage* – visu lingvistisko faktu kopsakaru.

Sosīra valodas koncepcijas pamatā ir tēze, ka valoda ir forma, nevis substance.³⁹ Līdzīgi kā Vītgenšteins „Loģiski filozofiskajā traktātā” apgalvo, ka pasaule ir attiecību jeb faktu (*Tatsachen*), nevis lietu (*Dinge*) kopums (1.1),⁴⁰ Sosīrs proponē *langue* relacionālo izpratni, skatot to kā attiecību, nevis pozitīvu būtību sistēmu. Definējot šīs attiecības to diferenciālajā aspektā, viņš izsaka savas teorijas, iespējams, kontroversiālāko apgalvojumu „valodā ir tikai atšķirības *bez pozitīvajiem terminiem*”.⁴¹ Šis apgalvojums izriet no valodas formālā rakstura postulējuma, jo tur, kur ir forma bez substances, nevar arī būt nekas, izņemot formālās atšķirības. Tas, pēc Sosīra domām, implicē arī valodas arbitrāro (dabiski nemotivēto) raksturu, jo imanentajās formālajās atšķirībās pamatotā sistēma nevar būt atkarīga no kaut kā, kas tai ir ārējs (t. i. no referenta plašā izpratnē, no nevalodiskās realitātes). Šie savstarpēji saistītie valodas sistēmas raksturojumi (tās formālā, diferenciālā, arbitrārā

³⁹ Saussure, F. de. *Cours de linguistique générale*, p. 169.

⁴⁰ „Pasaule ir faktu, nevis lietu kopums.” (Vītgenšteins, L. *Loģiski filozofisks traktāts*, 17. lpp.)

⁴¹ Saussure, F. de. *Cours de linguistique générale*, p. 166.

rakstura atzīšana) implicē runājošā subjekta pakārtoto lomu valodas funkcionēšanā un ļauj Sosīram apgalvot, ka „valoda nav runājošā subjekta funkcija”.⁴² No valodas sistēmas viedokļa primāra ir tieši valoda (*langue*), savukārt runājošā subjekta aktivitāte top svarīga no runas (*parole*) viedokļa. Subjekta lomas samazinājums valodas darbībā ir viena no svarīgajām strukturālisma premisām, kas lielā mērā no to humānisma paradigmas, kur cilvēks novietots centrā. Strukturālistiem centrā ir nevis cilvēks (runājošs, rakstošs, klasificējošs utt. subjekts), bet gan diferenciālā forma, kas pārklāj lauku, vienīgi iekš kura tas, ko klasiskais humānisms dēvējis par *cilvēku* spēj ieņemt subjekta pozīciju.

Šajā aspektā Levī-Strosa pozīcija, uzskatot strukturālo antropoloģiju par humānisma paveidu, parādās kā visai netipiska. „Kad viduslaiku beigu un renesanses cilvēki no jauna atklāja grieķu romiešu antikvitāti, un kad jezuīti padarīja grieķu un latīņu valodu par intelektuālās izglītības pamatu, vai tā nebija pirmā etnoloģijas forma?”, viņš retoriski jautā.⁴³ Šo „pirmo” humānismu, ko Levī-Stross attiecina uz renesansi, Rietumu vēsturē nomaina otrais, ko viņš attiecina uz 18. un 19. gadsimtu un saista ar Ruso un Didro centieniem izveidot antropoloģiju. Savukārt 20. gadsimta etnoloģija iezīmē humānisma trešo un pēdējo stadiju. Pēdējo, jo brīdī, kad ir apzinātas visas uz Zemes dzīvojošās civilizācijas, ekstensīvi cilvēkam vairs nav kur sevi meklēt un plašumā vērsto izpēti jānomaina dziļumā vērstajai.⁴⁴ Šis pēdējais humānisms, atšķirībā no divu pirmo aristokrātiskās (renesanse) un buržuāziskās (19. gadsimts) ierobežotības, ir demokrātisks un tāpēc universāls. Mobilizējot no visām zinātnēm aizgūtās metodes un tehnikas, etnoloģija liek tām kalpot cilvēka izziņas labā un aicina uz cilvēka un dabas samierinājumu vispārīgajā humānismā.⁴⁵ Viss šis gan nekādā veidā neatsver Levī-Strosa antropoloģijā akceptēto tēzi par strukturālās determinācijas pārākumu pār individuālo gribu. Bet tieši šī determinācija, kas padara subjektu par struktūras funkciju, liedz tam autonomiju, kuru tik augstu vērtē jaunlaiku filozofija, tostarp Levī-Strosa daudzīnātā Ruso personā.⁴⁶

⁴² Turpat, p. 30.

⁴³ **Levi-Strauss, C.** Les trois humanismes, *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973, p. 319.

⁴⁴ Turpat, p. 320.

⁴⁵ Turpat, p. 322.

⁴⁶ Darbā “Par sabiedrisko līgumu” Ruso formulē slaveno brīvības kā autonomijas izpratni, kas anticipē Kanta morālās brīvības izpratni. Pēc Ruso pārlicības, “pakļaušanās vienīgi iegribai ir verdzība, savukārt klausība likumam, ko pats sev esi noteicis, ir brīvība” (**Ruso Ž. Ž.** *Par sabiedrisko līgumu jeb Politisko tiesību principi*. Tulk. I. Auziņa. Rīga: Zvaigzne ABC, 2013, 29. lpp.). Levī-Stross piedēvē Ruso cilvēkzinātņu dibinātāja cēlo statusu. Sk.: **Lévi-Strauss, C.** Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l’homme, *Anthropologie structurale deux*, pp. 45–56.

Zīmīgi, ka Sosīra tēze par valodas neatkarību no runājošā subjekta strukturālās valodniecības ēnā tapušajās humanitāro zinātņu disciplīnās tika krietni sakāpināta. Varētu teikt, ka, Lakāns, atzīstot simbolisko kārtību kā subjektu konstituējošu,⁴⁷ un Fuko, skatot subjektu kā diskursīvu pozīciju,⁴⁸ iet vienu soli tālāk par Sosīru un atzīst, ka (runājošais) subjekts ir valodas funkcija, proti, tas atkarīgais mainīgais, kuru determinē to saturošā struktūra. Jāsaka gan, ka konstituējošā subjekta nomaiņa ar konstituēto⁴⁹ vēl nenozīmē subjekta izdzēšanu. Deridā, kurš arī atzīst subjekta derivatīvu raksturu,⁵⁰ noraidoši komentē plaši izplatītu priekšstatu par subjekta likvidāciju mūsdienu filozofijā, uzsverot, ka decentrēt subjektu un eksplīcēt tā sarežģītu ģenealogiju nav tas pats, kas subjektu likvidēt.⁵¹ Deridā pārlicība par strukturālisma divdomīgo novietojumu metafīzikas kontekstā turklāt motivē saskatīt humānistiskā subjektīvisma rēgu arī teorijās, kuras pozicionējas kā izteikti antihumānistiskas.

Šajā ziņā Deridā nostādne krietni atšķiras no Delēza, kurš, atzīstot par strukturālisma pamatpostulātu atziņu par jēgas pozicionālo raksturu (jēga kā bezjēdzīgo elementu kombinācijas efekts), apgalvo, ka strukturālisms nav nodalāms no jauna materiālisma, no jauna ateisma, no jauna antihumānisma.⁵² Savukārt Levins, kurš attiecībā pret antihumānismu ieņem kritisku pozīciju, tomēr atzīst, ka šis “jaunais antihumānisms, kas noliedz primaritāti, ko līdz šim esamībā baudījusi persona, sevis pašas mērķis, un kas tagad meklē jēgu elementu tīrā un vienkāršā konfigurācijā, tomēr laikam ir atstājis vietu subjektivitātei kā aizstāšanai.”⁵³ No teiktā izriet, ka viņš saskata iespēju apvienot strukturālo pieeju ar savu citādības ētiku, kur *es* nav domājams bez aizstāšanas, kurā tas stājas Cita vietā.⁵⁴ Lakāns, kurš bez šaubām ir viens no domātājiem, kas “meklē jēgu elementu tīrā un vienkāršā konfigurācijā”, zīmīgi apgalvo, ka, pateicoties Freida atklājumam, cilvēka centrs

⁴⁷ Sk. Lakāna valodai veltītus rakstus “Burta instance bezapziņā jeb prāts pēc Freida” un “Runas un valodas funkcija un lauks psihoanalīzē”, kā arī “Semināru par “Nozagto vēstuli””, kas iekļauti krājumā *Écrits*.

⁴⁸ Sk. **Foucault, M.** *L'archéologie du savoir*, pp. 77–78.

⁴⁹ Sal. **Balibar, É.** Le structuralisme: une destitution de sujet?, *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 1, 2005, p. 15. Balibārs uzsver, ka subjekta destitūcija strukturālismā nav pielīdzināma tā negācijai. Pēc viņa teiktā, subjekts tiek dekonstruēts kā *archē* un rekonstruēts kā efekts (Turpat).

⁵⁰ Sal. viņa komentāru par Sosīra tēzi: **Derrida, J.** La différence, *Marges*, p. 16.

⁵¹ Sal. **Derrida, J., Nancy, J.-L.** “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet, *Points de suspension*, pp. 270 sqq.

⁵² **Deleuze, G.** A quoi reconnaît-on le structuralisme?, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*. Paris: Minuit, 2002, p. 245. Deridā līdzīgi skaidro strukturālisma aspektu, kas viņu visvairāk piesaista. Sk. **Derrida, J.** Les fins de l'homme, p. 161.

⁵³ **Lévinas, E.** Un Dieu Homme?, *Entre nous*, p. 76.

⁵⁴ Sal. **Levins, E.** Aizstāšana (tulk. **I. Lapinska**), **Lapinska, I.** *Identitāte un citādība*. Rīga: LU FSI, 2012, 390. lpp.

vairs neatrodas vietā, ko tam piedēvējusi visa humānisma tradīcija,⁵⁵ netieši pārstāvot Deridā formulēto pozīciju: cilvēka decentrācija nav tā likvidācija. Savukārt darbā “Simboliskais, imaginārais un reālais” viņš pat nodēvē freidisko pieredzi par vispilnīgāko cilvēciskās realitātes tvērumu, kārtējoreiz apliecinot strukturālisma un humānisma komplicētu saikni.⁵⁶

Iepriekš aplūkotās Sosīra valodas teorijas iezīmes lielā mērā izsmel tās pozitīvo devumu dekonstrukcijai. Kā Deridā demonstrē darbā „Par gramatoloģiju”, Sosīra tekstā šīs antimetafiziskās tendences nonāk spriedzē ar no metafizikas pārņemtajiem pieņēmumiem, kuri gala rezultātā gūst virsroku. Sosīra veiktā rakstības izslēgšana no valodniecības priekšmetiskā lauka, Deridāprat, padara viņa valodniecību solidāru ar logocentrisko metafiziku, ciktāl tā (neapzināti) vadās pēc klātbūtnes aksiomas. Kristevai sniegtajā intervijā „Semioloģija un gramatoloģija” Deridā skaidro Sosīra valodniecības piederību metafizikai 1) ar zīmes jēdzienā implicēto apzīmētāja un apzīmējamā stingro nošķirumu, kas paver iespēju transcendentālā apzīmējamā domāšanai 2) ar fonocentrismu, ko nosaka tradicionāli metafiziskajā žestā uzturētais runas pārākums pār rakstību, un 3) ar valodniecības pakārtojumu vispārīgajai psiholoģijai, ko Sosīrs pamato ar valodas zīmju „psihisko” būtību.⁵⁷

Svarīgi gan, ka zīmes jēdziens sniedz Deridā vadlīniju ne tikai strukturālisma metafiziskās atkarības eksplikācijai, bet arī tā antimetafiziskā potenciāla uzsvērumam. Šim jēdzienam dekonstrukcijā tāpēc ir visai divdomīga loma. Ciktāl zīmes jēdziens balstās sensiblā un inteligiblā pretstatījumā, tas pieder metafizikai jeb ontoteoloģijai. Tomēr Sosīra zīmes koncepcijā tam ir arī metafiziku destabilizējošs potenciāls. Deridā runā par „absolūti izšķirošo kritisko lomu”, ko Sosīra semioloģija esot nospēlējusi zīmes jēdziena metafizisko premisu kritikā. Sarunā ar Kristevu Deridā nosauc divus aspektus, kuros Sosīra zīmes teorija uzskatāma par antimetafizisku. Tie ir 1) apzīmējamā un apzīmētāja savstarpējās nedalāmības postulējums un 2) zīmju funkcionēšanas diferenciālā un formālā rakstura uzsvērumš.⁵⁸ Sosīra „Vispārīgās valodniecības kursā” abas tēzes ir korelatīvas. Postulēt valodiskās zīmes divu pušu – jēdziena (apzīmējamais) un akustiskā tēla (apzīmētājs) savstarpējo nedalāmību Sosīram ļauj tieši tēze par zīmes diferenciāli formālo un arbitrāro raksturu. Valodā it tikai

⁵⁵ **Lacan, J.** La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse, *Écrits*, p. 401.

⁵⁶ **Лакан, Ж.** *Имена-Отца = Des-Noms-du-Père*. Москва: Гнозис/Логос, 2006, с. 11. Deridā izvērš savu Lakāna psihoanalīzes lasījumu darbā “Patiesības pastnieks”, kur atmasko tās fallologocentrismu. (Sk. **Derrida, J.** Le facteur de la vérité, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980, pp. 508–510.)

⁵⁷ **Derrida, J., Kristeva, J.** Sémiologie et grammatologie, pp. 28–35.

⁵⁸ Turpat, p. 28.

atšķirības bez pozitīvajiem terminiem, un zīme kā apzīmējamā un apzīmētāja vienība ir šo atšķirību artikulācija, kuras rezultātā rodas (arbitrāra) forma, nevis substance.⁵⁹

Tomēr paralēli Sosīrs veic gluži pretējus žestus, no jauna apliecinot zīmes jēdziena metafizisko piederību. Uzsvērdams apzīmētāja un apzīmējamā nešķiramo formālo vienību, viņš, pēc Deridā pārlicības, ir vājinājis zīmes saiti ar metafizisko sensibla/inteligiblā pretstatu. Tomēr šajā tendencē viņš nav bijis pietiekami radikāls, un, paturot nošķirumu spēkā *de jure*, tomēr atstājis atvērtu iespēju „domāt *apzīmējamo konceptu sevī pašā*”.⁶⁰ Šāda iespēja ir transcendentālā apzīmējamā klātbūtnes iespēja, un tā nodrošina Sosīra teorijas tiešu saikni ar metafiziku tās platoniskajā versijā, kur zīme konceptualizēta kā sensiblā un inteligiblā vienība, kā jutekliski tveramā norāde uz transcendentu un transcendentālo, inteligiblo jēgu. Šādas ontoteoloģiskās zīmes izpratnes ietvaros katra zīme pēc būtības ir Dieva zīme.

Semjuels Vēbers radikalizē Deridā kritiku, saskatot Sosīra tekstā nekonsekvenci attiecībā uz valodas formālā rakstura postulējumu valodiskās zīmes veseluma aplūkojumā. Atsaucoties uz „Kursa” paragrāfu „Zīme, aplūkota tās veselumā”, Vēbers atzīmē, ka šeit Sosīrs pretēji savai sākotnējai iecerei piešķir apzīmētājam un apzīmējamajam substanciālu raksturu, ko iepriekš tiem bija eksplicīti atņēmis, skaidrojot abas šīs sakārtas kā apzīmēšanas procesa funkcijas vai momentus.⁶¹

Deridā saskata zīmes jēdziena dekonstruktīvo potenciālu tajā, ka apzīmētāja un apzīmējamā tradicionālās hierarhijas apvēršana spēj destabilizēt metafizisko sistēmu. Metafizikā atšķirība starp apzīmētāju un apzīmējamo tradicionāli skaidrota, izceļot apzīmētāja atvasināto raksturu un pakļaujot zīmi apzīmējamajai domai. Šāda tendence 20. gadsimtā plaši pārstāvēta fenomenoloģiskajā un hermeneitiskajā filozofijā. Huserls „Idejās I” raksta: „Tēls vai zīme attiecas uz kaut ko, kas atrodas ārpus tiem, un kas ir tverams, pārejot pie cita priekšmetiskojuma veida, proti dodošā vērojuma.”⁶² Lai tvertu zīmes nozīmi, uzmanība jāvērs pāri tās uztveramajam ķermenim. Šo shēmu pārņem Sartrs, kurš, pievēršoties zīmei problēmai „Esamībā un nekas”, raksta, ka zīme ir „pārspētais ceļā uz nozīmi, tas, kas jēgas dēļ paliek neievērots, kas nekad netiek tverts sevis paša dēļ; tas, pāri

⁵⁹ **Saussure, F. de.** *Cours de linguistique générale*, pp. 156–157.

⁶⁰ Turpat, p. 30.

⁶¹ **Weber, S.** Closure and Exclusion, *Institution and Interpretation*, p. 7.

⁶² **Husserl, E.** *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy*. First Book. *General Introduction to a Pure Phenomenology*. The Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1983, p. 120. (*Husserliana*, Bd. III/1, S. 114.)

kuram katrreiz vēršas skatiens”.⁶³ Merlo-Pontī līdzīgi aicina atzīt par izpausmes fundamentālu faktu „apzīmētāja pārspēšanu apzīmējamajā, ko dara iespējamu pats apzīmētājs”.⁶⁴ Abu teiktais ievērojami sabalsojas ar Hansa-Georga Gadamera hēgeliski ietonēto apzīmēšanas norises skaidrojumu, saskaņā ar kuru „zīme atceļ savu lietiskumu (*Dingheit*) un izšķīst savā nozīmē”.⁶⁵ Deridā uzlūko šo zīmes-izdzēšanās-nozīmes-priekšā postulātu nevis kā faktu, bet drīzāk kā filozofijas definēto jēgbūtību: filozofisks teksts grib, lai zīme izšķīstu savā nozīmē, pat ja šī griba ir lemta neveiksmei. Reizē zīmes aizvietojošā rakstura aizmiršana parādās kā „fatāla nepieciešamība”.⁶⁶ Dekonstruktīva lasījuma svarīga ambīcija ir šīs neveiksmes konsekventa eksplikācija.⁶⁷

Apvēršot šo apzīmējamā/apzīmētāja hierarhiju un valorizējot apzīmētāju tā materialitātē, metafiziskajai zīmes koncepcijai tiek sagādāts pirmais trieciens. Zīmes jēdziena iekšējās hierarhijas apvēršanā, ko Deridā paveic, apgalvojot, ka apzīmējamais vienmēr jau funkcionē kā apzīmētājs,⁶⁸ var saskatīt Lakāna iespaidu, kurš savos 1950. gadu tekstos izvirzīja pieņēmumu par apzīmētāja pārākumu pār apzīmējamo, skaidrojot pēdējo kā apzīmētāju spēles efektu.⁶⁹

Tomēr zīmes jēdziena dekonstruktīvais potenciāls līdz ar šo tiek izsmelts, jo šis jēdziens nespēj norādīt ceļu ārpus metafiziskās sakārtas un ar tā palīdzību iespējams producēt destabilizējošus efektus tikai metafizikas iekšienē. Apzīmētājs, būdams apzīmējamā pretstats, nav domājams atrauti no tā, un to savstarpējās attiecības nepieciešami pakļaujās zīmes vienības loģikai. Deridā vārdiem, „nepieciešams, lai būtu transcendentālais apzīmējamais, lai atšķirība starp apzīmējamo un apzīmētāju būtu kaut kas absolūts un nereducējams”.⁷⁰ Līdz ar to dekonstrukcijai jāatrod cits „apzīmēšanas” konceptualizācijas

⁶³ „...le signe est le dépassé vers la signification, ce qui est négligé au profit du sens, ce qui n'est jamais saisi pour soi-même, ce au delà de quoi le regard se dirige perpétuellement”. **Sartre, J.P.** *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1994 [1943], p. 370.

⁶⁴ **Merleau-Ponty, M.** Sur la phénoménologie du langage, *Signes*. Paris: Gallimard, 2001 [1960], p. 146.

⁶⁵ **Gadamer, H.-G.** *Patiesība un metode. Filosofiskas hermeneitikas pamatiezīmes*. Rīga: Jumava, 1999, 386. lpp. Aplūkojot „rakstu zīmes”, Gadamers apgalvo, ka „tās ir pakārtotas noteiktām skaņas identitātēm” (Turpat), līdz ar to reproducējot Deridā kritizēto fonocentrisko pozīciju.

⁶⁶ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 208.

⁶⁷ Sal. Turpat, p. 229.

⁶⁸ Turpat, p. 16.

⁶⁹ **Lacan J.** L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud, *Écrits*, pp. 497–498; **Lacan J.** La signification du phallus, *Écrits*, p. 689. Apzīmētājs Lakānam ir valodiski strukturētās bezapziņas pamatvienība, savukārt apzīmējamais – zem apzīmētāja slidošais un vien retos pieturpunktos stabilitāti gūstošais metaforas pārpalikums.

⁷⁰ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 33.

veids, kurā transcendentālā apzīmējamā, un līdz ar to jēgas klātbūtnes iespēja būtu radikāli slēgta.⁷¹

Deridā transcendentāla apzīmējamā pieņēmuma kritika ievērojami sabalsojas ar Fuko ideju par lūzumu zīmes interpretācijas klasiskajā tradīcijā, ko viņš saskata Nīčes, Freida un Marksa darbos. Ja klasiskajā laikmetā zīmju sakārtojumi balstās līdzības un viendabības principā, tad 19. gadsimtā līdz ar Nīči, Freidu un Marksu tie nonāk krietni diferencētākā telpā, iegūstot dziļuma dimensiju, kurai gan nav nekā kopīga ar iekšējību (*intériorité*). Interpretācija top nebeidzama, jo katra zīme jau ir interpretācija: “nevis lieta, kas paver sevi interpretācijai, bet citu zīmju interpretācija.”⁷²

Zīmes dekonstruktīvā pārkonceptualizācija, kurā apzīmēšanas procesam nav transcendentālā apzīmējamā nospraustas robežas, un ko Deridā izsaka ar vārdiem atzīme (*marque*), pēdas (*trace*), atsauce (*renvoi*) u. c., gūst savu novietojumu Deridā rakstības koncepcijā. Šīs paplašinātās rakstības koncepcijas tapšanas nepieciešamo priekšnoteikumu veido rakstības metafiziskās reprezentācijas dekonstrukcija.

Darbā „Par gramatoloģiju” 20. gadsimta filozofu un humanitāro zinātņu pārstāvju teksti iztīrāti grāmatas pirmajā pusē, savukārt pārējā vieta atvēlēta Žana Žaka Ruso esejas „Par valodu rašanos” dekonstruktīvajam lasījumam. Izvēli padziļināti pētīt rakstības izstumšanu tieši Ruso tekstos Deridā skaidro ar to, ka Ruso bija pirmais, kurš rakstības redukciju padarīja par tēmu un sistēmu.⁷³ Esejā „Ženēvas valodniecības loks” (1968, 1972) Deridā izsaka minējumu, ka Ruso refleksija par zīmi un valodas sākotni pasludina ne tikai valodniecības zinātņi tās modernitātē, bet arī modernitāti valodniecības zinātnes veidolā, ar to norādot uz faktu, ka tik daudzas humanitārās zinātnes vēlāk ņēmušas valodniecību par savu metodoloģisko modeli. Deridā apgalvo, ka šī koncepcija, ar visām tās šķietamajiem jauninājumiem, pārrāvumiem un „epistemoloģiskajiem griezumiem”⁷⁴ pilnībā iekļaujas metafizikas tradīcijā.⁷⁵

⁷¹ Sal.: „Ja tiek izdzēsta radikāla atšķirība starp apzīmētāju un apzīmējamo, pats apzīmētāja vārds ir jāatmet kā metafizisks jēdziens.” (Derrida, J. *La structure, le signe et le jeu...*, p. 412.)

⁷² Foucault, M. Nietzsche, Freud, Marx, *Dits et écrits I*, pp. 568, 571. Sal. Deridā skaidrojumu par „diskursu” kā interpretāciju struktūru, kur katra propozīcija, kura pati jau ir interpretatīva, ļaujas interpretējumam citā propozīcijā (Derrida, J. *De l'économie restreinte à l'économie générale, L'écriture et la différence*, p. 404²).

⁷³ Derrida, J. *De la grammatologie*, p. 147.

⁷⁴ Epistemoloģiskais griezumš (*coupure épistémologique*) – Gastona Bašlāra ieviestais jēdziens. Šī jēdziena ietekme manāma Mišela Fuko diskursu arheoloģijas koncepcijā ar tai raksturīgo pārrāvumu nozīmes uzsvēršanu vēstures disciplīnā.

⁷⁵ Derrida, J. *Le cercle linguistique de Genève. Marges*, pp. 168–169.

Savukārt Sosīru Deridā vairākos aspektos atzīst par Ruso mantinieku. Šie aspekti ir: 1) balss ētisks un metafizisks privileģējums un tam komplementārais rakstības noniecinājums, 2) valodniecības pakārtojums semioloģijai un psiholoģijai, 3) runas privileģējuma saistījums ar zīmes institucionālo, konvencionālo un arbitrāro raksturu, 4) fizioloģiskā skatupunkta ignorējums valodas skaidrojumā, 5) artikulācijas nozīmes akcentējums valodas skaidrojumā.⁷⁶ Visi šie Ruso un Sosīra konsensa punkti balstās fonocentriskajā metafizikā. Pirmais no tiem pauž valodas ekspresīvo būtību un tiktāl balstās iekšpusē/ārpuses metafiziskajā nošķīrumā (valoda kā iekšējības izpaušana),⁷⁷ otrais nosaka valodas psihisko būtību, trešais slāpē arbitraritātes tēzes dekonstruktīvo potenciālu un padara to par fonocentrisma attaisnojuma rīku, ceturtais un piektais moments apliecina Ruso un Sosīra projektu slēpto humānismu, jo fizioloģijas redukcijas un artikulācijas ekstrapolācijas nolūks ir pamatot stingru nošķīrumu starp nerunājušo dzīvnieku un runājušo cilvēku, liedzot dzīvnieku saskarsmes veidiem valodas statusu.

Tuvāk pievērsoties Sosīra veiktajai rakstības izslēgšanai, Deridā norāda uz šī pasākuma pretrunīgu raksturu.⁷⁸ Pēc viņa pārliecības, Sosīra teksts dekonstruējas neatkarīgi no katras ārējās intervences, valodnieka „deklarētajam nolūkam” nonākot spriedzē ar „citu žestu”, ko „Kurss” paveic klusām. Šis otrais žests nav cits nolūks, bet drīzāk tas, ko Sosīrs *dara*, nepasakot.⁷⁹

Pilnībā respektējot Aristoteļa piedāvāto runas un rakstības attiecību modeli, Sosīrs apgalvo, ka runātā valoda un rakstība ir divas atšķirīgas zīmju sistēmas. „Otrās vienīgais esības iemesls ir reprezentēt otro”.⁸⁰ Tas sniedz viņam pamatu ierobežot vispārīgās valodniecības priekšmetu, ko viņš dēvē par *langue* jeb valodas sistēmu, ar runāto valodu kā valodas sākotnējo formu. Šādas slēgtas un stingri norobežotas struktūras postulējums, Deridā norāda, ir nepieciešams posms vispārīgās valodniecības zinātniskuma pretenziju attaisnojumā. Rakstības kā runas reprezentācijas koncepcija krietni atvieglo šo procedūru, jo tā dara iespējamu rakstības norobežojumu no valodas sistēmas „iekšienes”.⁸¹

⁷⁶ Turpat, pp. 179–183.

⁷⁷ Sal. **Derrida, J., Kristeva, J.** *Sémiologie et grammatologie*, p. 45.

⁷⁸ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 45.

⁷⁹ Sal. **Bennington, G.** Saussure and Derrida, **Sanders, C.** (ed.) *The Cambridge Companion to Saussure*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 188.

⁸⁰ **Saussure, F. de.** *Cours de linguistique générale*, p. 45.

⁸¹ Sal. **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 50.

Rakstības rehabilitācijas projekta pirmais solis ir attiecību apvēršana starp valodas iekšējo sistēmu un rakstību kā šīs sistēmas ārējo reprezentāciju.⁸² Deridā izvirza paradoksālu tēzi, ka zinātnisko vajadzību pēc noslēgtās iekšējās sistēmas, kā arī jebkuru zinātnisku vajadzību „veido pati fonētiskās rakstības iespējamība un „pieraksta” (*notation*) ārējība iekšējai loģikai”.⁸³ Tas iezīmē rakstības un valodniecības zinātnes attiecību apvēršanu: pati valodniecība ir būtiski atkarīga no rakstības tās reprezentatīvajā izpratnē, jo tieši rakstības izslēgšana no iekšējās sistēmas dara iespējamu šīs sistēmas konstituēšanos attiecībā pret tās ārpusi. Apdraudējums, ko rakstība rada iekšējībai, kā iepriekš teikts, atzīts jau Platona „Faidrā”, kur rakstība atainota kā dvēseles intimitātes ārējs apdraudējums.⁸⁴ Tas ļauj Deridā „Platona farmācijā” vilkt Ruso un Sosīra līniju atpakaļ līdz Platonam, apgalvojot, ka „Platona, Ruso un Sosīra izstrādātajai „valodniecībai” ir reizē jāliek rakstība ārpus un tomēr būtisku iemeslu dēļ jāaižņemas no tās visi savi demonstratīvie un teorētiskie resursi.”⁸⁵

Problematizējot ārpuses/iekšpuses opozīciju, ko Ženēvas valodnieki mantojuši no Platona, Deridā cenšas eksplīcēt tās ētisko nozīmi, atsaucoties uz grēka kā dvēseles un ķermeņa attiecību apvēršanas (inversijas) definīciju tradīcijas tekstos.⁸⁶ Apdraudējumā, ko tā nes dvēseles vai valodas sistēmas iekšējībai, rakstība tiek raksturota kā grēks un varmācība. Pievienojoties šai argumentācijas tradīcijai, Sosīrs līdz ar to kompromitē paša uzturēto zīmes arbitraritātes (nemotivētības) tēzi, ciktāl grēka jēdzienā implicēts *dabisko* attiecību sagrozījums. Rakstības izslēgšanai tādējādi ir morāli aksioloģisks pamatojums⁸⁷ – tā kropļo valodu, ir varmācīga un ļauna.

Pēc apvēršanas kā dekonstrukcijas pirmā soļa jāseko runas un rakstības tradicionālās attiecību sistēmas vispārīgajam pārcēlumam, kura rezultātā „rakstības” vārdam paleonīmiskās dubultrakstības veidā tiktu piešķirta jauna nozīme. Rakstības dekonstruktīvā izpratne, ko Deridā mēdz marķēt arī ar piedēkli „arhi-”, rakstot par „arhirakstību” (*archi-écriture*), aptver visu valodas lauku un, plašāk, arī visu pieredzes lauku. Rakstība top

⁸² Rakstā “Paraksts notikums konteksts”, kurā veiktais Džona L. Ostina runas aktu koncepcijas lasījums izvērtējums vēlāk piesaistīs Džona Serla pastiprinātu uzmanību, Deridā apstrīd rakstības tradicionālo komunikācijas līdzekļa izpratni. Ja komunikāciju skaidro kā jēgas nodošanu (*transmission*), tad, pēc Deridā argumenta, nevis rakstība uzskatāma par komunikācijas veidu, bet otrādi: semantiskās komunikācijas efekti gūst noteiktību tieši rakstības laukā. Lai pamatotu šo kontrintuitīvo un pret tradīciju vērsto skatupunktu, Deridā aicina noteiktā veidā vispārināt un „pārcelt” rakstības jēdzienu. (Sk. **Derrida, J.** *Signature événement contexte*, p. 369.)

⁸³ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 51.

⁸⁴ **Platons.** *Faidrs (275a), Dialogi*, 432. lpp.

⁸⁵ **Derrida, J.** *La pharmacie de Platon, La dissémination*, p. 183.

⁸⁶ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 52.

⁸⁷ **Derrida, J.** *Le cercle linguistique de Genève*, pp. 179–180.

koekstensīva pieredzei, ja vien tiek pieņemts, ka pieredze nav tīrās klātbūtnes pieredze, bet gan diferenciālo iezīmju (*marques*) pieredze.⁸⁸ Šo iezīmju savstarpējais atstarpinājums (*espacement*), kas pārtrauc katru klātbūtni,⁸⁹ norāda uz to, ka rakstība vienmēr jau ir ierauta šķīruma kustībā. Atstarpinājums pauž nereducējamu ārpusi un tai pat laikā kustību un pārcēlumu (*déplacement*), kas norāda nereducējamu citādību.⁹⁰ Šajā sakarā vērts atsaukties uz Bergsona centieniem atsegt tīro ilgstamību (*durée*), kurā nebūtu ienesta telpas kontrabanda.⁹¹ Atstarpinājuma jēdziens tieši norāda uz šādas tīrās ilgstamības fiktīvo raksturu: telpiskās attiecības vienmēr jau ir iespiedušās laiciskajā nepārtrauktībā. Šo argumentu Deridā izvērš Huserla fenomenoloģijai veltītajā esejā „Balss un fenomens”, kur balss kļūst par fenomenoloģiskā subjekta metaforu tieši pateicoties tās iedomātajai iekšējībai un nošķirtībai no visa telpiskā.

Savā ierautībā šķīruma kustībā atstarpinājums nav nodalāms no novēlojuma un laiciskojuma, kas ir arī būtiska *pēdu* (*trace*) jēdziena dimensija. „Nemotivētās pēdas” ir nojēgums, ar kura palīdzību Deridā ieraksta rakstības zinātnes jeb gramatoloģijas tekstā Sosīra „arbitrārās zīmes” dekonstruēto versiju. Pēdas nav kaut kas esošs (“pēdas pašas par sevi neeksistē”),⁹² tās ir nepieņemamas tāpatības loģikā.⁹³ Pēdas īstenībā ir jēgas vispār absolūtā sākotne, kura nepastāv.⁹⁴

Dastīra atzīmē, ka pēdu jēdziens paredz nebeidzamu šķīrumu referenta novēlojuma nozīmē, gluži kā Sosīra valodas kā formas bez substances izpratne paredz referenta likšanu iekavās.⁹⁵ Šo pēdu vispārīgā struktūra, Deridā skaidro, sakopo visus iepriekšminētos šķīruma kustības aspektus: attiecību ar citu struktūru, laiciskojuma kustību un valodu kā rakstību.⁹⁶

⁸⁸ **Derrida, J.** Signature événement contexte, pp. 377, 378. Pamatu šādam rakstības un pieredzes vienādojumam sniedz psihe modelis, ko Freids izklāstījis „Piezīmē par brīnumbloku” (1925). Populārā bērnu rotaļa sniedz Freidam ilgi meklēto modeli, kas visu uztvērumu pēdu kumulāciju ļautu savienot ar uztverošās virsmas jaunavīgo tīrumu. (Sk. **Freud, S.** A Note upon the ‘Mystic Writing-pad’, *The Ego and the Id and Other Works* (*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XIX). London: The Hogarth Press/The Institute of Psycho-analysis, 1961) Dekonstruktīvi pārveidojot šo modeli, Deridā nonāk pie rakstības sistēmas koncepcijas tās vispārīgajās aprisēs.

⁸⁹ Sal. **Derrida, J.** Signature événement contexte, p. 390.

⁹⁰ **Derrida, J., Houdebine, J.-L., Scarpetta, G.** Positions, pp. 107–108.

⁹¹ **Бергсон, А.** Опыт о непосредственных данных сознания, *Собрание сочинений*. Том 1. Москва: Московский клуб, 1992, с. 93.

⁹² **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 238.

⁹³ Turpat, p. 90.

⁹⁴ Turpat, p. 95.

⁹⁵ **Dastur, F.** Heidegger, Derrida et la question de la différence, **Crépon, M., Worms, F.** (dir.) *Derrida, la tradition de la philosophie*, p. 92.

⁹⁶ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 65. Par pēdu laicisko dimensiju sal.: **Derrida, J.** *La différence*, pp. 13–14; **Derrida, J.** *La voix et le phénomène*, pp. 75, 95–96.

Kādā 1987. gada diskusijā Deridā uzsver, ka pēdas nav jādodomā kā nospiedums (angļu *imprint, mould*); tas, ko grieķi sauca par *typos*, ir tikai viens pēdu paveids, un Deridā pēdu izpratnei tas nav noteicošs. Drīzāk – pelni (kaut kas, kas pilnīgi sevi izdzēš tai pat laikā, kamēr parādās).⁹⁷ Lai arī pēdu (kvazi)jēdzienam iespējams nosaukt vairākus potenciālos avotus filozofijas tradīcijas tekstos (Freida “atmiņas pēdas” (*Gedächtnisspur*), Heidegera “atšķirības agrīnās pēdas” (*die frühe Spur des Unterschiedes*) utt.), par svarīgāko referenci jāatzīst Levina pieteiktā Cita pēdu (*la trace de l’Autre*) izpratne.⁹⁸

Skaidrojot pēdu un tam radniecīgu atzīmes un atsauces jēdzienu relevanci dekonstruktīvajai stratēģijai, Deridā norāda uz veidu, kā dekonstrukcijas dubultās rakstības norisē dekonstruējamā teksta atzīmes (*marques*) tiek dubultotas ar asimetriskām atkārtotām iezīmēm jeb pār-atzīmēm (*re-marques*). Atkārtotās atzīmes nojēgumu Deridā atvasina no Stefāna Malarmē cīņas ar platonisko mimēzi, kas veido viņa dzejprozas darba „Mimika” dekonstruktīvā lasījuma ainu esejā „Dubults seanss”.⁹⁹ Atveids un tēls bez pašas lietas, kopija bez oriģināla – šāda ir Malarmē teksta atbilde platoniskajai idejas-lietas-atveida hierarhijai, kuras dekonstruktīvās radikalizācijas rezultātā gūst formu Deridā dubultās rakstības ideja.¹⁰⁰

Deridā šādi skaidro dekonstruktīvai rakstībai raksturīgo dubultās iezīmēšanas kustību: “Katrs jēdziens iegūst divas līdzīgas atzīmes – atkārtojums bez identitātes –, vienu iekš, otru ārpus dekonstruētas sistēmas”.¹⁰¹ Par uzskatāmu piemēru šai norisei var kalpot pati “rakstība”. Metafizikas diskursā rakstība ir binārās opozīcijas runa/rakstība daļa, kas ir pakārtota savam pretmetam. Savukārt Deridā apcerētā rakstība nav runas pretmets; tā ir vispārīgā pieredzes struktūra, kas pārsniedz runas/rakstības metafizisko opozīciju.

Gašē skaidro, ka, pārlokoties pār sevi pašu, tekstuālā atzīme noraida jebkādu referenciālu funkciju. Reizē nav tā, ka pār-atzīme reflektīvi atsauktos tikai uz sevi, jo atzīme iezīmē nevis sevi, bet gan citu atzīmi.¹⁰² Tīra pašreference nav iespējama: novirzīšanās, nesakritība ir nenovēršama – šajā Deridā postulējumā saskatāma arī Bergsona intuīcijas kā subjekta un objekta sakrišanas kritika.

⁹⁷ **Derrida, J.** On Reading Heidegger, p. 177. Pēdu kā pelnu skaidrojums izvērstis darbā “Pelni” (1987).

⁹⁸ Sal. **Dastur, F.** Derrida et la question de la présence: une relecture de *La Voix et la phénomène*, *Revue de la Métaphysique et de Morale*, No. 1, 2007, p. 9. Pēdu jēdzienu Levins piesaka pēc “Totalitātes un bezgalības” sarakstīšanas, meklējot ceļu projām no esamības un viņpus būtības. Sk. **Lévinas, E.** *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1989 [1949], pp. 187–202; **Levins, E.** Aizstāšana, 373. lpp.

⁹⁹ Sk. **Derrida, J.** La double séance, *La dissémination*, pp. 234–235.

¹⁰⁰ Sal. iepriekš, apakšnod. 1.3.3.

¹⁰¹ **Derrida, J.** Hors livre, *La dissémination*, p. 10.

¹⁰² **Gasché, R.** Joining the Text: From Heidegger to Derrida, **Arac, J., Godzich, W., Martin, W.** (eds.) *The Yale Critics: Deconstruction in America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, p. 167.

Atzīmes dubultojumu skaidrot palīdz *iterabilitātes (itérabilité)* jēdziens, ko Deridā piesaka kā katras atzīmes nepieciešamo nosacījumu un līdz ar to kā rakstības vispārīgo formu. Lai atzīme būtu lasāma, tai jābūt neierobežoti atkārtojamai neatkarīgi no tās adresanta vai adresāta prombūtnes. Ņemot vērā, ka katrs atkārtojuma akts ir savatnīgs, atkārtojamība norit, nevis saglabājot atkārtojamo atzīmi tās tāpatībā (kā tas ir Huserla ideālo objektu gadījumā), bet gan katreiz ieviešot atkārtojumā nereducējamu citādību.¹⁰³ Deridā dēvē atzīmes iterabilitāti arī par citējamību, tādējādi norādot uz katras iezīmes principiālo atvērtību tās atkārtojumam rakstībā. “Iterabilitāte citādo (*altère*), tā parazitē uz un kontaminē to, ko tā identificē un ļauj atkārtot.”¹⁰⁴ Šāda atkārtojamība būtiski paredz arī sūtītāja un saņēmēja prombūtni, ko Deridā atzīst par atzīmes strukturālo iespējamību. Šīs prombūtnes iespējas strukturālo nepieciešamību viņš saista ar iezīmes saņēmēja (un sūtītāja) *nāvi*.¹⁰⁵ Nāvei kā radikālai prombūtni Deridā rakstības koncepcijā tādējādi tiek ierādīts nepieciešamas iespējamības statuss: šī iespējamība ir nepieciešami ietverta katras atzīmes struktūrā.¹⁰⁶ Rakstība līdz ar to iegūst dzīvības kā nāves ekonomijas mērogu.¹⁰⁷

Būdama līdzdalīga nenoteiktā atzīmju tīklojumā, atzīme veic arī papildinājuma funkciju, kompensējot ārējā referenta iztrūkumu. Ievadot fonocentrisma dekonstrukciju, Deridā atzīmē: „Vai nu rakstība nekad nav bijusi vienkāršs „papildinājums”, vai arī ir steidzami jāizveido „papildinājuma” jauna loģika.”¹⁰⁸ Šāda loģika tiek veidota gan darbā „Par gramatoloģiju”, gan citos tā laika un arī vēlākos tekstos. Iezīmīgākais papildinājuma raksturojums ir tā neizšķiramā loma iztrūkuma novēršanas un pārpilnības radīšanas ziņā.¹⁰⁹ Piemēram, esejā „Balss un fenomens” Deridā piedēvē Huserla apzīmēšanas teorijas norādošajām un izpaudošajām zīmēm papildinājuma funkciju, jo to ievadījums ļauj kompensēt fenomenoloģiskā subjekta neklātbūtni sev kā tā pilnības un noslēgtības sākotnējo iztrūkumu.¹¹⁰ Reizē šīs zīmes ievieš subjekta iekšienē nereducējamu dažādību, kas nosaka šī subjekta klātbūtnes sev fiktīvo raksturu. Plašākā nozīmē papildinājums ir tas, kas, būdams veseluma noslēgtības nepieciešamais nosacījums, reizē nav tā daļa. Deridā detalizētāk

¹⁰³ Sal. **Derrida, J.** Signature événement contexte, p. 375. Sk. arī **Derrida, J.** Limited Inc a b c..., *passim*.

¹⁰⁴ **Derrida, J.** Limited Inc a b c..., 120.

¹⁰⁵ **Derrida, J.** Signature événement contexte, p. 375. Sal. **Derrida, J.** Limited Inc a b c..., p. 61.

¹⁰⁶ Turpat, pp. 95–96.

¹⁰⁷ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 100.

¹⁰⁸ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 17.

¹⁰⁹ Sal. Deridā citēto Litrē *supplément* definīciju, kurā ietverti abi šie pretrunīgie momenti: „papildināt: pievienot to, kā trūkst, piegādāt to, kas nepieciešams pārpilnībai” (“suppléer: 1. ajouter ce qui manque, fournir ce qu’il faut de surplus” (**Litré**)).

¹¹⁰ **Derrida, J.** *La voix et le phénomène*, p. 97.

izstrādā papildinājuma loģiku darbā „*Parergon*” (1974, 1978), kurā veikts Kanta „Spriestspējas kritikas” dekonstruktīvs lasījums. *Parergon* (sengr. „tas, kas ir līdzās darbam” no *para* „blakus” un *ergon* „darbs”, „produkts”), par kura piemēru Kants nosauc gleznu rāmi, kolonādi un skulptūras ietērpu, viņa izpratnē ir „viss, kas neiederas priekšstatā par priekšmetu kopumā kā iekšējā sastāvdaļa, bet saistīts ar to tikai ārēji – kā papildinājums, kas pastiprina gaumes labvēlīgumu”.¹¹¹ Kanta *parergon* un no tā atvasinātais rāmja jeb ietvara (*cadre*) jēdziens, ko Deridā izmanto, lai apzīmētu filozofijas institucionālos nosacījumus, tiks detalizēti iztirzāti promocijas darba 3. nodaļā.

Deridā rakstības koncepcija izpelnījies kritiku no dažādu filozofisko virzienu pārstāvju puses. Hanss Georgs Gadamer uzlūko Deridā dekonstrukciju kā trešo mēģinājumu līdzās Heidegera metafizikas destrukcijai un viņa paša uz dialogu vērstajai hermeneitikai izsūpot metafizisko tradīciju, ko Deridā gribot panākt ar ontoloģizētās rakstības nojēguma palīdzību.¹¹² Līdzīgi Elga Freiberga savu rakstības koncepcijas aplūkojumu rezumē ar secinājumu, ka „Deridā būtībā aizvieto esamības metafiziku ar „rakstības” metafiziku”.¹¹³

Rikērs piedēvē Deridā pozīciju, saskaņā ar kuru „rakstības saknes ir nošķirtas no runas”. Šādā uzskatā, Rikēraprāt, netiek ņemta vērā diskursa dialektiskā konstitūcija.¹¹⁴ Līdzīgi kā Serls, Rikērs nomaina Deridā tēzi: tā vietā, lai uzturētu rakstības nošķirtību no runas, Deridā atzīst runu par rakstības (tās dekonstruktīvajā izpratnē) paveidu, līdz ar ko „nošķīrums starp runu un rakstību zaudē jebkādu nozīmību”.¹¹⁵

Darbā „Par gramatoloģiju” veiktā rakstības izstumšanas dekonstrukcija ne tikai uzskatāmi demonstrē dekonstruktīvās stratēģijas iedzīvināšanu dekonstruktīvajā lasījumā, bet ietver arī nozīmīgas konsekvences attiecībā uz humanitāro zinātņu ideju un praksēm. Veltot nesamērīgi lielas pūles, lai nošķirtu no valodas tās neatņemamu sastāvdaļu, Sosīrs līdz ar to apliecina šīs sastāvdaļas – rakstības tās metafiziskajā, reprezentatīvajā izpratnē – konstitutīvu lomu valodas sistēmai kā vispārīgās valodniecības objektam. Rakstība tādējādi atzīstama par valodas konstitutīvu ārpusi. Sosīra valodniecība līdz ar to ne tikai zaudē tiesības tikt atzītai par vispārīgu (jo tā skata savu objektu tikai daļēji), bet arī apliecina savu

¹¹¹ Kants, I. *Spriestspējas kritika*, 55. lpp.

¹¹² Gadamer, H.-G. *Destruktion and Deconstruction*, p. 109.

¹¹³ Фрейберга, Э. „Письмо” и онтология в воззрениях Ж. Деррида, с. 281.

¹¹⁴ Ricoeur, P. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: The Texas Christian University Press, 1976, p. 26. Ar diskursa dialektisko konstitūciju Rikērs saprot notikuma un nozīmes dialektisko *Aufhebung*, „caur kuru notikums tiek atcelts kā kaut kas tikai pārejošs un paturēts kā *tāpatīga* nozīme” (Turpat, pp. 11–12).

¹¹⁵ Derrida, J. *Limited Inc a b c..., Limited Inc*, p. 46.

metafizisko angažējumu, ko Deridā atzīst par nesavienojamu ar kritiski apbruņotas stingras zinātnes statusu. Šis metafiziskais angažējums nosaka Sosīra projekta fundamentāli humānistisko raksturu, ko neatsver viņa veiktā runājošā subjekta decentrācija. Viena no uzskatāmākajām šī humānisma izpausmēm ir artikulācijas principa atzīšana par valodas nepieciešamo kritēriju, kā rezultātā cilvēks tiek atzīts par vienīgu uz valodu spējīgu dzīvu radību. Lai tuvāk izvērtētu šī humānisma premisas un konsekvences, nākamajā apakšnodaļā tiek veikta Heidegera humānisma kritikas analīze kopsakarā ar Deridā dekonstruktīvās „metakritikas” iztirzājumu.

2.3. Esamības tuvumā: dzīvība, nāve un zinātne Heidegera domā

1947. gadā Heidegers publicē vēstuli, kurā atbild jaunam franču filozofam Žanam Bofrē¹¹⁶ uz jautājumu: kā no jauna piešķirt jēgu vārdam „humānisms”? „Vēstule par humānismu” nospēlējusi ļoti svarīgu lomu Heidegera recepcijā Francijā, zināmā mērā tāpēc, ka tajā Heidegers noraida Sartra piedēvēto ateistiskā eksistenciālista raksturojumu¹¹⁷ un kritizē Sartra filozofiju. Reizē jāatzīmē, ka „Vēstules” recepcija Francijā bija novēlota – kopš teksta pirmpublicējuma Bernē 1947. gadā līdz tā franču tulkojuma iznākšanai grāmatas formātā pagāja 10 gadi.¹¹⁸

Bofrē jautājums kopsakarā ar tā uzdošanas brīdi daudz pasaka par intelektuālo gaisotni pēckara Francijā. Lai arī 20. gadsimta filozofijas vēstures arhīvā apzīmējums „humānisms”, pateicoties Sartram, iegājis pirmkārt kā eksistenciālisma sinonīms, šī apzīmējuma izmantojums pēckara Francijā bijis krietni plašāks un daudzveidīgāks.¹¹⁹

¹¹⁶ Žans Bofrē (1907–1982) – Heidegera draugs, viņa tekstu interprets, tulkotājs un popularizētājs Francijā. Bofrē un viņa pulciņš lielā mērā nosaka Heidegera recepciju Francijā, sākot ar laiku pēc II Pasaules kara līdz 1970. gadiem, kad par Heidegera recepcijas centrālo figūru kļūst Deridā. Īsam ieskatam Heidegera franču recepcijas pamatāprisēs 20. gadsimtā sk. Dominika Žaniko rakstu „Uz „franču izņēmuma” beigām?”. kur viņš iepazīstina ar savu divsējumu darbu „Heidegers Francijā”. (**Janicaud, D.** Toward the End of the “French Exception”?, **Pettigrew, D., Rafeoul, F.** (eds.) *French Interpretations of Heidegger. An Exceptional Reception*. Albany: SUNY Press, 2008, pp. 23–34.)

¹¹⁷ **Sartre, J.-P.** *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996 [1946], p. 26.

¹¹⁸ Sk.: **Janicaud, D.** Du bon usage de la *Lettre sur l'humanisme, Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*. Paris: P.U.F., 2005, p. 221. Žaniko uzskata, ka Sartra parāds Heidegeram ir tik liels, ka tas izskatās pēc vienkārša plaģiāta. Reizē viņš norada, ka tieši pateicoties Sartram Heidegers ielauzās franču filozofiskajā telpā kā liela laikmetīga figūra (**Janicaud, D.** Toward the End of the “French Exception”?, p. 26).

¹¹⁹ Edvards Barings apgalvo, ka 1945. gadā „humānisma” apzīmējumu tiecās piesavināties ne tikai eksistenciālisti, bet arī marksisti, personālisti un citi kristīgie filozofi.

Savā atbildē Heidegers skaidro, ka neredz vajadzību piešķirt jēgu humānismam, jo savā metafiziskajā ierobežotībā vēsturiskais humānisms nespēj atklāt cilvēka īsteno būtību. Izsekojot sengrieķu *paideia*¹²⁰ pārveidojumam romiešu *humanitas* nojēgumā un tā vēlākam atjaunojumam renesanses humānistu darbos *studia humanitatis* veidolā, Heidegers norāda uz visu šo mēģinājumu skaidrot cilvēka būtību kopīgu neveiksmi: tie iepriekšpieņem noteiktu esošā interpretāciju, nejautājot par esamības patiesību un līdz ar to ir metafiziski.¹²¹ Viss Heidegera turpmākais skaidrojums ir atvedināms uz metafizikas un humānisma ekvivalences postulējumu: viss metafiziskais ir humānistisks, viss humānistiskais – metafizisks. Tas, ko metafiziskais humānisms nespēj tvert, ir cilvēka ek-sistence (*Ek-sistenz*), ko Heidegers apraksta kā cilvēka stāvēšanu esamības apgaismotā klājumā jeb gaismojumā (*Lichtung*), un tāpēc cilvēka *humanitas* vietā tas domā viņa *animalitas*.¹²²

Deridā pārņem Heidegera tēzi par metafizikas un humānisma savstarpējo saistību un atkarību, reizē apgalvojot, ka Heidegers savā humānisma kritikā nav bijis pietiekami konsekvents un vienam humānismam pretī licis citu, dziļāku humānismu.¹²³ Šī dziļākā humānisma nozīmi Deridā atklāj 1968. gada priekšlasījumā „Cilvēka mērķi”, kur humānisma problēma retrospektīvi aplūkota „trīs H” (Hēgeļa, Huserla un Heidegera) darbu franču recepcijas gaismā, ņemot par vadlīniju pēckara franču filozofijas humānistiski antropoloģisko orientāciju, kuras iespaidā tika producēti un popularizēti, pēc Deridā domām, ļoti tendenciozi minēto filozofu lasījumi.

Par terminoloģisku emblēmu šai tendenciozitātei Deridā izvēlas vārdkoku „cilvēka realitāte” jeb „cilvēciskā realitāte” (*réalité-humaine*), kas ir filozofa un teologa Anrī Korbēna piedāvātais Heidegera *Dasein* franciskojuums. Par šīs tendenciozitātes personifikāciju – Sartru, kurš uzskatīja par iespējamu pārņemt un popularizēt šo „monstrozo” tulkojumu, tādējādi veicinot Heidegera eksistenciālās analītikas humanizāciju franču filozofiskajā vidē.

Saskatot Sartra fenomenoloģiskās ontoloģijas „cilvēciskajā realitātē” Dieva iztrūkumu (*le Dieu manqué*), Deridā secina, ka Sartra centienu piemērs pārliecinoši apstiprina Heidegera tēzi par katra humānisma metafizisko raksturu.¹²⁴ Zīmīgi, ka pats Heidegers „Vēstulē par humānismu” izmanto Sartra moto „eksistence ir pirms būtības”, lai

¹²⁰ Sengrieķu domātāji ar παιδεία apzīmē izglītību kā norisi (mācīšanos) un rezultātu (izglītību, „kultūru”).

¹²¹ Heidegers, M. Heidegers, M. Vēstule par humānismu, 23. lpp.

¹²² Turpat, 23.–24. lpp.

¹²³ Derrida, J. et al. The Original Discussion of “Différance” (1968), Wood, D., Bernasconi, R. (eds.) *Derrida and Différance*. Evanston: Northwestern University Press, 1988, p. 86.

¹²⁴ Derrida, J. Les fins de l’homme, p. 138.

demonstrētu humānisma un metafizikas vienību. Apvēršot platonisma tēzi par būtības (*essentia*) primaritāti pār eksistenci (*existentia*), Sartrs joprojām paliek metafizikas ietvaros, jo „metafiziskā apgalvojuma apvēršanas (*Umkehrung*) rezultāts ir metafizisks apgalvojums”.¹²⁵

Deridā pārmet Sartram un līdz ar viņu visam pēckara periodam tā dominējošajās tendencēs nepietiekamu interesi par jēdzienu vēsturi, un konkrēti par cilvēka jēdziena vēsturi. „Viss notiek tā, it kā zīmei „cilvēks” nebūtu nekādas izcelsmes, nekādas vēsturiskās, kulturālās, lingvistiskās robežas.”¹²⁶ Šis pārmetums ietver nepārprotamu alūziju uz Fuko darbu „Vārdi un lietas”, kas tiek citēts raksta epigrāfā. „Cilvēks ir izgudrojums, kuram mūsu domāšanas arheoloģija viegli uzrāda nesenu datējumu. Un, iespējams, drīzu galu (*la fin prochaine*)”¹²⁷ – šie Fuko vārdi Deridā priekšlasījuma epigrāfā seko Sartra citātam par viņa ontoloģijas nolūku noteikt cilvēciskās realitātes galējos mērķus (*les fins dernières*), un Kanta „Tikumu metafizikas pamatojumā” formulētajam imperatīvam nekad neizturēties pret cilvēku kā tikai pret līdzekli, bet reizē arī kā pret mērķi (*comme fin*). Vārda *fin* (beigas, gals, mērķis) daudznozīmība ļauj Deridā epigrāfā sastatīt kopā cilvēka kā vēsturiskā izgudrojuma drīzā gala nojautu (Fuko) ar cilvēka cieņas un sūtības teleoloģiskā dižuma apliecinājumu (Kants, Sartrs), tādējādi inscenējot pārrāvumu starp diviem „cilvēka galamērķu” domāšanas veidiem. Cilvēks kā galīga, galam nolemta figūra no vienas puses, cilvēks kā mērķus spraudošais mērķis no otras. Pirmajā acu uzmetienā Deridā veidotā epigrāfu kolāža atstāj iespaidu, ka viņš solidarizējas ar Fuko, kurš „Vārdos un lietās” skata cilvēku kā modernās episetēmes ietvaros radušos figūru, kura izgudrojumu viņš piedēvē modernajām humanitārajām zinātnēm. Tomēr vērtīgs esejas lasījums ļauj secināt, ka pret Fuko tēzi Deridā izturas ar gluži heidegerisku piesardzību.

Fuko grāmata ir ievērojama ar tās centrālo vietu 1960. gadu vidū notiekošā strīdā par humānismu, kura gaitā Francijas intelektuālā telpa polarizējas pretējās humānisma pretinieku un aizstāvju nometnēs. Vincents Dekombs savā grāmatā „Tāpatīgais un citālais” skaidro šo strīdu ar Heidegera „Vēstules” novēloto efektu, kura rezultātā līdzšinējais konsenss humānisma jautājumā pārvērsās tā pretējībā: vispārējo piekrišanu par humānismu kā

¹²⁵ Heidegers, M. Vēstule par humānismu, 25. lpp. Tulkojums mainīts.

¹²⁶ Derrida, J. Les fins de l'homme, p. 137.

¹²⁷ Foucault, M. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966, p. 398.

filozofijas un kultūras neapstrīdamu orientāciju nomaina uzbrukumu virkne, kas vērsti pret humānismu no dažādām pozīcijām, īpaši no marksistu, nīčeāņu un strukturālistu puses.¹²⁸

Žaniko gan uzskata franču filozofijas historiogrāfijā veiktos mēģinājumus novietot franču 1960.–1970. gadu filozofiju zem „mūsdienu antihumānisma” karoga¹²⁹ par „ekstrēmu pārpratumu”, kura iemeslus viņš saskata nepietiekamā iedziļināšanās Heidegera „Vēstulē”.¹³⁰ Šāda iedziļināšanās, viņaprāt, liktu secināt, ka, tālu no tā, lai būtu mūsdienu antihumānisma programma, „Vēstule par humānismu” ir hiperhumānisma paraugs.¹³¹ Šādam lasījumam, kā pamatoti norāda Žaniko, ir saistība arī ar „īpatnā” dekonstrukciju.¹³²

Darbā „Vārdi un lietas” Fuko apraksta kādu pārrāvumu rietumu domas vēsturē, ko viņš raksturo kā pāreju no klasiskā laikmeta pie modernitātes. Lokalizējot šo pāreju uz 18. un 19. gadsimta robežas, Fuko skaidro to kā vārdu un lietu līdzšinējā harmoniskā sakārtojuma jeb ainas izjukumu, kura rezultātā reprezentācijas attiecības starp valodu un esošo, starp vārdiem un lietām zaudē savu tiešumu. Darba apakšvirsraksts ir „humanitāro zinātņu arheoloģija” un tā nolūks ir izsekot humanitāro zinātņu tapšanai Eiropas vēsturē. Fuko izsaka kontroversiālu tēzi, ka „līdz 18. gadsimta beigām *cilvēks* nepastāvēja”.¹³³ Viņš saista cilvēka rašanos ar viņa galīguma apjausmi, kas ir pozitīvo zinātņu (bioloģijas, politiskās ekonomijas, valodniecības) attīstības rezultāts.¹³⁴

Fuko skatījums uz humānisma un metafizikas attiecībām tādējādi nav savienojams ar abu parādību dubultimplikāciju, ko postulē Heidegers. Ievadot moderno epistēmi, cilvēka “dzimšana”, gluži pretēji Heidegera teiktajam, nevis balstās metafizikā, bet iezīmē tās beigas.¹³⁵ Pirms modernitātes, kā apgalvo Fuko, nepastāvēja epistemoloģiskā apziņa par cilvēku kā tādu.¹³⁶ Atklājot cilvēka galīgumu (ironiskā kārtā Fuko atzīst Heidegera eksistenciālo analītiku par šī atklājuma iezīmīgu paraugu), filozofija, tikko pamodusies no dogmatiskā snaudiena, tūdaļ pat ieslīgst antropoloģiskā.¹³⁷ Fuko “Vārdi un lietas” iznāk 1966. gadā, ko strukturālisma historiogrāfs Fransuā Doss dēvē par šīs kustības *zenīta gadu*

¹²⁸ Sal.: **Descombes, V.** *Modern French Philosophy*, p. 31.

¹²⁹ Sk. **Ferry, L., Renaut, A.** *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1990.

¹³⁰ **Janicaud, D.** *Du bon usage de la Lettre sur l'humanisme*, p. 222.

¹³¹ Sal. Turpat, p. 225.

¹³² Turpat.

¹³³ **Foucault, M.** *Les mots et les choses*, p. 319.

¹³⁴ Turpat, pp. 324–325.

¹³⁵ Turpat, pp. 323–329.

¹³⁶ Turpat, p. 320.

¹³⁷ Sal. Turpat, p. 352.

(*année lumière*), un bauda negaidītu veiksmi, atvaļinājumu sezonā vīdot pludmalēs un inspirējot dienas avīžu virsrakstus.¹³⁸ Lai arī publika uztver Fuko kā strukturālistu, viņš pats visai rezervēti izturas pret šādu viņa darba recepciju, piekopjot smalkas demarkācijas taktikas.¹³⁹

Tālu no tā, lai savā metafiziskā humānisma iztirzājumā vadītos pēc humānisma/antihumānisma antagonisma, Deridā konstatē, ka abas šīs intelektuālās kustības vienlīdz nepietiekamu uzmanību veltījušas pašiem tekstiem. Pavirša lasījuma simptomi, viņaprāt, diskreditē gan humānistu, gan antihumānistu pārliecību par Hēgeļa, Huserla un Heidegera humānismu un antropocentrismu. Deridā cenšas atklāt “trīs H” veiktajā humānisma un antropocentrisma kritikā dziļāku pamatojumu viņu humānistiskās piederības apliecinājumam.¹⁴⁰

Līdz ar to priekšlasījuma epigrāfā inscenētais lūzums starp *fin* kā mērķi un *fin* kā galu tiek nolīdzināts, demonstrējot abu nozīmju klātbūtni metafiziskajā humānismā. Vadoties pēc Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” (kā nodaļas „Filozofijas zinātņu enciklopēdijas” sistēmā, nevis kā 1807. gadā publicētā traktāta), Deridā parāda, kā atcelšanas (*Aufhebung*) kustība nosaka cilvēka mērķa un cilvēka gala sakrišanu. Būdamā antropoloģijas atcēluma rezultāts, gara fenomenoloģija nozīmē galīgā cilvēka atcēlumu bezgalīgajā. „Cilvēka atcēlums (*la relève ou la relevance de l'homme*) ir viņa *telos* un viņa *eskhaton*.”¹⁴¹ Deridā norāda, ka abas šīs nozīmes ir apvienotas grieķu *telos* domāšanā, kur *telos* ir būtiski saistīts ar *eidos*, *ousia* un *alētheia*.¹⁴² Metafizika kā cilvēka patiesības domāšana vienmēr ir nozīmējusi cilvēka gala (*fin*) domāšanu, un Hēgeļa dialektikā šī sakarība tikai rod uzskatāmāku izvērsumu.

Kamēr „Cilvēka mērķu” pirmajā pusē Heidegera teksti tiek pretnostatīti to antropoloģizējošiem lasījumiem un tulkojumiem Francijā, esejas nodaļā „Lasot mūs” Deridā

¹³⁸ Cusset, F. *French Theory*, p. 38.

¹³⁹ Sal., piem., viņa 1967. gada intervijā sniegto skaidrojumu: “Tas, ko esmu mēģinājis paveikt, ir ieviest strukturālisma stila analīzes sfērās, kurās tās līdz šim nebija iekļuvušas, proti, ideju vēstures, zināšanu vēstures un teorijas vēstures sfērā. Šajā mērā es nonācu pie paša strukturālisma rašanās analīzes struktūras terminos. Tiktāl manas attiecības ar strukturālismu ir vienlaikus distances un dubultojuma attiecības. Distances, jo es runāju par strukturālismu tā vietā, lai to tieši praktizētu, un dubultojuma, jo es negribu par to runāt, nerunājot tā valodā.” (Foucault, M. *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"*, *Dits et Écrits I*, p. 611.) Savukārt 1970. gadā sarakstītajā priekšvārdā “Vārdu un lietu” angļu tulkojumam, kas iznāk ar nosaukumu “Lietu kārtība” (*The Order of Things*), niansētā izvērtējuma toni nomaina krass noliegums, Fuko apgalvojot, ka viņš nekādi nespēj iedabūt komentētāju šaurajos prātos faktu, ka “es neesmu izmantojis nevienu metodi, nevienu jēdzienu vai atslēgvārdu, kas raksturo strukturālo analīzi” (Foucault, M. *Préface à l'édition anglaise, Dits et Écrits I*, p. 881).

¹⁴⁰ Derrida, J. *Les fins de l'homme*, p. 142.

¹⁴¹ Turpat, p. 144.

¹⁴² Turpat.

atsedz paša Heidegera domas dziļāku humānismu. Viņš apgalvo, ka esamības patiesības domāšana, kuras vārdā Heidegers centies ierobežot humānismu un metafiziku, paliek *cilvēka* domāšana.¹⁴³ Uz to, viņaprāt, pirmkārt norāda pamatojums, ar kādu Heidegers izraugās cilvēku jeb *Dasein* par esošo, kas spēj uzdot un atbildēt uz esamības jautājumu.

„Esamībā un laikā” Heidegers piesaka vajadzību uzdot jautājumu par esamības jēgu. Viņš apgalvo, ka kopš Platona rietumu filozofijā esamība esot tikusi aizmirsta, tās vietā visu uzmanību koncentrējot uz esošo tā pilnībā. Nošķirums starp esamību un esošo jeb ontoloģiskā diference ir Heidegera domāšanas noturīgākā premisa, kura, lai arī „Esamībā un laikā” tieši vēl netiek nosaukta vārdā, pilnā mērā nosaka darba uzbūvi un gaitu.¹⁴⁴

Katram jautājumam, Heidegers norāda, ir trīsdaļīga formālā struktūra: tas, par ko tiek jautāts, jeb prasītais (*das Gefragte*), tas, uz ko vērsts jautājums, jeb izjautātais (*das Befragte*), un tas, kas jautājumā jānoskaidro, jeb noskaidrojamais (*das Erfragte*).¹⁴⁵ Esošo, kurš vienīgi spēj uzdot jautājumu par esamības jēgu, jo jautāšana (*Fragen*) ir viena no tā esamības iespējām, Heidegers devē par *Dasein* („šeit-esamība”).¹⁴⁶ Tā kā *Dasein* ir vienīgais esošais, kas spēj jautāt par esamības jēgu, tas ir arī vienīgais esošais, ko iespējams izjautāt šajā jautājumā, jo tikai viņam ir vismaz aptuvena izpratne par paša esamību. Uzdot jautājumu par esamības jēgu tādējādi nozīmē izjautāt *Dasein* kā *Befragte* par (tā) esamību kā *Gefragte* nolūkā saprast esamības jēgu kā *Erfragte*. Šī izjautāšana „Esamības un laika” publicētajā daļā norisinās *Dasein* eksistenciālās struktūras analīzes veidā un *Dasein* laiciskuma iztirzājuma veidā.¹⁴⁷

¹⁴³ Turpat, p. 153. Vārdkopa „cilvēka domāšana” (*une pensée de l'homme*) saglabā divdomīgu dubultā ģenitīva nozīmi (cilvēks kā domāšanas subjekts un objekts) arī franču valodā.

¹⁴⁴ Savu terminoloģisko veidolu ontoloģiskā diference iegūst neilgi pēc „Esamības un laika” iznākšanas 1927. gada seminārā „Fenomenoloģijas pamatproblēmas”.

¹⁴⁵ **Heidegger, M.** *Being and Time*, p. 24. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 7.)

¹⁴⁶ Šī termina vispārpieņemtais atveidojums latviešu valodā ir „klātesamība”. Es izvairos no šī varianta, lai novērstu iespēju, ka tas tiek sajaukts ar citiem Heidegera iecienītajiem apzīmējumiem, piemēram, *Anwesenheit* („klātbūtne”) vai *Gegenwart* („tagadnība”, laiciskā klātbūtne). Cits *Dasein* latviskojuma variants – „šeit-esamība” (**Kūlis, R.** Filozofs un „esamības vēstures” valoda, *Grāmata*, Nr. 7, 1990, 24. lpp.; **Rubene, M.** *No TAGADNES uz tagadni*, 160. lpp.) savā burtiskumā (*Da-sein* – „šeit-es(am)ība”) zaudē ar to, ka tas ievērojami pārslogo Heidegera teksta jau tāpat krietni noslogoto sintaksi. Savukārt Igora Šuvajeva piedāvātais termins „tebūtme” (**Šuvajevs, I.** *Dzīļu psiholoģija*, 311. lpp.) nonāk konfliktā ar Kūļa izvēli ar vārdu „būtme” atveidot Heidegera *Wesen* (tradicionāli „būtība”)(**Heidegers, M.** Vēstule par humānismu, *Grāmata*, Nr. 12, 1991, 41.¹ lpp.). Turklāt visi minētie varianti ir sieviešu dzimtes vārdi, kas morfoloģiskā līmenī nonāk pretrunā ar *Dasein* dzimumneitralitāti. (Par to sk. Deridā eseju *Geschlecht* (I): **Derrida, J.** *Geschlecht: différence sexuelle, différence ontologique, Psyché II*, pp. 15–33.) Ņemot vērā iepriekšteikto, promocijas darbā Heidegera termins *Dasein* atstāts netulkots.

¹⁴⁷ „Esamības un laika” publicētā versija veido tikai vienu trešdaļu no Heidegera sākotnēji iecerētā darba, kas izklāstīta grāmatas ievada 8. § (**Heidegger, M.** *Being and Time*, pp. 63–64 (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 52–53)). Darba iecerētās I daļas trešā nodaļa „Laiks un esamība”, kā arī trīs iecerētās II daļas nodaļas (par Kanta shematismu, Dekarta *cogito sum* un Aristoteļa laika izpratni) netika uzrakstītas, lai arī daži vēlāk publicētie

Analizējot veidu, kā Heidegers nonāk pie *Dasein* izvirzījuma reizē par esamības jautājuma jautātāju un izjautājamo, Deridā norāda uz tuvuma (*Nähe*) jēdziena nozīmību Heidegera izvēlei. 1968. gada rakstā „*Ousia un grammè*” („Būtība un gramma”) Deridā analizē Heidegera agrīno laika izpratni un parāda, kā viņa piedāvātais nošķirums starp īsteno (*eigentlich*) un kritušo (*verfallende*) laiciskumu, kas ieviests „Esamībā un laikā”, satuvinot ikdienas laika pārdzīvojumu un metafizikas „vulgāro laika izpratni”, ir atvasināts no īstenuma un neīstenuma nošķiruma. Pati īstenā un neīstenā opozīcija, Deridā norāda, implicē tuvuma jēdzienu, ciktāl īstenais kā piedienīgais jeb īpašais (*propre*) ir arī tuvais (*proche*).¹⁴⁸ Ņemot vērā tuvuma piederību klātbūtnes metafizikai,¹⁴⁹ Heidegera lēmums jautājumā par esamības jēgu vadīties pēc *Dasein* eksistenciālās analītikas pavediena, Deridāprāt, ievērojami satuvina viņu ar domāšanas tradīciju, no kuras viņš konsekventi cenšas norobežoties.

Arī jēgas un saprašanas horizonts, kurā norisinās Heidegera fundamentālonoloģiskā izjautāšana, ir metafizikas iezīmēts. Heidegers raksta: „Iegūt esamības saprašanu nozīmē vispirms saprast *to* esošo, kura ontoloģiskajai satversmei pieder esamības saprašana, proti, *Dasein*.”¹⁵⁰ Saprašanai šeit piedēvēta ontoloģiskā nozīmība: esamība tiek aprakstīta kā kaut kas principiāli saprotams un saprotams tieši caur *Dasein*. Tas ļauj Deridā secināt, ka „cilvēka īpašā doma (*la pensée du propre de l'homme*) ir neatdalāma no esamības jautājuma vai tās patiesības”.¹⁵¹ Savukārt šķirums, kas iepriekš atzīts par ontoloģiskās diferences dekonstruktīvo pārveidojumu, ne tikai apsteidz metafiziku, bet sniedzas pāri arī esamības patiesības domāšanai. Esamības domāšana, Deridā apgalvo, „nesaka *neko citu* kā metafizika, pat ja viņa to pārsniedz un domā to kā to, kas tā ir savā slēgumā”.¹⁵² Zīmīgi, ka teikuma sarežģītā sintakse šeit ļauj pēdējo palīgteikumu „kas tā ir savā slēgumā” attiecināt gan uz metafiziku, gan uz esamības domāšanu. Lai arī slēguma (*clôture*) jēdzienu Deridā ierasti attiecina tieši uz metafiziku, Heidegera esamības domāšanas divdomīgais novietojums attiecībā pret metafiziku pieļauj arī lasījumu, saskaņā ar kuru „esamības domāšana pārsniedz un domā metafiziku kā to, kas tā [esamības domāšana] ir savā noslēgumā”.

darbi (piemēram, grāmata „Kants un metafizikas problēma” un eseja „Par laiku un esamību”) tematiski tuvinās šo neuzrakstīto nodaļu pieteiktajai problemātikai.

¹⁴⁸ Derrida, J. *Ousia et grammè: note sur une note de Sein und Zeit, Marges*, p. 74.

¹⁴⁹ Sal.: Derrida, J. *De la grammatologie*, p. 157.

¹⁵⁰ Heidegger, M. *The Basic Problems of Phenomenology*, p. 227. (*Gesamtausgabe*, Bd. 24, S. 322.)

¹⁵¹ Derrida, J. *Les fins de l'homme*, p. 148.

¹⁵² “[La pensée de l'être] ne dit rien d'autre que la métaphysique, même si elle l'excède et la pense comme ce qu'elle est dans sa clôture.” (Derrida, J. *De la grammatologie*, p. 206.)

Tomēr šajā agrīnajā, 1960. gadu beigās veiktajā Heidegera dekonstruktīvajā kritikā, Deridā tikai daļēji, lai neteiktu nepietiekami, ņem vērā tuvuma un tāluma saspēli. No vienas puses, Heidegers raksta, esamība mums ir vistuvākā, bet no otras, vistālākā. Analogisku tuvuma/tāluma divdomību viņš attiecina uz *Dasein* – ontiski tas mums ir vistuvākais, bet ontoloģiski – vistālākais.¹⁵³ Šajā divdomībā jau iezīmējas esamības pievilkšanās/atkāpšanās kustība, ko Heidegers savos vēlīnajos tekstos raksturo esamības vēstures terminos. Deridā nepietiekamo vērību pret tāluma lomu Heidegera domā kritizē Dastīra. Esamības divdomīgajai kustībai Deridā vēlāk pievēršas esejā „Metaforas atkāpšanās”, kur viņš no esamības atkāpšanās (*retrait*, *Entziehung*) figūras atvasina veselu metaforas un metaforizācijas izpratni. Ja „Baltā mitoloģijā” metaforas iedarbības aprakstam Deridā bija izvēlēties divdomīgo vārdu *usure*, kurā pārklājas nolietojuma un augļojuma nozīmes, tad „Metaforas atkāpšanās” šo neizšķiramo stāvokli starp nolietojumu un pievienoto vērtību izsaka vārds *retrait* (fr. „atkāpšanās”, „noslēpšanās”, arī „atkārtota (līnijas) novilkšana”), kas ir Deridā piedāvātais Heidegera *Entziehung* tulkojums. Šajā atkāpšanās figūrā viņš saskata arī esamības aizsardzības stratēģiju.¹⁵⁴

Heidegera domāšanas dziļais humānisms vistiešāk atklājas saistībā ar dzīvnieka jautājumu, ar kura uzdošanu Deridā izaicina filozofisko tradīciju.¹⁵⁵ Kad Deridā savas dzīves beigu posmā apgalvo, ka dzīvnieka jautājums viņam vienmēr bijis ne vien saistošs, bet arī izšķirošs,¹⁵⁶ viņš nepārspīlē. Jo, tā kā dzīvnieks filozofijas tradīcijā vienmēr ticis pretstatīts cilvēkam (Hēgelis teiktu: atzīts par cilvēka citādo), atbilde uz jautājumu “kas ir cilvēks?” vienmēr būs vismaz daļēji atkarīga no atbildes jautājumu “kas ir dzīvnieks?” Dzīvnieks cilvēkam ir tā konstitutīvā ārpuse, bez kuras cilvēks ar visu tam pienākošos cieņu nemaz nebūtu domājams: metafiziskā humānisma Cilvēks top dzīvnieciskuma izstumšanas, noliegšanas un noraidīšanas ceļā. Šāda humānisma dekonstrukcijas iecerei tas nozīmē, ka, vēršoties pret dzīvnieka tradicionālu filozofisku reprezentāciju, iespējams sašūpot arī par to hierarhiski pārāku, bet reizē no tā atkarīgu cilvēka reprezentāciju. Citiem vārdiem, izgaismojot cilvēka un dzīvnieka nošķiruma problemātisko raksturu, *eo ipso* tiktu

¹⁵³ Heidegger, M. *Being and Time*, pp. 36–37. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 21–22.)

¹⁵⁴ Derrida, J. On Reading Heidegger, p. 173.

¹⁵⁵ Sal. Derrida, J. *Glas*. Paris: Galilée, 1974, p. 33.

¹⁵⁶ Sal. Derrida, J. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006, p. 57; Derrida, J., Roudinesco, E. *De quoi demain... Dialogue*. Paris: Fayard/Galilée, 2001, p. 106.

problematizēts arī cilvēka vārds.¹⁵⁷ Un līdz ar to, pēc implikācijas, arī visa filozofiska (metafiziska) koncepcija, kurā ierakstīts šis vārds, ciktāl šī koncepcija balstās humānismā.

Šie apsvērumi, ja tos projicē uz Heidegera tekstiem, ļauj Deridā izteikt pieņēmumu, ka dzīvnieka jautājums skar gan ontoloģisko diferenci, gan „esamības jautājumu”, gan visu Heidegera diskursa armatūru.¹⁵⁸

Heidegera cilvēka/dzīvnieka nošķirumu nosaka vairāki savstarpēji saistīti postulāti, ko Deridā ekstrahē no Heidegera teksta: dzīvnieks nesaprot, nerunā, nedomā, nespēj nomirt, ir pasaules nabags (*weltarm*).¹⁵⁹ Darbā „Par garu” (1987) Deridā demonstrē, cik liela nozīme Heidegera ontoloģijas destrukcijā ir dzīvnieka izslēgšanai. Viņš skaidro, ka centieni norobežot *Dasein* no dzīvnieka ir pamatoti ar Heidegera vēlmi izvairīties no jebkāda bioloģisma implicēšanas *Dasein* būtībā. Apgalvojot, ka dzīvnieks ir apdalīts ar pasauli, Heidegers ievieš humānistisko hierarhiju, un šīs hierarhijas uzturēšana kļūst par cenu, ko Heidegeram jāmaksā par distancēšanos no bioloģisma.¹⁶⁰ Šajā ziņā Heidegers iekļaujas jaunlaiku filozofiskajā tradīcijā, kur cilvēka pārākums pār dzīvnieku skaidrots ārpus abu bioloģiskajiem raksturojumiem. Kamēr Heidegeram *Dasein* ir ar pasauli apveltīts, runājošs, saprotošs, jautājošs, par esamību norūpējies esošais, Kantam cilvēks ir vienīgais pieredzē dotais ar prātu apveltītās būtnes piemērs.¹⁶¹ Lai arī Heidegers „Esamībā un laikā” izvairās tieši nosaukt *Dasein* par cilvēku, vēlākos tekstos vienādo *Dasein* ar cilvēka būtību.¹⁶² Levins savā agrīnajā “Esamības un laika” lasījumā gan norāda uz to, ka interese par cilvēku

¹⁵⁷ Sal. **Derrida, J.** La main de Heidegger (*Geschlecht II*), *Psyché II*, p. 48.

¹⁵⁸ **Derrida, J.** *L'animal que donc je suis*, p. 219.

¹⁵⁹ **Derrida, J.** L'oreille de Heidegger: Philopolémologie (*Geschlecht IV*), *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, p. 355. Šos apgalvojumus Heidegers izsaka dažādos tekstos. Par nespēju nomirt: **Heidegger, M.** *Being and Time*, p. 284. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 320). Par nespēju uz valodu: **Heidegger, M.** *Introduction to Metaphysics*. New Haven/London: Yale University Press, 2000, p. 86. (*Gesamtausgabe*, Bd. 40, S. 88.); **Heidegger, M.** The Nature of Language, *On the Way to Language*, p. 107. (*Gesamtausgabe*, Bd., S. 203). Par nabadzību pasaulē: **Heidegger, M.** *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Indiana University Press, 1995, p. 177.

¹⁶⁰ **Derrida, J.** *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987, p. 87. Šajā darbā Deridā citē Huserla un Valerī tekstus, lai parādītu to pārsteidzošo tuvību Heidegera tekstam: tā pati Eiropas gara eksaltācija, tā pati izslēgšana, tas pats humānisms. Piemēram, Vīnes lekcijā Huserls apgalvo, ka angļu domīnijas Indijā pieder „garīgajai” Eiropai. Vērtējot šo pasāžu kā komiski postošu (*sinistre*), Deridā uzstāj, ka atsaukšanās uz garu un uz Eiropu nav Huserla (tikpat kā Heidegera) domas ārējs un nebūtisks rotājums. Gluži citādi: „Tā spēlē lielu un organizējošu lomu prāta transcendentālajā teleoloģijā kā eiropocentriskajā humānismā.” (Turpat, p. 95.)

¹⁶¹ Sk. Kanta cilvēka kā vienīgā prātīgā radījuma uz zemes raksturojumu (**Kants, I.** Ideja par vispārīgu vēsturi kosmopolitiskā aspektā, *Kas ir apgaismība?*, 24. lpp.). Sal. **Derrida, J.** Les fins de l'homme, pp. 145–146¹¹; **Derrida, J.** *Apories*, p. 69.

¹⁶² Sal. **Heidegers, M.** Vēstule par humānismu, 24. lpp.; **Heidegger, M.** *Introduction to Metaphysics*, pp. 4–5. (*Gesamtausgabe*, Bd. 40, S. 5–6.)

Heidegeram ir sekundāra: “cilvēks interesē ontoloģiju tieši tāpēc, ka tas saprot esamību”.¹⁶³ Pastiprinot šo apgalvojumu, viņš vēlāk liek vienādības zīmi starp cilvēku un ontoloģiju: “viss cilvēks ir ontoloģija”, ciktāl esamības saprašana ir cilvēka būtiskākā noteiksme, nevis viena (teorētiskā) iestādne citu vidū.¹⁶⁴

Apzīmējumu “cilvēks” un “*Dasein*” sarežģīta radniecība Heidegera tekstos ļauj Deridā apgalvot, ka „*Dasein*, ja arī tas nav cilvēks, nav arī nekā cits kā cilvēks”.¹⁶⁵ Sekojot Adorno, viņš saista filosofijas ideālistisko un humānistisko tradīciju ar cilvēka suverenitāti jeb kundzību (*Herrschaft*) pār dabu, kura, pēc Adorno domām, ir vispirms vērsta pret dzīvniekiem.¹⁶⁶

Zīmīgi, ka cilvēka/dzīvnieka hierarhija kļūst par būtisku humānisma kritikas premisu „Vēstulē par humānismu”. Heidegera argumentu var vērtēt kā pārmetumu metafiziskajai tradīcijai, ka savu klasisko žestu (cilvēka būtības novietojumu ārpus tā dzīvnieciskuma) tai nekad nav izdevies konsekventi īstenot. Heidegers kritizē cilvēka tradicionālo izpratni kā *animal rationale*, apgalvojot, ka tā nespēj aizsniegties līdz cilvēka *humanitas*. Definējot cilvēku kā ar prātu apveltītu dzīvnieku – *animal rationale* –, tas aizsprosto sev ceļu pie cilvēka būtības domāšanas un reducē cilvēku uz *homo animalis*.¹⁶⁷ Atšķirībā no cilvēka, kas ek-sistē, stāvot esamības izgaismotā klājumā, dzīvnieki un augi paliek ieslēgti savā vidē (*Umgebung*) un apdalīti ar pasauli un valodu.¹⁶⁸ Dzīvnieka atzīšana par uz valodu nespējīgu būtņi vieno Heidegera valodas domāšanu ar tai citādā ziņā visai tālo Sosīra vispārīgo valodniecību, kura atkārtoti analogisku žestu, ko pirms pusotra gadsimta veicis Ruso.

Savā Ruso “Esejas par valodas sākotni” Deridā izgaismo cilvēka un dzīvnieka nošķiruma relevanci Ruso valodas izcelsmes skaidrojumā. Šo atšķirību viņš saskata iztēlē, kuras trūkums padarot dzīvnieku nespējīgu uz līdzcietību, kā arī balsī. Esejā Ruso uztur nošķirumu starp cilvēcisku balsi un dzīvniecisku kļedzienu. Deridā raksta: “Dzīvniekiem, kuru līdzcietība nav iztēles atmodināta, nav attiecību ar citu kā tādu. [...] Atšķirība starp

¹⁶³ **Lévinas, E.** Martin Heidegger et l'ontologie, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1989 [1949], p. 57, cf. p. 59.

¹⁶⁴ **Lévinas, E.** L'ontologie est-elle fondamentale?, *Entre nous*, p. 14. Sal.: “Mēs esam esamības jautājums...” (**Lévinas, E.** L'ontologie dans le temporel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 79.)

¹⁶⁵ **Derrida, J.** Les fins de l'homme, p. 151.

¹⁶⁶ **Derrida, J.** *Fichus. Discours de Francfort*. Paris: Galilée, 2002, p. 55; **Derrida, J.** *L'Animal que donc je suis*, pp. 139–143.

¹⁶⁷ **Heidegers, M.** Vēstule par humānismu, 27., 36. lpp.

¹⁶⁸ Sal. Turpat, 24. lpp.

skatienu un balsi ir atšķirība starp dzīvnieciskumu un cilvēciskumu. Pārsniedzot telpu, savaldot ārpusi, iesaistot dvēseles saskarsmē, balss pārsniedz dabisku dzīvnieciskumu.”¹⁶⁹

Esejā „Valodas būtība” Heidegers dzīvnieka nespēju uz valodu saista ar tā nespēju uz nāvi, norādot uz būtisku attiecību starp valodu un nāvi. Viņš raksta: “Mirstīgie ir tie, kas spēj pieredzēt nāvi kā nāvi. Dzīvnieks to nespēj. Bet dzīvnieks nespēj arī runāt. Būtiska saikne starp nāvi un valodu uzplaiksnī, bet tā joprojām paliek nedomāta.”¹⁷⁰ No tā izriet, ka nevis dzīvība, kas ir kopīga visiem dzīvajiem organismiem, bet tieši *nāve* ir cilvēciskuma atšķirošā pazīme. Šī saistība tiek apliecināta jau „Esamībā un laikā”, kur esamība uz nāvi (*Sein zum Tode*) atzīta par *Dasein* esamības galējo iespēju, kas nevar tikt pārsniegta. Šī iespēja, kas konstitutīvās robežas veidā ir *Dasein* veseluma nosacījums, reizē paradoksālā kārtā ir tā neiespējamības nosacījums, jo Heidegers definē nāvi kā „*Dasein* absolūtās neiespējamības iespējamību”.¹⁷¹

Deridā pievēršas nāves tēmai Heidegera eksistenciālajā analītikā darbā „Aporijas”, kur aporija (no sengr. ‘neceļš’) kļūst par skaidras robežas (*peras*) starp dzīvību un nāvi apšaubījuma figūru. Deridā izjautā Heidegera nāves izpratni ar pieņēmumu, ka nāve ir drīzāk notikums un aporētiskais ne-šķersojums (*non-passage*), nekā mērena pāreja pāri skaidrai un nemainīgai robežai.¹⁷² Iepretim Heidegera ontoloģiskajam skatījumam, Deridā uztur nāves kultūrrelatīvā rakstura tēzi. Katra kultūra kopumā, viņš apgalvo, ir pēc būtības un *a priori* nāves kultūra. „Nav kultūras bez senču kulta, sēru un upurēšanas ritualizācijas, apglabāšanas vietām un institucionālajiem veidiem, arī attiecībā uz kremācijas pelniem.”¹⁷³ Pati dabas un kultūras opozīcija, Deridā uzskata, ir atkarīga no attiecībām ar nāvi.¹⁷⁴ Šāda nāves pieredzes relativizācija nav savienojama ar Heidegera esamības uz nāvi eksistenciālo analīzi.

Dzīvnieka jautājuma risinājums tādējādi visnepārprotamāk marķē Heidegera domu ar humānisma zīmi. Lai arī šī humānisma skrupulozs iztirzājums cilvēka/dzīvnieka nošķiruma kontekstā nav rodams Deridā darbos pirms 1980. gadu vidus, pretestība teorētiskajai varmācībai pret dzīvniekiem, ko veicis Heidegers un absolūts vairums tradīcijas filozofu, raksturo jau Deridā agrīnos tekstus. Šo pretestību iemieso stingras robežas starp

¹⁶⁹ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 280. Sal. Turpat, p. 265: “Iztēle ieraksta dzīvnieku cilvēciskā sabiedrībā.” Visas šīs tēmas tiek aktualizētas Huserla fenomenoloģijas lasījumā darbā “Balss un fenomēns”.

¹⁷⁰ **Heidegger, M.** *The Nature of Language, On The Way to Language*. New York: Harper & Row, 1971, p. 107. (*Gesamtausgabe*, Bd. 12, S. 203.)

¹⁷¹ **Heidegger, M.** *Being and Time*, p. 294. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 333.)

¹⁷² Sal. **Derrida, J.** *Apories*. Paris: Galilée, 1996, p. 25.

¹⁷³ Turpat, p. 83.

¹⁷⁴ Turpat, p. 84.

logosa klātbūtni un tā prombūtni izzušana, kas ir nenovēršama logocentrisma dekonstrukcijas konsekvence. Rakstība tās dekonstruktīvajā traktējumā nav logoss; tā neaprobežojas tikai ar valodas jomu un tāpēc dzīvnieki arī ir atzīstami par rakstības subjektiem. Dzīvnieki raksta: tie atstāj pēdas, marķē teritorijas utt.¹⁷⁵ Deridā norāda, ka tādi kvazijēdzieni kā atzīme, gramma, pēdas un šķīrums ir attiecināmi uz visām dzīvajām būtnēm, kā arī uz attiecībām starp dzīvo un nedzīvo.¹⁷⁶

Lai arī rakstība tās dekonstruktīvajā izpratnē tiek atzīta par katras dzīvības raksturojumu (šajā rakursā katra dzīvība jau pašā mikroskopiskākajā līmenī ir rakstība),¹⁷⁷ rakstība nav domājama ārpus nāves iespējamības. Turklāt ne tikai tās tradicionālajā metafiziskajā izpratnē, kur opozīcija runa/rakstība nonāk korelācijā ar opozīcijām dzīvība/nāve un klātbūtne/prombūtne, bet arī rakstības dekonstruktīvajā pārveidojumā, ko Deridā paleonīmiski nodēvē par “arhirakstību”. Iezīmējot fenomenoloģijas un dekonstrukcijas nesaskaņu jautājumā par klātbūtnes un tagadnības lomu pieredzē, viņš raksta: “Arhirakstība kā atstarpinājums nevar dot sevi kā tādu klātbūtnes fenomenoloģiskajā pieredzē. Tā iezīmē *mirušu laiku* dzīvīgās tagadnes tagadnībā – katras klātbūtnes vispārīgā formā.”¹⁷⁸ Atstarpinājums, kas šķīruma kustībā nav nodalāms no laiciskojuuma, ienes rakstībā pārrāvumus – atstarpes, Malarmē *blancs* –, kas apliecina rakstības pakļautību nāves ekonomijai krietni dziļākā līmenī, nekā tas, kurā rakstība tradicionāli satuvināta ar nāvi uz rakstības adresanta radikālās prombūtnes iespējas pamata.

Nāve, par ko “Esamībā un laikā” raksta Heidegers nav tā pati nāve, ko Deridā atzīst par rakstības nosacījumu. Tomēr nāves konstitutīva loma abos gadījumos liek jautāt, vai starp Heidegeru un Deridā ir velkamas paralēles promocijas darbam saistošajā zinātnes jautājumā.

Atzīstot nāvi par *Dasein* esamības galējo iespēju, Heidegers līdz ar to piešķir tai ontoloģisku nozīmi un rezervē eksistenciālās analītikas kompetencei: „Metodoloģiski eksistenciālā analīze ir pārāka pār nāves bioloģijas, psiholoģijas, teodicejas vai teoloģijas jautājumiem.”¹⁷⁹ To nosaka tas, ka visas šīs disciplīnas, kuru pētniecības laukā nonāk nāve, nepieciešami iepriekšpieņem (*présupposent*) nāves jēgu.¹⁸⁰ Eksistenciālā analītika eksplīcē

¹⁷⁵ **Derrida, J.** S'il y a lieu de traduire I. La philosophie dans sa langue nationale (vers une “littérature en français”), *Du droit à la philosophie*, p. 294. Kā norāda Deridā, filozofijas tradīcijā dzīvniekus un rakstību bieži vieno tiem piedēvētā nespēja atbildēt (**Derrida, J.** *L'animal que donc je suis*, p. 79).

¹⁷⁶ Turpat, p. 144. Sal. **Derrida, J., Nancy, J.-L.** “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet, p. 299.

¹⁷⁷ Sal. **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 125.

¹⁷⁸ Turpat, p. 99.

¹⁷⁹ **Heidegger, M.** *Being and Time*, p. 292. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 330.)

¹⁸⁰ **Derrida, J.** *Apories*, p. 57.

šo priekšsaprātņi. Šī zinātņu hierarhija, kuru Heidegers atvasina no nāves jautājuma ontoloģiskās prioritātes, tiek iezīmēta jau „Esamības un laika” sākumā. Grāmatas ievada 3. § „Esamības jautājuma ontoloģiskā primaritāte” Heidegers apraksta zinību jomu hierarhiju. Pirms kāda zinību joma iegūst zinātnes noteiktību un metodiski tematizē savus priekšmetus, tās priekšmetiskais lauks jau ir prelimināri izprasts, pateicoties pamatjēdzieniem (*Grundbegriffe*), kuri vada visu pozitīvo pētniecību. Bet tā kā katrs priekšmetiskais lauks ir atkarīgs no esošo noteikta apgabala, šī lauka preliminārā izpratne, no kuras atvasināti pamatjēdzieni, nevar būt nekas cits kā vien šo esošo interpretācija attiecībā pret to esamības pamatsatversmi.¹⁸¹ Tādējādi Heidegers postulē ontoloģijas primaritāti pār atsevišķām zinātnēm, ciktāl ontoloģijas kompetencē neizbēgami paliek šo zinātņu priekšmetu fundamentālākās noteiksmes. Lai paskaidrotu šo attiecību, viņš ņem par piemēru vēstures zinātņi, kur primārais ir nevis vēstures zinātnes jēdzienvēdes teorija, nedz vēstures (*Geschichte*) teorija kā vēstures zinātnes (*Historie*) priekšmets, bet gan: īsteni vēsturisku (*geschichtlich*) esošo interpretācija to vēsturiskuma (*Geschichtlichkeit*) aspektā.¹⁸²

Savukārt 10. § postulēta *Dasein* eksistenciālā aplūkojuma prioritāte pār antropoloģiskajiem, bioloģiskajiem un psiholoģiskajiem pētījumiem, kā pamatojumu minot šo zinātņu principiālo nespēju sniegt adekvātu atbildi uz *Dasein* esamības jautājumu.¹⁸³ Tas izskaidro Heidegera „dogmatismu” dzīvnieka un cilvēka attiecību risinājumā, ko Deridā saista ar pozitīvu empīrisku zināšanu ignorējumu tādos Heidegera apgalvojumos, kā, piemēram „dzīvnieks nedomā”.¹⁸⁴

Norobežojoties no pozitīvajām cilvēka zinātnēm, kuras visas iepriekšpieņem sava objekta būtiskās noteiksmes, Heidegers reizē norobežojas no dzīves un dzīvības skatupunkta *Dasein* skaidrojumā. Kā tas tika demonstrēts iepriekšējā aplūkojumā, nevis dzīvība, bet nāve ir *Dasein* būtiskā pazīme, kas atšķir to no citiem esošajiem, un pirmkārt no *dzīvniekiem*.

Kā parāda Deridā, Heidegera arguments par eksistenciālās analītikas un fundamentālo ontoloģijas prioritāti pār antropoloģiju, bioloģiju, psiholoģiju u. c. atsevišķām zinātnēm, ir tradicionāls filozofijas robežu pārvaldījuma manevrs, kura nolūks šajā gadījumā ir stingri norobežot dzīvnieku (*le vivant*) un cilvēka *Dasein*.¹⁸⁵ Tas iekļaujas plašākā demarkācijas stratēģijā, ko Deridā izvērsti analizē grāmatā „Par garu”, un kas tiks iztirzāta

¹⁸¹ Heidegger, M. *Being and Time*, p. 30. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 14.)

¹⁸² Turpat, p. 31. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 14.)

¹⁸³ Turpat, p. 75. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 67.)

¹⁸⁴ Heidegger, M. *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 253.

¹⁸⁵ Sal. Derrida, J. *De l'esprit*, pp. 66–67, 85.

promocijas darba 3.2. nodaļā saistībā ar universitātes atbildības jautājumu. Šīs stratēģijas neizbēgamā konsekvence ir antropocentriskā, humanistiskā teleoloģija, kurai pakārtojas Heidegera analīze. Lai arī šī teleoloģija nebūtu jāizprot kā progress vai evolūcija, nabadzības un privācijas jēdzieni, kuros Heidegers apraksta dzīvnieka attiecības ar pasauli, gribot negribot ietver hierarhiju un vērtējumu.¹⁸⁶

Šajā Heidegera domas dziļajā humānismā iekļaujas arī zinātņu iedalījums, kuru savas darbības agrīnajā posmā uztur Heidegers, ir logocentrisks jau ar to, ka jautāšana (*Fragen*) tajā tiek iekļauta zināšanu perspektīvā. Logocentrisma būtiskā implikācija ir tā ierobežotība ar zināšanu jomu, ko Deridā dēvē par „zināšanu noslēgumu” (*clôture du savoir*).¹⁸⁷ Izziņa tiek atzīta par svarīgāko subjekta aktivitātes modu. Arī Kanta filozofijā, kur prioritāte piešķirta praktiskajam, nevis teorētiskajam prātam, ciktāl otrajam ir tikai regulatīva, nevis konstitutīva funkcija, izziņāspēja tomēr atzīta par fundamentālu un visu spēju lietojumu noteicošu.¹⁸⁸ Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” augstākais mērķis ir absolūtās zināšanas sasniegšana; šī iestādne saglabāta arī „Filozofijas zinātņu enciklopēdijā”, definējot filozofiju kā augstāko zinātņi, kas sevī-un-sev-esošo absolūto ideju retrospektīvi izzina jēdziena veidā.

Huserls darbojas šīs tradīcijas ietvaros: izziņai fenomenoloģijā ir pakārtota gan kultūras pasaule, gan *es* habituālītāšu aplūkojums utt. Viņš redz filozofiju kā stingru zinātņi, tādējādi turpinot vācu ideālisma tradīciju. Analizējot Huserla „Loģiskajos pētījumos” izklāstīto universālās gramatikas ideju, Deridā secina, ka tā balstās zinātņgribā. Izskatot absurda un bezjēdzības parādības, Huserls kā piemēru izmanto agramatisku frāzi „zaļš ir vai” (*grün ist oder*) „Tikai kontekstā, ko nosaka zinātņgriba, epistēmiskā intence, apzināta attiecība ar objektu kā izziņas objektu patiesības horizontā [...] „zaļš ir vai” ir nepieņemama [frāze].”¹⁸⁹

Rakstā „Nacionālmūnānisma ontoteoloģija”, kas veido ievadu lielam semināru ciklam par filozofiskā nacionālisma problēmām, Deridā saista zinātņu pakārtojumu filozofijai ar likuma pārvaldītās teritorijas pakļautību centrālai juridiski politiskajai autoritātei, sava veida filozofiskai galvaspilsētai. Šādu salīdzinājumu dara iespējamu Huserla izmantotā „reģiona” retorika, norobežojot reģionālās ontoloģijas no fundamentālās formālās ontoloģijas.¹⁹⁰ Šis mēģinājums apšaubīt fundamentālās ontoloģijas hierarhisku pārākumu par

¹⁸⁶ Turpat, p. 87.

¹⁸⁷ Sal. **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 14.

¹⁸⁸ **Kants, I.** *Spiestspējas kritika*, 295. lpp.

¹⁸⁹ **Derrida, J.** *Signature événement contexte*, p. 381.

¹⁹⁰ **Husserl, E.** *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy*. First Book. *General Introduction to a Pure Phenomenology*. The Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1983, § 9.

reģionālajām ontoloģijām implicē arī pamata principa kā esamības un izziņas fundamenta apšaubījumu.

Filozofijas pasludināšana par fundamentālu zinātņi – tradīcija, ko rietumos inaugurē Platons un Aristotelis –, pēc Deridā pārlicības pauž filozofijas nerimstošo tieksmi pārvaldīt (*maîtriser*) savas robežas. Šī tieksme manifestējas divos veidos: kā hierarhija un kā apņemšana (*enveloppement*).¹⁹¹ Pirmais paredz atsevišķo zinātņu pakļaušanu filozofijas jurisdikcijai ar tai raksturīgo monopolu uz esamības un īpatnā (*le propre*) domāšanu. Citiem vārdiem, filozofija patur savā kompetencē atsevišķo zinātņu priekšmetu vispārīgākos raksturojumus, kuri ir loģiski primāri attiecībā uz šo zinātņu veiktajiem aprakstiem un līdz ar to veido to nosacījumus. Otrais veids nosaka, ka sistēmas veselums ir implicēts katrā tās daļā. Šāda implikācija var tikt skatīta kā hierarhijas konsekvence: ja filozofija sniedz zinātnēm to fundamentālās premisas, tad neviena zinātniskā atziņa nav iespējama pilnīgā norobežotībā no filozofijas.

Heidegers agrīnajā posmā pārņem Huserla zinātņu hierarhijas redzējumu, tīrās fenomenoloģijas vietā tās augšgalā ieceļot fundamentālonoloģiju, kas īstenojama fenomenoloģiskā ceļā. Paola Marati uzsver kontinuitāti starp „Esamībā un laikā” sniegto zinātņu iedalījumu un vēlino nošķīrumu starp domāšanu un zinātņi – tie abi atvasināmi no ontoloģiskās diferences.¹⁹² No Deridā ieņemtā pārvaldības skatupunkta Heidegera vēlinā pozīcija tomēr nav identiska agrīnajai, jo, apgalvojot, ka „zinātne nedomā”¹⁹³ viņš ne tikai izved domāšanas lietu no zinātniskās izpētes kompetences sfēras, bet arī noliedz iespēju domāšanai domāt zinātnes problēmas. Domāšana nevar domāt zinātņu problēmas citādi kā esamības vēstures aspektā.

Savā modernās tehnikas un zinātnes izjautāšanā jaunlaiku filozofijas fiksāciju uz zināšanām izceļ Heidegers.¹⁹⁴ “Vēstulē par humānismu” viņš norāda, ka vēsturiski mēģinājumi pakārtot domāšanu zinātņei sakņojas domāšanas tehniskajā interpretācijā. Tieši šādas tehniskās interpretācijas ietvaros nostiprinās nošķīruma (un implicīta hierarhija) starp teoriju un praksi. Jau Platonam un Aristotelim, Heidegers norāda, domāšana ir *technē*, kas pakārtota darbībai (*praxis* un *poiēsis*). Šāds domāšanas ietvars liek filozofijai pastāvīgi

¹⁹¹ Derrida, J. Tympan, pp. xiv–xv.

¹⁹² Marrati, P. *Genesis and Trace: Derrida Reading Husserl and Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2005, p. 88.

¹⁹³ Heidegger, M. *What Is Called Thinking?*, p. 8. (*Gesamtausgabe*, Bd. 8, S. 9.)

¹⁹⁴ Sk. Heidegers, M. Vēstule par humānismu, 19. lpp.

attaisnot sevi zinātņu priekšā, tiecoties pašai pacelties zinātņu rangā.¹⁹⁵ Savukārt „Ievadā metafizikā” Heidegers postulē, ka filozofija pieder augstākam apgabalam un tai ir augstāks rangs nekā zinātnēm, kuras, viņaprāt, nav nekas cits kā filozofijas atvasinātas un sacietējušas formas.¹⁹⁶ Līdzīgi dzejai, filozofija var runāt par nekas, bet zinātne to nevar.¹⁹⁷

Rubene norāda uz ontoloģiskās diferences korelāciju ar humanitāro zinātņu un eksakto zinātņu nošķirumu: „Ontoloģisko diferenci varam salīdzināt ar atšķirību starp cilvēka esamību un lietu esamību. Līdz ar to savu vietu atradušas arī atšķirības starp humanitārajām un eksaktajām zinātnēm, starp dzīvo un nedzīvo, garu un dabu, tās kļuvušas ontoloģiski nozīmīgas.”¹⁹⁸ Kūle līdzīgā veidā humanitāro un dabaszinātņu nošķirumu Heidegera domā saista ar patiesības kā atvērtības un patiesības kā atbilstības izpratni: „Heidegers akcentēja būtiskas atšķirības starp divām patiesības izpratnēm filozofijā: patiesība kā atvērtība un patiesība kā atbilstība. Šī atšķirība norobežo humanitārās zinātnes no dabaszinātnēm.”¹⁹⁹ Ņemot vērā, ka Heidegers savā zinātņu kritikā neizdara principiālu nošķirumu starp humanitārajām un eksaktajām zinātnēm, secinājums par humanitāro zinātņu privileģēto statusu viņa domāšanā ir uzturams tikai, ja humanitārās zinātnes tiek pielīdzinātas *dzejai* (*Dichten*), kuras īpašo tuvību domāšanai (*Denken*) Heidegers uztur savos vēlīnajos darbos.²⁰⁰ Lai arī modernā tehnika ir visciešāk saistīta ar jaunlaiku eksperimentālo dabaszinātņu, tehnikai pakļautās domāšanas efekti, kā norāda Heidegers, sniedzas krietni plašāk un neiet secen arī neeksaktajām zinātnēm.

Heidegers skata humanitārās zinātnes jeb garazinātnes pirmkārt kā vēsturiskās disciplīnas. Savukārt kritika, ko viņš veltījis rietumu filozofijai, ir pastarpināti attiecināma arī uz filozofijas akadēmisko disciplīnu, lai arī tās vēriens kopumā ir krietni plašāks, un ontoloģijas destrukcijas vai metafizikas pārvarējuma ieceres nav iekļaujamas akadēmiskās polemikas rāmjos. Rubene atsaucas uz Heidegera teikto par mākslas teoriju un literatūras vēsturi (ne viena, ne otra nespējot nodrošināt līdzdalību mākslā un literatūrā), kā arī atzīmē Heidegera norobežošanos no antropoloģijas (kā arī psiholoģijas un bioloģijas) „Esamībā un

¹⁹⁵ Turpat, p. 240. (*Gesamtausgabe*, Bd. 9, S. 314–315.)

¹⁹⁶ Heidegger, M. *Introduction to Metaphysics*, p. 28. (*Gesamtausgabe*, Bd. 40, S. 28.)

¹⁹⁷ Turpat. Sal. arī: Heidegger, M. *What Is Metaphysics?*, *Pathmarks*.

¹⁹⁸ Rubene, M. *No TAGADNES uz tagadni*, 161. lpp.

¹⁹⁹ Kūle, M. *Phenomenology and Culture*, 66. lpp.

²⁰⁰ Sal.: „Dzejas sacītais un domas sacītais nekad nav vienāds (*das Gleiche*), bet brīžiem tas ir tas pats (*das Selbe*), un, proti, tad, kad aiza (*Kluft*) starp dzeju un domu rēgojas (*klafft*) tīra un izšķirīga.” (Heidegger, M. *What Is Called Thinking?*, p. 20.)(*Gesamtausgabe*, Bd. 8, S. 21–22.)

laikā”.²⁰¹ Vienkāršojot, var secināt, ka ontoloģiskā diference novelk robežu nevis starp eksaktajām un humanitārajām zinātnēm, bet gan starp zinātņi kā tādu un domāšanu (*Denken*) Heidegera izpratnē. „Zinātne nedomā” – šajā Heidegera sentencē ietverta Heidera atbilde uz jautājumu par humanitāro zinātņu ontoloģisko nozīmi.

Sniegtajā Heidegera „dziļā humānisma” izvērtējumā atklājās viņa humānisma kritikas nepietiekamā radikalitāte. Uzturot stingru nošķirumu starp cilvēku un dzīvnieku un pakārtojot tam zinātņu hierarhiju ar fundamentālo ontoloģiju augšgalā, Heidegers līdz ar to pakļauj savu domāšanu humānistiskās teleoloģijas reglamentam, kas noteicis klasisko metafiziku kopš tās grieķu pirmsākumiem. Reizē Heidegera *Dasein*, kura tuvumu esamībai Deridā interpretē kā klātbūtnes metafizikas pazīmi, nevar pielīdzināt jaunlaiku filozofijas subjektam. Heidegers izvairās attiecināt uz *Dasein* „subjekta” apzīmējumu un kritizē jaunlaiku subjektīvismu tā kartēziskajā un kantiskajā versijā par esamības problēmas ignorējumu (*sum* iepriekšpieņēmus Dekarta pirmajā filozofijā, laika un transcendentālās apercepcijas attiecību neizgaismojums Kanta tīrā prāta kritikā).²⁰²

Līdz ar to Heidegera doma ar visiem tās metafiziskajiem motīviem tomēr iezīmē subjektivitātes filozofijas pārvarējumu un drīzāk sniedz Deridā paraugu, nekā priekšmetu subjekta jēdziena dekonstrukcijai. Šādu priekšmetu viņam sniedz Huserla transcendentālā fenomenoloģija. Dekonstruējot Huserla aprakstīto fenomenoloģisko subjektu, Deridā ne tikai atsedz tā pamatotību klātbūtnes metafizikā, bet arī nonāk pie vairāku savu operatīvo (kvazi)jēdzienu noskaidrojuma (tādu kā šķīrums, pēdas, papildinājums u. c.), kuri vēlāk ļaus viņam izvirzīt savstarpēji komplementārās rakstības subjekta heteronomijas un enciklopēdiskās grāmatas beigu tēzes.

²⁰¹ Rubene, M. *No TAGADNES uz tagadni*, 160., 170. lpp.

²⁰² Heidegger, M. *Being and Time*, pp. 45–46, 72. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 31–33, 61–62.)

2.4. Subjekta pašafekcijas šķīrums: autora nāve, grāmatas beigas

Deridā atzīst Huserla fenomenoloģiju par mūsdienu subjektīvisma stingrāko un iztrādātāko versiju. Izceļot Huserla fenomenoloģiskajos aprakstos zīmes, laikapziņas un intersubjektivitātes problemlokus, Deridā īsteno fenomenoloģiskā subjekta dekonstrukciju, demonstrējot neiespējamību stingri norobežot tā transcendentālo iekšējību no apzīmēšanas, laiciskuma un citu subjektu mestajiem izaicinājumiem.

Deridā saskata fenomenoloģijas piederību klātbūtnes metafizikas sistēmai tai raksturīgajā intuitīvismā (tiešā tvēruma (prezentācijas) privileģēšanā pār netiešo – reprezentāciju), kas plaši fiksējama Huserla retorikā (piem., aicinājums atgriezties „pie pašām lietām”, uzsvars uz priekšmeta „miesisku” (*leibhaftig*) dotamību uztverē, dzīvīgās tagadnes (*lebendige Gegenwart*) centralizācija laikapziņas fenomenoloģiskajos aprakstos utt.), un ko Huserls eksplicīti nosaka par transcendentālās fenomenoloģijas „visu principu” darbā „Idejas I”. Saskaņā ar šo principu, katrai intuitīvai dotamībai (katram „oriģināri dodošam vērojumam”) jātiek atzītai par izziņas leģitimitātes avotu (*Rechtsquelle*).²⁰³ Tas nozīmē, ka viss, kas tiešā veidā dod sevi izziņas subjektam, ir jāatzīst par šīs izziņas drošticamu pamatu. Tieši šī principa deklarētā autoritāte kopsakarā ar dzīvīgās tagadnes centralitāti laikapziņas aprakstos ļauj Deridā uzskatīt klātbūtni par visas fenomenoloģijas problemātikas kopīgo matrici.²⁰⁴

Tomēr fenomenoloģijas piederība metafizikai nav pilnīga, un Huserla tekstos vērojamas arī pretējas tendences. Deridā identificē intersubjektivitātes un laikapziņas konstituēšanos kā divus fenomenoloģiskās deskripcijas domēnus, kas visvairāk apdraud klātbūtnes principa leģitimitāti fenomenoloģijā. Šīs tēmas, kas bez pārspīlējuma tiek dēvētas par transcendentālisma atslēgproblēmām,²⁰⁵ fenomenoloģijā tiek risinātas, balstoties uz diviem klātbūtnes modifikācijas veidiem – atcerējumu jeb tagadniskoju (*Vergegenwärtigung*), kas nozīmē pagājušas tagadnes atsaukšanu un aizturēšanu apziņā, un aprezentāciju (*Appresentation*), kas dara iespējamu psihisko pārdzīvojumu pastarpinātu piedēvēšanu cita dzīvājam ķermenim pēc analoģijas ar sava es psihofizisko vienību. Huserla

²⁰³ Husserl, E. *Ideas I*, p. 44.

²⁰⁴ Derrida, J. *La voix et le phénomène*, p. 111.

²⁰⁵ Skat., piem.: Рубене, М. Субъективность, аффективность, время: к феноменологической реформе трансцендентализма, Кулз, М., Молчанов, В. И. (ред.) *Феноменология в современном мире*. Рига: Зинатне, 1991, с. 231.

sniegto norādi, ka prezentācija notiek pēc analogijas ar atcerējumu,²⁰⁶ var interpretēt tādā nozīmē, ka prezentācija ir sekundāra attiecībā pret atcerējumu, jo kamēr atcerējums notiek apziņas imanentajā sfērā, prezentācija nepieciešami paredz transcendentu sveša ķermeņa pieredzējumu. Tomēr abām šīm parādībām ir kopīga *reprezentācijas* struktūra, kas paredz to referenci uz kādu promisesošu un netagadnīgu klātbūtni. Šis aspekts vieno abus problēmlokus ar zīmes jēdzienu, kas Huserla fenomenoloģijā ir komplicētāks par Sosīra valodas zīmes dihotomisko modeli.

Esejā „Balss un fenomens”, kas pelnīti uzskatāma par fenomenoloģijas dekonstrukcijas konsekventāko īstenojumu,²⁰⁷ Deridā pievēršas Huserla agrīnajam loģiskajam pētījumam „Izteiksme un nozīme”, lai parādītu Huserla nespēju pasargāt apziņas iekšējo sfēru no valodiskā un semiotiskā „piesārņojuma”, kas apdraud tās radikāla nodalījuma no empīriskās realitātes iespēju un līdz ar to pašas transcendentālfenomenoloģijas iespēju vispār.

Huserls izšķir divus zīmes veidus: no vienas puses pazīmi (*Anzeichen*), kas balstās empīriskās analogijas principā un pati nesatur nozīmi; no otras puses, ar nozīmi apveltīto izteiksmi (*Ausdruck*), kas ir valodas zīme *par excellence*.²⁰⁸ Pazīme pēc savas funkcijas stipri līdzinās Čarlza Sandersa Pērsa indeksam jeb norādošajai zīmei, ciktāl tā motivē pārliecību par kādu promisesošu lietu stāvokli uz kāda dota lietu stāvokļa pamata (piem., dūmi kā uguns pazīme), bet fenomenoloģijā tai ir plašāks izplatījums, jo starppersonu komunikācijā visas izteiksmes funkcionē kā pazīmes. Kā var saprast, Huserlam pazīme saistās ar visu empīrisko, apziņai svešo utt., kamēr izteiksme savu pilnību un tīrību sasniedz vien subjekta iekšējā dzīvē. Tieši šo intimitātes reģionu, kas „Loģiskajos pētījumos” vēl netiek kvalificēts kā transcendentāls, Huserls cenšas pasargāt no empīriskās kontaminācijas, kas zīmes problēmas kontekstā pirmkārt paredz pazīmes izplatības jomas ierobežojumu, lai nepieļautu tās iespiešanos „dvēseles vientuļajā dzīvē”, kurā savs skanējums jāiegūst tīrajām izteiksmēm.

No Deridā dekonstrukcijas skatupunkta gan pazīme, gan atcerējums, gan prezentācija parādās kā ne-klātbūtnes ieviešanās avoti, kas būtiski destabilizē Huserla fenomenoloģiju, neļaujot viņam uzturēt „būtiskos nošķīrumus”, kuriem būtu jānodrošina tās transcendentālā integritāte. Rūpīgi izsekojot Huserla argumentācijas gaitai, Deridā parāda,

²⁰⁶ Huserls, E. Kartēziskās meditācijas, *Fenomenoloģija*. Rīga: LU FSI, 2002, 312.–313. lpp.

²⁰⁷ Sal., piem.: Lawlor, L. *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002. p. 166.

²⁰⁸ Skat.: Husserl, E. Ausdruck und Bedeutung, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. I. Teil. Tübingen: Max Niemeyer, 1968 [1901], S. 23–105.

kā, līdzīgi kā Sosīra valodniecības gadījumā, metafizikas diktētie iepriekšpieņēmumi nonāk konfliktā ar pašas fenomenoloģijas iekšējām antimetafiziskām tendencēm. Fenomenoloģijas dekonstrukcija tāpēc nav uzskatāma par kādu no ārpuses īstenotu varmācību pret Huserlu; tā vienmēr jau norisinās viņa tekstā, un Deridā intervence tikai paātrina tās kustību.

Huserla fenomenoloģijā pamatojumu rod Deridā zīmes definīcija, saskaņā ar kuru zīme ir atlikta (novēlota) klātbūtne.²⁰⁹ Deridā atsedz zīmes laicisko dimensiju, apelējot pie nozīmes kā ideālā objekta statusa. Saskaņā ar paša Huserla sniegto ideālā objekta definīciju, tam piemīt iteratīva „un tā tālāk” forma, kas subjektīvi izpaužas kā „vienmēr ir iespējams atkal” (*man kann immer wieder*).²¹⁰ Tas nozīmē, ka ideālo objektu nepieciešamais kritērijs ir to neierobežota atkārtojuma tāpatībā iespēja. Iterabilitāti kā iezīmes funkcionēšanas formālo nosacījumu Deridā rakstības koncepcijā var uzskatīt par Huserla idealitātes definīcijas dekonstruktīvo pārveidojumu, kur atkārtojamība tāpatībā pārtop par atkārtojumu citādībā. Apelējums pie Huserla idealitātes jēdzienā ietvertās ideālā objekta atkārtojamības to aktualizācijas neierobežotos aktos ļauj Deridā apvērst klātbūtnes un reprezentācijas attiecības fenomenoloģijā un apgalvot, ka atkārtojamība ir klātbūtnes priekšnosacījums un nevis otrādi.²¹¹

Rakstā „Filosofijas vērtības un pārvērtības” Kūle norāda, ka, „ja tiek atcelta tagadnības metafizika, tādi filosofijas koncepti kā svešais, citāda, prombūtnīgais, neesamība var pretendēt nevis uz atvasinātu, bet gan uz pilntiesīgu esamības statusu”.²¹² Lai arī šajā formulējumā ietvertais hēgeliskais moments prasa īpašu pamatojumu Deridā dekonstrukcijas kontekstā,²¹³ tagadnības jeb klātbūtnes metafizika, protams, nevar tikt apvērsta citādi, kā vien pievēršoties klātbūtnes (*présence*) „citādam” – reprezentācijai.

Teiktais attiecas arī uz zīmes jutekliski tveramo „ķermeni”, jo, kā akcentē Deridā, „zīme nekad nav unikāls notikums”,²¹⁴ tā vienmēr ir „sevis paša atkārtojuma, sevis pašas tēla vai līdzības iespēja.”²¹⁵ Zīmes atpazīstamību un lietojamību nosaka tās formālā identitāte, kas paliek nemainīga zīmes neskaitāmajās aktualizācijās. Tieši atkārtojamība, kas izrādās ietverta zīmes definīcijā, piešķir tai laika dimensiju, kas vispilnīgāk atklājas *balsī*. Deridā

²⁰⁹ “Le signe serait donc une présence différée.” (Derrida, J. *La différence*, p. 9.)

²¹⁰ Husserl, E. *Formal and Transcendental Logic*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969, p. 188.

²¹¹ Derrida, J. *La voix et le phénomène*, p. 58.

²¹² Kūle, M. *Filosofijas vērtības un pārvērtības*, *Filosofija 2*. Rīga: LU FSI, 1999, 17. lpp.

²¹³ Par hēgeliskā *Aufhebung* neizšķiramo statusu dekonstrukcijā sk. iztirzājumu apakšnodaļā 1.3.

²¹⁴ Derrida, J. *La voix et le phénomène*, p. 55.

²¹⁵ Derrida, J. *De la grammatologie*, pp. 138–139.

atzīst balsi reizē par izteiksmes īstenāko veidu un fenomenoloģiskā subjekta figūru. Fenomenoloģiski tvertā balss simulē klātbūtni, īstenojot subjekta pašafekciju (*auto-afféction*), proti, ļaujot subjektam dzirdēt sevi runājam bez jebkāda empīriskā pastarpinājuma vai laiciskā aizkavējuma. Balss laiciskā forma nodrošina tās radikālo atšķirību no visiem citiem izteiksmes veidiem, jo, lai arī tā savā skanīgumā „nolaižas” pasaulē, balss saglabā spēju uzturēt klātbūtni arī fenomenoloģiskās redukcijas apstākļos, jo pirms savas krišanas pasaulē tā jau *skan* pašas apziņas imanentajā sfērā. Atšķirībā no citiem saskarsmes veidiem (vizuāliem, taktīliem utt.), balss saglabā savu jēgpilnumu bez pasauliskošanās apkārtceļa – lai skanētu subjekta tiešajā klātbūtnē, tai nav nepieciešama ne ārpusē, ne telpa, ne redzamība, ne cits.

Tieši zīmes un laika problemātiskais mezglojums, kas atklājas fenomenoloģiskās balss pieteikumā, ļauj Deridā apšaubīt fenomenoloģiju balstošo metafizisko aksiomātiku, atvedinot no šīs aksiomātiskās sistēmas strukturālām pretrunām savu izpratni par *šķīruma* laicisko aspektu. Līdzīgi kā Sosīra sinhronijas/diaxronijas un Huserla prezentācijas/atcerējuma nošķīrums, *šķīrums*, kā tas tika noskaidrots nodaļā 1.3., ietver gan telpiski statisku, gan laiciski dinamisku nozīmes aspektu, ar izņēmumu, ka tajā tie vairs nav savstarpēji nošķirami. Šķīrums ir laiciskojošās telpiskošanās un telpiskojošās laiciskošanās kustība, „ne-pilnais, ne-vienkāršais, strukturētais un šķirošais-vilcinošais (*différent*) atšķirību „avots””,²¹⁶ pret kuru viss identais, klātbūtīgais, ideālais utt. ir sekundārs. Tas gan nenozīmē, ka šķīrums būtu klātbūtnes sākotne, jo arī katra sākotne jau ir šķīruma skarta un iekšēji papildināta. Par šķīrumu nevar arī apgalvot, ka tas būtu tāpatības un klātbūtnes pretmets, jo šajā gadījumā tas joprojām paliktu klātbūtnes metafizikas sistēmas ietvaros. Tā kā dekonstrukcija nav vienkārša opozīcijas apvēršana (atšķirība tāpatības vietā, rakstība runas vietā, empīriskais transcendentālā vietā utt.), tā paredz šīs opozīcijas atvasinātā rakstura uzrādīšanu, atgriešanos pie stāvokļa, kas ir „senāks” par opozīciju. Šķīrums tāpēc ir senāks par katru sākotni un katru klātbūtni – un šajā aspektā visspilgtāk izpaužas tā radniecība Huserla retences jeb primārā atcerējuma jēdzienam.

Iedvesmojoties no Huserla laikapziņas lekcijās izteiktā apgalvojuma, ka laikobjekta uztverē dzīvīgā tagadne pastāvīgi mijas ar tās intencionālajām modifikācijām – retenci (primāro atcerējumu) un protenci (primāro ekspektāciju),²¹⁷ Deridā 1962. gadā sarakstītajā

²¹⁶ **Derrida, J.** La différence, p. 12.

²¹⁷ Sal. **Huserls, E.** Iekšējās laikapziņas fenomenoloģija, *Fenomenoloģija*, 183. lpp.

ievadā Huserla „Ģeometrijas sākotnes” franču tulkojumam akcentē fenomenoloģiskā laika dialektisko iedabu un dzīvīgās tagadnes nešķiramo savijumu ar retenci un protenci, kurā retencei turklāt pieder primaritāte,²¹⁸ jo vienīgi no tās spēj dzimt tagadne. Atsaucoties arī uz laikapziņas konstitūcijas analogiju ar intersubjektivitāti, Deridā raksta par „diskursīvo un dialektisko intersubjektivitāti ar sevi tā sākotņu neierobežotā daudzībā un implikācijā”.²¹⁹ Savukārt esejā „Balss un fenomens” apgalvojums, ka „dzīvīgā tagadne rodas no savas neatpatības sev un no retencionālo pēdu iespējamības”,²²⁰ tiek izteikts, attiecinot klātbūtnes/reprezentācijas attiecību apvērsumu uz laika struktūru. Deridā piedāvāto metafiziskā zīmes jēdziena aizstājumu, kā tika noskaidrots 2.2. apakšnodaļā, citu kvazijēdzienu starpā izsaka pēdas (*trace*), kas laikapziņas kontekstā iegūst pagātnes retencionālā tvērumu raksturu, kas nekad nav ieviešams klātbūtnē. Tā kā pēdu jēdziens Deridā lietojumā līdz ar retences laicisko aspektu implicē arī apzīmēšanas attiecības un ietver atsauci uz citādību, to iespējams raksturot kā Huserla retences, pazīmes un prezentācijas dekonstruktīvo pārveidi. Retence nodrošina pēdu principiālo nesakritību ar dzīvīgo tagadni kā iedomāto klātbūtnes punktu, savukārt pazīme norāda uz to ārējību un netranscendentālo raksturu, kas gan nav nekāds fenomenoloģiskās intimitātes pretmets. Šim sajaukumam nav identitātes, nav pretmeta, nav sākotnes. Tas vienmēr jau ir noticis: vienmēr jau ir atstājis pēdas.

Darbā “Marksa rēgi” Deridā atgriežas pie fenomenoloģiskā subjekta kritikas, apelējot pie Maksa Štirnera idejas par es kā rēgu. “Visur, kur ir Es, tas spokojas [*es spukt*]”.²²¹ Rēgainums Deridā lasījumā kļūst par fenomenalitātes nosacījumu: ne tikai fenomenoloģiskais ego tiek atzīts par rēgu, bet arī *phainesthai* pirms dalījuma fenomenā un fantasmā tiek pasludināts par rēga iespējamību.²²² Noēma kā nereēlais – nav piederīga ne apziņai, ne pasaulei.

Humānisma problēmas kontekstā nozīmīgs ir Huserla fenomenoloģijas teleoloģiskums, ko Deridā akcentē esejā „Cilvēka mērķi”. Atsaucoties uz Huserla 1935. gada Vīnes priekšlasījumu „Eiropēiskās cilvēces krīze un filozofija”, viņš norāda, ka

²¹⁸ Apgalvojums, ka dzīvīgā tagadne ir fundēta iepriekškonstituētā retences momentā, ir rodams jau 1954. gadā sarakstītajā darbā „Ģenēzes problēma Huserla filosofijā”. Skat.: **Derrida, J.** *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF, 1990, p. 264.

²¹⁹ **Derrida, J.** Introduction, **Husserl, E.** *L'origine de la géométrie*. Paris: PUF, 1962, pp. 170–171.

²²⁰ **Derrida, J.** *La voix et le phénomène*, p. 95.

²²¹ **Derrida, J.** *Spectres de Marx*, p. 212.

²²² Turpat, p. 215.

transcendentālā fenomenoloģija ir prāta teleoloģijas īstenojums, kas virzās cauri cilvēcei.²²³ Par spīti savai kritiskai pozīcijai attiecībā pret Hēgeli, Huserls pārņem viņa vēstures izpratnes galveno premisu, kas nosaka, ka vēsture vienmēr ir prāta un jēgas vēsture.²²⁴ Huserla veiktā antropoloģiskā empīrisma kritika tādējādi nav nekas cits kā transcendentālā humānisma apliecinājums. Nosaucot mirstīgumu un galīguma kā šī transcendentālā humānisma neatņemamo sastāvdaļu, Deridā līdz ar to apgalvo Huserla filozofijas iekļautību metafizikas eshatoteoloģiskajā sistēmā, kur cilvēka beigas (*fins*) saglabā divdomīgo gala un mērķa nozīmi.²²⁵ Līdz ar to „humānists” Fransuāzas Dastīras paustajā vērtējumā, ka fenomenoloģija ar tās vēlmi pēc pilnas klātbūtnes, ir „humānista sapnis”,²²⁶ ir papildināms ar kvalifikāciju „transcendentāls”: fenomenoloģija ir transcendentālā humānista sapnis.

Svarīga Huserla fenomenoloģijas dekonstrukcijas gūtā atziņa ir tās saistījums ar dzīves filozofiju, ko Deridā izsaka esejā „Balss un fenomens”,²²⁷ izceļot *nāves* marginālizāciju fenomenoloģijā. Apgalvojot, ka nāve nav apdraudējums transcendentālajai apziņai, Huserls, Deridāprāt, visu laiku paliek nodarbināts ar „transcendentālo dzīvi”, kuras metafizisko statusu apliecina „dzīvīgās tagadne” kā fenomenoloģiskās klātbūtnes centrālā forma. Domāt klātbūtni kā transcendentālās dzīves vispārīgo formu, Deridā apgalvo, nozīmē apzināties, ka manā prombūtnē, viņpus manas empīriskās eksistences, pirms manas dzimšanas un pēc manas nāves *klātesošais ir*.²²⁸ Šo aspektu savā Deridā interpretācijā akcentē Māra Rubene.²²⁹ Viņa skaidro Deridā pret fenomenoloģiju vērsto kritiku kā Heidegera domāšanas antipsiholoģiskās līnijas turpinājumu. Šajā rakursā no jauna izgaismojas nāves aktualitāte. Ideālā objekta neierobežotā atkārtojamība, kas ļāva Deridā apgalvot fenomenoloģiskās klātbūtnes atvasināto raksturu, iesaista subjektu attiecībās ar tā nāvi.²³⁰ Šīs attiecības izgaismojas apzīmēšanas pastarpinājumos, kuros apziņa neizbēgami tiek ierauta, jo tajos izšķīst tās iedomātā klātbūtne: zīmes iespējamība ir attiecība pret nāvi, un dzīvās klātbūtnes metafizika savos centienos reducēt zīmi nemitīgi apslēpj šo attiecību.²³¹

²²³ **Derrida, J.** Les fins de l'homme, pp. 146–147.

²²⁴ Sal. Turpat, p. 146.

²²⁵ Sal. Turpat, p. 147. Huserla filozofijas teleoloģisms ar tajā implicēto *neapbrēķināmības* vērtību analizēts Deridā vēlinajā darbā „Atkritēji”. Sk. **Derrida, J.** *Voyous*, pp. 167–194.

²²⁶ **Dastur, F.** Heidegger, Derrida et la question de la différence, p. 93.

²²⁷ Sk. **Derrida, J.** *La voix et le phénomène, passim*.

²²⁸ Turpat, p. 60.

²²⁹ Sal.: „Fenomenoloģija paliek dzīves filozofijas ietvaros, jo tā galu galā nespēj reducēt „dzīvo tagadni”.” (**Rubene, M.** *No TAGADNES uz tagadni*, 185. lpp.)

²³⁰ Sal. **Derrida, J.** *La voix et le phénomène*, pp. 8–9.

²³¹ Turpat, p. 60.

Bernē rakstā „Deridā–Huserls–Freids: pārnese pēdas” nonāk pie salīdzinājuma starp Huserla transcendentālo apziņu un Freida bezapzināto, kura iespēju paver Deridā dekonstruktīvie lasījumi: kamēr Huserla fenomenoloģijā transcendentālās apziņas klātbūtne sev nav iespējama bez zīmju veiktā nozīmju pārnese, Freida psihoanalīzē sapņa latentais saturs manifestējas ne citādi kā patētajā saturā līdzīga pārnese ceļā. Viņš īpaši atzīmē nāves interpretatīvā ievadījuma psihoanalītisko pamatojumu, norādot uz nāves dziņas saistījumu ar atkārtojuma spaidiem.²³² Tas ļauj secināt, ka nāves lomas akcentējums Deridā Huserla lasījumā pamatots ne vien Heidegera filozofijā, bet arī psihoanalīzē.

Huserla fenomenoloģijas dekonstruktīvā lasījuma radikālais secinājums ir, ka intuīcijas (kā klātbūtnes dotamības paradigmatiskā veida) prombūtne līdz ar šīs intuīcijas subjektu ir ne tikai pieļaujama, bet arī *strukturāli nepieciešama* diskursa funkcionēšanai. „Sacījuma subjekta vai objekta pilnīgā prombūtne – rakstnieka nāve vai/un objektu, ko viņš varētu aprakstīt, pazušana – nelaupa teksta „nozīmi” (*vouloir-dire*). Šī iespējamība gluži pretēji ļauj dzimt nozīmei kā tādai, ļauj to sadzirdēt un nolasīt.”²³³

Nāves strukturālā nozīme dekonstrukcijai, kuras eksplikācija ļāva Deridā dekonstruēt Huserla transcendentālā subjekta koncepciju, kā tas tika demonstrēts 2.2. apakšnodaļā, piesaka sevi arī dekonstruktīvajā rakstības koncepcijā, ciktāl sūtītāja/saņēmēja nāves iespēja ir nepieciešami ierakstīta iezīmes struktūrā. Turklāt, vadoties pēc Huserla transcendentālā subjekta dekonstrukcijas parauga, Deridā parāda, ka šis subjekts ir šķīruma efekts: šķīrums ir tā anonīmā daudzība, kas piemeklē „subjektu” rakstības ainā.²³⁴

Nāves tēma savēlk kopā 1) klātbūtnes metafizikas robežu, kuras apslēpšana ir šīs metafizikas konstituēšanās nosacījums, 2) Heidegera eksistenciālās analītikas dekonstruktīvo lasījumu, kur, izšūpojot nāves robežu no vietas, ko tai ierādījis Heidegers, pajūk visa eksistenciālās analītikas struktūra līdz ar no tās atvasināto nošķīrumu starp cilvēku un dzīvnieku, 3) autora jeb rakstības subjekta problemātiku un, pēc implikācijas 4) humanitāro zinātņu filozofisko pamatojumu, ciktāl cilvēks – humanitāro zinātņu objekts – ir *galīga* būtne.

²³² **Bernet, R.** Derrida–Husserl–Freud: The Trace of Transference, *Derrida et la phénoménologie*, pp. 16–17, 25. Atkārtojuma spaidu saistījums ar nāvesdziņu aprakstīts Freida darbā „Viņpus tīksmes principa” (**Freud, S.** Beyond the Pleasure Principle, *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XVIII)*. London: The Hogarth Press/The Institute of Psycho-analysis, 1955, pp. 3–64.).

²³³ **Derrida, J.** *La voix et le phénomène*, p. 104.

²³⁴ **Derrida, J.** Limited Inc a b c..., p. 57.

Zīmīgi, ka Deridā vairākkārt centies norobežot dekonstrukciju no „subjekta nāves” tematikas.²³⁵ 1966. gada oktobrī notikušajā diskusijā par priekšlasījumu „Struktūra, spēle un zīme...” viņš apgalvo: „Subjekts ir absolūti nepieciešams. Es neiznīcinu subjektu, es situēju to.”²³⁶ Maikls Pīterss secina: “Deridā ir izjautājis humānistisku suverēnā subjekta konstrukciju – tās ģenealoģiju un autora funkciju –, mēģinot izstrādāt rakstības zinātni, kura reizē dekonstruē un iziet ārpus “cilvēka” kā apziņas pilnas klātbūtnes esamībā”.²³⁷ Savukārt Goldšmits dekonstrukciju skaidro kā „rakstības domāšana, dzīvības un dzīvības viņpus dzīvības domāšana, pārdzīvošanas nāvē (*survie dans la mort*) un nāves dzīvībā domāšana”.²³⁸

Reizē Deridā atzinīgi citē Sosīra apgalvojumu, ka „valoda nav runājošā subjekta funkcija”, un šķietami paņem šo tēzi uz šķīruma koncepcijas rēķina, skaidrojot, ka „subjekts (tāpatība sev vai eventuāli tāpatības sev apziņa, sevis apziņa) ir ierakstīts valodā, ir valodas „funkcija”, nekļūst par *runājošo* subjektu citādi kā pakļaujot savu runu [...] valodas priekšrakstu sistēmai kā atšķirību sistēmai, vai vismaz šķīruma vispārīgajam likumam”.²³⁹

Šajā aspektā Deridā šķīruma un rakstības izpratne satuvinās ar Fuko izpratni par diskursu. Diskursu Fuko skaidro nevis kā domājošā, izzinošā un runājošā subjekta manifestāciju, bet gluži pretēji kā „veselumu, kur var tikt noteikta subjekta izkļiedētība un pārtrauktība pašam ar sevi”.²⁴⁰ Viņš atzīmē nepārtrauktības paradigmas vēstures zinātnē korelāciju ar filozofiju, kur cilvēka apziņa tiek atzīta par katras tapšanas un katras prakses sākotnējo subjektu, raksturojot abas kā vienas domāšanas sistēmas divas puses. Ar šādu filozofiju un šādu vēsturi balstošo izpratni par subjekta suverenitāti, viņaprāt, cieši saistīta antropoloģiskā un humānistiskā paradigma.²⁴¹ Aicinot distancēties no subjektīvisma paradigmas, Fuko iestājas pret „subjekta suverenitātes” principu un pakārto savu

²³⁵ **Derrida, J., Nancy, J.-L.** “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet, *Points de suspension*, p. 270 sqq.

²³⁶ **Derrida, J. et al.** Discussion of “Structure, Sign, and Play...”, **Macksey, R., Donato, E.** (eds.) *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, p. 271. Sal. **Rubene, M.** *No TAGADNES uz tagadni*, 185. lpp.

²³⁷ **Peters, M.** Humanism, Derrida, and the New Humanities, **Biesta, G. J. J., Egéa-Kuehne, D.** (eds.) *Derrida & Education*. London/New York: Routledge, 2001, p. 219.

²³⁸ **Goldschmit, M.** L'écriture de la vulnérabilité exposée, *Une langue à venir: Derrida, l'écriture hyperbolique*, p. 119.

²³⁹ **Derrida, J.** La différance, p. 16.

²⁴⁰ “...un ensemble où peuvent se déterminer la dispersion du sujet et sa discontinuité avec lui-même”. **Foucault, M.** *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 2008 [1969], p. 78. Jāatzīmē, ka „Vārdos un lietās” vārds „diskurss” lietots citā nozīmē: kā valoda, kas attiecas uz klasisko laikmetu un funkcionē reprezentācijas veidā. Sal.: „...paliek tikai reprezentācija, kas raisās to manifestējošajās verbālajās zīmēs, tādējādi kļūstot par *diskursu*” (**Foucault, M.** *Les mots et les choses*, p. 93). Modernitātes iestāšanās iezīmējas ar Diskursa pazūšanu (Tuprat, p. 318).

²⁴¹ **Foucault, M.** *L'archéologie du savoir*, p. 23.

subjektivitātes izpratni diskursam kā veselumam, kurā subjekts zaudē nepārtrauktību un tiek izkliedēts daudzās subjekta pozīcijās.²⁴² Sacījuma (*énoncé*) subjekts ir pozīcija, kas jāieņem indivīdam.²⁴³ Diskurss ir autonomš veselums, tas nav subjekta domas izpaudums. Subjekta izkliedētības jeb dispersijas pieteikums diskursā ir saistāms ar autora decentrāciju, kas ir viens no raksturīgajiem poststrukturālisma žestiem. Fuko eksplicīti norāda uz autora jēdziena būtisko saistību „es” individualitāti,²⁴⁴ reizē precizējot, ka autoru viņš nedomā kā empīrisku indivīdu, kurš izrunājis vai uzrakstījis tekstu, bet gan kā diskursa grupēšanas principu, kā tā nozīmju vienību un sākotni, tā sakarīguma kodolu (*foyer*).²⁴⁵

Priekšlasījumā „Kas ir autors?” Fuko pievēršas autora konceptualizācijai vispārējās individualizācijas kontekstā, ko viņš uzskata par jaunlaiku raksturīgu parādību. Viņš saista autora figūras vēsturisko lomu ar rakstības vienības nodrošinājumu – autors figurē kā rakstības transcendentālā apercepcija, kā absolūts avots, galējais references punkts un teleoloģisks princips. Savukārt zināšanu arheoloģija autoru skata kā “diskursa variablu un kompleksu funkciju”.²⁴⁶ Autora funkcija kā tekstu korpusa vienotības fiktīvais priekšnoteikums dekonstrukcijā tiek interpretēta caur signatūras jeb paraksta figūru, kas, radot neatkārtojamības iespaidu, nodrošina tekstu korpusa viltus identitāti.²⁴⁷

Līdz ar autora izzušanu rakstība atbrīvojas no izpausmes (ekspresijas) dimensijas un top par zīmju saspēli, kas sakārtota nevis pēc apzīmējamā satura, bet gan pēc paša apzīmētāja dabas.²⁴⁸ No dekonstrukcijas pozīcijām šāds rakstības skaidrojums, kurā paturēts spēkā apzīmējamā un apzīmētāja nošķirums, atzīstams par logocentrisku.

Līdzīgu žestu 1960. gadu nogalē veic Barts, piesakot autora nāves jēdzienu kā konsekvenci tam, ka „rakstība ir katras balss un katras sākotnes destrukcija”.²⁴⁹ Līdzīgi Fuko, Barts datē autora rašanos ar jaunlaikiem, kad prestižu iemantojis indivīds jeb cilvēks (*personne humaine*). Par autora autoritāti mūsdienu kultūrā (un šajā ziņā Barta „mūsdienu” var zināmā mērā pielīdzināt mūsējām), pēc Barta domām, liecina biogrāfiskā pieeja literatūrkritikā un plašākā literāro darbu recepcijā un interpretācijā.

²⁴² Turpat, p. 78.

²⁴³ Turpat, p. 132.

²⁴⁴ Foucault, M. *L'ordre du discours*, p. 31.

²⁴⁵ Turpat, p. 28.

²⁴⁶ Foucault, M. Qu'est-ce qu'un auteur?, *Dits et écrits I*, p. 839.

²⁴⁷ Derrida, J. Signature événement contexte, pp. 390–392; Derrida, J. Limited Inc a b c..., passim.

²⁴⁸ Foucault, M. What Is an Author?, *The Foucault Reader*. Ed. by P. Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984, p. 102.

²⁴⁹ Barthes, R. La mort de l'auteur, *Œuvres complètes*. Tome II, p. 491.

Elga Freiberga norāda, ka Barta rakstības izpratne tomēr ir krietni šaurāka par Deridā koncepciju: „Ja Bartam „rakstība” ir saistības starp [literāro] darbu un sabiedrību izpausmes veids, tad Deridā „rakstība” pilnībā pārņem visu valodas sfēru.”²⁵⁰ Jāatzīmē, ka arī Barta tekstos rakstība pārsniedz Freibergas norādītās šaurās robežas, ko viņš tai bija uzlicis agrīnajā esejā „Rakstības nulles pakāpe” (1953). Ar lielu varbūtību Deridā ietekmē Barts 1960. un 1970. gadu mijas tekstos nonāk pie rakstības jēdziena, kas sniedzas pāri literārās rakstības sociālajam laukam.

Autora nāves cēloņi ir krietni tālejošāki par izmaiņām, ko laika gaitā piedzīvo literatūras patēriņš sabiedrībā. Ne velti Barts šajā tekstā atsaucas uz tādiem jēdzieniem kā *balss* un *sākotne* un runā par to principiālo zaudējumu rakstībā. Integrējot „poststrukturālisma” idejas savas darbības vēlinajā posmā, Barts meklē ceļus, kā pārvarēt binārās loģikas diktātu mūsdienu kultūrā, apelējot pie „neitrālā” (*le Neutre*), ko viņš padara par sava pēdējā semināra tēmu. Var saskatīt līdzību starp Barta *neitrālo* un Deridā neizšķiramajiem kvazijēdzieniem kā himēns vai *pharmakon*. Lai arī Barta neitrālais līdzīgi Deridā šķīrumam reducē metafiziskās opozīcijas, tajā noklusēts paliek asimetriskās atšķirības aspekts, ko Deridā atzīst par šķīruma neatņemamo sastāvdaļu. Kamēr šķīruma atšķirību spēle „pārspēlē” binārās opozīcijas, Barta neitrālais gremdē tās līdz ar pašu atšķirību nediferencētajā.

Kā norāda Kofmane, autora nāves iespējamība ir „ierakstīta rakstības iteratīvajā struktūrā, kas līdz ar to ir šķirta (*coupée de*) no apziņas kā absolūtās autoritātes atbildības”.²⁵¹ Šī nāve nebūtu jādromā kā empīriskā; gluži otrādi – empīriskā nāve rada pabeigtā korpusa slazdu, aicinot uztvert autora rakstīto kā vienu saskanīgu veselumu un līdz ar to apslēpjot nāvi, kura vienmēr jau darbojas tekstā.²⁵²

Svarīgi ņemt vērā atšķirību starp “autora nāvi” un šīs nāves iespējamību. Apgalvojot, ka nāves iespējamība strukturāli nosaka rakstību, Deridā līdz ar to nebūt nepasludina autora vai rakstoša subjekta nāvi. Nāve kā prombūtne un atstarpinājums strukturē rakstītāja un rakstītā attiecības, nevis izsvītro rakstītāju: rakstīt nozīmē atkāpties, pazust no savas rakstības.²⁵³

²⁵⁰ Фрейберга, Э. „Письмо” и онтология в воззрениях Жака Деррида, с. 274.

²⁵¹ Kofman, S. *Lectures de Derrida*, pp. 15–16.

²⁵² Turpat, p. 16.

²⁵³ Derrida, J. Edmond Jabès et la question du livre, *L'écriture et la différence*, p.106.

Autora ideja ir korelatīva grāmatas kā noslēgta veseluma idejai. Autors kā subjekts rada grāmatu kā noslēgtu veselumu – darbu. Autora nāve tāpēc iezīmē arī filozofiskās enciklopēdijas izjukumu. Vērstība uz pilnību un veselumu raksturīga rietumu filozofijai kopš tās pirmsākumiem, un tā veido arī vienu no zinātnes un, plašāk, zināšanu būtiskajiem raksturojumiem. Tas sākas ar platonismu kā varmācīgu abstrakciju no Plato tekstiem, par ko Deridā raksta esejā „Hora”. Viņš parāda, kā neizšķiramais horas (χώρα) apzīmējums pārsniedz citviet Platona tekstos uzturētās metafiziskās opozīcijas. Šādu opozīciju terminos konceptualizētais platonisms, kā Deridā apgalvo, pārvalda visu rietumu filozofijas vēsturi visā tās neviendabībā.²⁵⁴

Grāmata savā būtībā ir totalitāte, hēgeliskā enciklopēdija,²⁵⁵ kas aptver absolūto zināšanu totalitāti. Skaidrojot filozofiskās enciklopēdijas būtību, Deridā atzīmē, ka „filozofiskā enciklopēdija, organiskā un racionālā zināšanu vienība, nav saturu empīriskais agregāts, ko šodien pārdod zem šī nosaukuma”.²⁵⁶ Baringa vārdiem: „grāmata”, kā to redzēja Deridā, bija Cilvēks, kas centās būt par Dievu.²⁵⁷

Franču „Enciklopēdijas” šķirklī „Enciklopēdija” Denī Didro definē sevis un Dalambēra sastādītā daudzējumu izdevuma mērķi: „apkopot zināšanas, kas ir izkaisītas pa zemes virsu; parādīt to vispārīgo sistēmu cilvēkiem, ar kuriem mēs dzīvojam, un nodot to cilvēkiem, kuri nāks pēc mums”.²⁵⁸ Šajā definīcijā atklājas filozofijai raksturīgais teleoloģisms un ieskanas kosmopolītisma nots, kas vēlāk kļūs par Kanta tiesību filozofijas svarīgo akcentu.

Literatūrā grāmatas uzrakstīšanas ilgas atainotas Malarmē centienos uzrakstīt grāmatu, kura nebūtu „izkļiedēta” (*épars*) un nejaušības, kā arī tūlītēju apstākļu iezīmēta, bet būtu apveltīta ar savu arhitektūru.²⁵⁹ Vēlme pēc grāmatas veseluma ietver nejaušības redukcijas tieksmi, kura vēl spilgtāk saskatāma filozofijas tradīcijā. Gadījums un nejaušība nonāk pretrunā prāta apriorajiem principiem; Kantam to vieta labākajā gadījumā ir iztēles spēle, nevis prāta nopietnā nodarbe. Kanta „Spriestspējas kritika” ietver kompromisu:

²⁵⁴ **Derrida, J.** *Khôra*. Paris: Galilée, 1993, p. 84.

²⁵⁵ Zīmīgi, ka arī enciklopēdiskās domāšanas aspektā Deridā vērtē Hēgeli divdomīgi, raksturojot viņu kā pēdējo grāmatas domātāju un pēdējo rakstības domātāju (**Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 41).

²⁵⁶ **Derrida, J.** Hors livre, p. 55.

²⁵⁷ **Baring, E.** *The Young Derrida and French Philosophy*, p. 184.

²⁵⁸ **Diderot, D.** Encyclopédie, **Société de gens de lettres.** *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome V. Paris: 1756, p. 635.

²⁵⁹ Sal. **Mallarmé, S.** *Divagations, Oeuvres complètes*. Tome II, p. 82.

mēģinājumu noslēgt filozofijas sistēmu, reizē padarot par šī veseluma nosacījumu mērķatbilstību bez mērķa, kas atstāj to principiāli atvērtu.

Deridā apgalvo, ka viņa pirmajās grāmatās – „Par gramatoloģiju”, „Rakstība un atšķirība”, „Balss un fenomens” –, kuras iznāca 1967. gadā, visupirms apšaubīta grāmatas vienības ideja.²⁶⁰ „Rakstības un atšķirības” noslēdzošajā esejā „Elipse” viņš retrospektīvi raksturo krājumā apkopoto tekstu trajektoriju kā grāmatas slēgumu un teksta atvērumu.²⁶¹ Iepriekš „Par gramatoloģiju” pirmajā esejā (1965) Deridā runāja par „grāmatas beigām un rakstības sākumu”. Šeit viņš akcentē rakstības svešumu un pat bīstamību grāmatas enciklopēdiskās totalitātes idejai. „Nodalot tekstu no grāmatas, mēs ar to pasakām, ka grāmatas destrukcija, kura šodien apliecina sevi visās jomās, atkailina teksta virsmu. Šī nepieciešamā varmācība ir atbilde varmācībai, kura nebija mazāk nepieciešama,”²⁶² viņš raksta. Deridā paradoksāli apgalvo, ka grāmatas gals ir runas, nevis rakstības nāve,²⁶³ jo grāmatas kā noslēgta veseluma ideja vienmēr bijusi sveša rakstībai un krietni vairāk atbilst „dzīvās runas” ideālam, par kuru sapņo metafizika.

Šis paradokss izskaidrojams, atsaucot atmiņā divu rakstību – labās un sliktās rakstības – nošķirumu, kas sastopams tradīcijas tekstos jau kopš Platona. Labā rakstība, kas vienmēr parādās kā metafora, ir dievišķā inskripcija dvēselē, sliktā – cilvēku izgudrotā tehnika.²⁶⁴ Platona dialogos (“Faidrā”, “Faidonā” u. c.) šim divu rakstību nošķīrumam atbilst divu atminēšanās veidu (anamnēzes un hipomnēzes) nošķīrums,²⁶⁵ kas balstās logocentriskajā priekšstatā par dvēseles un tās ārpusē nošķīrumu.

Arī strukturālisms, kā parāda Deridā, savos metafiziskajos pamatos ir pakļauts grāmatas ontoteoloģijai: strukturālā lasījuma būtiska premisa ir „grāmatas teoloģiskā vienlaicība”.²⁶⁶ Saistot šo Deridā apgalvojumu ar viņa citviet pausto grāmatas slēguma ideju, Goldšmits secina: „Tā kā katrs strukturālisms ir solidārs ar Grāmatas teoloģisko iepriekšpieņēmumu, grāmatas slēgums nav nodalāms no struktūras sašūpošanas.”²⁶⁷ Šāda

²⁶⁰ Derrida, J., Ronse, H. Implications, *Positions*, p. 11.

²⁶¹ Derrida, J. Ellipse, *L'écriture et la différence*, p. 429.

²⁶² Derrida, J. *De la grammatologie*, p. 31.

²⁶³ Turpat, p. 18.

²⁶⁴ Turpat, p. 30.

²⁶⁵ Sk. Derrida, J. La pharmacie de Platon; Derrida, J. *Mémoires*.

²⁶⁶ Derrida, J. Force et signification, p. 41.

²⁶⁷ Goldschmit, M. *Une langue à venir*, p. 38.

sašūpošana, Goldšmits norāda, pirmkārt ir struktūras eksponēšana vēstures ieviešanai spēlē, struktūras ierakstījums tās vēsturiskuma kustībā.²⁶⁸

Deridā atgriežas pie „grāmatas beigu” tēzes trīsdesmit gadus pēc tās sākotnējā pieteikuma – tekstā „Grāmata, kurai jānāk”, kas iekļauts krājumā „Mašīnpapīrs” (2001). Skaidrojot, ka grāmatas beigas attiecināmas pirmkārt uz „dižas totālas grāmatas ontoloģiski enciklopēdisko jeb neohēgelisko modeli”, Deridā saista šī modeļa sairumu ar elektroniskās rakstības straujo uzplaukumu.²⁶⁹ Savukārt 1998. gada intervijā „*A voix nue*” viņš izsaka ambivalentāku grāmatas un grāmatas laikmeta vērtējumu, raksturojot sevi kā paradoksālu grāmatas aizstāvi, kurš tomēr netaisās glābt grāmatu no tehniskā progresa, kas arvien pakļauj to draudiem. „Es gribu darīt abas lietas reizē: iestāties par grāmatu un par komunikācijas, iespiešanas, distribūcijas un apmaiņas līdzekļiem, kuri nav vienkārši atkarīgi no grāmatas”, viņam raksturīgā aporētiskā maniere skaidro Deridā.²⁷⁰

Promocijas darba tēmas kontekstā grāmatas enciklopēdiskās totalitātes sairums, ko Deridā piesaka savas darbības agrīnajā posmā paralēli rakstības paplašinātās izpratnes formulējumam, ir aktuāls ar tajā ietvertajām implikācijām attiecībā uz humanitāro zinātņu institucionālajiem nosacījumiem, proti, uz moderno universitāti. Jau Šellings saskatīja Hēgeļa pieteiktās zināšanu enciklopēdiskās totalitātes ciešo sakaru ar universitātes ideju, kuras mērķis ir šo totalitāti institucionāli iemiesot.²⁷¹ Deridā pieņem šo tēzi, ko netieši izvirzīja jau Kants, un skata moderno universitāti kā filozofiskās arhitektonikas institucionālo iemiesojumu.²⁷²

²⁶⁸ Turpat.

²⁶⁹ **Derrida, J.** Le livre à venir, *Papier machine*. Paris: Galilée, 2001, pp. 27–28.

²⁷⁰ **Derrida, J., Paoletti, C.** A voix nue, *Sur parole*, p. 45.

²⁷¹ Sal. **Schelling, F. W. J.** Leçons sur la méthode des études académiques (1803), **Schelling, F. W. J.** et al. *Philosophies de l'Université : L'idéalisme allemand et la question de l'Université*. Paris: Payot, 1979, p. 49.

²⁷² Sal. **Derrida, J.** Le principe de raison et l'idée de l'Université, *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990, p. 465; **Derrida, J.** Le temps de la thèse, *Du droit à la philosophie*, pp. 449–450.

3. Universitāte: humanitāro zinātņu institūcija

Šajā nodaļā humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēma tiek skatīta institucionālajā aspektā, pievēršoties humanitāro zinātņu vietai un nozīmei modernās universitātes topogrāfijā.

Universitātes institūcija aplūkota trijos aspektos: 1) kā Kanta un vācu ideālistu aprakstītais prātā pamatotais nodibinājums, akcentējot tā piederību apgaismības laikmetam, 2) kā Heidegera aprakstītā mūsdienu tehnikas un pamata principa jurisdikcijai pakļautais atsevišķu zinātņu sajaukums, kas vairs neatbilst savai sākotnējai idejai un 3) ka Žana Fransuā Liotāra teorētizētā zināšanu leģitimācijas prioritārā vieta, akcentējot zināšanu leģitimācijas performatīvo un publisko raksturu.

Divos pirmajos gadījumos noteicošā loma tiek ierādīta *prātam* – ja Kantam universitāte ir paša prāta institucionālais iemiesojums, tad Heidegeram tas ir Rietumu filozofijas visu principu principā (prāta jeb pamata principā) balstītais nodibinājums. Tomēr Heidegera aicinājums izjautāt šī principa pamatu iezīmē kustību ārpus racionālisma paradigmas, kurā izvērstas Kanta kritiskais projekts. Savukārt Liotāra pozīcijā distancēšanās tiek radikalizēta līdz noraidījumam, ko pauž viņa tēze par postmoderno stāvokli kā neuzticību metastāstījumiem: Rietumu filozofiskajā tradīcijā kopš Platona uzturētā prāta hegemonija tieši ir filozofijas fundamentālākais metastāstījums.

Nemot vērā iepriekšējās nodaļās iegūtos secinājumus, promocijas darba turpmākajā izklāstā tiks parādīts, kā šķiruma koncepcija Deridā universitātei veltītajos tekstos tiek pielietota humanitāro zinātņu institucionālo nosacījumu dekonstruktīvajā kritikā, un kā šī kritika paver iespēju no jauna pārdomāt ētisko un politisko problemātiku. Šajā pārdomāšanā, kurai veltīta promocijas darba 4. nodaļa, savu vietu atgūs vairākas tēmas, kuras dekonstrukcijas agrīnajā stadijā neguva tajā pietiekamu pārstāvniecību to humānistiskā rakstura dēļ.

1970. gados kā nedaudz novēlota atbalss 1968. gada notikumiem Francijā ievērojami intensificējas teorētiskās diskusijas par dažādu institūciju lomu sabiedrības dzīvē. Filozofi, sociologi un vēsturnieki izjautā institūciju darbības fundamentālos nosacījumus. Īpaša uzmanība tiek pievērsta izglītības institūcijām. 1970. gadā Luī Altisērs (Deridā pasniedzējs

un vēlāk kolēģis *École Normale*) publicē tekstu „Ideoloģija un valsts ideoloģiskie aparāti”, kur viņš apgalvo, ka 20. gadsimtā izglītības ideoloģiskais aparāts jeb skola aizstāj baznīcu dominējošā valsts ideoloģiskā aparāta vietā.¹ Tieši skola modernajās sabiedrībās ieņem galveno lomu ražošanas attiecību atražošanas nodrošināšanā un līdz ar to dominējošās ideoloģijas pārmantošanā. Altisērs definē ideoloģiju kā indivīdu imagināro attieksmi pret savas esamības reālajiem nosacījumiem, un viņa tēze par izglītības sistēmu kā galveno valsts ideoloģisko aparātu ļauj secināt, ka šī imaginārā attieksme tiek izkopta tieši izglītības iestādēs.² Šis ieskats tiek daudzveidīgi izvērsti citu prominētu teorētiķu darbos.

Izglītības iestāžu socioloģiskajai problemātikai pievēršas Deridā kādreizējs kursabiedrs sociologs Pjērs Burdjē. 1970. gadā kopā ar Žanu Klodu Pasronu viņš saraksta grāmatu „Reprodukcija: pamati izglītības sistēmas teorijai”, kur viņi izklāsta simboliskās varmācības teoriju. Burdjē uzskati par izglītības sistēmas lomu sabiedrībā tiek izvērsti arī darbos “Mantinieki”, “Valsts dižciltība”, “*Homo academicus*” un “Martina Heidegera politiskā ontoloģija”.

Savukārt 1975. gadā nāk klajā Mišela Fuko grāmata „Uzraudzīt un sodīt”, kur viņš pēta sodīšanas prakšu un disciplināro institūciju vēsturi nolūkā precīzāk fiksēt veidus, kā vara iedarbojas uz indivīdiem. Līdzās cietumam un psihiatriskajai slimnīcai Fuko atzīst skolu par vienu no šādām disciplinārajām institūcijām. Balstoties franču izglītības iestāžu arhīvu materiālos, viņš parāda, kā šajās institūcijās tiek praktizēta disciplinārā vara, kura nevis apspiež un ierobežo tai pakļautos indivīdus disciplīnas tradicionālajā “negatīvajā” izpratnē,³ bet gan pozitīvi veido indivīdus par subjektiem. Fuko raksta: “Nevar varas rezultātus vienmēr aprakstīt tikai ar negatīviem terminiem: tā “izslēdz”, “apspiež”, “atbīda”, “cenzē”, “atšķir”, “maskē”, “slēpj”. Īstenībā vara rada; tā rada reālo; tā rada objektu sfēras un patiesības rituālus. Indivīds un zināšanas, ko var no tā paņemt, nāk no šīs radīšanas.”⁴ Šis ieskats ietver bagātīgas implikācijas attiecībā uz institūciju varu pār indivīdiem, kuru savulaik uzsvēra Emīls Dirķēms un viņa socioloģijas iespaidotais de Sosīrs.

¹ **Althusser, L.** Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation), *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York/London: Monthly Review Press, 1971, p. 152.

² Turpat, p. 162.

³ Sal., piem., Kanta sniegto definīciju: “*Spaidus*, kas ierobežo un beidzot izskauž pastāvīgo tieksmi novērsties no noteiktām regulām, sauc par *disciplīnu*.” (**Kants, I.** *Tīrā prāta kritika*. Tulk. **R. Kūlis**. Rīga: Zinātne, 2011, 420. lpp. (B 737.)) Savukārt Nīče, kurš ir Fuko nozīmīgākais priekšgājējs varas ģenealoģijas izpētē, disciplīnu skata divdomīgi: tā ir tikpat lielā mērā iznīcinoša, cik radoša un formējoša. (Sk.: **Ницше, Ф.** По ту сторону добра и зла, *Сочинения в двух томах*. Т. 2. Москва: Мысль, 1996, с. 287.)

⁴ **Fuko, M.** *Uzraudzīt un sodīt. Cietuma rašanās*. Tulk. **I. Geile-Sīpolniece**. Rīga: Omnia mea, 2001, 177. lpp.

Šajā aptverošajā tendencē ierakstās arī Deridā pieaugošā interese par universitātes institūciju kā zināšanu iegūšanas un nodošanas privileģētu vietu. Lai arī dekonstrukcijas pētnieku vidū izplatību ieguvis uzskats par ētiski politisko pavērsienu, kas Deridā darbībā vērojams ap 1980. gadu beigām,⁵ jau kopš 1970. gadu sākuma viņš konsekventi uztur tēzi, ka dekonstrukcijas prakse neaprobežojas ar diskursīvo lauku, proti, ka tā nepaliek akla pret savu institucionālo ietvaru, kura dekonstruktīvo artikulāciju Deridā atzīst par svarīgu un neatliekamu uzdevumu. Tas paredz ne tikai filozofijas disciplīnas institucionālo nosacījumu eksplikāciju un kritiku, bet arī universitātes idejas dekonstruktīvu izjautāšanu.

To, ka dekonstrukcijas interese neaprobežojas ar diskursa lauku, Deridā apgalvo jau 1971. gada priekšlasījumā “Paraksts notikums konteksts”, norādot uz „nediskursīvo spēku” relevanci dekonstrukcijai.⁶ Savukārt 1974. tekstā „*Parergon*”, kurā sniegts Kanta estētikas dekonstruktīvs lasījums, Deridā konkrēti norāda uz šo nediskursīvo spēku institucionālo raksturu, apgalvojot, ka tieši ar interesi par „blīvām struktūrām, par „materiālajām” institūcijām, nevis tikai par diskursu vai apzīmējošajām reprezentācijām dekonstrukcija atšķiras no analīzes vai „kritikas””.⁷ Turklāt attiecībā uz filozofijas institūcijām aktuāls kļūst jautājums par filozofiskās izglītības jeb filozofijas mācīšanas lomu, proti, par veidu, kā „filozofijas tā dēvētais „iekšējais” sakārtojums nepieciešami (iekšēji *un* ārēji) tiek artikulēts ar izglītības (*enseignement*) nosacījumiem un institucionālajām formām”.⁸ Sanāk, ka filozofijas diskurss nav stingri nodalāms no tā ražošanas un atražošanas institucionalizētajām praksēm. Tādēļ filozofijas institucionālo nosacījumu dekonstruktīvā izjautāšana nav iespējama, ignorējot filozofijas galveno mītni pēdējo 200 gadu gaitā, proti, moderno universitāti.

1980. gada priekšlasījumā „*Mochlos* jeb fakultāšu strīds” Deridā līdzīgos terminos skaidro institucionālās problemātikas nozīmi dekonstrukcijai, runājot par vajadzību pozicionēties attiecībā uz politiski institucionālajām struktūrām, “kuras konstituē un regulē mūsu praksi, mūsu kompetences un performances”.⁹ Līdz ar to “politiskais pavērsiens” Deridā darbībā, ja par tādu vispār var runāt, krietni apsteidz tā ierasto datējumu un par

⁵ Šīs idejas redzamākais proponents ir Saimons Kričlijs, kurš savā 1992. gada grāmatā „Dekonstrukcijas ētika” norāda uz pavērsienu Deridā darbībā, kas iezīmējas ar ētiskās problemātikas aktualizēšanos. Pats Deridā savu negatīvo vērtējumu dekonstrukcijas „politiskā pavērsiena” vai „ētiskā pavērsiena” hipotēzei sniedz darbā „Atkritēji” (**Derrida, J.** *Voyous*, p. 64).

⁶ **Derrida, J.** *Signature événement contexte, Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972, p. 392.

⁷ **Derrida, J.** *Parergon, La vérité en peinture*, pp. 23–24.

⁸ Turpat, p. 24.

⁹ **Derrida, J.** *Mochlos ou le conflit des facultés, Du droit à la philosophie*, p. 424.

papamatotu jāatzīst paša Deridā arguments, ka vērtība pret *politisko* orientē visus viņa tekstus, savukārt šis iedomātais pavērsiens ir tikai šīs sākotnējās orientācijas pamanāmāka izteiksme vēlīnajos tekstos.¹⁰

Akadēmiskās institūcijas tātad nav tajās norītošu zinātnisku, filozofisku un dekonstruktīvu prakšu ārējs nosacījums, kuram nebūtu nozīmīga iespaids uz pašām šīm praksēm. Argumentu, ka zinātņu diskursi nav stingri nošķirami no šo zinātņu institucionālajiem nosacījumiem, kurus diktē universitāte, kura savukārt iekļaujas un darbojas plašākā sociopolitekonomiskajā ietvarā, var uzskatīt par atvasinātu no 1.3. nodaļā izklāstītās idejas par ārpusē un iekšpusē opozīcijas dekonstruktīvo pārsniegumu. No tā var secināt, ka institūciju problemātika netieši jau ietverta darbā “Par gramatoloģiju” veiktajā Ruso lasījumā, kur Deridā apgalvo, ka konkrētais filozofiskais vai literārais teksts nav sevī noslēgts, bet ierakstās plašākā tekstuālā laukā („nav nekā ārpus teksta”), un tāpēc ir svarīgi ņemt vērā arī šī teksta (ierastā, šaurā nozīmē) tapšanas nosacījumus to tekstualitātē.¹¹

Zinātņu pārstāvji mēdz uztvert un pozicionēt savus diskursus kā no “ārējiem” faktoriem (tādiem kā viņu akadēmiskā pozīcija, viņu nozares konkurētspēja citu nozaru starpā, tās sociālais prestižs, atalgojuma līmenis utt.) neatkarīgus, tomēr šāds skatījums saskaņā ar dekonstruktīvo pozīciju ietver pašapmānu.

Džefrijs Beningtons akcentē, ka Deridā praktiskā iesaistīšanās GREPH (*Le Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique* – Filozofijas mācīšanas pētniecības grupa) un CIP (*Collège International de Philosophie* – Filozofijas starptautiskā koledža) nebūtu jāizprot kā margināla aktivitāte, kura nodarbojas ar filozofijas pasniedzēju sabiedriski profesionālo statusu. Gluži citādi, šāda rīcība vērtējama kā centieni no jauna pārdomāt filozofijas attiecības ar tās institūcijām, kuri ir dekonstrukcijas neatņemama sastāvdaļa.¹²

Tomēr filozofijas institucionālā ietvara statuss nav vienīgais iemesls Deridā padziļinātai interesei par moderno universitāti. Priekšlasījumā „Tēzes laiks” (1980) viņš savu interesi par universitātes problemātiku skaidro, akcentējot *universitas* struktūras saistību ar ontoloģisko un logocentrisko onto-enciklopēdisko sistēmu. Šī sistēma, kas iztirzāta promocijas darba iepriekšējā nodaļā, runājot par grāmatas beigām, ir skatāma kā Rietumu

¹⁰ Sal. **Derrida, J., Grossman, É.** La vérité blessante ou le corps à corps des langues. Entretien avec Jacques Derrida, *Jacques Derrida. Europe. Revue Littéraire Mensuelle*, p. 12. Deridā jau pašos pirmajos tekstos norāda uz īpatnā (*le propre*) un suverenitātes jēdzieniem kā sava darba politiskās orientācijas pazīmēm (Turpat). Sal. arī: **Derrida, J.** *Voyoux*. Paris: Galilée, 2003, p. 64.

¹¹ **Derrida, J.** *De la grammatologie*, pp. 226–234.

¹² **Bennington, J.** Derridabase, **Bennington, G., Derrida, J.** *Jacques Derrida*, p. 240.

metafizikas neatņemams postulāts, kas balstās pieņēmumā par visa esošā un visu zināšanu korelatīvā organiskā vienība. Fuko vārdiem runājot, starp vārdiem (zināšanām) un lietām (esošo) metafizikas skatījumā pastāv harmonija, par kuras iemiesojumu jātop universitātei kā zināšanu sistēmiskā veseluma pilntiesīgai vietai. Universitātes kā institucionāli iemiesota zināšanu universa pakārtotību onto-enciklopēdiskajai sistēmai Deridā, pēc paša vārdiem, centies eksplicēt, pievēršoties Kanta, Hēgeļa, Nīčes un Heidegera „universitātes politiskajai filozofijai”.¹³

18. gadsimta otrajā pusē, ko Kants dēvēja par apgaismības un kritikas laikmetu, veidojās intelektuālais konteksts modernās universitātes dibināšanai. Šis arī ir laiks, kad vācu zemēs un citur Eiropā filozofija iegūst noturīgu piesaisti universitātei. Šī piesaiste tomēr nebūtu viennozīmīgi skatāma kā kompromiss, kura rezultātā filozofijai, šai vairāk nekā divus gadu tūkstošus senajai teorētiskajai praksei, būtu jāpielāgojas svešiem un potenciāli bīstamiem apstākļiem. Kā uzsver Beningtons, universitātes institūcija ir pēc būtības filozofiska, jo tieši filozofija ir atbildīga par universitātes moderno jēdzienu.¹⁴ Šo tēzi spilgti apliecina spraigās diskusijas, kas 18.–19. gadsimtu mijā sagatavoja un pavadīja Berlīnes Universitātes dibināšanu.¹⁵

Diskusijas par universitātes jēgu un mērķiem visintensīvāk norisinās vācu filozofiskajā telpā starp 1798 un 1816 gadiem. Izvēršot un kritizējot Kanta proponēto universitātes redzējumu, Fihte, Šellings, Hēgelis, Šleiermahers, V. fon Humbolts, Štefens (Šellinga skolnieks) iesaistās tekstuālajā polemikā par universitātes ideju. Francijā viņu vienīgais pamanāmais sarunbiedrs ir Viktors Kuzāns.

Šo diskusiju rezultātā Humbolta Universitāte tiek veidota, vadoties pēc Šleiermahera „liberālā” modeļa un distancējoties no tā autoritārāka pretmeta, ko bija izvirzījis Fihte. Humbolta universitātes vadošais princips ir apvienot objektīvo zinātņi un subjektīvo izglītību.¹⁶ 19. gadsimtā šis modelis izrādījās visietekmīgākais (ietekmīgāks par konkurējošo t. s. Napoleona universitāti Francijā, kur pētniecība tiek nodalīta no pasniegšanas un

¹³ **Derrida, J.** Punctuations: le temps de la thèse, *Du droit à la philosophie*, pp. 449–450.

¹⁴ **Bennington, J.** Derridabase, p. 240.

¹⁵ Berlīnes Universitāte, kas tika dibināta 1810. gadā Vilhelma fon Humbolta vadībā, iemiesoja t. s. Humbolta universitātes modeli, uz ko orientējās vairākas universitāšu reformas Eiropā un jaunu universitāšu projekti ārpus tās, it sevišķi ASV.

¹⁶ **Humbolt, W. von.** Sur l'organisation interne et externe des établissements scientifiques supérieurs à Berlin, *Philosophies de l'université*, p. 321.

koncentrēta akadēmijās). ASV 19. gs. beigās pētniecības universitātes galvenokārt tiek veidotas tieši pēc Humbolta universitātes modeļa.¹⁷

20. gadsimta otrajā pusē vācu ideālistu teksti tiek iztulkoti franču valodā un apkopoti sējumā „Universitātes filozofijas: vācu ideālisms un universitātes jautājums”, kas 1979. gadā iznāk Lika Ferī, Ž.-P. Pezrona un Alēna Reno redakcijā.¹⁸ Šim izdevumam, kura ideju sākotnēji bija izvirzījis Deridā, ir noteikta vieta izglītības sistēmas jautājuma saasinājumā, kas kopš 1968. gada aktīvi norisinājās Francijā un kura iespaidā tika izveidotas tādas organizācijas kā GREPH un CIP. Šāda universitātei veltītu filozofisku tekstu apkopojuma izdošana sīvas politiskās konkurences apstākļos parādās kā nepārprotams aicinājums tūlītējās politiskās intereses salāgot ar fundamentālajām idejām.

Šai vēsturiskajai situācijai ir nozīme arī attiecībā uz dekonstrukcijas institucionālo aspektu aktualizēšanos. Reizē gan jāatzīmē, ka Deridā nekad nav bijis studentu protestu aktīvists un nav pakārtojis savu pētniecību 1968. maija notikumu filozofiskās artikulācijas mērķiem.¹⁹

¹⁷ Tāpēc nav pamata pretstatīt angloamerikāņu zinātnes universitātes (*research university*) modeli Humbolta universitātei, jo 19. gs. beigās tas tiešā veidā tiek pārņemts, veidojot jaunās ASV universitātes – nākamās zinātnes universitātes paraugus. Šajā kontekstā produktīvāks varētu izrādīties analītiskās un kontinentālās filozofijas tradīcijas salīdzinājums, izceļot filozofijas elitāro (primāro, fundamentālo) statusu kontinentālajā filozofijā. Tomēr šāds pretstatījums prasītu plašu un detalizētu abu tradīciju pārstāvju pašidentifikācijas diskursu analīzi, kas pārsniedz šī promocijas darba uzdevumus.

¹⁸ *Philosophies de l'Université: L'idéalisme allemand et la question de l'Université*. Textes de **Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel** réunis et présentés par **L. Ferry, J.-P. Pesron, A. Renaut**. Paris: Payot, 1979.

¹⁹ Sk. Deridā norādi uz vēsturisko kontekstu 1968. gada priekšlasījumā „Cilvēka mērķi”: **Derrida, J.** Les fins de l'homme, *Marges*, p. 135.

3.1. Apgaismības universitāte – publiskā prāta nodibinājums

Vēlīnājā esejā „Universitāte bez nosacījuma”, kur Deridā pārdomā dekonstrukcijas novietojumu universitātē,²⁰ viņš kārtējoreiz vēršas pie Kanta formulētās modernās universitātes idejas.²¹ Kanta pārspriedumi par universitāti, tās struktūru, mērķiem un attiecībām ar politisko varu atrodami eseju kopojumā „Fakultāšu strīds” (1798). Vairākkārt aktualizējot Kanta piedāvāto modeli savos tekstos, Deridā netieši apliecina, ka arī 21. gadsimta sākumā šie pārspriedumi nezaudē aktualitāti par spīti vērienīgajām izmaiņām, kuras vairāk nekā 200 gadu garumā piedzīvoja Rietumu pasaules akadēmiskās, politiskās un ekonomiskās institūcijas. Reizē Deridā lasījumu dekonstruktīvā kustība atsedz neiespējamību konsekventi piemērot universitātei Kanta filozofijai fundamentālo empīriskā un transcendentālā nošķirumu, kā arī stingri norobežot zināšanas un varu un, skatoties plašāk, teoriju no prakses.

Kopš savas rašanās viduslaiku Eiropā universitātes ir atkarīgas no garīgās vai laicīgās varas. Piemēram, Parīzes universitātes statūtus rakstīja pāvesta legāts. Arī Kants „Fakultāšu strīdā” velta uzmanību ne tikai universitātes attiecībām ar politisko suverēnu, bet arī ar baznīcu – tieši filozofijas fakultātes strīdam ar teoloģijas fakultāti velīta darba pirmā – lielākā un svarīgākā – nodaļa. Baznīca kļuva arī par simbolisku starpnieku nosodījumam, ko karalis Frīdrihs Vilhelms izteicis Kantam saistībā ar grāmatas „Reliģija tikai prāta ietvaros” publicējumu par spīti cenzūras aizliegumam. Zināšanu un varas nošķirumam ir fundamentāla loma Kanta universitātes modelī.

„Fakultāšu strīdā” Kants piedāvā universitātes hierarhisko topogrāfiju, kur filozofijas fakultātei atvēlēts “zemākās” fakultātes statuss, savukārt teoloģijas, tiesību un medicīnas fakultātes dēvētas par “augstākajām”. Starp zemāko un augstākajām fakultātēm pastāv spriedze, kura mēdz izpausties gan leģitīmos, gan neleģitīmos veidos. Kanta postulē, ka zemākajai fakultātei ir jābūt autonomai visos jautājumos, kas saistīti ar mācību saturu tā *patiesības* aspektā. Augstākās fakultātes nevar baudīt šādu autonomiju, būdamas savā darbībā atkarīgas no valdības, kurai tās piegādā speciālistus (augstāko fakultāšu absolventi,

²⁰ **Derrida J.** *L'Université sans condition*. Paris: Galilée, 2001, p. 21.

²¹ Plašu un detalizētu pārskatu par Deridā veiktajiem Kanta lasījumiem sniedz Džoanna Hodža. Sk.: **Hodge J.** *Kant Par Excellence: Introducing Kant after Derrida*. **Rothfield P.** (ed.) *Kant after Derrida*. Manchester: Clinamen Press, 2003, pp. 1–17; saistībā ar universitātes problemātiku sk. īpaši pp. 5–6.

kuri neturpina darbu universitātē, kļūst par „valdības darbarīkiem” (*Instrumente, Werkzeuge der Regierung*) – garīdznieki, juristi, ārsti). Šos literātus (*Litteraten, Studirte*), Kants dēvē arī par zināšanu uzņēmējiem un amatniekiem (*Geschäftsleute oder Werkkundige der Gelehrsamkeit*). Viņi nedrīkst brīvi un publiski izmantot savas zināšanas un ir pakļauti fakultāšu kontrolei. To nosaka apstākļi, ka šiem valdības darbarīkiem, kuriem viņu kompetences jomā pieder zināma izpildvara (bet ne likumdevējvara), ir tieša darīšana ar tautu, kura, pēc Kanta teiktā, sastāv no nejēgām (*Idioten*).²²

Šim universitātes novietojumam sabiedriski politiskajā kontekstā ir analogija Kanta teorētiskajā filozofijā. Transponējot valdības funkcionāru vietu universitātes un valsts attiecību kontekstā uz Kanta teorētiskajā filozofijā aprakstīto izzinātspēju sistēmu, var teikt, ka šie funkcionāri ieņem sapratnes vietu, kurai ir tieša darīšana ar juteklību kā zemāko izzinātspēju. Savukārt universitātes profesoriem darīšana ir ar šiem zinību uzņēmējiem, un tikai pastarpināti ar pašu tautu. Šajā ziņā profesori ir pielīdzināmi prātam, kurš Kanta „Tīrā prāta kritikā” darbojas ar sapratnes sintezēto un kategorizēto pieredzi, un nevis ar neapstrādātajiem, „aklajiem” jutekliskajiem vērojumiem.²³ Šādu analogiju pieļauj Kanta universitātes koncepcijas centrālais apgalvojums, ka universitāte ir pamatota prāta idejā (*Vernunftidee*).²⁴ Prāta ideja, kā Kants to definē „Tīrā prāta kritikā”, ir tāds prāta jēdziens, kas „vienmēr vēršas uz absolūto totalitāti nosacījumu sintēzē un beidzas tikai absolūti, t.i. nenosacītājā visās attiecībās”.²⁵ Šāda absolūtā totalitāte principiāli nevar būt dota pieredzē n tāpēc apgalvojums par universitātes atbilstību prāta idejai nozīmē, ka tai jāaptver zināšanu absolūtā totalitāte. Hēgeļa filozofisko zinātņu enciklopēdija šajā ziņā uzskatāma par izvērstu universitātes plānu.²⁶ No tā, ka filozofijas fakultātei pēc Kanta ieceres jābaida autonomija un tiesības kritizēt citu fakultāšu mācības, var hipotētiski secināt, ka tieši filozofijas fakultāte visvairāk atbilst prātam Kanta izzinātspēju sistēmā.

²² Šī epiteta pielietojumu daļēji attaisno augstais analfabētisma līmenis tā laika Prūsijā. Arī Kanta lietotais epitets „literāti” norāda uz lasīt- un rakstītprasmi kā noteicošo izglītības kritēriju.

²³ Sal. **Kants, I.** *Tīrā prāta kritika*, 224. lpp. (B 359.)

²⁴ **Kant, I.** *The Conflict of the Faculties = Der Streit der Fakultäten*. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1992 [1979], p. 30/31.

²⁵ **Kants, I.** *Tīrā prāta kritika*, 236. lpp. (B 382.)

²⁶ Sal. krājuma “Universitātes filozofijas” ievadrakstā pausto par krājumā apkopotajiem Šellinga, Fihtes, Hēgeļa, Humbolta un Šleiermahera tekstiem: „Tas, kas filozofiski apvieno šos tekstus, ir veids, kādā tos visus caurauž Šellinga tā sauktās „uni-totalitātes” (*Ein- und Allheit*) gars, kā arī sistēmas gars.” (**Ferry, L., Person, J.-P., Renaut, A.** *Présentation, Philosophies de l’université*, p. 13.) Jāatzīmē, ka, skaidrojot vācu ideālistu attiecības ar Kantu, autori uzsver polemisko aspektu (Turpat, p. 14), un gandrīz pilnībā ignorē to, ka pilnības, vienības, totalitātes jēdzieni ir neatņemami arī Kanta izpratnei par prātu un universitāti.

Šajā kontekstā saistoša ir Šellinga veiktā Kanta universitātes modeļa kritika, norādot, ka atsevišķa filozofijas fakultāte šai savā būtībā filozofiskajai institūcijai nemaz nav vajadzīga: veselums, nevar reizē būt sevis daļa.²⁷ Deridā saskata šajā kritikā paradoksālas politiskās konsekvences: aicinājums nivelēt Kanta ieviestos kritiskos dalījumus un domāt universitātes vienību (*Einheit*) kā ontoteoloģisko tulkošanu bez jebkādiem pārrāvumiem var novest pie valsts totalizējošas absolūtizācijas, kuru Kants tieši uzskatīja par bīstamu un no kuras tiecās izvairīties.²⁸ Šellingam valsts ir “sākotnējās zināšanas objektivēšanās *darbībā*.”²⁹ Deridā šajā polemikā nostājas Kanta pusē, bet viņš atzīst šīs Šellinga idejas praktisko nozīmību: valsts mūsdienās nevar pastāvēt bez zināšanu objektivācijas; mūsdienu valsts ir zināšanu likšana lietā (*mise ne œuvre*), jo tā veidojas un pārveidojas tehnoloģiskās ritmā.³⁰

Tomēr par spīti to savstarpējām atšķirībām šīm universitātes idejas apcerējumiem ir viena vienojoša pamatpremisa: ar klasisku metafizisku žestu filozofija tajos tiek pasludināta par universitātes fundamentālo disciplīnu, kuras kompetencē ir visas universitātes pārvaldība patiesības aspektā. Šajā žestā uzskatāmi apliecinās Deridā atmaskotā filozofijas pretenzija par visu zinātņu diskursu savaldīšanu un pārvaldīšanu (*maîtrise*) paša fundamentālā diskursa statusā. Filozofijas tieksme pēc kundzības šeit parādās visā tās panoptiskajā izvērsumā. No tā, ka Kanta universitātes modelī filozofijas fakultāte pretendē uz pēdējo vārdu jautājumos par patiesību, cita starpā izriet, kā tieši tā, nevis juridiskā fakultāte var formulēt spriedumus par tiesību patiesību. Deridā atzīmē, ka šādi izprastais filozofijas diskurss ir likuma diskurss, katras leģitīmācijas absolūtais avots, tiesību tiesības un taisnīguma taisnīgums kā tādi pašrepresentācijas reflektīvajās formās.³¹ Citiem vārdiem, šim diskursam, kurš pretendē būt viscaur deskriptīvs, no varas neatkarīgs patiesības medijs, piemīt normatīvs spēks, kas sniedzas tālu pāri teorētisko zināšanu laukam. Tas lielā mērā apdraud Kanta “Fakultāšu strīda” aksiomātiku, kura, kā norāda Deridā, viscaur pamatojas šo diskursīvo režīmu stingrā nošķīrumā: “Viss “Fakultāšu strīds”, to iespējams pārbaudīt, ir konstruēts uz valodu netulkojamās daudzības, vai, izsakoties stingrāk, uz diskursīvā režīma dalījumiem (*dissociations*): patiesības valoda (konstatīvs)/darbības valoda (performatīvs), publiskā

²⁷ **Schelling, F. W. J.** Leçons sur la méthode des études académiques (1803), *Philosophies de l'Université*, p. 105.

²⁸ **Derrida, J.** Théologie de la traduction, *Du droit à la philosophie*, p. 388.

²⁹ Turpat.

³⁰ Turpat, pp. 391–392.

³¹ **Derrida, J.** Privilège: Titre justificatif et Remarques introductives, *Du droit à la philosophie*, p. 97. Kanta filozofijas “juridisko modeli” tā poststrukturālās kritikas kontekstā aplūko Cutrofello. Sk. **Cutrofello, A.** *Discipline and Critique: Kant, Poststructuralism, and the Problem of Resistance*.

valoda/privātā valoda, zinātniskā valoda (iekš universitātes)/populārā valoda (ārpus universitātes), gars/burts utt.”³²

Kā tas tiks parādīts turpmāk, pieņēmums, ka zināšanas un vara ir savstarpēji nošķiramas, ka zināšanas nevar būt varas forma, atšķir Kanta pārstāvēto apgaismības paradigmu ne tikai no dekonstrukcijas, bet arī no visiem tiem filozofijas strāvojumiem, kuri burtiski uztvēra tiesību un likuma analogijas, ko Kants tik bieži izmantoja savā filozofijā, un atzina prātu nevis par neitrālu patiesības mediju, bet par varas instanci.

Tuvāk raksturojot zemāko jeb filozofijas fakultāti, Kants nosaka, ka tā ir vienīgā vieta universitātē, kur „prātam ir jābūt tiesīgam runāt publiski”.³³ Prāta publiskā lietojuma brīvība, kā zināms, ir Kanta *apgaismības* izpratnes noteicošā sastāvdaļa. “Šai apgaismībai nav vajadzīgs nekas cits kā *brīvība* [...] visās lietās *publiski izmantot* savu prātu,” Kants raksta slavenajā „Atbildē uz jautājumu: kas ir apgaismība?”³⁴ Šis publiskuma imperatīvs ir saistošs arī dekonstrukcijai, un tā iztirzājums ir nepieciešams priekšnoteikums Deridā universitātes bez nosacījuma idejas interpretācijai.

Kanta atbilde tiek publicēta Berlīnes Mēnešrakstā 1784. gada decembrī. Iegansts jautājumam ir mācītāja Johana Frīdriha Celnera šai pašā mēnešrakstā iepriekš paustā pārlicība, ka „pirms sāk apgaismot, tomēr vajadzētu atbildēt uz jautājumu „kas ir apgaismība?””. Kanta eseja ir pazīstamākā un filozofiski relevantākā no atbilžu virknes, kas sekoja Celnera aicinājumam. Šī eseja ir arī viens no Kanta pazīstamākajiem populārajiem sacerējumiem, proti, tādiem, kas nav domāti tikai mācītiem vīriem, bet plašākai publikai.

Kanta slavenā apgaismības definīcija „Apgaismība ir iziešana no nepilngadības, kurā cilvēks atrodas pats savas vainas dēļ” aicina izprast apgaismību kā individuālu norisi. Aicinājums uz pašdomāšanu, ko Kants atzīst par apgaismības devīzi, vērsts uz to, lai vairotu izšķiršanos un drosmi, kas trūkstot nepilngadīgajiem indivīdiem.³⁵ „Spriestspējas kritikā” Kants atzīst pašdomāšanu (*Selbstdenken*) par pirmo no trijām ierastās cilvēka sapratnes (*gemeine Menschenverstand*) maksimām: 1) domāt patstāvīgi, 2) domāt, nostādot sevi jebkura cilvēka vietā, 3) vienmēr domāt saskaņā ar sevi pašu. Pirmā ir *no aizspriedumiem brīvā*, otrā – *paplašinātā*, trešā – *konsekventā* domāšanas veida maksima. „Pirmā ir tāda prāta maksima, kurš nekad nav *pasīvs*. Slieksni uz prāta pasivitāti sauc par *aizspriedumu*. Lielākais

³² Derrida, J. Théologie de la traduction, p. 387.

³³ „...die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß” Kant I. *The Conflict of the Faculties*, p. 28/29.

³⁴ Kants I. Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība? *Kas ir apgaismība?* Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, [b. g.], 16. lpp.

³⁵ Turpat, 15. lpp.

aizspriedums ir māņticība – priekšstats, ka daba nav pakārtota sapratnes kārtulām. Atbrīvošanos no aizspriedumiem sauc par apgaismību”.³⁶

Šo izklāstu pavadošajā piezīmē Kants norāda, ka atbrīvošanās no aizspriedumiem, un līdz ar to arī apgaismība ir „tīri negatīvs domāšanas veida [aspekts]”. Proti: pašdomāšana nozīmē nepaļaušanos uz citu domāto un teikto. Pašdomāšanas negatīvais raksturs tiek uzsvērts arī darbā „Antropoloģija pragmatiskā nolūkā”, kur Kants atkārti ierastās cilvēka sapratnes maksimu uzskaitījumu. „Pirmais princips [proti, pašdomāšana] ir negatīvs no piespiešanas brīvā domāšanas veida princips.” Skaidrojot šo negatīvo principu, Kants citē apgaismības esejā lietoto formulu („iziešana no nepilngadības, kurā cilvēks atrodas pats savas vainas dēļ”), atzīstot to par „svarīgāko revolūciju cilvēka iekšējā pasaulē”.³⁷

Kāpēc pašdomāšanas sasniegšanai nepieciešamas tik radikālas, revolucionāras pārmaiņas? Tāpēc, ka būt nepilngadīgam ir tik ērti. „Ja man ir grāmata, kas man aizstāj sapratni, dvēseļu aprūpētājs, kas man aizstāj sirdsapziņu, ārsts, kas man noteic diētu, utt., tad jau man pašam nav ko pūlēties”.³⁸ Šāds nepilngadības skaidrojums šķietami neatstāj vietu šaubām par to, ka nepilngadība pastāv paša nepilngadīgā vainas dēļ. Tomēr Kants norāda arī uz vērā ņemamu ārēju nosacījumu šī stāvokļa saglabāšanai: „Par to, ka cilvēku lielākā daļa (tostarp viss daiļais dzimums) soli uz pilngadību uzskata ne tikai par grūtu, bet arī par ļoti bīstamu, – par to rūpējas tie aizbildņi, kas mīļu prātu uzņēmušies pār tiem virsuzraudzību. Vispirms viņi savus mājlopus padarījuši dumjus un pamatīgi parūpējušies, lai šie mierīgi radījumi neuzdrīkstētos spert pat soli ārpus staiguļiem, kuros tos ieslodzījuši, tagad nu viņi tiem rāda draudošās briesmas, ja tie mēģinās iet patstāvīgi”.³⁹

Aizbildņi, par kuriem runā Kants, ir netieši izsecināmi no iepriekš sniegtajiem nedomāšanas piemēriem. Turpmāk tekstā Kants galvenokārt kritizēs aizbildniecību reliģijas lietās. Spriežot anahroniski, šajā paternālistiskajā līdzībā var nolasīt neartikulētu *ideoloģijas* teoriju: aizbildņi ir ideologi, kuri indoktrinē pasīvus indivīdus gatavās domāšanas shēmās un tādējādi krietni samazina varbūtību, ka šie indivīdi spēs nostāties uz pašdomāšanas ceļa. Šajā aspektā aizbildņa figūra kopsakarā ar tā iecienītajiem instrumentiem – grāmatu, sprediķi, priekšrakstu utt. – neiederas zināšanu un varas stingrajā dalījumā, bet gluži pretēji norāda uz tā fiktīvo raksturu. Tiesa, no Kanta kritiskās filozofijas pozīcijām šo dalījumu varētu glābt,

³⁶ Kants, I. *Spriestspējas kritika*, 109.–110. lpp.

³⁷ Kant, I. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, p. 124.

³⁸ Kants, I. *Atbilde uz jautājumu...*, 15. lpp.

³⁹ Turpat.

apelējot pie senā nošķīruma starp drošticamām zināšanām un nekritiskiem viedokļiem. Kanta ticību prāta gaismai balsta pieņēmums, ka savažot prātus un iedzīt pasivitātē var tikai kritiski nepārbaudītas atziņas, kuras tuvākā aplūkojumā izrādās aplamas vai nepārbaudāmas.

Raugoties uz apgaismības kā izešanas no patvaļīgas nepilngadības izpratni Kanta kritiskas filozofijas plašākā kontekstā, var konstatēt paralēles starp kritikas un apgaismības jēdzieniem. Nepilngadība ir aizspriedumiem pilna domāšana, paļaušanās uz autoritātēm, slinkums un glēvums domāt pašam. Ir iespējams demonstrēt, ka šajā skaidrojumā tā visai līdzinās dogmatiskajai metafizikai, kuru Kants kritizē savā kritiskā projekta ieskaņā un kurai pretī viņš arī liek kritisko filozofiju.

Priekšvārds “Tīrā prāta kritikas” pirmajam izdevumam sākas ar pesimistisku konstatāciju: „Cilvēka prātu vienā viņa izziņas jomā piemeklējis savāds liktenis: viņu nomāc jautājumi, no kuriem viņš nevar izvairīties, jo pati prāta daba tos uzdevusi, taču viņš arī nevar uz tiem atbildēt, jo tie sniedzas pāri jebkurai cilvēka prāta spējai.”⁴⁰ Šī izziņas joma ir metafizika un, kā tas izriet jau no vārda etimoloģijas (*ta meta ta physika*), tā atrodas ārpus jebkuras iespējamās pieredzes. Kāpjot pāri pieredzes robežām un nonākot šajā jomā, prāts grimst tumsībā un pretrunās, jo prāta izmantotie principi šeit neatzīst vairs nekādus pieredzes kritērijus; tie nav nedz verificējami, nedz falsificējami. Reizē prāts nevar izvairīties no jautājumiem, kas aicina to uz metafiziskām spekulācijām, jo šos jautājumus izvirzījusi pati prāta daba. Nolūkā atrisināt šo dilemmu, Kants piesaka savu tīrā prāta kritikas projektu, ko viņš atzīst par sava laikmeta būtisku raksturojumu. „[Mūsu laikmets] neļaujas vairs apmierināties ar šķietamu zināšanu un aicina prātu no jauna ķerties pie paša grūtākā no visiem saviem darbiem, proti, pašizziņas, un iecelt tiesu, kas apstiprinātu prāta taisnīgās prasības un – no otras puses – varētu novērst visas nepamatotās pretenzijas nevis ar rīkojumiem, bet atbilstīgi prāta mūžīgajiem un nemainīgajiem likumiem; šī tiesa nav nekas cits ka paša *tīrā prāta kritika*.”⁴¹

Atzīstot par neiespējamu gan izvairīties no metafiziskajiem jautājumiem, gan apmierināties ar šķietamām zināšanām, kurus metafizika sniegusi līdz šim, Kants, piekopjot ierasto juridisko retoriku, aicina iecelt tiesu, kas ļautu ierobežot prāta pretenzijas nevis despotiski ar rīkojumiem, bet atbilstīgi paša prāta iekšējiem, no pieredzes neatkarīgajiem principiem. Zīmīgi, ka šajā tiesā prāts nonāk vienlaikus tiesneša un tiesājamā lomā. Šīs

⁴⁰ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*, 17. lpp. (A VII.)

⁴¹ Turpat, 18.–19. lpp. (A XI–XII.)

pretējās lomas neizbēgami sašķeļ prātu: no vienas puses, kritiskajā instancē, kas vadās pēc principiem, no otrās, nekritiskajā spekulatīvajā spējā, kas producē šķietamas zināšanas, neievērojot vajadzīgos principus.

Kanta iecerētās kritikas tālākais nolūks ir jaunas zinātniskās metafizikas izveide. Liekot lietā jaunlaiku filozofijai raksturīgo *pamata* (fundamenta) metaforiku, Kants apgalvo, ka kritikai ir „jāiztīra un jānolīdzina [nezālēm] aizaugusī zeme”, uz kuras tad varētu būt jaunās metafizikas ēku. Kanta pirmais fundamentālais solis ceļā uz nezālēm aizaugušās dogmatisko spekulāciju augsnes iztīrīšanu ir ne mazāk kā revolucionārs. Konstatējot, ka līdz šim metafizikā dogmatiski tika pieņemts, ka mūsu izziņai jāvadās pēc priekšmetiem, Kants saskata iespēju atrisināt metafizikas uzdevumus, apvēršot šo attiecību. Saskaņā ar šo hipotēzi, kura Kanta pētniecībā ieguvusi „kopernikāniskā apvērsuma” apzīmējumu, nevis mūsu izziņai ir jāvadās pēc priekšmetiem, bet gan priekšmetiem ir jāsaskaņojas ar mūsu izziņu. Jo vienīgi ar šo hipotēzi ir uzturama aprioro, no pieredzes neatkarīgo, vispārīgo un nepieciešamu zināšanu iespējamība. Atsaucot atmiņā „Apgaismības” esejā sniegto iziešanas no nepilngadības skaidrojumu, Kanta teikto iespējams pārfrāzēt: pašdomāšana iespējama, tikai balstoties paša prātā, nevis pieņemot par objektīvu patiesību jebko, ko sastopam pieredzē. Svarīgi, ka, līdzīgi kā pašdomāšanai, arī tūrā prāta kritikai ir pirmām kārtām negatīva funkcija.

Arvien vairāk satuvināt Kanta kritikas un apgaismības izpratni ļauj viņa norāde, ka kritika nebūt neaprobežojas ar abstraktās metafizikas jomu. Kants raksta: „Mūsu laikmets ir īstais kritikas laikmets: visam tai jāpakļaujas. *Reliģija* sava *svētuma* un *likumdošana* sava *dīženuma* dēļ palaikam grib izvairīties no šādas kritikas. Bet tādā gadījumā tās modina pret sevi pamatotas aizdomas un nevar pretendēt uz to neviltoto cieņu, kādu prāts parāda tikai tam, kas var izturēt tā brīvo un atklāto (*öffentliche*) pārbaudi.”⁴²

Atklātība jeb publiskums (*Öffentlichkeit*) tāpat ir Kanta apgaismības skaidrojuma būtiska sastāvdaļa. Tieši publiskums dod cerību apgaismības sasniegšanai apstākļos, kad atsevišķi indivīdi neuzdrošinās domāt paši. Kants raksta: „Visai ticami, ka publika apgaismo pati sevi; tas ir gandrīz vai nenovēršami, ja vien tai ļauj brīvību. Jo tad vienmēr radīsies daži, kas domās paši, pat starp ieliktajiem lielā bara aizbildņiem radīsies daži, kas, nometuši nepilngadības jūgu, ap sevi izplatīs saprātīgas vērtēšanas garu par paša vērtību un ikviena cilvēka aicinājumu domāt patstāvīgi.”⁴³ Kants uzreiz piemetina, ka publika var sasniegt

⁴² Turpat, 18. lpp. (A XI.)

⁴³ **Kants, I.** Atbilde uz jautājumu..., 16. lpp.

apgaismību tikai lēnām, bet ne revolūcijas ceļā, jo pēc revolūcijas neizbēgami nāk jauni aizspriedumi un patiesa domāšanas reforma netiek paveikta. Sanāk, ka revolūcija ir tikai metafora, kuras retorisko spēku Kants ir gatavs izmantot vien līdz zināmai robežai. Savukārt brīdī, kad viņam skaidri jāpasaka, vai apgaismība ir sasniedzama politiskās revolūcijas ceļā, atbilde ir stingri noraidoša. Šī attieksme atkārtojas arī esejā „Par teicienu „Tas var būt pareizi teorijā, bet neder praksei””, kur Kants kategoriski noliedz pilsoņu tiesības uz sacelšanos pret suverēno varu un kvalificē sacelšanos kā nenosacīto noziegumu.⁴⁴ Kā tad norisinās šī domāšanas reforma? Kants skaidro: „Šai apgaismībai nav vajadzīgs nekas cits kā *brīvība*; turklāt visnekaitīgākā no visa, ko vien var saukt par brīvību, proti, visās lietās *publiski izmantot* savu prātu. [...] Sava prāta *publiskai* izmantošanai vienmēr jābūt brīvai, un tas vien var nodrošināt cilvēku apgaismību; taču tā privātā izmantošana visai bieži var būt arī ļoti ierobežota, sevišķi tomēr nekavējot apgaismības progresu.”⁴⁵

Šeit Kants cenšas novilkt apgaismības robežas, nolūkā salāgot to ar politiskās varas, konkrēti ar Prūsijas karaļa Frīdriha Lielā, interesēm. Lai par to pārliecinātos, jāsaprot, ko Kants domā ar prāta publisko un privāto izmantojumu. Viņš definē: „Ar sava prāta publisku izmantošanu es saprotu tādu, ko kāds *kā mācīts vīrs* īsteno visas lasītājpasaulē publiskas priekšā. Par privātu es dēvēju to izmantošanu, ko cilvēks drīkst darīt ar savu prātu, atrodoties tam uzticētā *civilā postenī* vai amatā.”⁴⁶

Tātad publiskais izmantojums paredz vēršanos pie lasošās publiskas mācītā vīra (*Gelehrte*) statusā, savukārt prāta privātais izmantojums nozīmē sekošanu iepriekšnoteiktām kārtulām, veicot savu šauro pienākumu valsts iestādē. Sīkāk skaidrojot prāta privāto izmantojumu, Kants raksta: „Dažām lietām, kas skar kopības intereses, nepieciešams zināms mehānisms, ar kura starpniecību dažiem kopības locekļiem jāizturas tikai pasīvi, lai ar mākslīgas piekrišanas palīdzību valdība tos virzītu uz publiskiem mērķiem vai vismaz atturētu no šo mērķu izpostīšanas. Še nu tiešām nav ļauts prātot, te jāpaklausā. Bet, tiklīdz šī mašīnas daļa sevi skata kā visa kopuma vai pat kā kosmopolītiskās sabiedrības locekli, proti, mācītā vīra kvalitātē, kurš ar rakstiem vēršas pie publiskas šā vārda īstajā nozīmē, viņš noteikti var prātot, un darīšanas, kurām pielikts kā daļēji pasīvs loceklis, no tā necieš.”⁴⁷ Un Kants sniedz dažus piemērus prāta privātajam izmantojumam: virsniekam jāizpilda pavēles,

⁴⁴ Sk. **Kants, I.** Par teicienu „Tas var būt pareizi teorijā, bet neder praksei”, *Kas ir apgaismība?*, 85.–87. lpp.

⁴⁵ **Kants, I.** Atbilde uz jautājumu..., 16.–17. lpp.

⁴⁶ Turpat, 17. lpp.

⁴⁷ Turpat.

pilsonim jāmaksā nodokļi, garīdzniekam sprediķos jāseko baznīcas dogmai. Savukārt ārpus dienesta katram no tiem jābūt brīviem mācīto vīru statusā publiski izteikt savas domas par pavēlēm, nodokļiem, baznīcas dogmatiku: šāda ir apgaismības premisa, ko mūsdienās mēs varētu skaidrot vārda brīvības terminos. Tomēr svarīgi ir noskaidrot arī šīs brīvības ierobežojumus, kas klusi ierakstīti Kanta esejā. Lai to panāktu, jānoskaidro mācītā vīra jēdziena ekstensija, kas rada zināmas problēmas.

Lai arī mācīto vīru kopums acīmredzami neaprobežojas ar universitātes mācītbspēku – mācīto vīru *par excellence* – visai šauru loku, tieši universitāte, un konkrēti filozofijas fakultāte, ir tā vieta, kur, Kantaprāt, prātam ir gan tiesības, gan arī pienākums runāt publiski. Aktuāls šajā kontekstā ir „Fakultāšu strīdā” ieviestais nošķirums starp mācītajiem vīriem šaurajā un plašajā nozīmē (*Gelehrten/Litteraten, Studierte*), no kurām pirmā attiecas uz universitātes mācītbspēkiem, bet otrā – uz universitātes augstāko fakultāšu absolvējušajiem “valdības darbarīkiem”. Lūk šiem valdības darbarīkiem, kuri atšķirībā no universitātes mācītbspēkiem nonāk tiešā kontaktā ar tautu, nav ļauts publiski izmantot savas zināšanas pēc sava ieskata, bet ir jāpakļaujas fakultāšu cenzūrai. Šis apgalvojums acīmredzami disonē ar apgaismības esejā pieļauto iespēju garīdzniekam publiski kritizēt baznīcas doktrīnu bez teoloģijas fakultātes ziņas.⁴⁸

Citu problēmu saistībā ar mācītā vīra statusa precīzāku noteiksmi rada tas, ka, pēc dažu interpretu (tostarp Ivara Ījaba) domām, prāta publiskā izmantojuma nepieciešamais nosacījums ir privātīpašums. Privātīpašumu par nepieciešamu nosacījumu dalībai publiskajā debatē, atsaucoties uz Kanta pilsoņa izpratni, izvirza Hābermāss. Saskaņā ar šo izpratni pilsonim ir jābūt sevis paša kungam.⁴⁹ Šis nosacījums noteikti attiecas uz publiskumu tā tiesiski politiskajā aspektā, par ko būs runa turpmāk, bet vai tas saglabā spēku pilnīgi visos publiskā prāta lietojuma gadījumos? Katrā ziņā nedz “Apgaismības” esejā, nedz “Fakultāšu strīdā” privātīpašuma kritērijs uz mācītiem vīriem netiek eksplicīti attiecināts.

“Apgaismības” esejā publiskuma politiskās implikācijas visskaidrāk izpaužas Kanta apgalvojumā par prāta publisko izmantojumu kā kosmopolītiskās sabiedrības loceklim

⁴⁸ Sal.: “...arī garīdzniekam pienākas sniegt priekšnesumu saviem katķisma skolēniem un savai draudzei saskaņā ar tās Baznīcas simbolu, kurā viņš kalpo, jo viņš ir pieņemts ar šādu nosacījumu. Bet ka mācītam vīram viņam ir pilnīga brīvība, ja, viņš pat ir aicināts izklāstīt publikai visas savas rūpīgi pārdomātas un labvēlīgas domas par šā simbola kļūdainību un priekšlikumus par reliģijas un Baznīcas labāku iekārtošanu.” (Turpat.)

⁴⁹ **Habermas, J.** *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society.* Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989, pp. 109–110.

piedienīgu rīcību.⁵⁰ Tieši šajā norādē, kas apgaismības esejā netiek izvērsta, rodama prāta publiskā lietojuma koncepcijas saikne ar Kanta tiesību, politikas un vēstures filozofiju. Esejā „Ideja par vispārīgu vēsturi kosmopolītiskā aspektā” viņš apgalvo, ka cilvēces lielākais vēsturiskais uzdevums ir kosmopolītiskās pilsoniskās sabiedrības sasniegšana, kurā vispārēji valdītu tiesības.⁵¹ Savukārt traktātā „Mūžīgu mieru” Kants izvirza tiesību transcendentālo formulu, saskaņā ar kuru „visas ar citu cilvēku tiesībām saistītās darbības ir netaisnas, ja to maksimas nav savienojamas ar publiskumu”.⁵²

Tas piešķir publiskuma jēdzienam plašu idejvēsturisku relevanci. Ījabs grāmatā „Pilsoniskā sabiedrība” publiskumu aplūko kā vienu no pilsoniskās sabiedrības dimensijām līdzās indivīda tiesībām to attiecībās ar valsts varu, pilsoniskās sabiedrības un valsts nošķīrumam un nevalstiskajām organizācijām. Šo pilsoniskās sabiedrības publisko dimensiju, ko Ījabs dēvē par atklātību,⁵³ viņš definē kā „kopīgu telpu, kurā individuāli pilsoniskās sabiedrības locekļi vai organizācijas izsaka argumentus, kritizē un pamato noteiktas politiskas pozīcijas”,⁵⁴ precizējot, ka „šajā izpratnē pilsoniskā sabiedrība ir pilsoniska tiktāl, cik tā iesaistās publiskā komunikācijā par sabiedrības intereses jautājumiem”.⁵⁵

Atklātību Ījabs aplūko, pievēršoties Kanta, Hābermāsa un Hannas Ārentes idejām. Analizējot Kanta atklātības izpratni, viņš norāda, ka esejā „Kas ir apgaismība?” atklātība parādās kā „līdzeklis apgaismības jeb cilvēka morālās pilngadības sasniegšanai”, kuru sasniegšanai tiek iegūta spēja lietot savu sapratni bez cita vadības.⁵⁶ Līdzīgā veidā atklātību skaidro Hābermass, atzīstot to par apgaismības metodi. Tieši Hābermāss savā doktora disertācijā „Atklātības strukturālā transformācija” (1962) pirmais izceļ Kanta atklātības jeb publiskuma izpratnes nozīmi Rietumu sociālajā un politiskajā vēsturē. Šeit viņš piedēvē Kantam buržuāziskās atklātības jeb publiskās sfēras teorētiskā pamatojuma nopelni.⁵⁷ Šī Kanta ideja, ko Hābermāss interpretē kā racionāli kritisku publisko debati, kurā iesaistās privātpersonas un kuras gaitā politika tiek racionalizēta morāles vārdā, vēsturiski sniegusi

⁵⁰ **Kants, I.** Atbilde uz jautājumu..., 17. lpp.

⁵¹ **Kants, I.** Ideja par vispārīgu vēsturi kosmopolītiskā aspektā, *Kas ir apgaismība?*, 27. lpp.

⁵² **Kants, I.** Mūžīgu mieru, *Kas ir apgaismība?*, 133. lpp.

⁵³ „Atklātība” ir tiešs vācu *Öffentlichkeit* latviskojums.

⁵⁴ **Ījabs, I.** *Pilsoniskā sabiedrība: epizodes politiskās domas vēsturē*. Rīga: Latvijas Universitāte, 2012, 16. lpp.

⁵⁵ Turpat.

⁵⁶ Turpat, 127. lpp.

⁵⁷ Sal.: „buržuāziskās atklātības ideja sasniedza tās teorētiski attīstītu formu līdz ar Kanta veikto atklātības principa iestrādi viņa tiesību un vēstures filozofijā”. **Habermas, J.** *The Structural Transformation of the Public Sphere*, p. 102.

iespēju sākotnēji nepolitiskajai publiskajai sfērai pārtapt par buržuāziskās konstitucionālās valsts galveno politisko institūciju, proti, parlamentu. Kanta publiskuma ideja tādējādi sniedz svarīgu premisu Hābermāsa komunikatīvās racionalitātes koncepcijai, kurā par konsensa garantu morāles un politikas jautājumos atzīta formālo diskursa principu ievērošana.

Pievēršoties universitātes lomai apgaismības publiskajā debatē, Hābermāss atzīst to par centrālu: prāta publiskais izmantojums, kā viņš norāda, vispirms ir mācītu vīru lieta, bet universitāte ir tas epicentrs, no kura izplatās apgaismības uguns.⁵⁸ „Apgaismības” esejā Kants skaidro prāta publiskā lietojuma nozīmi, kā piemēru minot mācīta vīra vēršanos pie lasošās publikas jeb lasītājspasaules. Arī šajā pašreferenciālajā piemērā (publicējot savu eseju, Kants dara tieši šo) liek sevi manīt universitātes paradigmatiskais statuss apgaismības kontekstā: ja mācīta vīra vēršanās pie lasošās publikas nenotiek gluži universitātes ietvaros, universitāte kā prāta idejā balstīta zināšanu enciklopēdiskā institūcija veido nepieciešamu strukturālo elementu šajā domu apmaiņā, ko Kants dēvē par prāta publisko izmantojumu.

„Fakultāšu strīds” atklāj šāda prāta publiskā izmantojuma kritisko pusi: zemākās fakultātes pārstāvju misija ir kritizēt augstāko fakultāšu pārstāvjus jautājumos, kas skar pašas zinātnes (nevis valsts vai sabiedrības) intereses, proti, patiesību. Pārfrāzējot: turēt viņus tīrā prāta kritikas uzliktajos rāmjos. Kanta pasludinātais publiskā prāta laikmets tāpēc ir arī kritikas laikmets, kur prāts ir reizē kritikas subjekts un objekts.

Ja Hābermāss atzīst universitāti par apgaismības centru un, pēc implikācijas, galveno publisko platformu, Deridā problematizē universitātes publiskumu un apgalvo, ka Kants īstenībā cenšas to reducēt, padarot universitātes valodu kvaziprivātu.⁵⁹ Kā pamatojumu viņš sniedz “Fakultāšu strīda” priekšvārdā citēto Kanta vēstuli monarham, kurā filozofijas fakultātes profesors attaisno savu rīcību, par spīti cenzora aizliegumam publicējot darbu „Reliģija tikai prāta robežās”. Kants apgalvo, ka šī grāmata nemaz nav piemērota publikai; tā tai esot nesaprotama, slēgta grāmata; vienīgi fakultāšu zinātnieku diskusija, ko cilvēki nemaz nepamana.⁶⁰ Kanta teiktais šķietami implicē, ka zinātnieku debate fakultātes iekšienē nav uzskatāma par publisku, tomēr cik daudz šāda fakultātes darbības izpratne atbilst viņa idejai par prāta publisko lietojumu kā apgaismības galveno dzinuli? Paradoksālā kārtā vēstulē Kants piemetina: „Bet pašas fakultātes paliek brīvas pēc savas ziņas un sirdsapziņas spriest

⁵⁸ Turpat, pp. 104–105.

⁵⁹ Derrida, J. Mochlos, p. 419.

⁶⁰ Kant, I. *The Conflict of the Faculties*, p. 14/15.

par to publiski”.⁶¹ Sanāk, ka par publikai nepiemēroto grāmatu tomēr iespējams spriest publiski. Tas ļauj pieļaut, ka Kants operē ar vairāk nekā vienu publiskuma nozīmi. Tik tiešām, aprakstot zemākās un augstākās fakultātes likumīgo strīdu, Kants skaidro, ka publika, kurai ir darīšana zināšanu uzņēmējiem (augstāko fakultāšu absolventiem) nav tā pati, kura universitātes iekšienē cenšas panākt savstarpējo vienošanos par (teorētiskajām) mācībām un uzskatiem. Šī publika ir ar zinātnēm nodarbināta mācītā kopiena (*gelehrten gemeine Wesen*), kuras diskusijās valdībai nav vajadzības iejaukties, jo tauta no tām neko nesaprotot.⁶²

Šī divdomība, kas iezīmējas Kanta publiskuma jēdzienā, liek precīzāk izvirzīt jautājumu par zināšanu un varas attiecībām viņa apgaismības koncepcijā. Mana hipotēze ir, ka Kants savā apgaismības iespējamo politisko efektu skaidrojumā cenšas rast kompromisu starp prāta publiskā izmantojuma brīvību un pilsoņu paklausību monarham. Atzīstot, ka visam, tai skaitā reliģijai un likumdošanai ir jāpakļaujas apgaismotajai kritikai, Kants tomēr nepieļauj paša monarha kritikas iespēju. Gluži otrādi, “apgaismoto monarhu” Frīdrihu Lielo viņš atzīst par apgaismības garantu un pat ir gatavs nodēvēt apgaismības laikmetu par Frīdriha gadsimtu.⁶³ Frīdriha nopelnus apgaismības veicināšanā Kants pirmkārt saskata sirdsapziņas brīvības lietās: Frīdrihs pieļauj brīvību lietot savu prātu reliģijas jautājumos. „Taču valsts galva, kas veicina apgaismību, savā domāšanas veidā iet vēl tālāk un atzīst, ka, ņemot vērā viņa *likumdošanu*, nav nekādu briesmu ļaut saviem pavalstniekiem, lai tie *publiski* izmanto pašu prātu un atklāti pasaulei piedāvā savas domas par likumdošanas labāku formulēšanu, vēršot pat vaļsirdīgu kritiku pret jau pastāvošo...”⁶⁴

Šai brīdī var likties, ka apgaismotajai kritikai nav robežu: tai tiešām pakļaujas *viss*. Tomēr Kants novelk skaidru robežlīniju politiskā režīma kritikai, līdzīgi kā tūrā prāta kritikā viņš bija novilcis robežlīniju starp teorētiskā prāta leģitīmo un neleģitīmo izmantojumu. „Bet arī vienīgi tas, kurš, pats būdams apgaismots, nebaidās no ēnām un kura rīcībā vienlaikus ir labi disciplinēts, liels karaspēks publiskā miera nodrošināšanai, var sacīt to, ko nevar uzdrošināties brīvvalsts: *prātojiet, cik vien gribat un par ko vien gribat, vienīgi paklausiet!*”⁶⁵

Šajā apgalvojumā implicītais pieņēmums, ka prātošana nevar būt nepaklausības forma, ļauj secināt, ka Kants nesaskata vai katrā ziņā neatzīst publiskā diskursa politisko nozīmi. Šāda nostādne ir grūti savienojama ar viņa vēstures filozofijas kosmopolītisko

⁶¹ Turpat.

⁶² Turpat, p. 56/57.

⁶³ **Kants, I.** Atbilde uz jautājumu..., 20. lpp.

⁶⁴ Turpat.

⁶⁵ Turpat, 21. lpp.

teleoloģiju, kur vispārīgās pilsoniskās sabiedrības izveide tiek nosaukta par cilvēces galveno vēsturisko uzdevumu. Ja publiskuma nozīmi Kants tiešām saskata iespējā racionalizēt politiku un padarīt to atbilstīgu morālei, kā viņš to uzsver darbā “Mūžīgu mieru” un kā to īpaši izceļ Hābermāss, tad maksima „prātojiet, cik vien gribat un par ko vien gribat, vienīgi paklausiet” izrādās iekšēji pretrunīga, jo prātošana par visu jau implicē nepaklausību konkrētam monarham – galīgai būtnei, kuras griba, lai cik apgaismota tā būtu, tomēr nevar pilnībā atbilst prāta principiem.

“Apgaismības” eseju Kanta korpusā īpaši izceļ Fuko. Skatot Kanta apgaismības izpratni plašā prāta kritikas projekta kontekstā, viņš akcentē kontinuitāti starp apgaismības un kritikas nojēgumiem. Fuko atzīst jautājumu „kas ir apgaismība?” par visas modernās filozofijas centrālo jautājumu.⁶⁶ Atsaucoties uz darbā “Vārdi un lietas” izklāstīto modernās epistēmes koncepciju un Kanta kritiskās filozofijas nozīmi tās tapšana, var pieņemt, ka ar jautājumu “kas ir apgaismība?” sākas pati modernitāte. Pēc Fuko pārliecības, šī ir pirmā reize, kad filozofija izvirza jautājumu par savu tagadni, nemēģinot ietvert šo tagadni kādā plašākā laiciskā horizontā. Apgaismības eseju Fuko lasa kā Kanta pārdomas par viņa kritiskā veikuma laikmetīgo statusu. Tas ļauj viņam ieraudzīt kritikas un apgaismības savdabīgu dubultimplikāciju: kritika ir apgaismībā tapušā prāta rokasgrāmata, bet apgaismība – nekas cits kā kritikas laikmets.⁶⁷

Savukārt monarham piedēvēto aicinājumu „prātojiet, cik vien gribat un par ko vien gribat, vienīgi paklausiet” Fuko izlasa kā līgumu starp racionālo despotismu un brīvo prātu, ko Kants piedāvā noslēgt Frīdriham, paredzot, ka prāta publiskais lietojums izrādīsies labākais paklausības garants, ja vien politiskais princips, kuram tiek paklausīts, pats būs saskaņā ar prātu.⁶⁸ Jautājums, kas šajā iecerētajā darījumā netiek atrunāts: vai šajā gadījumā politiskā vara tiek pakārtota prātam, vai tomēr otrādi – prāts politiskajai varai? Iespējams, tieši šīs ambivalences apziņa likusi Kantam piesardzīgi atzīmēt, ka *apgaismības* laikmets, kurā viņš dzīvo, nav tas pats, kas *apgaismots* laikmets.⁶⁹

Zīmīgi, ka savu ideju izdevīgumu politiskajai varai Kants pamato arī “Fakultātes strīdā”. Šeit viņš nosauc riskus, ko ietver nelikumīgais fakultāšu strīds, proti, tāds, kurā viena no pusēm balstās nevis uz objektīvā (prāta), bet uz subjektīvā (noslieču) pamata. Apelējot

⁶⁶ Foucault, M. Qu'est-ce que les Lumières? (I), *Dits et écrits II. 1976–1988*. Paris: Gallimard, 2001, pp. 1381–1382.

⁶⁷ Turpat, p. 1386.

⁶⁸ Turpat.

⁶⁹ Kants, I. Atbilde uz jautājumu..., 19. lpp.

pie tautas nosliecēm, augstākās fakultātes var krietni veiksmīgāk pārliecināt tautu par savu mācību noderību – teoloģija ļauj cerēt uz laimīgu pēcnāves dzīvi, savukārt jurisprudences un medicīna rūpējas par cilvēku labklājību šajā dzīvē – pirmā, nodrošinot viņu tiesības uz īpašumu, bet otrā – uzturot viņu veselību, kas ir dzīves nepieciešamais nosacījums. Savukārt filozofija, atšķirībā no nosauktajām zinību jomām, nevar nodrošināt grēcīgam, noziedzīgam un neatturīgam cilvēkam pestīšanu, panākumus tiesu darbos un labu veselību.⁷⁰ Kants norāda, ka ar šādu rīcību augstāko fakultāšu absolventi diskreditē *likumu*.⁷¹ Kā tas zināms no Kanta morāles teorijas, nosliece nevar sniegt pamatu likumam, bet tikai anarhijai. Tādēļ šāda augstāko fakultāšu rīcība ir pretrunā ar pārvaldību kā tādu. Tāpēc tieši nosliecēs, nevis prātā balstītās doktrīnas apdraud valdību un sēj sacelšanās sēklas, tā Kants.⁷²

Priekšlasījumā “*Mochlos*” Deridā norāda uz spriedzi starp universitātes faktisko stāvokli un Kanta izklāstīto „transcendentālo” modeli. Viņš norāda, ka „Fakultāšu strīda” sākumā rodamais universitātes izcelsmes stāsts nav savienojams ar universitātes kā prāta idejas iemiesojuma izpratni. Šajā stāstā universitāte tiek pasniegta kā atradums, izgudrojums, veiksmīga ideja, kas kādu dienu ienāca kādam prātā.⁷³ Akcentējot Kanta pēkšņu pāreju no šīs retoriskās fikcijas pie tēzes, ka universitāte ir institūcija, kas pamatota prāta idejā, Deridā uzsver, ka Kants apzināti uzdod vēsturisku, tradīcijas un monarhiskās gribas noteiktu institūciju par prāta idejas iemiesojumu. “It kā sagādīšanās dēļ karalis būtu filozofs”, sarkastiski piemetina Deridā.⁷⁴ Šajā iebildē saskatāma fakta un jebūtības nošķiruma kritika: par leģitīmu atzītais fakts nekad nav neatkarīgs no normas, kas nosaka leģitimitāti, bet šī norma tās vēsturiskajā tapšanā nevar būt neatkarīga no dominējošiem faktiem. Tādēļ Kanta prasība pēc filozofijas fakultātes autonomijas, kas viņa tekstā figurē drīzāk jebūtības statusā, nonāk spriedzē ar reālistisku konstatāciju, ka šī autonomija ir citas, universitātei nepiederošas institūcijas, proti, valdības, sniegtās sankcijas jeb autorizācijas sekas.⁷⁵

Deridā darbu tulkotāja Pegija Kamifa atzīmē, ka, nošķirot mācītu vīru no personas, kas ieņem civilo posteni, Kants ignorē to faktu, ka universitātes profesors arī ieņem civilo

⁷⁰ **Kant, I.** *The Conflict of the Faculties*, p. 48/49.

⁷¹ Turpat, pp. 50–52/51–53.

⁷² Turpat, 56*/57*.

⁷³ Turpat, 22/23.

⁷⁴ **Derrida, J.** *Mochlos*, p. 400.

⁷⁵ Turpat, p. 401.

posteni civilā institūcijā.⁷⁶ Citiem vārdiem, Kants ignorē mācītā vīra sociālā novietojuma problēmu. Var iebilst, ka mācīts vīrs līdzīgi mūsdienu publiskajam intelektuālim ir funkcionālā kategorija, un ikviens, kurš publiski izmanto savu prātu, atzīstams par mācītu vīru (vai sievu). Tomēr ar šo iebildi nepietiek, lai atbildētu uz jautājumu par šīs funkcijas jeb sociālās lomas kritērijiem. Ja piekrītam Hābermāsa norādei, augstākā izglītība nav vienīgais šāds kritērijs, un ka mācītam vīram ir jābūt “sevis paša kungam”, tad Kanta pieprasītā universitātes autonomija sāk atgādināt utopisku fikciju. Kaut gan Deridā lasījums aicina uz šādu interpretāciju, atsedzot veidus, kā Kants savā universitātes koncepcijā neņem vērā šīs prāta idejā pamatās institūcija sociopolitekonomiskās ārpuses konstitutīvu faktoru, savā vēlinajā domā Deridā atkārtos Kanta prasību pats savā vārdā, pieprasot universitātei bez nosacījuma neierobežotas izjautāšanas *tiesības*.

⁷⁶ **Kamuf, P.** *The Division of Literature or the University in Deconstruction*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1997, p. 135.

3.2. No ietvara pie pamata: divu universitātes ideju sadursme

Runājot par kantiskā universitātes modeļa nozīmi mūsdienās, Deridā apgalvo, ka tā *reprezentācija* Rietumos paliek gandrīz vienāda, savukārt krasi atšķirīgas ir universitātes faktiskās attiecības ar politisko varu un ar neuniversitārām pētniecības iestādēm.⁷⁷ Tas, ka universitāte mūsdienās vairs nav zināšanu centrs (*le centre du savoir*), bet daudzos gadījumos paliek zināšanu novārtā, pēc Deridā domām, ir vislielākais apdraudējums universitātes klasiskajai idejai, jo (kā to demonstrē vācu ideālistu teksti) universitātei konstitutīva ir ticība, ka zinātnes ideja ir koekstensīva universitātes idejai.⁷⁸ Ja kādreiz kāda universitāte arī bija savas klasiskās idejas cienīga (Deridā negatīvi vērtē šādu iespēju), tad mūsdienās, zaudējot zināšanu centra statusu, tā pavisam noteikti šai idejai vairs neatbilst.

Kamēr Kants šo atklātības un kritikas telpu attiecina galvenokārt uz filozofijas fakultāti,⁷⁹ Deridā mūsdienu universitātes dekonstruktīvo spārnu identificē ar humanitārajām zinātnēm (*Humanités*). Vai šī sakarība spēj leģitimēt kontinuitātes uzsvērumu starp diviem Rietumu domas paraugiem, kas 20. gadsimta otrās puses un 21. gadsimta sākuma universitātēs visbiežāk aplūkoti kā stingri antagonistiski? Katrā ziņā Deridā pats atzīmē šo kontinuitāti: nosaucot sevi par kantieti zinātņu progresa novērtējuma aspektā (*sic!*) un piesakot jaunu Apgaismības laikmetu,⁸⁰ raksturojot dekonstrukciju kā sava veida metakritiku⁸¹ utt. Kas ir svarīgi Deridā vēlinās domas kontekstā, šīs *Aufklärung universitaire* iestāšanās ir cieši saistīta ar demokrātijas, kurai jānāk (*démocratie à venir*), nojēgumu.⁸²

Gan Kanta, gan Deridā universitātes koncepcijā tādējādi svarīga vieta atvēlēta universitātes politiskā ietvara izvērtējumam. Šis izvērtējums ir visai asimetrisks: ja Kantam filozofijas fakultāte ir maksimāli distancēta no politiskās varas, Deridā gluži pretēji izgaismo universitātes politiskās neitralitātes fiktīvo raksturu. Politiskais, kas pirmajā gadījumā tiek

⁷⁷ **Derrida, J.** *Mochlos*, p. 413. Kā zināms, Padomju Savienībā pētniecība tikusi pilnībā norobežota no universitātes un koncentrēta Zinātņu Akadēmijai pakļautajos zinātniskajos institūtos, turklāt darbu universitātē nebija iespējams apvienot ar darbu zinātniskajā institūtā. Pēc neatkarības atgūšanas 1990. gadā Latvijā pētnieciskās iestādes tiek arvien tuvinātas universitātem, paralēli sašaurinoties zinātņu akadēmijas funkcijām.

⁷⁸ Turpat.

⁷⁹ Mūsdienās adekvātāk būtu runāt par fundamentālo zinātņu fakultāti, jo Kanta laika filozofijas fakultāte aptvēra gan vēsturiskās (humanitārās), gan tīrās racionālās (eksaktās) disciplīnas. Sk.: **Kant I.** *The Conflict of the Faculties*, p. 44/45.

⁸⁰ **Derrida, J.** *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Paris: Unesco/Verdier, 1997, p. 39.

⁸¹ **Derrida, J. Ewald, F.** Une "folie" doit veiller sur la pensée, *Points de suspension*, p. 368.

⁸² Par šo jēdzienu, kā arī tā feministiskām implikācijām sk.: **Lapinska I.** Un programme pour la démocratie est-il possible?, *Identitāte un citādība*. Rīga: LU FSI, 2012, 193.–204. lpp.

pārliecinoši izstumts no zinātnes lauka, otrajā gadījumā tajā iegūst neizbēgamības statusu. Plašākā tvērumā tas nozīmē, ka zināšanas nav stingri nošķiramas no varas.

Nemot vērā iepriekš teikto par institūciju relevanci dekonstrukcijai, svarīgi atzīmēt, ka šī interese gūst spēcīgu metodoloģisku impulsu no Kanta „Spriestspējas kritikas” lasījuma, ko Deridā izvērš darbā *“Parergon”*. Deridā dekonstruktīvā interese par izglītības un pētniecības praksēm iegūst metodoloģisku artikulāciju Kanta estētiskās spriestspējas koncepcijas analīzes gaitā. No tā var secināt, ka starp estētisko (gaume) un politisko (universitātes institūcija) nojaušama komunikācija, kas tiek reizē atvērta un noklusēta Deridā lasījumos.

Šī komunikācija visdrīzāk nebūtu uztverama ārpus Rietumu metafiziskās tradīcijas konteksta, kas veido kritiskās filozofijas un dekonstrukcijas kopējo fonu. Gan Kants, gan Deridā dažādos veidos centās ierobežot šo tradīciju un mazināt tās hegemoniju. Ja pirmais salīdzināja to ar sapni un dedzīgi atmaskoja spekulatīvās dialektikas paralogismus un antinomijas, otrais, turpinot Nīčes un Heidegera iesākto ceļu, aktualizēja metafizikas laikmeta slēguma ideju, atšķirībā no saviem priekšgājējiem gan necerot uz šāda slēguma faktisko iestāšanos.

Kantam, līdzīgi kā Deridā, metafizikas problēmas risinājums lielā mērā saistās ar robežu problemātiku. Kants par sava kritiskā projekta galveno mērķi izvirzīja prāta robežu noteikšanu. Deridā filozofija, kā iepriekš skaidrots, kopš paša sākuma izvēršas uz robežām – ne tik daudz prāta, cik pašas filozofijas robežām. Sistēmiski apšaubot šo robežu legimitātāti, dekonstrukcija liek zem jautājuma klasiskās filozofijas sistēmu un mūsdienu diskursu iekšējo saskanīgumu un ārējo relevanci. Katra robeža implicē iekšpusi un ārpusi, kas tiek norobežotas, kā arī hierarhiskās attiecības, kas starp tām pastāv. Jautājums par iekšpusi un ārpusi opozīciju, kas Deridā ir aktuāls jau pašos pirmajos tekstos, ir izšķirošs arī Kanta estētikas lasījumā.

1978. gadā iznākušajā grāmatā „Patiesība glezniecībā” iekļautā eseja „*Parergon*” tematizē iekšpusi un ārpusi spriedzi jau savā nosaukumā. Izvēloties par sava lasījuma vadošo pavedienu kādu „Spriestspējas kritikas” 14. § minēto piemēru, Deridā demonstrē, ka Kanta īstenotais estētiskās spriestspējas kritikas ierāmējums transcendentālās loģikas ietvarā būtībā ir varmācības akts, kas īstenots pret „Spriestspējas kritikas” galveno objektu (un subjektu) – reflektējošo spriestspēju, kuras apriorais princips ar šīs pašas spriestspējas palīdzību tiek meklēts visa darba gaitā.

„Estētiskās spriestspējas analītikas” pirmā daļa „Skaistuma analītika” sākas ar atziņu, ka tīro estētisko spriedumu sniegtā labpatika, atšķirībā no labpatikas, ko sagādā patīkamais un labais, ir brīva no jebkādas ieinteresētības. Kamēr interese par labo nepieciešami ir noteikta ar jēdzienu, interesei par patīkamo ir jutekliski empīrisks pamats. Skaistums, kas, līdzīgi labajam, balstās kādā jēdzienā, var būt vien saistīts (*pulchritudo adhaerens*), bet ne brīvs skaistums (*pulchritudo vaga*). Savukārt labpatikai, kurai piejaukts kas empīrisks, vispār nav nekā kopīga ar skaistumu. Tālu no tā, lai slēptos mainīgajā un nedrošajā priekšstatu matērijā, brīvais skaistums ir viscaur formāls. Daiļo mākslu darbu skaistums ir atkarīgs no tādām formālām vienībām kā zīmējums (glezniecībā) un kompozīcija (mūzikā), bet tā raisīto labpatiku pastiprina arī *rotājumi*, kas „neiederas priekšstatā par priekšmetu kopumā kā iekšēja sastāvdaļa, bet saistās ar to tikai ārēji kā papildinājums”.⁸³

Kā tas bieži gadās Kanta tekstos, iekavās sniegtais latīņu analogs (*parerga*), atbilst vācu termina (*Zieraten*) nozīmei vien daļēji. Etimoloģiski *parergon* ir nevis rotājums, bet gan tas, kas ir „līdzās darbam” (sengr. *para ergon*), proti, darba nebūtisks un pakārtots papildinājums. Kants savā lietojumā aprobežojas ar šī „līdzdarba” māksliniecisko aspektu, kā rotājuma piemērus minot gleznu ietvarus, statuju ietērpus un kolonādes ap celtnēm.⁸⁴

Šis skopais uzskaitījums, kā arī īstā rotājuma formālā skaistuma uzsvērumš (greznš zelta ietvars var tikai kaitēt darba skaistumam), ir viss, ko Kants „Spriestspējas kritikā” tieši pasaka par *parergon*. Tomēr Deridā atzīst to par pietiekamu, lai liktu zem jautājuma Kantam svarīgo reflektējošās spriestspējas estētiskās autonomijas ideju. Savā tekstā Deridā galvenokārt pievēršas *parergon* tieši ietvara veidolā,⁸⁵ domājams, tāpēc, ka tas acīmredzamāk par diviem pārējiem piemēriem aktualizē iekšienes un ārienes nošķirumu, kā arī tāpēc, ka ietvars visvairāk pieļauj savas nozīmes metaforisko pārnešanu uz diskursīvajiem veidojumiem – piemēram, teorētiskais ietvars ir filozofiskajā valodā biežāk sastopama figūra nekā teorētiskais ietērps vai pīlārs.

Kaut arī Deridā aplūkojuma tiešais konteksts ir estētisks, jautājumam par iekšienes un ārienes robežlīniju, kuru iezīmē *parergon*, ir krietni plašākas metafiziskās implikācijas. (Šeit var iztēloties ietvaru, kas atdala, piemēram, Leibnica monadoloģijas apercepciju no percepcijas, Kanta izziņas teorijas iekšējo izjūtu no ārējām maņām, fenomenoloģiskās

⁸³ Kants, I. *Spriestspējas kritika*, 55. lpp.

⁸⁴ Turpat.

⁸⁵ Par izņēmumu šai ziņā atzīstama „*Parergon*” ceturtā nodaļa, kas veltīta kolosālā jēdzienam „Cildenuma analītiskā”. Šeit uzmanības centrā nonāk kolonnas un cilvēka ķermeņa tēls, kuru apvienojums izgaismo kolosālā un cildenā iedarbības erekktīvi ejakulatīvo shēmu.

tradīcijas transcendentālo subjektu no empīriskās pasaules, Sosīra vispārējās valodniecības runu no rakstības utt.) Kā Deridā norāda jau savos agrīnajos tekstos, šāda nošķiruma stingrībai galu galā jāizrādās fiktīvai – agrāk vai vēlāk ārpuse iespiežas iekšpusē, samijot ietvaru un padarot robežu neizšķiramu – ne pirmo, ne otro, ne trešo (hēgeliskās sintēzes nozīmē). Dekonstrukcija šajā aspektā skaidrojama kā šāda „pārplūduma pāri robežām” katalizācijas un intensifikācijas norise. Šādiem nolūkiem nepieciešams jaunu jēdzienu formulējums, kuri varētu kļūt par metafizikas bināro opozīciju neizšķiramajiem priekštečiem. Ietvars ir viens no tiem.

Līdzīgi kā himēns atrodas neizšķiramā pozīcijā starp iekšpusi un ārpusi,⁸⁶ ietvars nav nedz darba daļa, nedz no tā pilnīgi neatkarīgs veidojums. Šajā neizšķiramībā tas ieņem papildinājuma (*supplément*) pozīciju: nevis tāda, kas papildinātu esošo pārplūdību, bet gan tāda, kas kompensē iekšējo iztrūkumu. Līdzīgi kā antīkais templis nav pilnīgs bez savas kolonādes un statuja nav iedomājama bez sava ietērpa, neviens darbs nav pilnīgi neatkarīgs no tā, kas ir tam līdzās. Deridā skaidro: „*Parergon* ieraksta kaut ko, kas rada pārplūdību, kaut ko *ārēju* pašam laukam (*champ propre*) [...], taču tā transcendentā *ārējība* spēlē, saskaras, aizķer, berz, spiež uz robežu un iespraucas iekšā, ciktāl iekšpuse *iztrūkst*.”⁸⁷ Tieši darba iekšējs iztrūkums nosaka to, ka *parergon* nav stingri no tā nodalāms. *Parergon* tāpēc ir „iekšpuses un ārpuses sastatījums, taču tāds, kas nav ne sajaukums, ne paliatīvs (*demi-mesure*); ārpuse, kas tiek saukta iekšpuses iekšpusē, lai to konstituētu kā iekšpusi”.⁸⁸

Deridā izmanto šo *parergonālo* struktūru, lai saspīlētu spriedzi starp estētisko un loģisko, ko viņš saskata „Spriestspējas kritikā”. Kā jau minēts, gaumes spriedumi nevar balstīties nekādos jēdzienos, un tāpēc tie principiāli atšķiras no teorētiskajiem (loģiskajiem) spriedumiem, kas tiek veidoti, balstoties noteicošajā spriestspējā, pakļaujot atsevišķu priekšstatu vispārīgam likumam, kas ir dots. Skaistuma sagādātā labpatika, kā arī spriedums par to, rodas no izzinātspēju – iztēles un sapratnes – brīvas spēles, kas iespējama tieši tāpēc, ka nekāds noteikts jēdziens neierobežo tās ar īpašu izziņas kārtulu, kā tam būtu jānotiek izziņas gadījumā.⁸⁹

⁸⁶ **Derrida, J.** La double séance, pp. 261–262. Himēns pauž gan vēlmi, gan tās piepildījumu; gan jaunavību, gan tās zaudējumu.

⁸⁷ “Le *parergon* inscrit quelque chose qui vient en plus, *extérieur* au champ propre mais dont l’extériorité transcendante ne vient jouer, jouxter, frôler, froter, presser la limite elle-même et intervenir dans le dedans que dans la mesure que le dedans manque.” **Derrida, J.** *Parergon*, p. 65.

⁸⁸ “...un mixte de dehors et de dedans, mais un mixte qui n’est pas un mélange ou une demi-mesure, un dehors qui est appelé au-dedans du dedans pour le constituer en dedans”. Turpat, p. 74.

⁸⁹ **Kants, I.** *Spriestspējas kritika*, 48. lpp.

Pastāvīgi uzsverot šo estētisko spriedumu atšķirību no loģiskajiem spriedumiem, Kants tomēr izvēlas veidot „Skaistuma analītikas” izklāstu atbilstīgi no „Tīrā prāta kritikas” pārņemtajam loģisko spriedumu iedalījumam.⁹⁰ Tādējādi viņš vispirms analizē gaumes sprieduma kvalitāti (neieinteresētību), tad kvantitāti (subjektīvo vispārību), tad attiecību (mērķtiecību bez mērķa) un visbeidzot modalitāti (nepieciešamību bez jēdziena). Paradoksālā veidā loģiskais, no kura Kants apzināti cenšas norobežot estētisko, top par tā ietvaru, ierāmējot to no ārpuses un ietiecoties iekšienē. Šo Kanta žestu Deridā vērtē kā varmācības aktu, piespiešanu (*forçage*), nekonceptuāla lauka okupāciju ar konceptuāla spēka režģi.⁹¹

Estētiskajam varmācīgi uzspiestais loģiskais rāmējums nepārprotami pilda parergonālo funkciju – pēc Deridā piedāvātās analogijas, ja skaistuma analītika būtu glezna, no pirmās „Kritikas” aizgūtais loģiskais ietvars sava formālā skaistuma dēļ spēlētu īsta *parergon* lomu.⁹²

Promocijas darba tēmas kontekstā var izrādīties produktīvs šādi izprastā *parergon* dekonstruktīvais izmantojums ārpus estētiskā jomas, attiecinot to uz universitātes institūciju. Universitātes politiski institucionālās struktūras, kas līdzīgi teorētisko spriedumu tabulai skaistuma analītikā nosaka akadēmiskā darba veicēju aktivitāti, sniedzoties līdz pašam tās centram, aptver un ierāmē institūciju, kas, strauji zaudējot centrālo lomu pielietojamo pētījumu jomā, joprojām saglabā to fundamentālajā pētniecībā, pie kuras lielākoties pieder humanitārās zinātnes.

Deridā ir pārliecināts, ka institūciju dekonstruktīvajā kritikā nav iespējams iztikt bez parergonāla ietvara teorijas.⁹³ Šādai teorijai (kuru Deridā diemžēl neizvērs sistēmiskā veidā) būtu jānovērš institucionāli politiskajos kontekstos bieži vērojamā ietvara naturalizācija, kuras gaitā tai vai citai teorijai vai praksei uzliktais ietvars tiek reprezentēts kā tai dabiski piemītošs. Piemēram, Kants, risinot estētisko problemātiku spriestspējas terminos jau sākotnēji pakļauj savu koncepciju loģiskā ietvara spiedienam.

Kanta pārsprīdumos par universitāti parergonālos efektus rada viņa kritiskajam projektam tipiskie centieni noteikt aplūkojamā objekta precīzas robežas. Deridā šādi komentē „Fakultāšu strīda” nolūku: „Kanta galvenā rūpe ir [...] novilkt sistēmas, ko sauc par

⁹⁰ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*, 92. lpp. (B 95.)

⁹¹ Derrida, J. *Parergon*, pp. 80, 87–88.

⁹² Turpat, p. 83.

⁹³ Derrida, J. *Parergon*, p. 83.

Universitāti, stingras robežas. Neviens diskurss šeit nebūtu stingrs, ja tas nesāktos ar universitātes sistēmas definējumu, citiem vārdiem, robežas (*frontière*) starp tās iekšieni un ārieni [noteikšanu].”⁹⁴ Atbilstīgi dekonstruktīvās stratēģijas izpratnei par robežas lomu filozofijas iekšpusē konstituēšanā Deridā pasludina šīs ieceres nolemību neveiksmei, kā argumentu minot paša Kanta atzīto faktu, ka starp fakultātēm universitātes iekšienē pastāv konflikts. Robeža, kurai būtu jāatdala universitāte no tās ārpusē, īstenībā sašķeļ universitāti no iekšpusē. Šo šķēlumu rada politiskās varas iejaukšanās augstāko fakultāšu darbā, kuras rezultātā daļa universitātes vairs nevadās pie pašas universitātes definētajiem standartiem. Vēl vairāk nekā „Skaistuma analītikas” loģiskā režģa gadījumā ietvars izrādās nepiemērots (*le cadre s'ajuste mal*).⁹⁵

Šajā dekonstruktīvajā (meta)kritikā spilgti iezīmējas dekonstruktīvās stratēģijas loma: šķērsuma atstarpinoši papildinošā kustība lemj neveiksmei centienus sakopot zināšanas vienotā totalitātē, nodalot tās no visa ārējā. Varas attiecības, kas caurstrāvo universitātes heteroģeno lauku, kontaminē zināšanas, piešķirot tām performatīvo spēku un iespējot iedomāti neitrālo ietvaru to cēlajā arhitektonikā. Deridā atzīst par visai pašsaprotamu faktu to, ka institūcija, kas konstruēta uz šāda ietvēruma jeb iekadrējuma iespējas līdz šim nav pietiekami izpētījusi tā iedarbības sekas.⁹⁶

Mūsdienu universitātē nošķirums starp autonomajām un heteronomajām (no ārpusē regulētajām) fakultātēm zaudē savu iedomāto skaidrību, pārvēršoties nošķirumā starp fakultātēm, kas nodarbojas ar fundamentālo pētniecību un tām, kuras veic mērķorientētus pētījumus (*recherche finalisée*). Kamēr pirmā līdzīgi Kanta skaistumam ir neieinteresēta, otru galvenokārt motivē utilitāra ieinteresētība. Šis nošķirums lielā mērā korelējas ar „Spriestspējas kritiku” rodamo opozīciju starp brīvo mākslu un arodu jeb algotu mākslu,⁹⁷ kā arī ar iepriekš pieminēto skaistuma iedalījumu brīvajā un saistītajā skaistumā, ar to svarīgo atšķirību, ka zinātne nevar būt skaista: „Nav zinātnes par skaisto, ir tikai skaistuma kritika; nav arī skaistās zinātnes, ir tikai daiļā māksla.”⁹⁸ Kants noliedz arī zinātniskā ģeniāla iespējamību, uzsverot, ka ģeniāla var būt tikai un vienīgi māksla.

⁹⁴ Derrida, J. *Mochlos*, p. 411.

⁹⁵ Derrida, J. *Parergon*, p. 81.

⁹⁶ Derrida, J. *Survivre, Parages*, pp. 134–135.

⁹⁷ Kants I. *Spriestspējas kritika*, 117. lpp. Deridā šķetina šī nošķiruma implikācijas esejā „Economimēze”, kurā „Estētiskās spriestspējas kritika” tiek aplūkota nevis loģiskajā, bet drīzāk politiekonomiskajā ietvarā. Sk.: Derrida J. *Economimēsis, Diacritics*, Vol. 11, 1981, pp. 3–25.

⁹⁸ Kants I. *Spriestspējas kritika*, 118. lpp.

Šī pārsteidzošā zinātnes marginalizācija var likt apšaubīt Kanta lojalitāti prāta idejām un (kas ir tas pats) apgaismības ideāliem. Tomēr izskaidrojums tai meklējams ārpus „Skaistuma analītikas” ietvara. „Spriestspējas kritikas” pirmajā ievadā Kants garāmejot izsaka komentāru par ģeometriju, nosaucot to par „tīro un tāpēc cildeno zinātņi”.⁹⁹ Cildenums šeit tiek pieminēts kā apriorās tīrības konsekvence, kas sabalsojas ar „Cildenuma analītikā” izteikto apgalvojumu, ka, atšķirībā no skaistā, kas sagādā labpatiku caur iztēles un sapratnes brīvo spēli, cildenā pieredzējums vairāk līdzinās iztēles un prāta nopietnajam darbam.¹⁰⁰

Arī universitāte – vieta, kur zinātne *notiek* –, kuru nebūtu viegli novērtēt no skaistuma viedokļa, nepārprotami ir cildena institūcija, jo tā ir veidota saskaņā ar tīrā prāta sniegto absolūtās pilnības ideju un tāpēc ir dižena. Tas, ko Kants dēvē par absolūti diženu (*schlechthin groß*), izraisa negatīvu patiku, kas rodas brīdī, kad, apmulsināti ar kādu priekšmetu, kas sava lieluma dēļ pārsniedz mūsu uztveres spējas, mēs apjaušam sava prāta neierobežotību, kas tomēr spēj domāt absolūto veselumu, ko juteklība nav spējīga attēlot. Šīs spējas apzināšanās izraisa mūsos cieņu pret uztveramo objektu, kas īstenībā ir vien cieņas pret cilvēces pārjutekliskās sūtības ideju mūsos metonīmiskais aizvietojums.¹⁰¹

Šīs cieņpilnās patikas negatīvais aspekts saistāms ar to, ka uztveres mērogam neatbilstošais cildenais tiek pieredzēts kā varmācīgi uztiēpts iztēlei. Vietā būtu jautājums, vai šī varmācība ir pielīdzināma ietvara parergonālajai varmācībai, kā to aprakstījis Deridā? Vai nevarētu būt, ka cildenais, līdzīgi gleznas ietvaram iegrožo mūsu iztēli, neļaujot tai izveidot priekšstatu par bezgalīgo? Acīmredzami nē. Ietvars (ja par tādu vispār var runāt), kas nosaka prāta idejas neattēlojamību cildenā pārdzīvojumā, ir pašas juteklības robeža, un tai jāpaliek nemainīgai, kamēr tiek uzturēts juteklības un sapratnes nošķīrums. Cildenā varmācība drīzāk saistāma ar pretējo – ar principiālo neiespējamību ietvert pašu cildeno juteklības šaurajās robežās. Neattēlojamība implicē neietveramību – cildenais ir netverams un neietverams nevienā rāmī, jo tam pretī runā absolūtā veseluma ideja, kas ir cildenā jūtu pārjutekliskais avots. Absolūtajam veselumam nevar būt ne malas, ne robežas, ne *parergon*. „Šeit vērojama pārmērība un pārpilnība, pārbagātība, kas paver bezdibeni,”¹⁰² Deridā rezumē cildenuma pieredzi.

⁹⁹ Turpat, 264. lpp.

¹⁰⁰ Turpat, 71. lpp. Par akadēmisko aktivitāti kā darbu (*travail*) un par darba galu/nolūku (*fin du travail*) sk.: **Derrida J.** *L'Université sans condition*, pp. 51–65.

¹⁰¹ **Kants I.** *Spriestspējas kritika*, 80. lpp.

¹⁰² **Derrida J.** *Parergon*, p. 148.

Nespēja attēlot cildeno un bezdibenis, ko paver šīs nespējas apjausma, uzvedina uz domas par prāta nepilnību. Prāta autoritāte filozofijā lielā mērā atkarīga no racionālā pamatojuma iespējas, ko tas apsola. Prāts ļauj nonākt pie droša pamata, uz kura iespējams būvēt filozofijas ēku. Savukārt brīdī, kad droša pamata vietā paveras bezdibenis, rodas jautājumus par paša prāta pamatu.

Heidegera formulētais pamata principa (*Satz vom Grund*) izjautāšanas aicinājums, kas izskan, pārdomājot modernitāti ka priekšstatošās domāšanas laikmetu, aktualizē universitātes atbildības jautājumu Heidegera domas dekonstruktīvajā pārmantojumā. Pamata principa izjautāšana, ko Heidegers atzina par domāšanas uzdevumu, Deridā universitātei veltītajos tekstos iegūst atbildības nozīmi.

Šai atbildīgajai izjautāšanai būtu jāproblemātizē tehniskās racionalitātes dominance universitātē, kura vērojama gan eksaktajās, gan sociālajās, gan humanitārajās disciplīnās.¹⁰³ Vēsturisku fonu šīs atbildīgās izjautāšanas tematizācijai sniedz subjektivitātes principā balstītā prāta kritika, ko savā Ničes, Heidegera, Deridā un citu „postmoderno” domātāju lasījumā izceļ Hābermāss.¹⁰⁴ Nozīmīgākais šādas kritikas piemērs Heidegera darbos ir 1955–56 gada seminārs „Pamata princips”, kas veltīts Godfrīda Vilhelma Leibnica formulētajam „pietiekamā pamata principam”, saskaņā ar kuru neviens fakts vai izteikums nevar tikt atzīts par patiesu, ja tam nav iespējams uzrādīt pietiekamu pamatu.¹⁰⁵

Retrospektīvi raugoties, prasība uzrādīt pamatu saviem apgalvojumiem tiek uzturēta spēkā jau Platona dialektikā. Viņa dialogos Sokrats nemitīgi apšaubā sarunubiedru apgalvojumus, uzrādot nepilnības to pamatojumā. Aristotelis savā „Retorikā” un „Topikā” detalizēti iztīrīja pamatojumu veidus, bet neformulē īpašu principu, kas noteiktu paša pamatojuma statusu. Viņa formulētie loģikas principi (tāpatība, nepretrunīgums, trešā izslēgtā princips) neko nepasaka par iespējamību un nepieciešamību pamatot saskaņā ar tiem veidotus izteikumus. To neievērošana noved pie loģiskās neiespējamības, bet to ievērošana vēl neaplicina to reālo iespējamību.

¹⁰³ Uz šādas mērķorientētās, uz aprēķinu balstītās racionalitātes dominanci modernajā kultūrā, kā arī universitātē, 20. gs. sākumā norādījis Makss Vēbers. Sk.: **Вебер, М.** Наука как призвание и профессия, *Избранные произведения*. Москва: Прогресс, 1990, с. 714.

¹⁰⁴ Subjektivitātes principā balstītās racionalitātes kritika Rietumu filozofijā, sākot ar Niči, ir Hābermāsa lekciju cikla „Modernitātes filozofiskais diskurss” vadmotīvs. Sk. **Habermas, J.** *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Cambridge: Polity Press, 1987 (sevišķi lekcijas IV, VI, VII).

¹⁰⁵ Sal. **Leibnics, G. V.** Monadoloģija, § 32.

Dekarta fundamentālisms – centieni rast drošu pamatu pirmajai filozofijai – ievada pamata principa dominanci jaunlaiku domā. Metaforiskā līmenī to pauž „Meditācijās” aprakstītais zināšanu celtnes tēls, kurai Dekarts beidzot grib likt drošu fundamentu.¹⁰⁶ Raksturīgi, ka šāda būvniecība nekad nenotiek tukšā vietā un pirms var ķerties klāt fundamenta likšanai, jāparūpējas par iepriekšējo celtni nojaukšanu. Šis motīvs kopš Dekarta radis turpinājumu Kanta un Huserla centienos. Huserls zīmīgā kārtā skaidroja transcendentālo motīvu filozofijā kā “atpakaļvaicājumu par visu zināšanu veidojumu avotu”.¹⁰⁷ Avota metafora līdžās pamata metaforai pauž metafizikai būtisko sākotnes ideju, ko Deridā dekonstruē, piesakot sākotnes papildinājuma ideju.

Kamēr vācu valodas filozofiskajā vārdnīcā vārds *Grund* („pamats”) zaudē leksisku saikni ar „prātu” (*Vernunft, Verstand*), franču *raison* satur kopā abas no latīņu *ratio* pārmantotās nozīmes: „pamats” (iemesla nozīmē) un „prāts”.¹⁰⁸ Deridā pilnībā neeksplīcē *raison* kā prāta un pamata analogiju, bet savās analīzēs to (iepriekš)pieņem.¹⁰⁹

Skatot pamata principu no esamības vēstures (*Seinsgeschichte*) skatupunkta,¹¹⁰ Heidegers apgalvo, ka modernajā laikmetā tā domināncei pakļauta visa tehnika un zinātne. Noritot priekšstatošās domāšanas (*vorstellende Denken*) veidā, jaunlaiku zinātne izprot pati sevi kā „priekšmetu pamatotu priekšstatu paraugveids”,¹¹¹ proti, kā joma, kuras galvenais uzdevums ir sniegt savu priekšstatu iespējami konsekventu un radikālu pamatojumu. Priekšstatīt šai gadījumā nozīmē „pa rokai esošo novietot sev priekšā kā pretimstāvošo, attiecināt to uz sevi – priekšstatošo – un piespiest ieiet šajā attiecībā pret sevi kā noteicošajā jomā”.¹¹² Priekšstatošā domāšana tādējādi priekšmetisko esošo, saattiecinot to ar priekšstatošo subjektu kā priekšstatu pamatu, un piešķirot šai attiecībai normatīvu (*maßgebend*) spēku. Esamības vēstures konteksta priekšstatošā domāšana parādās kā

¹⁰⁶ Dekarts, R. *Meditācijas par pirmo filozofiju*. Tulk. A. Rītups. Rīga: Liepnieks & Rītups, 2008, 41. lpp.

¹⁰⁷ Husserl, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. 97.

¹⁰⁸ Zīmīgi, ka *ratio (raison)* ambigvitāte saglabājas arī Leibnīca latīņu un franču valodā sarakstītajos tekstos, kuros formulēts pietiekamā pamata princips (*principe de la raison suffisante*). Sal., piem., viņa „Monadoloģijas” 32. §: “...[principe] de la *raison suffisante*, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.”

¹⁰⁹ Sal. Derrida, J. *Voyous*, p. 172.

¹¹⁰ Häbermäss: Heidegers pārvar Huserla fenomenoloģijas fundamentālismu, fundamentalizējot vēsturi, kas ved tukšumā (Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 104).

¹¹¹ “...die ausgezeichnete Weise des begründenden Vorstellens der Gegenstände...” Heidegger, M. *The Principle of Reason*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1991, p. 28. (*Gesamtausgabe*, Bd. 10, S. 44.)

¹¹² Heidegers, M. Pasaules ainas laiks, *Malkasceļi*, 68. lpp.

esamības aizmiršanas epoha, kas pauž pašas esamības sūtības (*Seinsgeschick*) virzību un nav reducējama tikai uz cilvēku patvaļu. Reizē priekšstata dominance paredz cilvēka kā subjekta izvirzījumu visa esošā pamatā, ciktāl katrs priekšstats ir priekšstatošā subjekta priekš-stats.¹¹³ Jaunlaiku zinātne un filozofija tādējādi iegūst noturīgu humānistisku orientāciju, kuru Heidegers kritizē „Vēstulē par humānismu”, un kuras zīmes Deridā vēlāk saskata viņa paša domā.

Iztirzājot Kanta priekšstata (*Vorstellung*) jēdzienu, Delēzs uzsver tajā ietverto aktivitāti: „tas, kas ir no svara reprezentācijā, ir priedēklis: *re*-prezentācija implicē tā, kas sevi prezentē, aktīvu atkārtojumu (*reprise*), tāvad aktivitāti un vienību, kas atšķiras no juteklībai kā tādai piemītošās pasivitātes un daudzveidības”.¹¹⁴ Līdzīgos terminos priekšstatā implicēto atkārtojumu atsedz Deridā.¹¹⁵ Šajā aktivitātē izpaužas jaunlaiku filozofijas subjektam raksturīgā kundzība pār esošo kā priekšstatīto, ko Heidegers saista ar matematizētās jaunlaiku zinātnes aprēķinošo pieeju.¹¹⁶ Šī heidegeriskā domā tiek pārmantota arī Deridā dekonstrukcijā, uzsverot priekšstata jeb reprezentācijas pakļaujamību aprēķinam, kā arī atzīstot pievēršanos neaprēķināmajam kā iespēju pārsniegt reprezentācijas laikmetu.¹¹⁷

„Vēstulē par humānismu” Heidegers norāda uz jaunlaiku priekšstatošās domāšanas antīkajiem priekšnoteikumiem. Platons un Aristotelis uzskata domāšanu par *technē*: prātošanu (*Überlegen*), kas kalpo praksei. Domāšanas atzīšana par teoriju (*theōria*) un izziņas atzīšana par teorētisku jau notiek domāšanas tehniskās izpratnes ietvaros.¹¹⁸ Cits faktors ir loģikas un gramatikas dominance Rietumu intelektuālajā tradīcijā, caur kuru metafizika sagrāba savā varā valodas interpretāciju.¹¹⁹ Šie faktori nosaka to, ka domāšana nonāk stāvoklī, kurā tai pastāvīgi jāattaisno sava esība zinātņu priekšā. Taisnošanās zinātņu priekšā sasniedz savu augstāko punktu, kad filozofija pasludina sevi pašu par zinātni.

Heidegera skaidrotā pamatojošā priekšstatīšana ir jaunlaiku zinātnes pamata principa interpretācija. Šajā interpretācijā pamatota arī mūsdienu universitāte,¹²⁰ un tāpēc Heidegera

¹¹³ Priekšstatošās domāšanas dominanci laiciskuma aspektā aplūkojusi Māra Rubene (**Rubene, M.** *No TAGADNES uz tagadni. Mūsdienu filozofija ētiskā taisnīguma meklējumos*. Rīga: Minerva, 1995, 156.–172. lpp.).

¹¹⁴ **Deleuze, G.** *La philosophie critique de Kant*. Paris: Quadrige/PUF, 1963, p. 15.

¹¹⁵ **Derrida, J.** Envoi, *Psyché*, Tome 1, p. 120.

¹¹⁶ **Heidegers, M.** Pasaules ainas laiks, 61. lpp.

¹¹⁷ **Derrida, J.** Envoi, p. 125.

¹¹⁸ **Heidegers, M.** Vēstule par humānismu, *Grāmata*, Nr. 10, 1991, 19. lpp.

¹¹⁹ Turpat.

¹²⁰ **Heidegger, M.** *The Principle of Reason*, p. 24. (*Gesamtausgabe*, Bd. 10, S. 38.)

mēģinājumu izjautāt pamata principu un noskaidrot tā lomu esamības būtības vēsturiskajā izvērsumā pastarpināti ir arī centieni izprast mūsdienu universitātes būtību.

„Pamata principā” Heidegers tālāk neizvērs savas izjautāšanas implikācijas attiecībā uz universitāti, kuru viņš piemin vien garāmejojot. Tomēr retrospektīvi tās samērā skaidri (lai arī divdomīgi) atklājas jau pieminētajā 1935. gada lekciju kursā „Ievads metafizikā”, kur Heidegers pārmet laikmetīgajai universitātei neatbilstību sava nosaukuma etimoloģijai (latīņu *universus* „vesels, viss”) un konstatē, ka tā ir „tikai vārds specializēto zinātņu sakausējuma iekārtai, nevis sākotnēji vienojošs, pienākumu uzliekošs garīgais spēks”.¹²¹

Heidegera atsaucē uz garīgo spēku ieskanas viņa 1933. gada bēdīgi slavenās inaugurācijas lekcijas „Vācu universitātes pašapliecinājums” vadmotīvs – cīņā piepildāmā vācu tautas garīgā misija, ko Deridā izvērsti analizē darbā „Par garu” un atzīst par nacionālsociālisma spiritualizācijas mēģinājumu.¹²² Norobežojoties no nacionālsociālisma ideoloģijas naturālisma, bioloģisma, ģenētisma un rasisma, Heidegers liek tai pretī *gara* jēdzienu. Apzīmējums „gars” (*Geist*), kā akcentē Deridā, „Esamībā un laikā” ticis noraidīts līdz ar „subjekta”, „dvēseles”, „apziņas”, „personas” apzīmējumiem. Šādu noraidījumu Heidegers pamato, atsaucoties uz ontoloģisko atšķirību: visi šie apzīmējumi, lai arī *ontiskā* līmenī tie pretendē novērst sava referenta (t.i. esošā, ko tie apzīmē) lietisko jēgu, *ontoloģiski* tomēr neizbēgami paredz *hypokeimenon* jeb *subjectum* postulējumu jeb statījumu (*Ansatz*), tādējādi aizsedzot vajadzību izjautāt tā esamību.¹²³ Savukārt pasaules vēsturei liktenīgais 1933. gads iezīmējas ar negaidītu *gara* valorizāciju Heidegera domā, un pirmkārt viņa inaugurācijas lekcijā, kas tika nolasīta, svinīgi pieņemot Freiburgas Universitātes rektora pienākumus. Lekcijā gars tiek definēts kā “uz sākotnēm un zināšanām noskaņota apņēmība uz esamības būtību”,¹²⁴ kas nepārprotami apliecina tā pozitīvo nozīmi Heidegera esamības domāšanā. Heidegers runā arī par trīs valstiski nozīmīgo dienestu (darba dienesta, militārā dienesta un zinātnes dienesta) vienlīdzīgo nozīmi vācu tautas vēsturiskās misijas piepildījumā, un par cīņu (*Kampf*) kā vācu universitātes būtības pašapliecinājuma nepieciešamo nosacījumu.

¹²¹ Heidegger, M. *Introduction to Metaphysics*, p. 51 (*Gesamtausgabe*, Bd. 40, S. 52).

¹²² Derrida, J. *De l'esprit*, pp. 53–74.

¹²³ Turpat, pp. 32–35. Heidegers argumentē visu minēto apzīmējumu neatbilstību viņa eksistenciālās analītikas projektam „Esamības un laika” 10. §: Heidegger, M. *Being and Time*, p. 72. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 62).

¹²⁴ “...Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins”. Heidegger, M. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, p. 24/25.

„Ievada metafizikā” Heidegers neatgriežas pie rektorāta runas, tās vietā atgādinot klausītājiem 1929. gada priekšlasījumā „Kas ir metafizika?” izvirzīto tēzi, ka disciplīnu irstošu daudzveidību šodien satur kopā tikai universitāšu un fakultāšu tehniskā organizācija, kā arī zinātņu praktiskā mērķorientācija.¹²⁵ Var noprast, ka šāda institucionāli pamatota vienība ir sekundāra attiecībā pret daudzveidību, jo, kā atzīmē Heidegers, laikmetīgās zinātnes attiecas pret saviem priekšmetiem fundamentāli atšķirīgos veidos. Kā zināms, filozofijas tradīcijā zinātnes (*epistēmē*) attiecība pret savu priekšmetu atzīta par tās būtiskāko noteiksmi jau Platona dialogos,¹²⁶ savukārt zinātnes institucionālās organizācijas un praktiskās mērķorientācijas problemātika filozofu uzmanības lokā nonāk vien 18. un 19. gadsimta mijā. Tomēr universitātes institucionālā organizācija ir viena no mūsdienu tehnikas izpausmēm, un tas liek atzīt šo organizāciju par zināšanu sakārtojuma vērā ņemamu aspektu.

1935. gada lekcijās Heidegers piemin vēl vienu iezīmi, kas vieno universitātes disciplīnas to fundamentālajā dažādībā, proti, to nodarbinātību ar „ziņām” jeb informāciju: „Zinātne visos apgabalos šodien ir ziņu iegūšanas un apmaiņas (*Kenntnisgewinnung und -vermittlung*) tehniskā, praktiskā nodarbe.”¹²⁷ Šī tēze, kas ievērojami disonē ar tai paralēlo zinātņu daudzējādības uzsvērumu, gūst plašu izvērsumu Heidegera vēlīnajos tekstos, kur universitāte un zinātne tiek skatītas to pakārtojumā mūsdienu tehnikas būtībai.¹²⁸

Universitātes pamats, kā to apgalvoja jau Kants, ir prāta ideja par zināšanu arhitektonisko veselumu. Kamēr „pamata principa” vācu nosaukums (*Satz vom Grund*) nesatur tiešu norādi uz tā saistību ar prātu, latīņu, kā arī franču un angļu valodā abas nozīmes – „pamats” un „prāts” – tvertas vienā vārdā – *ratio, raison, reason*. Šķetinot pamata principa (*principe de la raison*) nozīmju savijumu, Deridā atzīmē, ka būt apveltītam ar esības iemeslu (*raison d'être*) „nozīmē būt attaisnotam savā eksistencē, būt apveltītam ar jēgu, ar mērķtiecību, ar mērķi. Tas nozīmē arī būt apveltītam ar cēloni, ļauties izskaidrojumam saskaņā ar „pamata principu”, ar pamatu, kas ir arī cēlonis (*ground, Grund*), t.i. arī pamatne un pamatojums”.¹²⁹

¹²⁵ Heidegger, M. What Is Metaphysics?, *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 82–83. (*Gesamtausgabe*, Bd. 9, S. 104.)

¹²⁶ Sal. Platons. *Valsts*, 438cd.

¹²⁷ Heidegger, M. *Introduction to Metaphysics*, p. 51. (*Gesamtausgabe*, Bd. 40, S. 52.)

¹²⁸ Sal. Heidegger, M. *What Is Called Thinking*. New York: Harper & Row, 1968, pp. 14, 135. (*Gesamtausgabe*, Bd. 8, S. 16, 140.)

¹²⁹ Derrida, J. Le principe de raison et l'idée de l'Université, *Du droit à la philosophie*, p. 462.

Universitātes atbildība, ciktāl tā skar universitātes pamatu un esības iemeslu, visbiežāk nozīmē vajadzību atbildēt par faktiskās institūcijas atbilstību savam pamatam, iemeslam un mērķim. Sekojot Heidegeram, Deridā atsedz universitātes atbildības dziļāku dimensiju, proti, vajadzību jautāt un atbildēt par paša universitātes pamata pamatu. Deridā uzsver, ka tas nav paveicams, pilnībā paliekot pamata principa pakļautībā: „atbildēt *par* pamata principu, un tāvad par universitāti, atbildēt *par* šo [pamata principa] uzrunu, izjautāt sevi par šī pamata principa (*Satz vom Grund*) sākotni un pamatu, tas nenozīmē vienkārši tam pakļauties vai atbildēt *tā priekšā*.”¹³⁰ Šo Deridā pamata principa problematizācijas aspektu savā interpretācijā ignorē Noriss, kurš pamata principa izjautāšanu redz kā imanentu šī principa kundzības jomai.¹³¹ Tomēr Deridā nepārprotami norāda, ka pakļauties pamata principam un atbildēt tā priekšā nozīmē palikt iekš metafizikas.

Kā zināms, metafizikas vērstību uz cēloņu un sākotņu izpēti uzsvēra jau Aristotelis,¹³² turpretī dekonstrukcija kopš sava rašanās brīža bijusi tieši *metafizikas* dekonstrukcija: neesot tai pilnīgi ārēja, tā reizē nebija metafizikai imanenta, pastāvīgi norisinoties uz tās robežām. Šī ambivalence attiecībā pret metafiziku nosaka, ka aicinājums izjautāt pamata principu un atbildēt par tā pamatu nav pielīdzināms pamata principa vienkārša nolieguma pieprasījumam.¹³³

Noriss uzskata pamata principa (plašāk: prāta principa) lomas novērtējumu par svarīgāko atšķirību starp Deridā un Liotāra izpratni par mūsdienu universitāti. Tieši apgalvojot pamata principa dominanci mūsdienu universitātē, Deridā dekonstrukcija, pēc Norisa pārlicības, „pašķiras ar „postmoderno” pragmatismu tā dažādajās formās”.¹³⁴

Tomēr dominances atzīšana neimplicē tās attaisnojumu, un Norisa argumentētais Deridā novietojums filozofijas tradīcijā liecina, ka viņš nav pietiekami skaidri sadzirdējis Deridā aicinājumu izjautāt pamata principu un sniegt atbildi *par to*, nevis *tā priekšā*. Reizē nevar apgalvot, ka Noriss savā vēlmē ierakstīt Deridā filozofijas tradīcijā, palicis pilnīgi kurls pret šo aicinājumu. Tālu no tā: vienuviet viņš pat ir gatavs skaidrot dekonstrukciju kopumā kā „stingru mēģinājumu *domāt* šī principa, kas noteicis Rietumu filozofijas, zinātnes un

¹³⁰ Turpat, p. 473. Par dažādām atbildības modalitātēm (atbildēt par kaut ko, atbildēt kādam, atbildēt kaut kā priekšā) skat. Deridā grāmatu „Draudzības politikas” (**Derrida, J.** *Politiques de l'amitié* suivi de *L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée, 1994, pp. 280–282).

¹³¹ Sk. **Norris, C.** *Derrida*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987, pp. 161–162.

¹³² **Aristotelis.** *Metafizika*, 982b 10. Sal. **Derrida, J.** *Le principe de raison*, p. 472.

¹³³ Sal.: „Glūzi kā nihilisms, iracionālisms ir pamata principam simetriskā un tādēļ no tā atkarīga pozīcija.” (Turpat, p. 487.)

¹³⁴ **Norris, C.** *Derrida*, p. 161.

tehnikas rašanos plašā mērogā, *robežas (limits)*”.¹³⁵ Tomēr kad Noriss piemetina, ka „dekonstrukcijas darbība ir stingri neizprotama ārpus apgaismotas racionālās kritikas”,¹³⁶ viņa teiktais liek pieņemt, ka minēto pamata principa robežu domāšanu viņš izprot kā tādu, kas norisinās pilnīgi imanenti, proti, šī principā jurisdikcijai pakļautā „iekšpusē”.¹³⁷ Šāds dekonstrukcijas raksturojums kantiskās imanentās prāta kritikas terminos ir krasā pretrunā ar promocijas darba 1.3.2. apakšnodaļā teikto par iekšpuses/ārpuses opozīcijas nozīmi dekonstrukcijas stratēģijā. Savos programmātiskajos tekstos Deridā nepārprotami norādījis, ka dekonstrukcija nevar norisināties, pilnībā paliekot iekš dekonstruējamās sistēmas, jo tai jāņem vērā arī šīs sistēmas izslēgtā (apspiestā, izstumtā, pieradinātā, asimilētā) ārpusē, bez kuras neviena iekšpuse nespētu konstituēties.

Pat ja Noriss, aizstāvot savu interpretāciju, spētu demonstrēt Deridā stratēģisko apsvērumu nerelevanci pamata principa jautājuma kontekstā, ar to nepietiktu, jo viņa citētājs priekšlasījums Deridā „Pamata princips” ietver tiešu norādi, ka atbildēt *par* pamata principu nav tas pats, ka vienkārši pakļauties tam un atbildēt *tā priekšā*.¹³⁸ Šī norāde turklāt sniegta pilnīgā kontinuitātē ar Heidegera izpratni par pamata principa izjautāšanas nesavienojamību ar šī principa konsekventu ievērošanu.¹³⁹ Turklāt, apzinoties šajā no Heidegera mantotajā aicinājumā implicētos riskus, Deridā īpaši akcentē, ka izjautāt pamata principu nenozīmē likt tam pretī kādu obskurantisku iracionālismu, jo iracionālisms ir pamata principam simetriska, un tiktāl no tā atkarīga pozīcija.¹⁴⁰ Ieslēdzot Deridā darbību pamata principa jurisdikcijas laukā, Noriss acīmredzami nesaskata Deridā teksta dekonstruktīvo tendenci racionālisma/iracionālisma opozīcijas pārsniegšanas virzienā.

Par to liecina arī Norisa piedāvātais skaidrojums Deridā „Pamata principā” izteiktajam apgalvojumam, ka „pat nenoteiktības princips (un [...] noteikta neizšķiramības interpretācija) turpina kustēties iekš reprezentācijas un subjekta/objekta attiecības problemātikas”.¹⁴¹ Noriss uzskata, ka ar „noteiktu neizšķiramības interpretāciju” Deridā

¹³⁵ Turpat, p. 162.

¹³⁶ Turpat.

¹³⁷ Īpaši labvēlīgi interpretējot Norisa argumentu būtu jāpieņem, ka dekonstrukcijas neizprotamība ārpus apgaismotās racionālās kritikas vēl nenozīmē tās reducējamību uz šādu kritiku. Tomēr Norisa apņēmība norobežot dekonstrukciju no Rortija un Liotāra postmodernā pragmatisma šķietami neļauj viņam pietiekami niansēti izvērtēt robežlīnijas, kas atdala dekonstrukciju no kantiskās kritikas tradīcijas.

¹³⁸ **Derrida, J.** *Le principe de raison*, p. 473.

¹³⁹ **Heidegger, M.** *The Principle of Reason*, p. 17. (GA Bd. 10, S. 27.)

¹⁴⁰ **Derrida, J.** *Le principe de raison*, p. 487.

¹⁴¹ **Derrida, J.** Turpat, p. 485.

domā pašu dekonstrukciju.¹⁴² Izdarīt šādu secinājumu nozīmē neņemt vērā ne tikai pamata principa izjautāšanas aicinājuma heidegerisko mantojumu un Deridā priekšlasījumā eksplīcīti formulēto pozīciju, bet arī viņa konsekvento „representācijas un subjekta/objekta problemātikā” balstītās jaunlaiku filozofijas tradīcijas kritiku. Var teikt, ka, šādi interpretējot Deridā centienus, amerikāņu filozofs piedāvā filozofisku alternatīvu dekonstrukcijas tradicionāli literārajai domestifikācijai.

Zīmīgi, ka arī Heidegera mēģinājums izjautāt pamata principu neparedz tā noraidīšanu, jo pamata princips kā esamības būtības epohālais posms, Heidegera vārdiem, ir pašas esamības sacījums.¹⁴³ Līdzīgi arī mūsdienu tehnikas būtība, ko Heidegers dēvē par *nostatījumu (Ge-stell)*¹⁴⁴ „nav nekas tehnisks” un tās apgabals „ir patiesības apgabals”.¹⁴⁵ Tomēr no esamības patiesības *domāšanas* skatupunkta šie esamības atkāpšanās un noslēpšanās veidi parādās kā aizsegi un traucēkļi.¹⁴⁶ Bet Heidegera ietais ceļš *ir* esamības domāšanas ceļš un, kā uz norāda Deridā, pretēji paša ceļa gājēja gaidām, tas neved gluži projām no metafizikas. Tieši saistībā ar Heidegera redzējumu par to, kā jānorisinās esamības patiesības domāšanai, aktualizējas nozīmīga viņa domas dekonstruktīvā pārmantojuma komplikācija, kas saistās ar publiskuma nojēgumu un tā nozīmi Kanta apgaismības izpratnē.

Lai arī Heidegers atzīst valodu par esamības mītni un tieši valodā saskata cilvēka iespēju „atsaukties esamības saucienam un šajā atsaucībā piederēt esamībai”,¹⁴⁷ viņš stingri nošķir šo esamības valodu no tās ikdienas valodas, kas nonākusi publiskajā cirkulācijā. Dzirde, uzruna, sauciens, atbilde – neviens no šiem vārdiem, ko Heidegers izmanto, aprakstot cilvēka saskarsmi ar esamību, netiek konsekventi attiecināts uz publiskās sfēras valodu. Publiskā valoda Heidegera skatījumā līdzīgi zinātnes valodai ir maksimāli ātras un ekonomiskas informācijas komunikācijas vajadzībām pakārtotā valoda, kurā īstenā vārda sākotnējā piederība esamībai top apslēpta subjektivitātes kundzībā.¹⁴⁸

¹⁴² Norris, C. *Derrida*, p. 162.

¹⁴³ “Der Satz vom Grund ist ein Sagen vom Sein.” Heidegger, M. *The Principle of Reason*, p. 49. (*Gesamtausgabe*, Bd. 10, S. 73.)

¹⁴⁴ Jēdziena latviskojums ir diskutabls. Kūlis tulko “no-statnis”, “statnis” (sk. Heidegers, M. Mākslasdarba sākotne, *Malkasceļi*, 42., 55. lpp.). Rubene, vadoties pēc angļu *en-framing*, piedāvā tulkojumu “ielogošana”, “ielikšana ietvarā” (Rubene, M. Zināšanu sabiedrība: ietvari, ekspozīcija, saskarne un pārnese (P. Druknors, Ž. Deridā, K. Japs, L. Floridi), *Aisthēsis, Mimēsis, Theōria*, 391. lpp.)

¹⁴⁵ Heidegger, M. The Question concerning Technology, *The Question concerning Technology and Other Essays*. New York/London: Garland, 1977, pp. 4, 12. (*Gesamtausgabe*, Bd. 7, S. 7, 13.)

¹⁴⁶ Sal.: „Nostatījums aizsedz patiesības starojumu un nozīmību.” (Turpat, p. 28.) (*Gesamtausgabe*, Bd. 7, S. 29.) Sal.: Rubene, M. *No TAGADNES uz tagadni*, 157.–158. lpp.

¹⁴⁷ Heidegger, M. The Turning, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p. 41. (*Gesamtausgabe*, Bd. 11, S. 118.)

¹⁴⁸ Heidegers, M. Vēstule par humānismu, 20. lpp.

Kamēr publiskās sfēras novērtējums jaunlaiku subjektīvisma metafizikas un mūsdienu tehnikas kontekstā Heidegera tekstos rodams vien, sākot ar 1930. gadiem, kritiskā pozīcija attiecībā pret publiskumu saskatāma jau agrīnajā darbā „Esamība un laiks” (1927). Šajā darbā izvērstā eksistenciālā analītika raksturojama ar tendenci skatīt klātesamības (*Dasein*) eksistenci sākotnējā kopsakarā ar citiem (*die Andere*), kurus klātesamība vienmēr jau ir satikusi un ar kuriem tā daļa pasauli, veidojot to par kopīgu ar-pasauli (*Mitwelt*). Heidegers apgalvo, ka „klātesamība (*Dasein*) pati sevī pēc būtības ir kopesamība (*Mitsein*)”,¹⁴⁹ tādējādi manāmi distancējoties no Huserla sniegtajiem intersubjektīvās saskarsmes aprakstiem, kur Cits vienmēr ir sekundārs attiecībā pret Es. Šī tēze šķietami izslēdz īsteni vientuļas domāšanas iespēju, kas nebūtu vienmēr jau ierauta sarunā ar citiem (bijušiem, esošiem, topošiem), un kuras jautājumi reizē nebūtu vienmēr jau atbildes.

Tomēr Heidegers veic pretēju soli, raksturojot citus kā „ļaudis” (*das Man*), kuru diktāts (*Diktatur*) nosaka klātesamības ikdienišķumu. Ļaužu eksistenciālais raksturojums ir viduvējība (*Durchschnittlichkeit*), kurā tiek nolīdzinātas klātesamības iespējas, un no kuras klātesamība neuzkrītoši vienmēr pūlas atšķirties un distancēties.¹⁵⁰ Distancējums, viduvējība un nolīdzinājums kopā veido *publiskumu*, kas, pretēji savam nosaukumam (*Öffentlichkeit* – burtiski „atklātums”) drīzāk aizsedz un aizmiglo, nekā atklāj esošā būtību.¹⁵¹ Publiskuma kā klātesamības neīstenā ikdienišķuma moda galvenās izpausmes ir pļāpāšana, skribelēšana, divdomība un krišana. Heidegers brīdina, ka šie apzīmējumi nebūtu jāsaprot to nievājošā nozīmē un ka viņa aprakstītās parādības nav klātesamības eksistences defektīvie, bet gan fundamentālie un sākotnējie modi.¹⁵² Tomēr reizē Heidegers apgalvo, ka publiskajai telpai raksturīgajā divdomībā *Dasein* iespēju spēks tiek slāpēts (*ersticken*).¹⁵³ Tas norāda uz neiespējamību pilnībā paļauties uz paša autora sniegtajām viņa teksta interpretācijas vadlīnijām.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Heidegger, M. *Being and Time*. Malden: Blackwell Publishing, 1962, p. 156. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 161.)

¹⁵⁰ Turpat, pp. 164–165. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 168–169.)

¹⁵¹ Turpat, p. 165. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 168–169.) Sal. Heidegger, M. *What Is Called Thinking*, pp. 72–73. (*Gesamtausgabe*, Bd. 8, S.)

¹⁵² Sk., piem.: Heidegger, M. *Being and Time*, pp. 211, 213, 220.

¹⁵³ Turpat, p. 218. Sociologs Pjērs Burdjē grāmatā „Heidegera politiskā ontoloģija” norāda uz Heidegera filozofijas būtisko saistību ar filozofa sociālo novietojumu un arī politisko angažējumu, atzīstot publiskuma noniecināšanu par universitātes aristokrātisma izpausmi (Bourdieu, P. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit, 1988, pp. 91–92).

¹⁵⁴ Esejā „*Ousia un grammē*” Deridā kritizē Heidegera klātesamības eksistenciālajai analītikai fundamentālo nošķirumu starp īsteno (*eigentlich*) un neīsteno (*uneigentlich*) kopsakarā ar tam pakļauto īsteno un vulgārā jeb „kritušā” laiciskuma nošķirumu. „Kāpēc lai kvalificē laiciskums kā īstens – vai īpats (*propre*)(*eigentlich*) – un

Līdzīga attieksme pret publiskumu pausta arī Heidegera vēlākos tekstos, kur eksistenciālās analītikas konteksts šķietami vairs nav noteicošs. Piemēram, rakstā „Jautājums par tehniku” Heidegers kā modernās tehnikas vienu no izpausmēm min plašsaziņas līdzekļus (presi), kuri „stata publisko viedokli tā, lai tas norij drukāto, tādējādi panākot, ka iestatītais viedokļu sakārtojums top pieejams pēc pieprasījuma”.¹⁵⁵ Publiskais viedoklis tādējādi tiek veidots statīšanas (*stellen*) ceļā, kas ieraksta to vienā jēdzieniskajā rindā ar priekšstatam (*Vorstellung*) pakļauto modernitāti un nostatījumu (*Ge-stell*) kā modernās tehnikas būtību.

Rubene Heidegera kritizēto, modernajai teknikai pakļauto valodu raksturo kā subjektīvu un monoloģisku.¹⁵⁶ Pirmais raksturojums saistās ar Heidegera kritizēto jaunlaiku subjektīvismu un, spriežot pēc konteksta, norāda uz subjektu kā priekšstatu pamatu. Savukārt otrs, kopā ar tam pievienoto epitetu („egocentrisks monologs”), ar lielu varbūtību norāda uz Huserla fenomenoloģijas egoloģisko ievirzi, pret kuru Heidegers iebilda jau „Esamībā un laikā”, apgalvojot, ka *Dasein* sākotnēji ir *Mitsein*.¹⁵⁷ Tomēr, apcerot valodas būtību vēlīnajā esejā „Ceļš pie valodas”, Heidegers vārdu „monologs” lieto gluži citā kontekstā, attiecinot to uz pašu valodu: „Bet valoda *ir* monologs. Tas tagad pasaka divējo: Valoda *viena* (*allein*) ir tas, kas īsteni runā. Un tā runā *vienatnē* (*einsam*).”¹⁵⁸ Šis valodas vienatnības divējais raksturojums neattiecas uz valodu tās pakļautībā modernajai teknikai, bet gan pauž valodas būtību, ko Heidegers dēvē par sacījumu (*Sagen*).¹⁵⁹ Tādēļ monoloģiskuma piedēvējums tehnikas apstrādātai valodai ir problemātisks.

Tiesa, „Vēstulē par humānismu” Heidegers, runājot par publiskuma diktatūru (*Diktatur der Öffentlichkeit*), attiecina to arī uz privāto eksistenci, kuras iespēju viņš saskata tieši publiskuma *noliegumā* (*Verneinung*) un *atkāpšanās* (*Rückzug*) no tā. Šajā aspektā iespējams runāt par (iluzori) vienatnīgu valodu, kas savā būtībā tomēr ir publiskuma caurstrādāta.

Esamības domāšana savukārt var norisināties tikai valodā, kas radikāli atšķiras no publiskās sfēras tehnizētās, objektivētas, informatizētās valodas, kur no domāšanas tiek

neīstens – vai ne-īpats (*impropre*) –, kopš ir apturētas visas ētiskā rakstura rūpes?” (Derrida, J. Ousia et grammè, p. 74.)

¹⁵⁵ Heidegger, M. The Question Concerning Technology, p. 18. (*Gesamtausgabe*, Bd. 7, S. 19.)

¹⁵⁶ Rubene, M. *No TAGADNES uz tagadni*, 171., 172. lpp. (Sal. arī iepriekš par vienuļo monologu.)

¹⁵⁷ Heidegger, M. *Being and Time*, p. 156. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 161.)

¹⁵⁸ Heidegger, M. The Way to Language, p. 134. (*Gesamtausgabe*, Bd. 12, S. 254.)

¹⁵⁹ Riharda Kūļa piedāvātais *Sagen* latviskojums ir „teika” (Heidegers, M. Ceļš pie valodas, *Grāmata*, Nr. 7, 1990, lpp.) Es izmantoju vārdu „sacījums”, kas, atšķirībā no „teikas” ietver arī norises nozīmi. Sal. Emanuēla Levina ieviesto nošķirumu starp sacījumu (*Dire*) un sacīto (*le Dit*) darbā „Citādi nekā esamība”.

sagaidīts, ka tā būs tikpat viegli saprotama kā dienas avīze.¹⁶⁰ Īstenā valoda, kurā vien cilvēks spēj atbildēt esamības uzrunai, Heidegera vārdiem, ir monologs.¹⁶¹

Kamēr Deridā tieši nepolemizē ar Heidegeru jautājumā par publiskās sfēras sociālo un filozofisko statusu, Heidegera publiskuma kritika nonāk krasā pretrunā ar viņa apliecināto atbalstu apgaismībai, tostarp „jaunajai universitātes apgaismībai”,¹⁶² kas atsauc atmiņā universitātei atvēlēto lomu Kanta apgaismības izpratnē. Tieši saistība ar publisko telpu, pēc Deridā pārlicības, sniedz jauno humanitāro zinātņu saikni ar apgaismības laikmetu.¹⁶³ Publiskuma diskreditācija šajā kontekstā parādās kā implicīta vēršanās pret apgaismību kopumā, ciktāl prāta *publiskā* lietojuma brīvība kļūst par apgaismības galveno priekšnoteikumu.¹⁶⁴

Domāt ar Heidegeru pret Heidegeru, kā to darījis Deridā, nozīmē eksplicēt ontoloģiskās diferences dekonstruktīvās implikācijas un vērst tās pret tiem Heidegera domas motīviem, kas joprojām saista to ar metafiziku. Kā jau minēts, ontoloģiskās diferences dekonstruktīvās implikācijas Deridā izvērš un sakopo šķīruma jēdzienā, apzīmējot ar to atstarpinoši laiciskojošo šķiršanās kustību, kas ir katras klātbūtnes priekšnoteikums un „sākotne”. Starp ontoloģiskās diferences determinētajiem metafiziskajiem motīviem Deridā nosauc esamības izjautājumu tās jēgas un klātbūtnes gaismā, *Dasein* tuvuma sev un esamībai iepriekšpieņēmumu, īstenuma un neīstenuma opozīcijas uzturēšanu utt. Fundamentālākā līmenī pati opozīcijas forma, ko Heidegers izmanto, lai norobežotu savu esamības domāšanu no metafizikas, ir nereducējami metafiziska. Turklāt pats Heidegers to performatīvi apliecina, piemēram, interpretējot Nīči kā Rietumu pēdējo metafiziķi un pielīdzinot viņa vēršanos pret platonismu tā vienkāršai apvēršanai (*Umkehrung*), kura, būdama platonismam simetriska, paliek imanenta metafizikai.¹⁶⁵

¹⁶⁰ Heidegger, M. *What Is Called Thinking*, pp. 238–239. (*Gesamtausgabe*, Bd. 8, S. 242.)

¹⁶¹ Heidegger, M. *The Way to Language, On the Way to Language*. New York: Harper & Row, 1971, p. 134. (*Gesamtausgabe*, Bd. 12, S. 254.)

¹⁶² Derrida, J. *Le principe de raison et l'idée de l'Université*, p. 466.

¹⁶³ Derrida, J. *L'Université sans condition*, p. 16.

¹⁶⁴ Uzskati par to, cik lielā mērā Heidegeram bijis saistošs apgaismības mantojums, pētniecībā atšķiras. Hanss Sluga rakstā „Heidegers un prāta kritika” argumentēti norāda, ka Heidegers nepievērš īpašu uzmanību apgaismībai, skatot to plašākā uz prātu centrētās Rietumu metafizikas kontekstā (Sluga, H. Heidegger and the Critique of Reason, K. M. Baker, P. H. Reill (eds.) *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*. Stanford: Stanford University Press, 2001, pp. 51–52). Kā galveno argumentu Sluga min pret apgaismību tieši vērstas polemikas prombūtni Heidegera tekstos, kā arī viņa Nīčes interpretāciju, saskaņā ar kuru Nīče ir pēdējais Rietumu metafiziķis. Tas ļauj Slugam secināt, ka Heidegera prāta kritika īstenībā ir Nīčes kritika (Turpat, p. 165).

¹⁶⁵ Heidegger, M. *Overcoming Metaphysics, The End of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003, p. 92. (*Gesamtausgabe*, Bd. 7, S. 77.) Deridā izceļ Heidegera domas tendenci uzturēt stingras

Kamēr Deridā pārņem no Heidegera tehnikas un metafizikas nešķiramības tēzi,¹⁶⁶ viņš apšaubā Heidegera stratēģiju, ko tas īsteno, lai ierobežotu tehnikas nozīmību, proti, apgalvojumu, ka tehnikas būtība nav nekas tehnisks. Tādējādi Deridā apšaubā arī Heidegera metafizikas pārvarēšanas ieceri (jo metafizika nav nodalāma no tehnikas), raksturojot Heidegera esamības domāšanu kā logocentrisku, ciktāl esamība tajā tverta tās jēgas un patiesības aspektā. Tādējādi zem jautājuma nonāk arī ontoloģiskā diference, kura ļauj Heidegeram pārvarēt metafizisko domāšanu. Apgalvojot, ka tehnikas būtība nav nekas tehnisks, Heidegers ir centies pasargāt domu un runu par būtību no kontaminācijas. Bet, Deridā apgalvo, nekas valodā un domā nevar tikt pilnīgi pasargāts no tehniskuma. Kontaminācijas apliecinājums skan: „Pašā vēlmē pasargāties no „x” mēs tiekam vairāk atvērti „x” reproducēšanas briesmām nekā kad mēs cenšamies domāt kontamināciju.”¹⁶⁷ Šāda kontaminācija apdraud Heidegera domāšanas centrālo tēmu – ontoloģisko diferenci.

Darbā „Par garu” Deridā apgalvo, ka Heidegera 1933. gada rektorāta runa ir „pirmkārt ir atbildes un atbildības runa”.¹⁶⁸ Gars artikulē kopā dažādas instances, kuru priekšā uzņemta šī atbildība: pasaule, vēsture, tauta, būtības griba, zinātgriba, *Dasein* eksistence jautājuma pieredzē. Bet Heidegers nav paredzējis domāšanas un rīcības atbildību, ko nosaka kontaminācija. Tiecoties norobežoties no nacionālsociālisma ideoloģijas naturālistiskajām tendencēm, viņš ir valorizējis šo tendenču pretmetu – garu. Tomēr, piedāvājot alternatīvu naturālismam, bioloģismam un ģenētismam, Heidegers ir palicis metafiziskās opozīcijas ietvaros.¹⁶⁹

Vērtējot šo Heidegera stratēģiju no apgaismības universitātes idejas pozīcijām, jāpiekrīt Rubenei, ka šajā Eiropas vēstures drūmajā brīdī “ierastā universitātes pozīcija, kuras avots bija apgaismības akceptētā “universitātes autonomijas” ideja, kas bija saistīta ar izvairīšanos no politikas, ir cietusi krahu. Universitāte nebija spējusi Heidegera personā – nedz praktiski, nedz idejiski – noturēt un saglabāt “kontemplācijas” ietvaru, tā bija ļāvusies provokācijai un kļuvusi performatīva. Jautājums par universitātes attiecībām ar valsti

opozīcijas darbā „Draudzības politikas”, kur draudzības (*philia*) un cīņas (*polemos, Kampf*) motīvu savijums Heidegera domā ļauj Deridā aplūkot to kontekstā ar tiesību filozofa Karla Šmita izpratni par ienaidnieka/drauga opozīciju kā katras politikas un politiskā kā tāda nepieciešamo nosacījumu. Heidegera turēšanās pie opozicionālās loģikas, Deridāprāt, ievērojami satuvina viņu ar Šmitu. Sk. **Derrida, J.** *Politiques de l'amitié*, pp. 276, 279, 391–418.

¹⁶⁶ Sk., piem. **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 18; **Derrida, J.** *Mochlos*, p. 414;

¹⁶⁷ **Derrida, J.** On Reading Heidegger: An Outline of Remarks to the Essex Colloquium, *Research in Phenomenology*, Vol. 17, 1987, p. 172.

¹⁶⁸ **Derrida, J.** *De l'esprit*, p. 51.

¹⁶⁹ Turpat, pp. 52–53.

atgriezās ar jaunu spēku.”¹⁷⁰ Tiesa gan, iepriekšējais iztirzājums ļauj secināt, ka universitātes autonomija nekad nav bijusi vairāk nekā ideja, turklāt tāda ideja, kas jau pirms katra empīriskā kompromisa, ko varētu pieļaut universitātes profesori, ietver tās nereducējamu heteronomiju.

Kādas sekas attiecībā uz Heidegera domu tiktu panāktas, dekonstruējot to, vadoties pēc šķīruma sniegtā opozicionālās loģikas pārsnieguma? Vispārīgas sekas būtu katras opozīcijas atvasināta rakstura atzīšana, kā arī opozīcijā savienotu pretpolu neizbēgamās *kontaminācijas* apliecinājums,¹⁷¹ ieskaitot esamības un esošo, kā arī īstenuma un neīstuma pretmetus. Ja tas tiktu panākts, nebūtu uzturama arī stingra opozīcija starp īsteno sacījumu (*Sagen*) un publiskuma degradēto informāciju, jo tehnikas būtība vairs nebūtu stingri nošķirama no pašas tehnikas.¹⁷²

Nemot vērā šo Deridā dekonstrukcijas vektoru, kā arī tam paralēlo jaunajai universitātes apgaismībai izteikto atbalstu, jāsecina, ka Heidegera izpratne par esamības domāšanu kā vientuļo atsaukšanos esamības uzrunai netiek pārmantota dekonstrukcijā, un ka šis nepārmantojums notiek dekonstruktīvās ar Heidegeru pret Heidegeru domāšanas ceļā.

Pārmantojot Heidegera aicinājumu izjautāt Rietumu jaunlaiku filozofiju balstošo pamata principu, Deridā pārvērš to par universitātes atbildības imperatīvu (atbildēt *par* pamata principu, nevis pamata principa *priekšā*), kuras nereducējami publiskais statuss pārrauj kontinuitāti starp Heidegera domu un Deridā dekonstrukciju. Šis pārrāvums vēlāk ļaus izvērtēt dekonstrukcijas problemātisko saikni ar apgaismību, ko Deridā sevišķi bieži apliecina universitātes institūcijai veltītajos tekstos.

¹⁷⁰ **Rubene, M.** Zināšanu sabiedrība: ietvari, ekspozīcija, saskarne un pārnese (P. Drukners, Ž. Deridā, K. Japs, L. Floridi), *Aisthēsis. Mimēsis. Theōria*, 390. lpp.

¹⁷¹ Kontaminācijas arguments izmantots darbā „Par garu”, Deridā demonstrējot neveiksmi, kurai esot bijusi lemta Heidegera 1930. gadu vidū veiktā „nacionālsociālisma spiritualizācija”. Vēršoties pret nacionālsociālisma ideoloģijai raksturīgo bioloģismu, naturālismu, ģenētismu utt., Heidegers savas domas centrā izvirzīja tai līdz šim svešo gara (*Geist*) jēdzienu, ko Deridā skaidro kā minēto tendenču metafizisko pretmetu (sal. **Derrida, J.** *De l'esprit*, pp. 65–66). Kā redzams, Deridā arguments formāli atkārtō Heidegera iebildumu Nicem: bioloģisma apvēršana paliek vienlīdz metafiziska, un turklāt vēl nostāda tās veicēju izvēles priekšā starp briesmīgām kontaminācijām, kuras neizbēgami notiek starp abiem pretpoliem.

¹⁷² Sal.: **Derrida, J.** On Reading Heidegger, pp. 172–173.

3.3. Valodas performativitāte un zināšanu leģitimācijas problēma

Jautājums par filozofijas institūcijām, ar ko nodarbināta dekonstrukcija, kā svarīgu sastāvdaļu ietver jautājumu par valodu, jo valoda, pēc Deridā pārliecības, ir pirmā institūcija, ar kuru spiesta rēķināties filozofija.¹⁷³ Tas paredz, ka pirms filozofijas iekļaušanas konkrētā vēsturiskā institūcijā (piemēram, modernajā universitātē) tā jau ir pakļauta šai fundamentālajai un visaptverošajai sociālajai institūcijai, kas ir valoda.¹⁷⁴ Šis ieskats nonāk šķietamā disonancē ar Deridā norādēm uz dekonstrukcijas interesi par „blīvām struktūrām, par „materiālajām” institūcijām, nevis tikai par diskursu vai apzīmējošām reprezentācijām”.¹⁷⁵ Vai abi apgalvojumi kopsakarā norāda uz to, ka valoda, lai arī tā ir filozofijas sākotnējā institūcija, tomēr neizsmēļ tās institucionālo kontekstu, uz ko vērsas dekonstrukcija? Kā iespējams tuvāk skaidrot filozofijas pārvalodisko, “materiālo” institucionalitāti? Šis jautājums promocijas darba problēmas kontekstā ir visai būtisks, jo atkarībā no nozīmes, kas piešķirta valodai, var mainīties arī valodniecības attiecības ar citām humanitārajām zinātnēm.

Iespējamu vadlīniju dekonstrukciju interesējošās nevalodiskās, materiālās institucionalitātes tuvākā noskaidrošanā var sniegt Altisēra ideoloģijas teorija. Kā zināms, Altisērs piedēvē materiālo eksistenci ne tikai valsts ideoloģiskajiem aparātiem, starp kuriem viņš ierāda prioritāru vietu izglītības aparātiem. Materiālo eksistenci jeb spēju kontrolēt materiālās prakses Altisērs piedēvē arī pašai ideoloģijai.¹⁷⁶ Tomēr šīs vadlīnijas pielietojamību liek apšaubīt divi apsvērumi. Pirmkārt, ideoloģijas materialitāti, kas ir virsbūves īpatnējā materialitāte, Altisērs atzīst par sekundāru attiecībā pret fiziskās matērijas materialitāti. Otrkārt, viņa ideoloģijas teorijas centrālais *interpelācijas* jēdziens visai nepārprotami norāda uz to, ka ideoloģijas būtiskais priekšnoteikums ir valoda.¹⁷⁷

Cita iespējamā interpretācija par Deridā apcerēto nevalodisko institucionalitāti izriet no Burdjē socioloģijā uzturētās premisas par valodiskās apmaiņas pakļautību

¹⁷³ Derrida, J., Maggiori, R. Derefichef, du droit à la philosophie, *Points du suspension*, p. 337.

¹⁷⁴ Sal. Saussure, F. de. *Cours de linguistique générale*, p. 33. Zīmīgi, ka Sosīra daudz kritizētā pozīcija attiecībā uz valodas diahrono nemainību balstās pieņēmumā, ka no visām sociālajām institūcijām valoda vismazākā mērā pakļaujama iniciatīvām (Turpat, pp. 107–108).

¹⁷⁵ Derrida, J. *Parergon*, pp. 23–24.

¹⁷⁶ Althusser, L. Ideology and Ideological State Apparatuses, pp. 165, 169.

¹⁷⁷ Pat ja pastāv teorētiska iespēja domāt ideoloģisko *interpelāciju*, kuras rezultātā indivīds atzīst un uzņemas savu subjektivitāti (top par subjektu), neatkarīgi no valodas, tomēr nevar noliegt, ka Altisēra tekstā valoda (personvārda, izsaukuma, atbildes u. c. veidolā) veido šādas interpelācijas noteicošo paradigmu.

nevalodiskajiem sociālajiem nosacījumiem. Burdjē asi kritizē valodas (*langue*) autonomizācijas tendenci, ko viņš saskata Sosīra valodniecībā un no tās atvasinātās humanitāro zinātņu koncepcijās. Ieceļot valodniecību suverēnās disciplīnas statusā un ekstrapolējot fonoloģijas modeli uz plašāku humanitāro zinātņu lauku, strukturālisti, pēc Burdjē pārliecības, atkārtoja Sosīra žestu, kurā valodas “iekšējā sistēma” tika nošķirta no tās sociālajiem nosacījumiem.¹⁷⁸ Zīmīgi, ka par sociālās realitātes ignorances augstāko pakāpi Burdjē atzīst filozofiju. Tas ļauj minēt, ka Deridā teiktais par materiālajām institūcijām ir reakcija uz līdzīgu pārmetumu. Turklāt, kā norāda Batlere, vainojot viņa tekstā tuvāk neidentificēto “literāro semioloģiju” sociālā lauka ignorēšanā,¹⁷⁹ Burdjē iesaistās klusā cīņā ar Deridā.¹⁸⁰ Šāda interpretācijas iespēja piesaka vajadzību precīzāk noteikt valodisko un nevalodisko parādību attiecības filozofijas un humanitāro zinātņu institucionālā ietvara kontekstā.

Deridā saskata paradoksu tajā, ka filozofija, kaut arī tā pretendē uz vispārīgu racionālu diskursu, ir spiesta veidot šo diskursu kādā atsevišķā nacionālā valodā.¹⁸¹ Ja dabiskais prāts, pēc Dekarta, ir pasaulē vislabāk sadalītā lieta, tad atsevišķa “dabiska” valoda (piemēram, franču) tāda acīmredzami nav.¹⁸² Ja valoda ir filozofijas (kā arī, pēc implikācijas, visu citu zinību jomu) pirmā, fundamentālākā institūcija, tad svarīgi ir jautāt, cik lielā mērā un kādos veidos šī institūcija nosaka filozofijas procesu. Proti, ir jājautā, cik lielā mērā valoda, kurā veidots filozofijas diskurss, determinē tā saturu. Šis jautājums paredz arī dominējošās valodas interpretācijas izjautāšanu.

No Heidegera kritizētās priekšstatošās domāšanas, kuras dominance vēsturiski nostiprinās līdz ar jaunlaiku dabaszinātnes, modernās tehnikas un subjekta filozofijas epohas iestāšanos izriet arī valodas propozicionālā izpratne. Heidegers pēc pavērsiena skata valodu kā pašas esamības atklājošos-slēpjošos uzņēmānu,¹⁸³ tādējādi distancējoties no valodas

¹⁷⁸ **Bourdieu, P.** Introduction, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard, 1982, pp. 7–9.

¹⁷⁹ Turpat, p. 9.

¹⁸⁰ **Butler, J.** Implicit Censorship and Discursive Agency, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York/London: Routledge, 1997, p. 145.

¹⁸¹ Sal. **Derrida, J.** Onto-theology of National-humanism (Prolegomena to a Hypothesis), **Stocker, B.** (ed.) *Basic Writings*. London/New York: Routledge, 2007, pp. 305 ff. Par filozofijas un nacionālisma attiecībām sk. **Gubenko, I.** Nācijās performance filozofijas diskursā, **Daija, P., Jansone, I., Hanovs, D.** *Nācijās hronikas. Latvija 2014. Debates*. Rīga: LU LMF/Avens un partneri, 2014, 187.–205. lpp.

¹⁸² **Derrida, J.** S'il y a lieu de traduire I, *Du droit à la philosophie*, p. 285.

¹⁸³ **Heidegers, M.** Vēstule par humānismu, 25. lpp.

loģiskā un semioloģiskā skaidrojuma. Pēdējais, kā norāda Deridā, ir pakļauts metafizikā sakņotai psiholoģijai.¹⁸⁴

Reprezentācijas un propozīcijas kategoriju savstarpējā korelācija un implikācija skaidri atklājas Vitgenšteina patiesības attēla teorijā, kur teikums var būt īstenības attēls tikai tāpēc, ka tas ir loģiski strukturēts.¹⁸⁵ Dekonstrukcija pārmanto Heidegera priekšstatošās domāšanas kritiku, skatot reprezentāciju kā klātbūtnes (*présence*) modifikāciju, kas pieder klātbūtnes metafizikai.

Valodas propozicionālā izpratne tiek kritizēta arī Fuko zināšanu arheoloģijā. Pozīcija, saskaņā ar kuru sacījumu kā diskursa elementārvienību nenosaka propozicionālā struktūra (jo viena un tā pati propozīcija var sniegt pamatu diviem pilnīgi atšķirīgiem sacījumiem),¹⁸⁶ ir pamatā Fuko skaidrojumam par sacījumu diskursīvā grupējuma principiem, ar kuru saistīta arī viņa veiktā subjekta redukcija līdz diskursīvās pozīcijas līmenim.

Koherenta reprezentacionālās domas kritika nav iespējama, neproblematizējot patiesības jēdzienu, kura dominantais skaidrojums filozofijas tradīcijā – prāta atbilstība lietām – ir izteikti reprezentacionāls. Fuko norāda, ka propozīcijas līmenī patiesības un aplamības dalījums nav ne arbitrārs, ne pārveidojams, ne institucionāls, ne varmācīgs.¹⁸⁷ Tomēr plašākā mērogā orientācija uz patiesību parādās kā patiesības griba (*volonté de vérité*), kas pārvalda zinātgrību.¹⁸⁸ Atzīstot patiesības gribu par izslēgšanas sistēmu, kas veido katra diskursa ražošanu noteicošo varu,¹⁸⁹ Fuko līdz ar to apliecina zināšanu un varas nešķiramību.

Heidegera pret valodas propozicionālo un reprezentacionālo skaidrojumu vērsta kritika, ko Deridā jau savos agrīnajos tekstos pārņem kā dekonstrukcijas svarīgu premisu, nosaka viņa interesi par tādām valodas filozofijas koncepcijām, kuras cenšas pārvarēt valodas reprezentacionālo modeli, kuros priekšplānā izvirzīta apgalvojošā sacījuma forma. Apgalvojums šajā gadījumā jāsaprot kā fakta konstatācija, apofantiskā runa.¹⁹⁰ Turpretī retorika jau kopš saviem antīkajiem pirmsākumiem ir atzinusi un apliecinājusi valodas performatīvo potenciālu. Ikdienas valodas filozofija ņem vērā retorikas tradīciju.

¹⁸⁴ Sk., piem., **Derrida, J.** *De la grammatologie*, p. 60; **Derrida, J.** *Le puits et la pyramide*, *Marges*, pp. 85–87.

¹⁸⁵ **Vitgenšteins, L.** *Loģiski filozofisks traktāts*, 47. lpp. (4.032.)

¹⁸⁶ **Foucault, M.** *Archéologie du savoir*, pp. 111–112.

¹⁸⁷ **Foucault, M.** *L'ordre du discours*, p. 16.

¹⁸⁸ Turpat.

¹⁸⁹ Turpat, pp. 10–23.

¹⁹⁰ Sal. Deridā sniegto valodas un esamības attiecību interpretāciju Aristoteļa filozofijā esejā „Kopulas papildinājums”: **Derrida, J.** *Le supplément de copule*, *Marges*, pp. 209–246.

1960.–1970. gados, parādoties diskursa valodniecībai, Fuko diskursu arheoloģijai, Hābermāsa komunikatīvajai ētikai un citiem inovatīviem skatījumiem uz valodu tās lietojumā, par nozīmīgu avotu kļūst Oksfordas filozofa Džona Langšova Ostina performatīvo sacījumu teorija. Lekcijās, kas pēc viņa nāves tiek izdotas ar nosaukumu “Kā ar vārdiem darīt lietas”, Ostins atmasko filozofijas “deskriptīvos maldus”, kuriem, viņaprāt, tā bijusi pakļauta kopš saviem pirmsākumiem. Šie maldi balstīti pieņēmumā, ka valodas vienīgā funkcija ir aprakstīt realitāti. Piemēram, Bertrands Rasels savā ievadā Vitgenšteina “Loģiski filozofiskam traktātam” lasām: “būtiska valodas nodarbe ir apstiprināt vai noliegt faktus”.¹⁹¹ Svarīga „deskriptīvo maldu” implikācija, kas reizē ir tās priekšnoteikums, ir izteikuma propozicionālās struktūras normativizācija: jēgpilnai, ar patiesuma vērtību apveltītai runai ir jābūt propozicionālai.

Savukārt Ostins apgalvo, ka lietu stāvokļus aprakstoši sacījumi jeb konstatīvi apgalvojumi neizsmel visu iespējamo sacījumu spektru un aicina pievērsties arī tādiem sacījumiem, kuriem nav patiesuma vērtības, bet kuru galvenā īpašība spēja veikt darbības un producēt efektus. Šādus sacījumus viņš dēvē par performatīviem.¹⁹² Kā performatīvu piemērus viņš min solījumus, zvērestus, derības, laulību ceremonijā izteikto piekrišanu, testamentā pausto gribu utt.¹⁹³ Visos šajos gadījumos sacījumi nevis apraksta lietu stāvokli, bet veic noteiktu darbību. Šādiem performatīviem sacījumiem piemīt ilokutīvs (pamudinošs) un, gadījumā, ja tie ir veiksmīgi, perlokutīvs spēks. Ja Ostina izklāsts sākas ar konstatīvu un performatīvu nošķirumu, tad tuvāk grāmatas noslēgumam viņš apgalvo, ka šis nošķirums ir relatīvs un lielā mērā atkarīgs no tā, kā konkrēts sacījums tiek uztverts. Tādēļ, kamēr performatīvi maskējas par konstatīviem, katru konstatīvu var uzlūkot kā implicītu performatīvu.¹⁹⁴

Ka savā Ostina kritikā demonstrē Deridā, viņa runas aktu teorija nav pilnīgi brīva no propozicionālās valodas (un domāšanas) dominances. Ostins neattiecina uz performatīviem patiesuma vērtību, bet gan atšķirību spēkā (*force*). Deridā atzīst to par ļoti nīčeānisku un, pēc implikācijas, dekonstrukcijai radniecīgu žestu.¹⁹⁵ Tomēr, paturot spēkā pieņēmumu par runājošā subjekta klātbūtni sev un tai korelatīvo lokūcijas intences klātbūtni, Ostins tomēr nav pilnībā norobežojis performatīvos sacījumus no konstatīvajiem. Lietas, ko iespējams

¹⁹¹ Rasels, B. Ievads, Vitgenšteins, L. *Loģiski filozofisks traktāts*, 196. lpp.

¹⁹² Ostins, Dž. L. *Kā ar vārdiem darīt lietas*. Tulk. J. N. Vējš. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2011, 24./25. lpp.

¹⁹³ Turpat, 22./23. lpp.

¹⁹⁴ Turpat. 20./21. lpp., 100./101. lpp.

¹⁹⁵ Derrida, J. *Signature événement contexte*, p. 383. Sal. arī: Derrida, J. *Limited Inc a b c...*, p. 43.

performēt ar vārdiem, tādējādi tiek pakļautas intencionālās jēgas komunikācijas regulatīvajam modelim, kas, pēc Deridā pārliecības, liek Ostinam brīžiem tomēr atsaukties uz patiesības kritēriju savos performatīvu aprakstos.¹⁹⁶

Deridā norāda, ka Ostins nav ņēmis vērā valodas iteratīvo struktūru, proti, valodas vienību atkārtojamību, bez kuras tās nebūtu atpazīstamas. Deridā īpaši izceļ faktu, ka Ostins izslēdz no sava aplūkojuma „nenopietnos” performatīvus kā, piemēram, tādus, kas izteikti aktiera runā, dzejā, iekšējā monologā (*soliloquy*) utt. Šādi performatīvi, pēc Ostina uzskatiem, ir tukši (*hollow, void*) un parazitē uz valodas normālā lietojuma.¹⁹⁷ Varētu teikt, ka tie nepieder ikdienas valodai. Hābermāss līdzīgi aizstāv nošķirumu starp ikdienas valodu un literatūru, raksturojot literāros runas aktus kā ilokutīvi bezspēcīgus.¹⁹⁸

Deridā retoriski jautā (un līdz ar to netieši apgalvo), vai tas, ko Ostins izslēdz kā anomāliju, izņēmumu, nenopietnību, nav vispārīgās citējamības jeb iterabilitātes partikulāra modifikācija?¹⁹⁹ Ja valoda ir strukturāli iteratīva, tad nav nekāda pamata pretnostatīt tīru runas notikumu neierobežoti atkārtojamajam citātam. Šādas opozīcijas uzturēšanas vietā būtu jāizveido iterācijas formu diferenciālā tipoloģija.²⁰⁰ Šajā kritikā, kas vērsta pret sacījuma kā savatnīgā notikuma izpratni, kas, pēc Deridā domām, izriet no Ostina teorijas, ieskanas agrīnās dekonstruktīvās stratēģijas nespēja tolerēt savatnību.²⁰¹

Batlere kritizē Deridā piedāvāto Ostina lasījumu, norādot, ka viņš paplašina Ostina konvencijas izpratni, padarot to par vispārīgās iterabilitātes raksturojumu. Aplūkojot Ostina, Deridā un Burdjē lingvistiskās performativitātes izpratni, Batlere pievēršas implicītai cenzūrai, kas ir konstitutīva katram diskursam. Šī cenzūra ir “varas implicītas operācijas, kas

¹⁹⁶ **Derrida, J.** Signature événement contexte, p. 383⁷.

¹⁹⁷ **Ostins, Dž. L.** *Kā ar vārdiem darīt lietas*, 48./49. lpp.

¹⁹⁸ “Both are caught up in stories (or histories), but in different ways. One angle from which this difference can be made clear is the connection between meaning and validity. [...] The validity claims that appear within a literary text, on the other hand, possess this same binding force only for the persons appearing *in* it, not for the author and the reader. The transfer of validity is interrupted at the boundaries of the text; it does not extend through the communicative relation all the way to the reader. Literary speech acts are in this sense illocutionarily *disempowered* (*entmächtig*).” (**Habermas, J.** *Philosophy as Science and Literature?*, *Postmetaphysical Thinking*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992, p. 223.)

¹⁹⁹ **Derrida, J.** Signature événement contexte, p. 387.

²⁰⁰ Turpat, p. 389.

²⁰¹ Fuko savā diskursa teorijā eksplicīti piedēvē sacīšanai (*énonciation*) notikuma statusu: “Sacīšana ir notikums, kas neatkārtojas; tai piemīt situēta un datēta savatnība, ko nav iespējams reducēt.” (**Foucault, M.** *L'Archéologie du savoir*, p. 140.) Tas ļauj pieļaut, ka, kritizējot Ostinu, kura teorijā runas aktu savatnība netiek tieši uzsvērta, Deridā reizē polemizē ar Fuko. “Zināšanu arheoloģijas” tekstā jau klātesoša polemiskā attieksme pret dekonstrukciju. Deridā pārstāvētā pieeja netiek nosaukta vārdā, toties tiek pieliktas pūles, lai parādītu, ka diskursa sacījumiem nepiemīt “parastu pēdu inerce” (Turpat, p. 145).

noklusētos (*unspoken*) veidos izslēdz nepasakāmo (*unspeakable*)”.²⁰² Līdzīgi Fuko disciplinārajai varai, šāda cenzūra ir produktīva, nevis tikai ierobežojoša vai apspiedoša; izslēdzot nepasakāmo, tā līdz ar to novelk pasakāmības robežas. Lai aprakstītu šīs cenzūras darbību, Baltere izmanto psihoanalītisko noraidījuma (*Verwerfung; forclusion*) kategoriju, ko iepriekš bija izvērsis Lakāns.²⁰³ Šāds noraidījums funkcionē kā konstitutīva izslēgšana, kuras darbību Deridā izvērsti aprakstīja savās dekonstrukcijās.

Kritizējot Deridā, Batlere raksta: “Sociāli sarežģītais rituāla jēdziens, kas parādās arī Altisēra ideoloģijas kā “rituāla” definīcijā, tiek iztukšots no jebkādas sociālās nozīmes; tā atkārtotojā funkcija tiek abstrahēta no tā sociālās darbības un iecelta par katras atzīmes iekšējo strukturālo īpašību.”²⁰⁴ Batleres pārmetums Deridā var palikt spēkā tikai gadījumā, ja tiek konstatētas kādas parādības, kas neatbilst viņa iterabilitātes aprakstam. Tik ilgi, kamēr šādas parādības nav uzrādītas, Batleres kritika nepasaka neko vairāk par to, ka Deridā nav izstrādājis iterabilitātes sociālās modalitātes (kurām savos dzimtes pētījumos izvērsti pārdomā pati Batlere), koncentrējoties uz tās kvazitranscendentālo pārdomāšanu.

Zīmīgi, ka pati Batlere atzīmē Deridā iterabilitātes “formālās” izpratnes potenciālu sociālajai kritikai: kamēr Burdjē pilnībā reducē (individuālās) rīcībspējas lomu un uztur performatīvo aktu sociālo determinētību, Deridā piedāvā veidu kā domāt performativitāti saistībā ar pārvērtībām, kas var rasties, pārsniedzot iedibinātos kontekstus.²⁰⁵ Piedāvājot Burdjē un Deridā performatīva izpratnes sava veida sintēzi (vai arī aporētiskā pārmantojuma veidu), Batlere cenšas formulēt runas aktu sociālās iterabilitātes teoriju.²⁰⁶

Anticipējot Batleres pārmetumu, Deridā eksplicīti norāda uz diskusiju par runas performatīvo spēku saikni ar politiski institucionālo problemātiku.²⁰⁷ Tas nozīmē, ka, lai arī viņš apgalvo, ka dekonstrukcija neaprobežojas ar tekstuāli diskursīvo darbu, bet ņem vērā šāda darba institucionālo ietvaru, šī ietvara dekonstruktīvās kritikas premisas vismaz daļēji rodamas tieši dekonstrukcijai specifiskajā valodas izpratnē. Kontekstā ar iepriekš citēto atziņu par valodu kā filozofijas fundamentālo institūciju, tas ļauj secināt, ka dekonstrukcijas

²⁰² **Butler, J.** *Implicit Censorship and Discursive Agency*, p. 130.

²⁰³ Noraidījums ir centrāls jēdziens Lakāna psihozes skaidrojumā. Sk. **Lacan, J.** *D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose, Écrits*, pp. 531–583.

²⁰⁴ **Butler, J.** *Implicit Censorship and Discursive Agency*, pp. 150–151.

²⁰⁵ Turpat, pp. 151–152.

²⁰⁶ Turpat, p. 152.

²⁰⁷ **Derrida, J.** *Mochlos*, p. 421.

sākotnējā konstatācija par valodas zīmes inflāciju un visas pasaules pētniecības pārņemību ar valodas problēmu,²⁰⁸ paliek spēkā.

Humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēmas kontekstā Ostina nošķirums starp konstatīvajiem un performatīvajiem sacījumiem ir aktuāls ar to, ka tas paredz, ka tīrā teorija ir formulējama kā *konstatīvo* izteikumu virkne par novērojamajiem lietu stāvokļiem, kamēr praktiskie efekti ir sasniedzami vien ar *performatīvo* sacījumu pastarpinājumu. Šajā ziņā Ostina teorija pārmanto un pamato apgaismībai raksturīgo ticību prāta gaismai, un šīs ticības noteikto modernās universitātes vīziju. Deridā, līdzīgi Fuko, kurš skata patiesību kā varas attiecību cauraustas ražošanas produktu,²⁰⁹ atzīst par naivu teorētiskā diskursa tīri konstatīvo izpratni un no tās izrietošo teorijas praktisko neitralitāti, un izvērsti apraksta zinātnes diskursa un akadēmiskā darba nereducējamo performativitāti.²¹⁰ Viņš parāda, ka, pat pieļaujot, ka humanitārā teorija ir konstatīvo izteikumu virkne, šīs teorijas pasniegšana universitātē līdz ar šo izteikumu reproducēšanu ietver arī ticības sludināšanas (*profession de foi*) aspektu kā profesora profesijas (un, pēc implikācijas, zinātnes diskursa kopumā) neatņemamu sastāvdaļu.²¹¹ Jau ar pašu faktu, ka noteikts iedomāti konstatīvs diskurss tiek aktualizēts un reproducēts no universitātes profesora autoritātes pozīcijas, tas iegūst nozīmības, relevance, zinātniskuma, noderīguma utt. pievienoto vērtību. Lielu vērtību Deridā piešķir arī lomai, ko valodas performativitāte spēlē universitātes atbildības dominējošās interpretācijas nostiprināšanā.

Attīstot Deridā domu, Semjuels Vēbers, identificē Čarlza Sandersa Pērsa tekstos dekonstrukcijas aizmetņus un ieskicē dekonstruktīvās pragmatikas aprises. Tās nolūks būtu, darbojoties no dažādu disciplīnu iekšienes, konkrēti demonstrēt, kā robežu izslēgšana no pētnieciskā lauka organizē pētniecisko praksi un dara šo disciplīnu iespējamu. Viens no veidiem, kā to varētu darīt, būtu eksplicēt aizliegumus un pavēles saturošus preskriptīvus runas aktus, kurus neizbēgami paredz individuālu disciplīnu šķietami objektīva, denotatīva valoda.²¹²

²⁰⁸ Derrida, J. *De la grammatologie*, p. 15.

²⁰⁹ Fuko, M. *Seksualitātes vēsture I*, 43. lpp.

²¹⁰ Sk. Derrida, J. *Mochlos*, pp. 420–421; Derrida, J. *L'Université sans condition*, pp. 41 sqq.

²¹¹ Pretēju pārliecību, saskaņā ar kuru pasniedzēja darbā nav vietas politiskajiem uzskatiem un vērtību spriedumiem, paudis Makss Vēbers. Sk. Вебер, М. Наука как призвание и профессия. *Избранные произведения*. Москва: Прогресс, 1990, сс. 721–722.

²¹² Weber, S. The Limits of Professionalism, *Institution and Interpretation*, p. 32.

Meklējot atbildi uz jautājumu, kāda loma performatīvajiem sacījumiem ir humanitāro zinātņu institucionālā pamatojuma problēmas kontekstā, es nonāku pie humanitāro zinātņu leģitimācijas problēmas formulējuma. Leģitimācijas nojēgums, kas Deridā dekonstrukcijā iegūst samērā nesistēmisku izvērsumu, pārņemts no Žana Fransuā Liotāra sniegtā Rietumu sabiedrības postmodernā stāvokļa apraksta, kur postmodernitātes galvenā iezīme ir vispārējā neuzticība metastāstījumiem (lielajām doktrīnām), ko zinātnes modernitātes laikmetā izmantojušas sevis leģitimācijas nolūkos.

Grāmatā „Postmodernais stāvoklis: pārskats par zināšanām” Liotārs sniedz zināšanu leģitimācijas postmoderno koncepciju. Viņš definē postmodernitāti kā neticību lielstāstījumiem (*grand récits*), kuri līdz šim nodrošinājuši moderno zinātņu leģitimāciju (un sākotnēji veidoti šim nolūkam). Stāstījums izsaka strukturētības, saskanīguma, nepārtrauktības konotācijas, kuru fiktīvo raksturu atmasko postmodernā doma. Liotārs kā lielo stāstījumu piemērus min gara dialektiku, jēgas hermeneitiku, domājošā vai strādājošā subjekta emancipāciju un bagātības pieaugumu.²¹³ Viņš atzīst, ka „leģitimācijas metanaratīva sistēmas pagrimumam it īpaši atbilst krīze metafiziskajā filozofijā un no tās atkarīgajā universitātes institūcijā.”²¹⁴

Darbā „*Differend*” (“Nesaskaņa”, “Domstarpība”), ko Liotārs saucis par savu „filozofijas grāmatu”, viņš par uzņemas atspēkot iepriekšējo gadsimtu humānisma un humanitāro zinātņu tradīcijas radīto aizspriedumu par cilvēka un valodas attiecībām, proti, uzskatu, ka „ir „cilvēks”, ka pastāv „valoda” („*langage*”), ka pirmais izmanto otro saviem mērķiem, un ka iemesls nespējai tos sasniegt ir labas kontroles trūkums pār valodu ar „labākas” valodas „līdzekļiem””.²¹⁵ „Postmodernajā stāvoklī” Liotārs polemizē ar Hābermāsa komunikatīvās racionalitātes ideju, saskaņā ar kuru, ievērojot formāli definēto diskursīvo normu kopumu, iespējams nonākt pie konsensa rīcības jautājumos. Attiecinot komunikatīvās racionalitātes ideju uz universitāti, Hābermāss aicina atteikties no universitātes substanciālās idejas un pauž pārliecību, ka tikai komunikatīvā racionalitāte spēj

²¹³ Liotārs, Ž.F. *Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām*. Tulk. I. Lapinska. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2008, 7. lpp. „Gara dialektika” šajā gadījumā norāda uz Hēgeļa filozofisko sistēmu (sk.: Hēgelis, G. V. F. *Filozofijas zinātņu enciklopēdija*); jēgas hermeneitika – uz hermeneitisko tradīciju filozofijā, par kuras svarīgākajiem pārstāvjiem uzskatāmi Šleiermahers, Vilhelms Diltejs, Heidegers, Hanss Georgs Gadamers un Pols Rikērs; domājošā vai strādājošā subjekta emancipācija – reizē uz Dekarta *cogito sum* („domāju–esmu”) principā balstīto subjektīvisma paradigmu jaunlaiku filozofijā (sal. Kanta *sapere aude*), kā arī uz Karla Marksa pieteikto visu valstu proletāriešu revolucionāro emancipāciju ceļā uz komunismu; bagātības pieaugums – uz kapitālisma politisko ekonomiju un ar to cieši saistīto klasiskā liberālisma ideālu.

²¹⁴ Liotārs, Ž. F. *Postmodernais stāvoklis*, 8. lpp.

²¹⁵ Lyotard, J.-F. *Le Différend*. Paris: Minuit, 1983, p. 11.

nodrošināt nepieciešamo vienotību universitātes disciplīnām. 1987. gada rakstā „Universitātes ideja”, atskatoties uz VFR pēckara centieniem reformēt universitāšu sistēmu, kā arī uz citu valsti panākumiem šajā jomā, viņš pauž skepsi par iespēju piešķirt universitātes institūcijai substanciālo vienību, kuru no tās sagaidīja vācu ideālisma teorētiķi. „Vai paliek kaut kas, uz kā dibināt universitāšu integrējošu pašizpratni?”, Hābermāss jautā, un savas komunikatīvās ētikas teorijas terminos atbild, ka pētniecisko prakšu vienības nodrošināšanai universitātē pietiek ar kopīgu procedurālo, komunikatīvo racionalitāti, kas atsakās no substanciālajām (saturiskajām) pretenzijām, bet izvirza stingras formālās kārtulas (normas), kurām zinātniskajam diskursam būtu jāpakļaujas.²¹⁶ Viņaprāt, pati zinātniskās mācīšanās procesu organizējošā forma akadēmiskā diskursa medijā joprojām iesakņo augsti diferencētas un specializētas disciplīnas dzīvespasaulē caur universitātes dažādo funkciju vienlaicīgu pildīšanu.²¹⁷ Liotārs norāda uz šīs idejas sakņotību emancipācijas stāstījumā.²¹⁸

Zināšanu leģitimācija Liotāra izpratnē ir tiesiskajai leģitimācijai analogisks process, „kura rezultātā zinātnes diskursa „likumdevējs” kļūst tiesīgs prasīt kādu nosacījumu [...] izpildi, lai izteikums būtu daļa no šī diskursa un varētu tikt ņemts vērā zinātniskajā sabiedrībā”.²¹⁹ Ņemot vērā promocijas darba specifiku, Liotāra minētais „likumdevējs” nevar tikt identificēts, un humanitāro zinātņu leģitimāciju var skatīt kā procesu, kura rezultātā pašas humanitārās zinātnes kā institucionalizētas disciplīnas kļūst tiesīgas pretendēt par savu vietu universitātē neatkarībā no to produktu zinātniskā statusa. Šajā nozīmē leģitimācijas diskurss veido katra humanitāro zinātņu „objektdiskursa” sastāvdaļu un nav uzskatāms par „metadiskursu”, kas tiek epizodiski producēts brīžos, kad humanitārajām disciplīnām jāapliecina savs noderīgums universitātes politiski ekonomiskajai ārpusei.

Leģitimācijas rakurss iezīmīgs ar to, ka tas relativizē tradicionālo „pamatojuma” perspektīvu, kas uzskatāma par Heidegera kritizētā pamata principa raksturīgāko izpausmi. Tāpat šajā jēdzienā implicēta zināšanu sociāli politiskās nozīmības atzīšana, kas skatāma

²¹⁶ **Habermas, J.** The Idea of the University – Learning Processes, *New German Critique*, No. 41, 1987, pp. 3–22, pp. 18, 21. Kaut arī Hābermāss šajā rakstā neiesaistās polemikā ar savas teorijas postmodernajiem kritiķiem (pirmkārt ar Liotāru), teikums „*Es nopietni ticu*, ka tieši zinātniskās argumentācijas komunikatīvās jeb diskursīvās formas galīgā analizē satur kopā mācīšanās procesus to dažādajās funkcijās” (Turpat, p. 21; mans izcēlums) norāda, ka vismaz kontekstuāli šī polemika ir ņemta vērā.

²¹⁷ Turpat, p. 20. Funkcijas, kuras piemin Hābermāss, atbilst Talkota Pārsonsa sniegtajam universitātes funkciju uzskaitījumam: 1) pētniecība un akadēmiskā personāla reprodukcija, 2) profesionālā sagatavošana (un jaunas informācijas un tehnoloģiju radīšana), 3) vispārīgā izglītība un 4) sniegums kultūras pašizpratnei un intelektuālajai apgaismei (Turpat, p. 19).

²¹⁸ **Liotārs, Ž. F.** *Postmodernais stāvoklis*, 127. lpp.

²¹⁹ Turpat, 21.–22. lpp.

kopsakarā ar Kanta formulēto publiskuma imperatīvu. Šāds skatījums nav novatorisks: izpratne par to, ka „zināšanas ir vara” vēsturiski saistāma ar eksperimentālās dabaszinātnes straujās attīstības posmu 16. gadsimtā. Tomēr paralēli filozofiskajā tradīcijā izplatību gūst arī uzskats, ka teorētiskās (vērojuma) zināšanas ir pārākas pār tehniskajām un praktiskajām zināšanām, kā galveno argumentu minot teorētisko zināšanu pašmērķīgo raksturu.²²⁰ Arī Kants savā universitātes koncepcijā centās stingri nošķirt zināšanas un varu, patiesību un darbību. Saskaņā ar šādu izpratni, tīrās teorijas principiālā nespēja sniegt praktiskos rezultātus un no tā izrietošā norobežotība no spēka un varas attiecībām, kuras strukturē katru praktisko lauku, ir nevis trūkums, bet drīzāk tikums. Atsaucoties uz Deridā darbā „Par garu” formulēto kontaminācijas argumentu, var apgalvot, ka šāda humanitāro zinātņu leģitimācijas stratēģija ietver būtiskus riskus, jo, stingri norobežojot tīro teoriju no empīriskās prakses, tiek pavērtā iespēja neprognozējamām kontaminācijām šīs opozīcijas divu polu starpā.

²²⁰ Sal. Aristoteļa uzsvērumu, ka gudrība jeb pirmā filozofija ir vienīgā brīvā zinātne, jo tikai tā pastāv sevis pašas dēļ (**Aristotelis**. *Metafizika*, 982b 27), kā arī uz patiesības un viedokļa (*doxa*) nošķīrumu balstīto Platona polemiku ar sofistiem – praktiskās gudrības tirgotājiem antīkajā Grieķijā (dialogi „Hippijs lielākais”, „Protagors”, „Gorgijs”, „Eutidēms” u. c.).

4 Notikums: humanitāro zinātņu nākamība?

Risinot humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēmu promocijas darbā līdz šim izgaismoti divi šīs problēmas aspekti: 1) humanitāro zinātņu tradicionālais filozofiskais pamatojums metafiziskā humānisma veidolā un 2) humanitāro zinātņu institucionālais pamatojums jeb leģitimācija, ko Deridā atzīst par nenošķiramu no pirmā. Kā to demonstrēja ap Berlīnes Universitātes dibināšanu risinošās diskusijas, modernās universitātes ideja ir metafiziskā humānisma produkts: prāta ideja, kurai, pēc Kanta pārliecības, jātiek iemiesotai universitātes arhitektonikā, ir suverēnā subjekta humānistiskās koncepcijas atvasinājums. Tomēr, niansētāk aplūkojot humanitāro zinātņu institucionālā pamatojuma problēmu, tika konstatēts, ka tā tikusi izvirzīta un risināta arī ārpus metafiziskā humānisma ietvara. Spilgtākais piemērs šajā ziņā ir Liotāra piedāvātais zināšanu postmodernās leģitimācijas skaidrojums, kas nosaka, ka leģitimācijai jānotiek ārpus modernitātei raksturīgajiem metanaratīviem, starp kuriem nepārprotami ierindojams arī humānisms.

Šajā nodaļā Deridā vēlīno tekstu perspektīvā tiek iezīmēta distancēšanās no zināšanu institucionālās leģitimācijas skatupunkta. Priekšnoteikums šai distancēšanās tendencei meklējams esejā „Likuma spēks” (1989–1994) ieviestajā nošķīrumā starp tiesībām un taisnīgumu.¹ Šis nošķīrums ļauj Deridā izvirzīt savu pārdomu priekšplānā taisnīguma netagadniskojamu notikumu (*événement*), kas dekonstrukcijas agrīnajā posmā nebija domājams Deridā šķīruma un rakstības izpratnei raksturīgās strukturālās determinācijas dēļ.

Netagadniskojamā notikuma domāšana paver ceļu dekonstruktīvajai demokrātijas vīzijai, kurā tiek aktualizētas ticības, draudzības, došanas, piedošanas, viesmīlības un citas līdz šim dekonstrukcijā marginālas tēmas. Ņemot vērā šo tēmu izteikti humānistisko raksturu, nodaļā tiek pārdomātas humānisma un metafizikas attiecības. Tiek parādīts, ka Levina filozofijas ietekmē Deridā nonāk pie jaunas šķīruma izpratnes,² raksturojot to kā „cita, neviendabīgā, savatnīgā, ne-tāpatīgā, atšķirīgā, asimetrijas un heteronomijas citādības nenoliedzamo pieredzi”,³ un saistot to ar demokrātijas, kurai jānāk (*démocratie-à-venir*)

¹ **Derrida, J.** *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994, p. 35.

² Tēzi par dekonstrukcijas ētisko relevanci un Emanuēla Levina ētikas kā pirmās filozofijas nozīmību tajā uztur Saimons Kričlijs (sk. **Critchley, S.** *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Second Edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999 [1992]). Līdzīgu uzskatu savā promocijas darbā „Attiecību ar citādo izpratne mūsdienu filozofijā: Emanuēls Levins un Lisa Irigaraja” izsaka Lapinska. Sk. **Lapinska, I.** *Identitāte un citādība*. Rīga: FSI, 2012, 66. lpp.

³ **Derrida, J.** *Voyous*, p. 63.

nojēgumu. Zīmīgi, ka šajā kontekstā problēmas statusu iegūst ne tikai leģitimitācija jēdziens, ciktāl tas pamatots vispārīgajā likumā un tā diktētajā savatnības izdzēšanā, bet arī Deridā agrīnā rakstības izpratne, kur par katras atzīmes funkcionēšanas nepieciešamo nosacījumu tika atzīta vispārīga iterabilitātes struktūra. Kaut arī iterabilitāte neietver klasiskajai filozofijai raksturīgo akcentu uz tāpatību, bet gluži pretēji sasaista atkārtojamību ar citādību, šī citādība, ciktāl tā paliek atpazīstama kā atkārtojama, zaudē savatnībai raksturīgo neatkārtojamību. Attiecinot šo argumentu uz iepriekšējā nodaļā iztīrīto universitātes atbildības jēdzienu, var secināt, ka humanitāro zinātņu atbildība nav izsakāma likuma, institūcijas un arī pamatojuma kategorijās. Lai izteiktu šo atbildību, Deridā atgriežas pie humānisma tradīcijas iezīmētām tēmām, kurām viņš piešķir dekonstruktīvo artikulāciju.

4.1. Atbildības aporijas

Tematizējot atbildību, dāvāšanu, piedošanu, draudzību, viesmīlību utt., Deridā zināmā mērā atgriežas pie savas darbības sākumposmā noraidītajām humānistiskajām nostādnēm. Visi šie pieredzes modi ietver attiecības ar citu, kuru nereducējamību Deridā bija uzsvēris jau 1960. gadu nogalē, formulējot savu izpratni par šķīrumu. „Šķīrumā” viņš pievērsās citādībai (*altérité*) galvenokārt saistībā ar Freida novērojuma jēdzienu un, skatoties plašāk, ar bezapzināto kā neklātbūtīgo un citādo, kā arī ar Levina izpratni par Cita pēdām, kuras Deridā dehumanizētajā lietojumā pārtapa par citādā vispār pēdām. “Šķīrumā” Deridā runā par „radikālo citādību attiecībā pret katru iespējamo klātbūtnes veidu”, kura atzīmējas (*se marque*) ar nereducējamiem novērojuma efektiem.⁴ Reizē jāatzīst, ka pati Deridā aprakstītā atzīmēšanās struktūra prasa citādības ierobežojumu, ciktāl šai citādībai ir jābūt *atkārtojamai*. Lai arī viņš pārsvīturo metafizisko „zīmes” jēdzienu, un līdz ar to arī klasisko valodas filozofiju, dekonstruktīvi pārsniedzot to 2. nodaļā aprakstītajā kvazijēdzienu ansamblī (pēdas, atzīme, ieloce, pār-ieloce, pār-atzīme) viņš savā rakstības izpratnē patur spēkā *vispārības* prasību, ko vistiešāk izsaka iterabilitātes (atkārtojamības citādība)

⁴ Derrida, J. La différence, *Marges*, p. 21.

jēdziens.⁵ Ja atzīmes funkcionēšanu nosaka tās atkārtojamība, tad tas nozīmē, ka atzīme iekļaujas vispārīgajā *kodā*, ko Deridā raksturo arī kā „iterabilitātes organonu”.⁶

Kaut arī iterabilitāte nozīmē atkārtojamību *citādībā*, atkārtojums nav atkārtojums bez zināmas tāpatības, kas ļauj identificēt atkārtoto kā atkārtotu. Tas, kas nodrošina vienas atzīmes atpazīšanu par citas iezīmes atkārtojumu citādībā, ir noteiktas strukturālās „īpašības”, kas abām atzīmēm ir kopīgas (kaut vai to pozicionālā noteiksme). Vēlīnā Heidegera vārdiem runājot, atkārtojums balstās tāpatīgajā (*das Selbe*), kas pielīdzināms identiskajam (*das Gleiche*), un tāpēc saglabā dažādību (*Verschiedenheit*).⁷ Piemēram, dodoties Malarmē platoniskās mimēzes dekonstrukcijas pēdās esejā „Dubults seanss”, Deridā sašūpo un pārceļ oriģināla/kopijas struktūru, kurā pamatojas platonisms, bet tomēr patur spēkā līdzības attiecības starp „pirmo” un „otro” (atkārtoto) atzīmi. „Šajā atspulgā (*speculum*) bez īstenības, šajā spogulī iekš spoguļa gan ir atšķirība un diāde, jo [tur] ir mīms un spoks. Bet šī atšķirība ir bez references, vai, drīzāk, šī reference bez referenta, bez pirmās vai pēdējās vienības; spoks, kas nav nevienas miesas spoks, klīstošs, bez pagātnes, bez nāves, dzimšanas vai klātbūtnes.”⁸

Spoka (*fantôme*) jēdziens sākotnēji ienāk Deridā tekstos kā psihoanalīzes neomulīgā dubultnieka (*Doppelgänger*) figūra, kuru Freids cieši saista ar atkārtojuma spaidiem un nāves dziņu.⁹ Tas ļauj minēt, ka arī nāves tēmas relevance dekonstrukcijai tās agrīnajā fāzē saglabā vispārīguma nozīmi: „mana nāve ir strukturāli nepieciešama, lai izrunātu *es*”, Deridā raksta esejā „Balss un fenomens”, dekonstruējot Huserla transcendentālā subjekta koncepciju.¹⁰ Nāve šajā apgalvojumā veic radikālās neklātbūtnes piemēra funkciju un, lai arī Deridā runā par „manu nāvi”, raksturojot to kā „strukturāli nepieciešamu” nosacījumu „*es*” sacīšanai, viņš ievieto to vispārīguma horizontā. Šajā aspektā spilgti parādās no Sosīra mantotās atšķirības koncepcijas strukturālā determinācija: atšķirība Sosīram nekad nav savatnīga, jo tā vienmēr ir „atšķirība no” – apzīmētāja atšķirība no citiem apzīmētājiem utt. Deridā decentrē šo atšķirības izpratni, apgalvojot, ka tai nav nekā kopīga ar filozofiskās tradīcijas simetrisko

⁵ Derrida, J. Signature événement contexte, *Marges*, p. 375. Sal. Derrida, J. Limited Inc a b c..., *Limited Inc*, p. 61.

⁶ Derrida, J. Signature événement contexte, p. 375.

⁷ Heidegger, M. *Identity and Difference*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2002 [1969], p. 45. (*Gesamtausgabe*, Bd. 11, S. 55). Sal. Derrida, J. La différence, p. 18.

⁸ Derrida, J. La double séance, p. 234.

⁹ Sal. Freud, S. The Uncanny, *The Standard Edition*, Vol. XVII, pp. 234–235 et passim.; Freud, S. Beyond the Pleasure Principle, *The Standard Edition*, Vol. XVIII.

¹⁰ Derrida, J. *La voix et le phénomène*, p. 108.

atšķirību jeb opozīciju, tomēr šī atšķirība paliek ietverta noteiktā ķēdē vai tīklojumā. Koncentrējot savus spēkus uz „klātbūtnes” dekonstrukciju, Deridā stingri pieturas pie strukturalitātes nojēguma: faktiski priekšlasījumā „Struktūra, zīme un spēle humanitāro zinātņu diskursā” par dekonstrukcijas paradigmu atzīta decentrēta struktūra.¹¹ Savukārt *spēle* kā nejaušības un atsevišķuma figūra struktūrā neizbēgami tiek ierobežota un pakārtota strukturālajai nepieciešamībai, kura, kaut gan tā vairs nav tik stingra, kā centrētās struktūras gadījumā, joprojām ir spiesta apvaldīt spēli, kuras radikālajā atraisītībā vairs nebūtu iespējams runāt par struktūru. Dekonstrukcijas agrīnā *stratēģija*, ko Deridā lielā mērā saista ar ekonomisko aprēķinu, tieši skaidrojama kā strukturālo kļūmju aprēķins dekonstruējamās sistēmas ietvaros un to turpmākā ekspluatācija nolūkā pārcelt šo sistēmu, saraujot tās metafiziskās saknes.

Promocijas darba iepriekšējās nodaļās iezīmējās kustība projām no dekonstrukcijas agrīnās stratēģiskās izpratnes pie dekonstrukcijas kā norises skaidrojuma, kur tās dubultās rakstības subjekta veiktajiem aprēķiniem ierādīta arvien mazāka nozīme.

Šīs pārmaiņas, atbilstīgi promocijas darba ievadā formulētajam pieņēmumam, galvenokārt norit valodas horizontā. Precīzāk, dekonstruktīvi pārdomātās valodas horizontā, kurai tika atņemta tās metafiziskā piesaiste runātajam vārdam, klātbūtīgajai jēgai, transcendentālajam apzīmējamajam utt. Kā jau teikts, pievērsoties Ostina performatīvo sacījumu teorijas kritikai 1970. gadu sākumā, Deridā apšaubā savatnīgā *notikuma* iespējamību, pakļaujot to iterabilitātes struktūrai. Viņš raksta: “notikums [...] savā iedomāti tagadnīgajā un savatnīgajā parādīšanās paredz sacījuma intervenci, kam nevar nepiemist atkārtotoša jeb citējoša, jeb [...] iterabla struktūra”.¹² Savā uzsvērumā uz to, ka performatīvi maina lietu stāvokļus un, pēc implikācijas, rada notikumus, Ostins, pēc Deridā pārliecības, esot runājis pretī performatīva konvencionalitātei, ko viņš pats bija atzinis par tā neatņemamo nosacījumu.

Savukārt vēlinajā tekstā „Universitāte bez nosacījuma” Deridā tiešā veidā saista performativitāti ar apliecinājumu, ar „jā” teikšanu, un saista humanitāro zinātņu lomu universitātē bez nosacījuma ar performatīvi apliecināšanu, kuras gaitā tiek radīti domas notikumi, ko viņš dēvē arī par *darbiem* (*œuvres*).¹³ Šis “jā” kā katras valodas

¹¹ **Derrida, J.** La structure, le signe et le jeu..., *L'écriture et la différence*, pp. 409–413.

¹² **Derrida, J.** Signature événement contexte, p. 388.

¹³ **Derrida, J.** *L'Université sans condition*, p. 15.

pirmvārds ir caur un cauri performatīvs.¹⁴ Lai tuvāk noskaidrotu Deridā vēlīno notikuma izpratni, jājautā par “jā” (ne)atkārtojamību.

Šajā apakšnodaļā dekonstrukcijas virzība no iterabilitātes nosacītās vispārīgās grafemātikas pie netagadniskojama notikuma domāšanas galvenokārt skatīta no atbildības skatupunkta, kura relevance humanitārajām zinātnēm tika eksplīcēta 3.2. nodaļā saistībā ar atšķirībām pamata principa apšaubījuma izpratnē Heidegera un Deridā tekstos.

Šādam rakursam uz dekonstrukciju un humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēmu ir attaisnojums. Rubene raksturo Deridā domu kā „filozofisko praksi, kuru Deridā atsakās definēt, taču tajā pašā laikā saista ar filozofa atbildību vai atbildības filozofiju”.¹⁵ Citviet viņa interpretē atbildību kā robežšķirtni starp fenomenoloģiju un dekonstrukciju, apgalvojot, ka „Deridā [...] sāk ar rūpēm par atbildību”.¹⁶ Attiecinājumā uz humanitārajām zinātnēm “atbildība” sniedz iespēju dekonstruktīvi izjautāt to jēgu brīdī, kad “pamats”, “pamatojums” un “leģitimācija” atzīti par metafiziskām figūrām, no kā izriet, ka uz jautājumiem, kuros tās figurē, iespējams gūt vien metafiziskas atbildes.

Atbildības jēdzienam Deridā darbos ir sarežģīta vēsture. Agrīnajā posmā viņš saista atbildību ar apziņas suverenitāti, un izturas pret to kritiski. Piemēram, iepriekšējā sadaļā analizētajā tekstā „Paraksts notikums konteksts” norobežo rakstību no atbildības, raksturojot pirmo kā “nošķirtu no visas absolūtās atbildības, no *apziņas* kā autoritātes pēdējā instancē”.¹⁷ Savukārt esejā “Spēks un signifikācija” Deridā noraida “*atbildes* mieru” kā iespējamu skaidrojumu norisei, kurā cits parādās rakstībā. Atbildes mieru viņš saista ar intersubjektivitāti (pēc implikācijas arī ar Hābermāsa konsensu), savukārt šim mieram pretnostatītās briesmas – ar izjautāšanu.¹⁸ Darbā “Par gramatoloģiju”, skaidrojot sava Ruso lasījuma ieceri, Deridā norāda, ka Ruso rakstībā viņš centīsies atklāt “to, kas neļaujas pasivitātes un aktivitātes, akluma un atbildības kategorijām”.¹⁹ Atbildība šeit acīmredzami tiek saistīta ar pasivitātes/aktivitātes metafiziskās opozīcijas privileģēto polu. Līdzīgā veidā „Izsēšanās” priekšvārdā Deridā min atbildības un individualitātes vērtību nozīmības

¹⁴ Derrida, J. *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Paris: Galilée, 1987, p. 125.

¹⁵ Rubene, M. *No TAGADNES uz tagadni*, 177. lpp.

¹⁶ Rubene, M. Postmodernisms, *Grāmata*, Nr. 12, 1991, 6. lpp.

¹⁷ Derrida, J. Signature événement, contexte, p. 376.

¹⁸ Derrida, J. Force et signification, *L'écriture et la différence*, p. 49.

¹⁹ Derrida, J. *De la grammatologie*, p. 215. Par akluma nozīmi Deridā Ruso lasījumā sk. Pola de Mana eseju “Akluma retorika”. (De Man, P. *The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau, Blindness and Insight*. New York: Oxford University Press, 1971, pp. 102–141.)

zaudējumu kā pirmo izsēšanās (diseminācijas) efektu.²⁰ Tas viss liek domāt, ka šajā brīdī viņš vēl nepieļauj iespēju, ka atbildības jēdzienam varētu būt kāda dekonstrukcijai aktuāla nozīme ārpus suverēnā subjekta metafizikas, un ka šis jēdziens nav nodalāms no tā fallologocentriskā lietojuma, kas tiek atsegts „Platona farmācijā” saistībā ar rakstību kā bezatbildīgu bāreni, kurai nav arī atbildīgā tēva.²¹ Arī pārdomās par Levina filozofiju, kas izvērstas esejā “Varmācība un metafizika”, Deridā drīzāk problematizē metafizisko atbildību, nekā saskata tajā savas domas nākotnes apsolījumu.

Nemot vērā tik konsekvento atbildības marginalizāciju Deridā agrīnajos darbos, iespējams formulēt hipotēzi: šādu atbildības izpratni nosaka tas, ka Deridā agrīnā rakstības izpratne neļauj viņam skaidrot atbildību citādi kā metafiziskās subjektivitātes izpausmi. Tas sevišķi skaidri izpaužas iterabilitātes teorijā: atkārtojamība kā atzīmes nosacījums neļauj skatīt atbildību citādi kā egoloģisku fikciju (pēc analogijas ar fenomenoloģisko balsi). Tāpēc vēlāk Deridā īpaši atzīmē Freida lomu atbildības dekonstruktīvās izpratnes tapšanā. Kā viņš norāda, tieši Freida “bumbas metiens” (*coup d’envoi*) licis idejai par sevi apzinošu, par sevi likuma priekšā suverēni atbildošu subjektu pretī likt dalīta, diferencēta, uz egoloģisku un apzinošu intencionalitāti nereducējamā „subjekta” ideju.²²

Pirmās izmaiņas Deridā atbildības tematizācijā vērojamas, sākot ar 1970. gadu beigām, un tās lielā mērā saistītas tieši ar universitātes institūcijas nonākšanu Deridā uzmanības lokā. Priekšlasījumā „*Mochlos*” Deridā jau pirmajā rindkopā apliecina universitātes atbildības jautājuma orientējošo nozīmi savai universitātes institūcijai izjautāšanai. Viņš saka: „Ja universitātes atbildība pastāv, tā sākas vismaz brīdī, kad sevi piesaka nepieciešamība sadzirdēt šos jautājumus, uzņemties tos un atbildēt uz tiem.” Jautājumi, par kuriem runā Deridā, ir sākotnējie pašidentifikācijas jautājumi, kurus universitātes ļaudīm būtu jāuzdod sev pašiem: „kur mēs esam? un kas mēs esam universitātē, kur acīmredzot mēs esam? Ko mēs pārstāvam? Vai esam atbildīgi? Par ko un kā priekšā?”²³

Lai arī Deridā nepiešķir šo jautājumu uzdošanai stingri normatīvu nozīmi, un tos piesaka nevis jābūtības, bet gan iespējamības modalitātē („ja mēs spētu teikt *mēs* [...] mēs,

²⁰ Derrida, J. Hors livre, p. 12.

²¹ Derrida, J. La pharmacie de Platon. Rakstības kā no atbildīgā tēva nošķirtās figūra, kas izvērsti analizēta “Platona farmācijā”, izmantota Platona “Faidrā” (275d). Atbildības saikne ar *archē* uzsvērtā arī „Šķīrumā” (Derrida, J. La différence, p. 6).

²² Derrida, J., Roudinesco, E. *De quoi demain...*, p. 286.

²³ Derrida, J. *Mochlos*, p. 397.

iespējams, sev jautātu...”),²⁴ atbildība, kas izpaužas kā vajadzība atbildēt uz šiem jautājumiem, nu rodama pašas dekonstrukcijas, ne vairs dekonstruējamā teksta pusē.

Nozīmīgu posmu Deridā atbildības domāšanā iezīmē viņa pievēršanās „jautājuma jautājumam”, proti jautājuma lomai Heidegera domā. Promocijas darba 2. nodaļas 2.2. apakšnodaļā tika problematizēts *Dasein* izvirzījums par vienīgo esošo, kurš spēj uzdot esamības jautājumu, kā arī tika izgaismotas šīs pozīcijas humānistiskās implikācijas. Tas, ka *Dasein* tuvums esamībai „Esamībā un laikā” pamatots tieši *jautājumā* – *Dasein* spējā jautāt sev pašam par sevi paša esamību – nav nejaušība. Jautāšanas forma saglabā savu nozīmi Heidegeram arī pēc tā dēvētā pavērsiena (*Kehre*); kad *Dasein* jau ir zaudējis savu izšķirošo lomu domāšanas ceļā uz esamību, esamības domāšana joprojām norisinās jautāšanas veidā. Esejā „Jautājums par tehniku” Heidegers zīmīgi nosauc jautāšanu (*Fragen*) par domāšanas rāmumu (*Frömmigkeit des Denkens*).²⁵

Grāmatā „Par garu” Deridā pievēršas Heidegera domas ceļa posmam, kurā jautājuma forma zaudē savu noteicošo raksturu. Ielasoties Heidegera esejā „Valodas būtība”, Deridā uzsver, ka brīdī, kad mēs izvirzām jautājumu, mums jau jābūt runas elementā; runai noteiktā veidā jābūt mums adresētai. Līdzīgi esejā „Ceļš pie valodas” Heidegers norāda, ka valodas būtības sacījums (*Sagen*) vienmēr jau ir atbilde (*Antworten*).²⁶ Jautājumam zaudējot savu pirmatnējo pozīciju, priekšplānā izvirzās sākotnējais solījums (*Versprechen, Zusage*), kas dara iespējamu jautājumu.²⁷

Deridā izsaka pieņēmumu, ka pēc 1933. gada rektorāta runas, ko viņš interpretē kā „atbildes un atbildības runu”,²⁸ atbildība, kura Heidegeram līdz šim saistījās galvenokārt ar universitāti, pārsniedz šīs klasiskās institūcijas kognitīvi performatīvās robežas un iegūst krietni fundamentālāko vērtību, pārtopot par atbildību kā atbildi esamībai uzrunai.²⁹ Deridā atbildības tematizācijas vēsturiskā dimensija dara iespējamu šī apgalvojuma attiecinājumu arī uz viņu pašu: atbildība, kuru Deridā pirmoreiz pozitīvi tematizē tieši universitātes institūcijas kontekstā, vēlāk dekonstrukcijā iegūst krietni sākotnējāko vērtību, veidojot katras citādības pieredzes norisi.

²⁴ Turpat. Šī iespējamības modalitāte, kā tas tiks demonstrēts turpmāk, neaprobežojas ar Deridā iedomāti ekstravagantā stila gadījuma izpaušmi, bet pauž viņa humanitāro zinātņu izpratnes nozīmīgu aspektu.

²⁵ Heidegger, M. The Question Concerning Technology, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p. 35. (*Gesamtausgabe*, Bd. 7, S. 36.)

²⁶ Heidegger, M. The Way to Language, p. 135. (*Gesamtausgabe*, Bd. 12, S. 256.)

²⁷ Derrida, J. *De l'esprit*, pp. 147–154¹.

²⁸ Turpat, p. 63. [Atbildība dažādu instanču priekšā, kuras satur kopā gars.]

²⁹ Derrida, J. *Mochlos*, p. 405.

Tieši Heidegera atbildības kā atbildes esamības uzrunai izpratne, kā Deridā vēlāk retrospektīvi atzīst, esot palīdzējusi viņam tikt pāri atbildības kantiskajai, intencionālistiskajai un voluntāriskajai izpratnei.³⁰ Citiem vārdiem, Heidegera atbildības izpratne, kas hipotētiski rod savu sākotni rektorāta runā, ļāvusi Deridā dekonstruēt metafiziski humānistisko atbildības skaidrojumu.

Esejā „Cits kurss”, kurā Eiropas Deridā komunisma sabrukšanas apstākļos pārdomā Eiropas nākotni, viņš zsauga pieņēmumu, ka katra identitāte dibinās atbildībā jeb noteiktā atbildēšanas pieredzē.³¹ Ekere skaidro, ka šāda atbildība izprotama kā atvērtība citādam un gatavība pieņemt citu kursu, novirzoties no savas līdzšinējās identitātes.³²

Šo apgalvojumu iespējams interpretēt, atsaucot atmiņā šķītruma nojēgumu, kas padara katru pozitīvo identitāti par savas šķirošās kustības atvasinājumu. Identitāte iespējama vien attiecībā pret citu, un ir šīs attiecības sekas. Atbildība nepieciešami ietver šo atsauci uz citu, jo jautājums, uzruna vai prasība, uz kuru tiek atbildēts, nekad nenāk no paša. Vienkāršojot var teikt, ka atbildes adresants nekad nesakrīt ar atbildes adresātu, arī gadījumos, kad abas lomas pilda viena persona. Psihoanalīze daudzpusīgi apraksta patības nereducējamās citādības pieredzi, patībai jeb ego apjaušot, ka tas nav saimnieks savās mājās. Viesmīlība citādam tāpēc sākas ar pašu, kas vairs nespēj izšķirties, vai viņš ir saimnieks, vai viesis.³³ Deridā atzīst šādi izprasto viesmīlību par kultūras būtību.³⁴

Vēsturiski viesmīlības jēdziens tiek filozofiski artikulēts Kanta kosmopolītisma filozofijā. Traktātā „Mūžīgu mieru” Kants šādi definē viesmīlību: „*hospitālisms* (viesmīlīgums) še nozīmē svešinieka tiesības [uz to], ka, ierodoties citā zemē, pret viņu neizturēsies naidīgi”.³⁵ Kants savai filozofijai raksturīgā manierē skata viesmīlību tiesiskajā ietvarā: šī definīcija iekļauta mūžīgā miera līguma trešajā definitīvajā paragrāfā, kurš skan: „Vispasaules pilsoņu tiesības jāierobežo ar vispārējiem hospitālisma nosacījumiem”.³⁶

³⁰ **Derrida, J., Gadamer, H.-G., Lacoue-Labarthe, P.** Rencontre du 6 février 1988, *La conférence de Heidelberg (1988). Heidegger. Portée philosophique et politique de sa pensée.* Pres. de **M. Calle-Gruber.** Paris: Lignes/IMEC, 2014, p. 112.

³¹ **Derrida, J.** *L'Autre Cap*, p. 53.

³² **Ekere, B.** Žaks Deridā: (ne)iespējamā Eiropas nākotne, *Kentaurs XXI*, Nr. 29, 2002, 94.–95. lpp.

³³ Šo divdomību pauž franču vārds *hôte*, kas atkarībā no konteksta apzīmē gan saimnieku, gan viesi. Sk. **Derrida, J., Dufourmantelle, A.** *De l'hospitalité.* Paris: Calmann-Lévy, 1997, pp. 43 sqq. Sal. arī: **Derrida, J.** *Apories*, pp. 28–29.

³⁴ **Derrida, J.** *Apories*, p. 26. Sk. Levina viesmīlības izpratnes iztirzājumu saistībā ar sievišķā problemātiku Lapinskas disertācijas nodaļā “Konkrētas dzimumiskotas citādības figūras E. Levina filozofijā”: **Lapinska, I.** *Identitāte un citādība*, 69.–96. lpp.

³⁵ **Kants, I.** Mūžīgu mieru, 112. lpp.

³⁶ Turpat.

Turklāt Kants ievērojami sašaurina šajos formulējumos ietvērto viesmīlīgumu, apgalvodams, ka svešinieks var pretendēt nevis uz viesu tiesībām, bet tikai apmeklējuma tiesībām, „atbilstīgi tiesībām uz kopīgu Zemes virsmas īpašumu”.³⁷ Deridā skata Kanta viesmīlības izpratni kā tiesībām pakārtoto “nosacīto viesmīlību”, kurai viņš pretnostata hiperbolisko beznosacījuma viesmīlību. Starp absolūto jeb beznosacījuma viesmīlību un nosacīto viesmīlību, kas ir tiesību un līgumu objekts, pastāv pārrāvums.³⁸ Reizē, kā nodāra Deridā, tieši beznosacījuma viesmīlības vārdā, tiecoties pēc vismazākajā mērā sliktajiem apstākļiem un pēc iespējas taisnīgākas likumdošanas, tiek praktizēta nosacītā viesmīlība.³⁹ Šajā apgalvojumā ieskanas cieņa, ko Deridā izrāda apgaismības ideāliem, kurus reizē pakļauj nebeidzamai dekonstrukcijai. Hodža uzskata, ka „Deridā Kanta lasījumi saistībā ar varmācības momentu likumiskās kārtības nodibināšanā un par saikni starp tiesībām uz viesmīlību un patvēruma meklējumiem piesaka Kanta kosmopolītiskās ieceres pārveidi divdesmit pirmajam gadsimtam”.⁴⁰ Tas ļauj runāt par dekonstrukcijai raksturīgā aporētiskā pārmantojuma kārtējo piemēru.⁴¹

Atbildība tātad arī ir skatāma kā viesmīlības forma, turklāt tādas, kur cita uzruna apsteidz savatnības pašidentifikāciju.⁴² Uzruna, kas pieprasa atbildi, vienmēr nāk no cita, pat, ja šis cits ir cits mūsos – tāda ir dekonstruktīvi izprastās atbildības norise.⁴³ Dekonstruktīvi pārrakstītā atbildība tādējādi nešķirami saistīta ar attiecību ar citu; attiecību, kas absolūta riska veidā sniedzas pāri katrai zināšanai un drošīcamībai.⁴⁴ Radikāla atvērtība citādībai nav raksturīga zinātnei, kura savos oriģinālākajos atklājumos saglabā piesaisti iedibinātajai kārtībai un likumu sistēmai. Zinātne, kas nav vienalīdzīga pret sevis pašas leģitimitāti un institucionalitāti, nevar būt atvērta pilnīgi citādam, jo pilnīgi citālais nevar būt leģitīms un institucionalizēts.⁴⁵ Kopsakarā ar atbildības izsmeļošās tematizācijas neiespējamības atzīšanu⁴⁶ tas norāda uz promocijas darbam izšķirošu faktu: dekonstruktīvā nozīmē atbildība nevar būt zinātniska, un zinātne nevar būt atbildīga. Ja arī iespējams runāt par *humanitāro*

³⁷ Turpat.

³⁸ **Derrida, J., Dufourmantelle, A.** *De l'hospitalité*, p. 29.

³⁹ **Derrida, J., Dhombres, D.** Le principe d'hospitalité, *Papier Machine*, p. 274.

⁴⁰ **Hodge, J.** *Kant Par Excellence: Introducing Kant after Derrida, Kant after Derrida*, p. 6.

⁴¹ Šādi par Deridā viesmīlības ideju raksta Samirs Hadads. Sk. **Haddad, S.** *Derrida and the Inheritance of Democracy*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2013, pp. 7–22.

⁴² **Derrida, J., Nancy, J.-L.** “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet, *Points de suspension*, p. 276.

⁴³ Sal. **Derrida, J.** *Mochlos*, p. 398.

⁴⁴ **Derrida, J.** *Donner la mort*, p. 20.

⁴⁵ Sal. **Derrida, J.** *Psyché. Invention de l'autre, Psyché, Tome 1*, p. 58.

⁴⁶ **Derrida, J.** *Donner la mort*, p. 47.

zinātņu atbildību, tad humanitāro *zinātņu* atbildībai dekonstruktīvā skatījumā lemts palikt bezatbildīgai.

Grāmatā „Draudzības politikas” Deridā izšķir trīs atbildības modalitātes: atbildēt par, atbildēt uz, atbildēt (kaut kā) priekšā. Viņš atzīst „atbildēt uz” par sākotnējo atbildības modalitāti, jo atbildēt par (sevi, savu rīcību utt.), kā arī atbildēt (likuma, institūcijas utt.) priekšā iespējams, vien atbildot *uz* otra jautājumu, prasību, uzrunu, saucienu.⁴⁷ Šāda atbildība nav izsakāma konstatīvajos sacījumos. Tā ir performatīva tajā nozīmē, ka tā rada notikumus, par kuriem runā. Šī performance, kas pārsniedz tradicionālo, konvencijā pamatoto performatīvu, ir invence, kas rada esošajos kodos vēl neaprašāmo jauno. Šāda invence, kas ir neiespējamā invence, vistiešāk pauž dekonstrukcijas kā “neiespējamā pieredzes” skaidrojumu.⁴⁸

2002. gadā Starptautiskās filozofijas koledžas rīkotajā konferencē par godu Nansī darbiem, Deridā viņam jautā „vai iespējams būt atbildīgam, [līdz ar to] neneutralizējot notikuma notikumību? Būt atbildīgam par notikumu – vai tas nenozīmē neitralizēt šī notikuma ielaušanos?”⁴⁹ Atbilde ir programmēta, savukārt notikums ir katras programmas pretmets. Šis jautājums sākotnēji izskan Deridā veiktā Īzāka upurēšanas stāsta (1. Moz. 22) lasījuma gaitā. Tā uzdošana ir liecība par svarīgo vietu, ko notikuma jēdziena “reabilitācijā” Deridā vēlīnajā domā ieņem Sērens Kirkegors, kas Īzāka upurēšanu izvērsti pārdomā darbā “Bailes un trīsas”.

Kirkegorisko mantojumu Deridā savatnības domāšanā aktualizē Rubene. Atsaucoties uz pētnieku Marka Dūlija, Džona Kaputo, Rodžera Pūla un Semjuela Vēbera publikācijām, viņa parāda, ka savatnības un atkārtojuma dekonstruktīvās pārdomāšanas apsolījums ietverts jau pašos Kirkegora darbos.⁵⁰ Pats Deridā savu attieksmi pret Kirkegoru komentēja sarunā ar Mauricio Ferrarisu, kur atzina Kirkegoru (līdzās Nīčem un Heidegeram) par nesavlaicīguma domātāju, kā arī izcēlis Kirkegora “absolūtās eksistences” nozīmību savām pārdomām par subjektivitāti un literatūru.⁵¹ Īzāka upurēšanas stāstam, kur Jahves pavēlē upurēt savu vienīgo ilgi gaidīto dēlu uzplaiksnī ticības paradokss, Deridā veltījis darbu “Dāvāt nāvi”.

⁴⁷ **Derrida, J.** *Politiques de l'amitié*, pp. 280–282.

⁴⁸ **Derrida, J.** *Psyché. Invention de l'autre*, p. 27.

⁴⁹ **Derrida, J., Nancy, J.-L.** *Responsabilité – du sens à venir*, p. 169. Nansī nošķir atbildi uz jautājumu no atbildes uz prasību un uzrunu (*demande, adresse*).

⁵⁰ **Rubene, M.** *Savatnīgā eksistence un atkārtojuma ekspozīcija. Kirkegora klātbūtne mūsdienu franču filozofijā, Aisthēsis. Mimēsis. Theōria*, 317.–326. lpp.

⁵¹ **Derrida, J., Ferraris, M.** ‘I Have a Taste for the Secret’, *A Taste for the Secret*. Cambridge: Polity Press, 2001, pp. 7, 40–41.

“Bailēs un trīsās” kirkegoriskā savatnība – Ābrahāma absolūtas attiecības ar absolūto, kas transcendē vispārīgo ētiskā sakārtu – tiek skatīta kopsakarā ar atbildības, citādības un nāves jautājumiem. Komentējot Ābrahāma klusēšanu tuvinieku priekšā, Kirkegors atzīmē, ka runāt Ābrahāmam nozīmētu nodot to atsevišķo, kas paradoksālā kārtā kļuvis augstāks par vispārīgo, proti, nodot savas absolūtās attiecības ar absolūto.⁵² Deridā skaidro šo tēzi, atsaucoties uz valodas vispārīgumu: “Tiklīdz kāds ierunājas, tiklīdz kāds ienāk valodas vidē, viņš zaudē savatnību”.⁵³ Šajā apstākļī slēpjas atbildības aporija: atbildība prasa reizē sniegt norēķinu vispārības priekšā un pasargāt absolūto savatnību, nepieļaujot nekādu aizvietošanu, atkārtojumu utt.⁵⁴ Savatnība šeit kļūst par vienu no imperatīviem, kurš aporijas dubultajā saitē pārklājas ar tās pretējību.

Zīmīgi, ka šajā kontekstā būtiska un nereducējama ir reliģiskā dimensija. Upurēšanās ekonomija, kuras dekonstrukciju Deridā izvērš, vadoties pēc Ābrahāma un Īzāka stāsta, ir fundamentāla reliģijas kategorija: jau Nīče bija ievērojis, ka kristīgajā morāle saskatāma zināma hiperboliska ekonomika: atsacīšanās no pasaulīgām baudām notiek cerībā uz atalgojumu, kas pārsniedz katru pasaulīgo labumu.⁵⁵ Viņpus šādas ekonomijas Dievs parādās kā *pilnīgi cits*, bet kas tai pašā laikā ir manī un dara iespējamu to, ka es glabāju manas absolūtās attiecības ar viņu noslēpumu: “Dievs ir vārds manai iespējai glabāt noslēpumu, kas ir redzams iekšpusē, bet ne ārpusē”.⁵⁶

Līdzīgā reliģijas iezīmētā tonkārtā Deridā pievēršas apokalipsei kā apsolītajam atklāsmes notikumam. Viņš retoriski jautā “vai apokaliptika nebūtu katra diskursa, pat katras pieredzes, katras atzīmes un katru pēdu transcendentālais nosacījums”?⁵⁷ Tieši apokaliptiskā struktūra lielā mērā iezīmē dekonstrukcijas pievēršanos savatnīgā notikuma domāšanai. Apokalipse ir notikums *par excellence* – tas, kas pārrauj ierasto lietu kārtību. Tomēr savatnīgā notikuma apliecinājums, kā jau katrs apliecinājums *a priori* prasa apstiprinājumu,

⁵² Sal. Kirkegors, S. *Bailes un trīsas*. Tulk. I. Mežaraupe. Rīga: *Ad verbum*, 2010, 86.–87. lpp.

⁵³ Derrida, J. *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999, p. 87.

⁵⁴ Sal. Turpat, p. 88. Darbā “Dzīvnieks, kas tātad es esmu” Deridā skaidro, ka valodas iterabilitāte piešķir tai atkārtotamības un mašināluma iezīmes (Derrida, J. *L’animal que donc je suis*, p. 154).

⁵⁵ Sal. piem., Nīčes sašutumu par Sv. Pāvila vēstulē korintiešiem (1. Kor. 15) apsolīto personīgo nemirstību kā atalgojumu par ticību un taisnumu (Nīče, F. *Antikrists*. Tulk. P. Brants. Rīga: AGB, 2003 [1996], 85. lpp.). Sal. Derrida, J. *Donner la mort*, p. 156.

⁵⁶ Turpat, p. 147.

⁵⁷ Derrida, J. *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée, 1983, pp. 77–78.

atkārtojumu, *jā* glabājumu un atmiņu.⁵⁸ Šo būtisko atkārtojumu vajā tā mimētiski mehāniskais dubultnieks, parazitējot uz tā nebeidzamās parodijas veidā.⁵⁹

Vairākas balsis skan reizē, atklājot katras balss un katra fenomenoloģiskā subjekta iekšējo telefoniju jeb pašafekcijas šķirumu,⁶⁰ sūtījumiem nav adresāta, tie atsaucas uz jeb nosūta pie (*renvoie*) citiem sūtījumiem bez izšķirama galapunkta (*destination*), galapunktam paliekot nākamībā (*à venir*).⁶¹

Šajā galapunkta mesiāniskajā apsolījumā saklausāma atlikšana un novēlošana, ko Deridā iepriekš piedēvēja šķirumam.⁶² Tas ļauj hipotēzes kārtā izteikt arī pretējo apgalvojumu: šķiruma temporizācijai iegūstot apokaliptisko skanējumu (novēlojums kā apokaliptiskās atnākšanas apsolījums), kļūst iespējams vienlaikus domāt rakstību *un* notikumu. Savatnīgais notikums nav vispārīgās rakstības pretmets: tas ir šīs atkārtojamībā balstītās struktūras mesiāniskais apsolījums.

Svarīgi, ka mesināniskums šajā gadījumā nav pielīdzināms mesiānismam – Deridā patur distanci no reliģiskā dogmatisma, kas atklāsmes notikuma atnākšanu pasniedz kā kaut ko drošticamu. Tieši šāds mesiāniskums bez mesiānisma, viņaprāt, dara iespējamu katru dogmatisko mesiānismu.⁶³ Distance pret reliģisko dogmatismu ļauj precīzāk noteikt vietu, kuru dekonstrukcijas vēlīnajā posmā ieņem reliģiskais. Pārdomas par reliģisko, kā norāda Deridā, ir vērstas nevis uz pašu reliģiju, bet uz tās iespējamību: tās bez reliģijas “atkārto” reliģijas iespējamību.⁶⁴

⁵⁸ **Derrida, J.** *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Paris: Galilée, 1987, p. 110.

⁵⁹ Turpat, p. 89.

⁶⁰ Turpat, p. 82.

⁶¹ **Derrida, J.** *D'un ton apocalyptique...*, pp. 76–77.

⁶² **Derrida, J.** *La différence*, pp. 8 sqq.

⁶³ **Derrida, J.** *Le monolinguisme de l'autre – ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996, p. 128. Sal. arī: **Derrida, J.** *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1994, pp. 95–96¹.

⁶⁴ **Derrida, J.** *Donner la mort*, pp. 74–75. Jāatzīmē, ka Deridā tiešā veidā neattiecinā šādu reliģijas iespējamības pārdomāšanu uz sevi, bet piedēvē to Kantam, Hēgelim, Kirkegoram, Heidegeram, Levinam, Rikēram un Marionam. Tomēr viss, izņemot viņa paša diskretumu, attaisno viņa vārda pievienošanu šim uzskaitījumam.

4.2. Taisnīgums un demokrātija, kurai jānāk

Darbā “Marksa rēģi” Deridā saista mesiāniskā notikuma savatnību ar taisnīgumu.⁶⁵ Taisnīguma notikums kļūst domājams, norobežojot to no tiesībām, kas balstītas atkārtotībā. Var apgalvot, ka likums kā programma joprojām saista Deridā agrīno izpratni par šķīrumu. Piešķirot šķīruma kustībai kvazisākotnējo (oriģināro) lomu, Deridā atvasina no tā visu esošo, kā arī atšķirību starp esošo un esamību (ontoloģisko diferenci), tādējādi padarot to atkarīgu no šķīruma atstarpinoši novēlojošās kustības. Apliecinot Sosīra valodniecības relevanci šķīruma izpratnei, Deridā raksta, ka „subjekts (tāpatība sev vai eventuāli tāpatības sev apziņa, sevis apziņa) ir ierakstīts valodā, ir valodas „funkcija”, nekļūst par *runājošo* subjektu citādi kā pakļaujot savu runu [...] valodas priekšrakstu sistēmai kā atšķirību sistēmai, vai vismaz *šķīruma vispārīgajam likumam*”.⁶⁶

Agrīnā šķīruma un rakstības izpratne, kas pamatota iterabilitātes principā, kā iepriekš noskaidrots, neatstāj vietas savatnībai. Turklāt darbā „Par gramatoloģiju” Deridā tieši runā par rakstības varmācību: „domāt kaut ko *iekš* sistēmas, to tajā ierakstīt, tas ir arhirakstības žests: arhivarmācība, īpašā (*le propre*), absolūtas tuvības zaudējums, klātbūtnes sev zaudējums...”⁶⁷ Neilgi pirms viņš skaidro: “Tiklīdz parādās zīme, proti, no sāкта gala zūd jebkāda iespēja kaut kur saskarties ar “realitātes”, “vienreizības” (“*unicité*”), “savatnības” (“*singularité*”) tīrību.”⁶⁸ Neviena atzīme nav pilnīgi savatnīga, jo tā vienmēr jau ir ievilkta atzīmju sistēmā. Nevienas pēdas, neviens papildinājums, neviena spēle nav neatkārtojama.

Savukārt, norobežojot taisnīgumu no likuma, programmas, koda utt., Deridā līdz ar to ir spiests pārdomāt šķīruma nozīmi, un šī pārdomāšana ir uzskatāma par dekonstrukcijas norisi, kurā tiek ierauta pati dekonstruktīvā rakstība. Rēģainums, ko var uzskatīt par iterabilitātes un dubultās rakstības figūru, pakļauj visu savatnīgo dubultošanās draudiem. Atkārtotībā, no kuras dekonstrukcija nevar atteikties, liedz neatkārtotajā notikuma iespēju, un tomēr Deridā padara notikumu par savu vēlīno pārdomu noteicošo orientieri. Šajā spriedzē starp atkārtotības atzišanu un viesmīlību neatkārtotajam jāņem vērā iepriekš uzsvērtā neiespējamības nozīme. Notikums nav kaut kas iespējams, tas ir neiespējamais pats,

⁶⁵ Derrida, J. *Spectres de Marx*, pp. 15–17, 49–57.

⁶⁶ Derrida, J. *La différence*, p. 16. [Mans izcēlums – I. G.]

⁶⁷ Derrida, J. *De la grammatologie*, p. 164.

⁶⁸ Turpat, p. 139.

un tāpēc nav brīnums, ka tas nonāk spriedzē ar iterabilitāti, kas Deridā domā sākotnēji definēta kā rakstības *iespējamības* nosacījums.

Pielīdzinot tiesības pozitīvajam likumam – spēkā esošu normatīvo regulējumu kopumam –, Deridā apgalvo, ka taisnīgums ne tikai pārsniedz vai nonāk pretrunā ar šādi izprastām tiesībām, bet, iespējams, ir bez jebkādas attiecības pret tām.⁶⁹ Viņš jautā: “Kā lai samierina taisnīguma aktu, kuram vienmēr jāattiecas uz savatnību [..], ar taisnīguma kārtulu, normu, vērtību vai imperatīvu, kuriem nepieciešami ir vispārīgā forma, pat ja šī vispārība diktē katrreiz savatnīgu piemērojumu?”⁷⁰ Kā tas kļuva skaidrs no iepriekšējā iztirzājuma, “samierināt” šajā gadījumā nenozīmē nivelēt atšķirības, neitralizējot jebkādu spriedzi starp tiesībām un taisnīgumu, bet gan izciest aporiju, kurā atšķirība paliek nereducējama. Kā par to atgādina Sadads, aporija veido dekonstrukcijas neatņemamo struktūru.⁷¹ Jau pats Deridā retrospektīvi pakārto aporijas jēdzienam vairākas viņa tekstos sastopamās neizšķiramības figūras.⁷²

Tēze par tiesību dekonstruējamību iepretim taisnīguma principiālai nedekonstruējamībai ļauj Deridā izvirzīt kontroversiālu dekonstrukcijas definīciju: dekonstrukcija ir taisnīgums.⁷³ Līdzīgi kā pats taisnīgums, dekonstrukcija nekad nevar tikt objektivēta un tiešā veidā izzināta – tā arvien paliek neklātbūtiskojama un netagadniskojama. Neapreķināmā taisnīguma norobežojums no tiesībām ļauj Deridā no jauna pārinterpretēt konstatīvu un performatīvu sacījumu nošķirumu. Priekšlasījumā “Paraksts notikums konteksts” viņa galvenā tēze bija šāda: valodas vispārīgā grafemātiskā struktūra iznīcina Ostina ieviesto nošķirumu, jo katrs performatīvs balstās konvenciju sistēmā, kuras liedz tam iespēju kļūt par īstenu savatnīgu notikumu.⁷⁴ Šķiruma kustība, ko Deridā šajā priekšlasījumā pirmoreiz nodēvē par iterabilitāti, ierauj performatīvu producētos “notikumus” vispārīgajā norisē, kur atkārtojums ir strukturāli nenovēršams būtiskās iespējamības statusā. Šo strukturālo atkārtojamību Deridā skaidro arī kā parazitismu un citējamību, ciktāl tas vienmēr ietver citādību kā novirzi no atkārtotā.⁷⁵ No tā var secināt, ka Deridā rakstības koncepcijā nav vietas diskursīvā notikuma iespējamībai. “Zīme nekad nav notikums”⁷⁶ – šis pret Huserla

⁶⁹ Derrida, J. *Force de loi*, p. 17.

⁷⁰ Turpat, p. 39.

⁷¹ Haddad, S. *Derrida and the Inheritance of Democracy*.

⁷² Derrida, J. *Apories*, pp. 35–37.

⁷³ Derrida, J. *Force de loi*, p. 35.

⁷⁴ Derrida, J. *Signature événement contexte, Marges*, pp. 383, 388–390.

⁷⁵ Turpat, pp. 381, 387.

⁷⁶ Derrida, J. *La voix et le phénomène*, p. 55.

zīmes teoriju savulaik vērsta apgalvojums apliecina, ka neatkārtojamība Deridā agrīnajos tekstos tiek skatīta kā metafiziska fikcija.

Darbā “Likuma spēks” sniegtais performatīva skaidrojums šķietami neiederas šajā konceptuālajā sistēmā. Šeit Deridā uzsver, ka, par spīti savai atkarībai no iepriekšdotām konvencijām, performatīvs “vienmēr glabā sevī kādu iebrūkošo varmācību (*violence irruptive*)”.⁷⁷ Ar to viņš grib norādīt uz neiespējamību leģitimēt dibinošo aktu, izejot no esošām tiesībām (tātad, no esošām konvencijām, no esošām institūcijām): “Neviens attaisnojuma diskurss nespētu, un tam arī nevajadzētu nodrošināt metavalodas lomu attiecībā pret dibinošās (institūējošās) valodas vai tās dominējošas interpretācijas performativitāti.”⁷⁸ Citiem vārdiem, nekādas spēkā esošas tiesības nespēj leģitimēt institūcijas dibināšanas akta performatīvo spēku.

Šo dibināšanas aporiju Deridā detalizēti aplūko priekšlasījuma “Otobiogrāfijas” (1984) ievaddaļā “Neatkarības deklarācijas”, kur viņš analizē ASV Neatkarības deklarācijas un tajā rodamo konstatīva un performatīva diskursa pārklāšanos: tekstā, kurā tiek deklarēta ASV neatkarība, nav iespējams izšķirt, vai tā tiek *konstatēta*, vai *producēta*; turklāt šāda neizšķiramība ir nepieciešama, lai tiktu sasniegts vēlamais efekts.⁷⁹ Neatkarības deklarēšana, kura, līdzīgi sabiedriskā līguma noslēgšanai, ir nācījas un valsts dibināšanas akts, nevar būt vienkārša fakta konstatācija. Tomēr tas nevar būt arī vienkāršs, iepriekšējās konvencijās balstīts performatīvs, jo šī akta īstenotāji – tēvi dibinātāji, kuri paraksta Neatkarības deklarāciju ASV tautas vārdā – nav apveltīti ar savām pilnvarām pirms parakstīšanas akta; nepastāv arī tauta, kuras vārdā viņi rīkojas. Paradoksālā kārtā tieši parakstīšanās autorizē parakstītājus parakstīties. Līdzīgi kā Ruso sabiedriskā līguma teorijā nācījas ķermenis dzimst līdz ar sākotnējā līguma noslēgšanu, ASV “labā tauta” rodas tikai līdz ar Neatkarības deklarācijas parakstīšanu, ko veic šīs tautas deleģētie pārstāvji. Turklāt, kā to apliecina deklarācijas incipits, tiesības uz pastāvēšanu šai tautai nodrošina “Dabas likumi un Dabas Dievs”.⁸⁰ Tieši Dievs, Deridā norāda, pēdējā instancē “paraksta” šo deklarāciju un nodrošina to, ka ASV tautas institucionālie likumi tiek veidoti uz dabas likumu pamata.⁸¹

⁷⁷ Derrida, J. *Force de loi*, p. 59.

⁷⁸ Turpat, p. 33.

⁷⁹ Derrida, J. *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Galilée, pp. 20–21.

⁸⁰ *Declaration of Independence*. http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html (skatīts 3.09.2014.)

⁸¹ Derrida, J. *Otobiographies*, pp. 24–25.

Bez šīs dievišķās iejaukšanās performatīvā un konstatīvā diskursa salaidums deklarācijas tekstā kļūtu ļoti nestabils: ASV tauta nebūtu pilnvarota pasludināt savu neatkarību no Lielbritānijas. Dievs veic papildinājuma funkciju, atrisinot katrā pirmdibināšanas aktā ietverto paradoksu. Tomēr Neatkarības deklarācijas tekstā Dieva piesaukšanai ir performatīvs efekts: apgalvojot, ka Daba un Dievs *pilnvaro* (*entitle*) ASV tautu ieņemt pasaulē atsevišķu un vienlīdzīgu vietu, šīs tapšanas procesā esošās tautas vārdā darbojošies pārstāvji piedēvē sev šādu pilnvarojumu.

Šajā iztirzājumā visai reljefi iezīmējas dibinošā performatīva “iebrūkošā varmācība”: nekāds spēkā esošs tiesību akts nevar pilnībā leģitimēt neatkarības pasludināšanu. Kā apgalvo Burdjē, šāda efekta sasniegšanai nepieciešams, lai performatīvā operācija paliktu neatpazīta. Burdjē veiktie leģitīmās un autoritatīvās valodas pētījumi ļauj viņam secināt, ka diskursa leģitimitātes nosacījumi ir tā dominējošais statuss un arī šīs dominances neatpazīšana (*méconnaissance*) no tā lietotāju puses. Viņš apgalvo, ka “autoritatīvā valoda nekad nevalda bez to [indivīdu] sadarbības, kurus tā pārvalda”,⁸² un šādas sadarbības (*collaboration*) būtiskais nosacījums ir tās neapzināšanās.

Burdjē autoritatīvās valodas skaidrojums ievērojami sasaucas ar Fuko disciplinārās varas izpratni, kurā uzsvērta šīs varas produktīvā iedarbe: tās īstenotā kontrole nevis apspiež, bet veido tās iedarbei pakļautos subjektus, kuri kļūst arī par tās īstenotājiem.⁸³ Abās šajās varas formās – autoritatīvā diskursa varā un sabiedrības disciplinārajā varā – skaidri saskatāma konstitutīvās ārpuses būtiskā loma: konstitutīva ir gan varas iedarbības neatpazīšana, gan arī tas, ko šī vara noraida kā nepieļaujamo.

1990. gadā Deridā nolasa Kalifornijas Universitātē referātu „Benjamina vārds”, kas vēlāk tika izdots kā darba „Likuma spēks” otrā daļa. Sava aplūkojuma gaitā, cenšoties norobežot likumu un tiesības no taisnīguma, Deridā pievērš uzmanību vācu vārdam *Gewalt*, kurš apzīmē reizē noziedzīgu un leģitīmu varmācību.⁸⁴ Šī „varmācības” polisēmija tiek izgaismota teksta otrajā daļā, kur piedāvāta Benjamina esejas „Varmācības kritika” (*Zur Kritik der Gewalt*) dekonstruktīva interpretācija. Kā zināms, šajā esejā Benjamins izvirza par savu mērķi noteikt attiecības starp varmācību, likumu un taisnīgumu.

⁸² Bourdieu, P. Le langage autorisé: les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel. *Ce que parler veut dire*. P. 113. (Bourdieu P. Authorized Language: The Social Conditions for the Effectiveness of Ritual Discourse. *Language and Symbolic Power*. P. 113.)

⁸³ Sk. Fuko, M. *Uzraudzīt un sodīt*.

⁸⁴ Sal. *Gewaltmonopol* – leģitīmās varmācības monopols kā Maksa Vēbera piedāvātā valsts definīcija.

Balstoties līdzekļu un mērķu nošķīrumā, Benjamins novieto savu varmācības kritiku starp divām galējām pozīcijām – dabiskajām tiesībām (kuras attaisno līdzekļus, apelējot pie taisnīgiem mērķiem) un pozitīvajām tiesībām (kuras attaisno mērķus, apelējot pie leģitīmiem līdzekļiem). Varmācības kritikai būtu jāpārtrauc aplis, kurā nonākušas abas pozīcijas, un tas ir iespējams, atgriežoties pie *Gewalt* nojēgumā ietvertās likumīgas un pretlikumīgas varmācības opozīcijas. Kamēr pirmā ir vērsta uz likuma uzturēšanu un saglabāšanu, otrā katreiz apdraud esošo likumu ar jauna likuma dibināšanas iespējamību. Lai transcendētu dibinošās un uzturošās varmācības alternatīvu, Benjamins nedaudz atkāpjas no racionalitātes paradigmas un piesaka dievišķās varmācības jēdzienu, ko viņš pretstata abām šīm varmācības formām, kuras attiecībā pret dievišķo parādās kā mitoloģiskas jeb balstītas likteņa jēdzienā. Atkal problematizējot līdzekļu un mērķu opozīciju, Benjamins raksta: „Tas, kas lemj par līdzekļu attaisnojumu un mērķu taisnīgumu, nekad nav prāts: likteņa uzspiestā varmācība lemj par pirmajiem [Benjamins saista likteni ar pozitīvo likumu – *I. G.*], Dievs – par pēdējiem.”⁸⁵ Kamēr katras mitoloģiskās likumdošanas princips ir vara, katras dievišķās mērķtiecības princips ir taisnīgums. Šajā nošķīrumā Deridā saskata dekonstruktīvajiem diskursiem raksturīgo hellēniskās un jūdaiskās kultūras sadursmi.⁸⁶

Itāļu filozofs Džordžo Agambens grāmatā *Homo Sacer* saista Benjamina dievišķo varmācību ar izņēmuma stāvokļa jēdzienu, ko vācu tiesību filozofs Karls Šmits izmanto, lai definētu suverēno varu.⁸⁷ Šmitam suverēns ir tas, kurš *lemj* par izņēmumstāvokli. Šmita figūra ir saistoša, jo viņa pārstāvētā decisionisma paradigma (izšķiršanās kā politikas pamats) sniedz vērtīgu norādi dekonstrukcijas un kritikas attiecību jautājumā, kas netiešā veidā virza Deridā lasījumu. Šmita pārstāvētā izšķiršanās paradigma nonāk asā kontrastā ar dekonstrukcijas uzsvāru uz neizšķiramību, aporiju un dubulto saiti.

Līdzās darbiem „Likuma spēks” un „Marksa rēģi” par Deridā ētiski politisko domu artikulējošu tekstu tiek atzītas arī 1994. gadā izdotās „Draudzības politikas”, kur viņš, piedāvājot vairāku prominentu filozofu (Aristoteļa, Cicerona, Montēna, Kanta, Nīčes, Heidegera, Blanšo utt.) darbu lasījumus, rekonstruē draudzības jēdziena politisko vēsturi. Proti, dekonstruējot draudzības kanoniskās koncepcijas, Deridā atsedz drauga (*philos*) figūras politisko dimensiju. Šī dimensija galvenokārt saistās ar iedomāto radniecību, kas

⁸⁵ Benjamin, W. Critique of Violence, *Selected Writings*. Vol. 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004, p. 245.

⁸⁶ Sal. Derrida, J. *Force de loi*, p. 132.

⁸⁷ Sk. Agamben, G. *Homo Sacer*. Stanford: Stanford University Press, 1998, p. 28.

noteikusi jau Aristoteļa un Cicerona draudzības skaidrojumus, saskaņā ar kuriem draugs ir „līdzinieks”, „savējais”, gluži brālis un, paradoksālā kārtā tieši šī šķietami privātā tuvība padara draudzību par politiskās kopienas principu.

Tomēr, kā atzīmē Deridā, draudzības brālīgā kopība jau sākotnēji tiek apdraudēta. Laērtas Diogēna Aristotelim piedēvētā uzruna „Ak, mani draugi, drauga nav!” kļūst par pavedienu viņa izklāstam, paradoksālā kārtā sastatot draugu klātbūtni un prombūtni. Lai arī grieķiski kristīgā tradīcija uzsver draugu līdzību un tuvību, draudzība nav domājama atrautībā no parādībām, kas to radikāli apdraud – nodevības, naida, zaudējuma, nāves utt., jo vienīgi uz šādu privāciju fona var konstitutēties tās jēdziens. Metaforizējot, draudzību vienmēr vajā naidīguma rēgs. Šo rēgu dienas gaismā iznes Nīče, darbā „Cilvēciskais, pārāk cilvēciskais” konfrontējot aristotelisko uzrunu „Draugi, draugu nav” ar tās apvērsto versiju: „Ienaidnieki, ienaidnieku nav!”, kurā Deridā saskata apvērsumu rietumu draudzības politiskajā vēsturē.

Lai arī izlēciens pret draudzības kanonisko grieķiski kristīgo izpratni Nīčes darbā negūst izvērstāku pamatojumu, tas sagatavo augsni Šmita draudzības izpratnes aplūkojumam. Vācu juristam, tiesību teorētiķim un politikas filozofam Deridā grāmatā ir izņēmuma statuss: viņa uzskatu analīzei tiek veltīta gandrīz trešdaļa no visa teksta, savukārt viņa kolaborācija ar nacismu un deklarētais antisemitisms tiek komentēts vien netiešā veidā, piemēram, garos iestarpinājumos par autohtonijas un radniecības nozīmi antīkajos priekšstatos par draugu un ienaidnieku. 20. gs. beigās Šmits piedzīvo sava veida filosofisku renesansi, un Deridā analīze „Draudzības politikās” ir tikai viens no tās simptomiem līdzās Džodžo Agambēna, Šantālas Mufes, Etjēna Balibāra, Alēna Badjū u. c. postmarksistu interesei par šo konservatīvo domātāju.

Savā 1927. gada darbā „Politiskā jēdziens” (*Der Begriff des Politischen*) Šmits meklē politiskā konceptuālo pamatojumu. Atzīstot, ka valsts, uz kuru politiskais bieži tiek reducēts, nav tā galējais pamats, Šmits meklē fundamentālu dihotomiju, kas spētu sagādāt šādu pamatu. Morāles jomā tas ir nošķīrums starp labo un ļauno, estētikā – starp skaisto un neglīto, ekonomikā – starp ienesīgo un neienesīgo. Kā specifiski politisko nošķīrumu Šmits nosauc drauga un ienaidnieka antitēzi. Šis nošķīrums, kurš nav reducējams ne uz vienu citu, apzīmē

kopības vai nošķirtības galējo intensitāti. Ienaidnieks ir svešinieks. Ienaidnieks nav privāts, bet publisks un kolektīvs (*hostis, nevis inimicus; polemios, nevis ethros*).⁸⁸

Ienaidnieka jēdziens implicē pastāvīgu reālu cīņas iespējamību, turklāt cīņa jāizprot tās sākotnējā eksistenciālā nozīmē – kā cilvēku fiziska nonāvēšana. Cīņa kara formā ir ienaidnieka eksistenciālā negācija, kas gan neparedz emocionāli piesātinātu naidu. Galvenā politiskā izšķiršanās tātad ir ienaidnieka noteikšana. Šmits asi vēršas pret jebkādam tendencēm atlikt, neitralizēt vai tabuēt šo izšķiršanos. Piemēram, pret pacifismu, kas, viņaprāt, ir izteikti depolitizējoša nostādne (jo pilnīgi pacifiskā pasaule būtu pasaule bez drauga un ienaidnieka nošķīruma un tātad pasaule bez politikas).

Kā to var sagaidīt no Deridā, viņa dekonstruktīvā lasījuma nolūks ir eksponēt ienaidnieka un drauga opozīcijas uzturēšanas un efektīgas pielietošanas neiespējamību. Neiespējamību nekļūdīgi atšķirt draugu no ienaidnieka, kuras priekšnojauta ieskanējās jau Nīčes veiktajā apvērsumā.

Deridā pievērš uzmanību ienaidnieka publiskumam, un parāda, ka *hostis* jēdziens (pretēji *inimicus*) atstāj atvērtu iespēju, ka par to kļūst arī mans privātais draugs. Ņemot vērā šo komplikāciju, Deridā redz trīs iespējas drauga/ienaidnieka attiecību tuvākam skaidrojumam Šmita koncepcijā:

1. tas, ka ienaidnieks tiek konstituēts tā fiziskās nonāvēšanas reālajā iespējā, ļauj simetriski secināt, ka nonāvēšanas iespēja ir noteicoša arī attiecībā uz draugu;
2. draudzība paredz nāves iespējas apturēšanu, tā ir kaut kas pretējs nonāvēšanai;
3. politiskais ir tas, kas nemitīgi saista un nošķir drauga–ienaidnieka/ienaidnieka–drauga pāri dziņā un izšķiršanās uz nāvi, nonāvēšanā vai tās iespējā.⁸⁹

Šmita decisionismam, kas balstās uz pārliecību, ka politiskajai kopienai ir jāizšķiras par publisko ienaidnieku, Deridā liek pretī neizšķiramības sistēmu, kurā svarīga loma ir jau pieminētajam rēga (*spectre*) jēdzienam. Rēgam līdz ar dzīvības/nāves nenoteiktību būtiska ir arī klātbūtnes/prombūtnes nenoteiktības konotācija.⁹⁰ Spektrālais nekad nav tiešā veidā klātbūtīgs, tātad, nepakļaujas Šmita izteiktajai prasībai pēc ienaidnieka konkrētas identifikācijas. Politiku strukturējošā ienaidnieka nenosakāmais (līdz ar to nelocalizējams) raksturs sabalsojas ar Benjamina „Varmācības kritikā” pieminēto policijas rēgains dabu.

⁸⁸ Platons “Valstī” apgalvo, ka īsts karš iespējams tikai starp hellēņiem un barbariem, savukārt militārs konflikts starp hellēņiem ir tikai ķilda (*Resp.* 470).

⁸⁹ Derrida, J. *Politiques de l'amitié*, pp. 143–144.

⁹⁰ Sal. Derrida, J. *Spectres de Marx*, p. 72.

Deridā jautā: „Kāpēc Šmits neatzīst faktu, ka tieši policija un spiegošana, policija kā specdienests norāda uz to, kas sākotnēji un iekšēji izjauc politiskā iespējamību, proti, nošķirumu starp publisko un privāto?”⁹¹ Atbilde ir ietverta jau pašā jautājumā: tāpēc ka Šmits par katru cenu grib pasargāt politisko no depolitizācijas, kas to apdraud katreiz, kad vairs nav iespējams stingri nodalīt draugu un ienaidnieku, publisko un privāto.

Tomēr līdz ar to vēl netiek sasniegta šīs aporijas galējā robeža. Deridā to divējādi saspīlē, 1) problematizējot sievietes lomu Šmita piedāvātajā politiskās kopienas modelī; un 2) sīkāk problematizējot ienaidnieka atpazīšanu. Viņš apelē pie hēgeliskās atzīšanas dialektikas un citē Šmita pēckara ieslodzījuma sarakstītā darbā *Ex captivitate salus* rodamo atziņu, ka ienaidnieks ir tas, kurš var mani apšaubīt (*mettre en question*), tātad visupirms es pats.

Līdzīgi kā drauga un ienaidnieka antitēze iegūst savu politisko nozīmi krietni pirms Šmits nosauc to par politiskā kā tāda pamatu, arī Deridā dekonstrukcijas politiskās implikācijas ir klātesošas jau 1960. gadu tekstos, tādos kā „Varmācība un metafizika” un „Par gramatoloģiju”. Politiskais nav izsmeļoši tverams kādā konceptuālā nošķirumā, tas katreiz pārplūst pāri konceptuālajiem režģiem, ietiecas jomās, no kurām teorija to cenšas stingri norobežot. Tas pats attiecināms arī uz dekonstrukciju – Deridā darbu korpusā nevar izcelt vienu segmentu, apgalvojot, ka tajā aktualizējas politiskais. Politiskais caurauž un dziļi motivē visu šo korpusu.⁹²

„Draudzības politikās” Deridā uzdod savai politikas domai izšķirošo jautājumu: kā lai dekonstruē noteikta demokrātijas jēdziena būtisko saiti ar autohtoniju, eigēniku un fraternālo homofiliju, reizē neatsakoties no paša demokrātijas apzīmējuma?⁹³ Saistot demokrātiju ar aprēķināmo savatnību nojēgumu, viņš konstatē: “Nav demokrātijas bez nereducējamajai savatnībai vai citādībai izrādītās cieņas, bet nav demokrātijas arī bez “draugu kopības” (*koina ta philon*), bez vairākumu aprēķināšanas, bez identificējamiem, stabilizējamiem, reprezentējamiem un vienlīdzīgiem subjektiem. Šie divi likumi nav reducējami viens uz otru. Traģiski nesamierināmi un vienmēr ievainojoši. Ievainojums atveras ar nepieciešamību *skaitīt* savus draugus, skaitīt citus savējo ekonomijas ietvaros, kur

⁹¹ Derrida, J. *Politiques de l'amitié*, p. 166.

⁹² Sal. darba “Par gramatoloģiju” nodaļu “Burta varmācība: no Levī-Strosa līdz Ruso”, kurā Deridā atmasko Levī-Strosa etnocentrisko nekrietnumu, izvilinot no *Nambikwara* indiāņu meitenītēm viņu vārdus, kurus ir aizliegts atklāt svešiniekiem (Derrida, J. *De la grammatologie*, pp. 149–202).

⁹³ Sal. Derrida, J. *Politiques de l'amitié*, p. 127.

katrs cits ir pilnīgs cits (*tout autre est tout autre*).⁹⁴ Aprēķināmā un neaprēķināmā aporētiskajā dalījumā un savijumā rodams ne tikai demokrātijas apdraudējums, bet arī tās nākamības iespēja, ko Deridā cieši saista ar dekonstrukciju. “Nav demokrātijas bez dekonstrukcijas, nav dekonstrukcijas bez demokrātijas”⁹⁵ – šo formulu Deridā atvedina no “neierobežotām tiesībām uz jautājumu, uz kritiku, uz dekonstrukciju”, bez kurām nav iedomājama demokrātija, kurai jānāk. Šīs tiesības, kā viņš norāda, ļauj iezīmēt robežu starp nosacīto un nenosacīto.⁹⁶

Demokrātijas nākamība nebūtu domājama kā Kanta regulatīvā ideja, tā ir nevis empīriskās realitātes ideālā robeža, bet mesiāniskais apsolījums. Nebūdama arī tagadnes modifikācija (nākotnes tagadne), tā uzliek neatliekamu atbildību dekonstrukcijas veidolā, ko Deridā atzīst par “neatņemamu demokrātijas elpai”.⁹⁷

Atsaucoties uz cita invences jeb izgudrošanas nojēgumu, Ekere šādi raksturo Deridā aprakstītās Eiropas atbildības diktēto pienākumu: “Tas [...] liek pieņemt demokrātijas mantojumu, līdztekus atzīstot, ka demokrātijas ideja nekad nav vienkārši dota, bet drīzāk ir tā, kas turpinās un ir nākoša jeb tā, kas nāk. Tā ir tāda tipa demokrātija, kurai piemīt apsolījuma raksturs un kura saistāma ar minēto izgudrošanas ideju.”⁹⁸

Reizē nepieciešami jājautā, vai demokrātijas neaprēķināmā, neparedzamā, netagadniskojamā notikuma mesiānisms, par ko vēsta Deridā vēlinā doma, ir pietiekams resurss, lai aizstāvētu filozofijas un humanitāro zinātņu *tiesības* uz pastāvēšanu šeit un tagad?

Pats Deridā neslēpj savas koncepcijas radniecību literārajai fikcijai un eksplīcīti runā par tās īstenojuma „neiespējamo iespējamību”, ar to domājot neiespējamību tieši implementēt šo risinājumu. Arī viņa piedāvātais universitātes bez nosacījuma modelis neaprobežojas ar tradicionālās institucionāli noteiktās universitātes ietvariem,⁹⁹ un var tikt uzskatīts par tās deteritorializēto vīziju, kur neierobežotās pētnieciskās iztaujāšanas brīvības imperatīvs šķietami aizēno šīs iztaujāšanas tiesisko regulējumu un iespējamo sociāli politisko rezonansi.

⁹⁴ Turpat. Formulas *tout autre est tout autre* tuvāks skaidrojums rodams darbā “Nāves dāvājums” (**Derrida, J.** *Donner la mort*, pp. 98, 110–111).

⁹⁵ **Derrida, J.** *Politiques de l'amitié*, p. 128.

⁹⁶ Turpat, p. 129.

⁹⁷ **Derrida, J., Spire, A.** “Autrui est secret parce qu'il est autre”, *Papier Machine*, p. 371.

⁹⁸ **Ekere, B.** Žaks Deridā: (ne)iespējamā Eiropas nākotne, *Kentaurs XXI*, Nr. 29, 2002, 95. lpp.

⁹⁹ **Derrida, J.** *L'Université sans condition*, p. 78.

„Varmācības kritikas” noslēgumā Benjamins skaidro varmācības kritiku kā varmācības vēstures filozofiju. Deridā saskata kritikas un vēstures saikni *krinein* jeb izšķiršanās jēdzienā, kas ir katras kritikas etimoloģiskais sencis. Kritika balstās uz racionālās izšķiršanās norisi, uz izšķirošo spriestspēju, un tieši šis faktors sarežģī tās satuvināšanu ar dekonstrukciju: izšķiršanās jēdziens kā rietumu logocentrisma neatņemamā sastāvdaļa nemitīgi pakļaujams dekonstrukcijai. Pati dekonstrukcija drīzāk skaidrojama kā neizšķiramības tematizācija, kur neizšķiramība top par katras izšķiršanās, un līdz ar to arī katras atbildības nosacījumu.¹⁰⁰

Atgriežoties pie Deridā artikulētās tiesību un taisnīguma opozīcijas, kā arī pie atziņas, ka taisnīgums ir netagadniskojams un neaprēķināms, var no jauna jautāt par taisnīguma un dekonstrukcijas kritisko aspektu – vai taisnīgums un dekonstrukcija satur ko tādu, kas degradētu tos no iekšpuses, pakļaujot tiesību regulējumam un likuma spēkam, kas simulētu to klātbūtni? Norādot, ka, atšķirībā no rēķināšanas, izvēle rēķināt neiekļaujas aprēķināmā sakārtā, Deridā uztur rēķināšanas imperatīvu: tieši rēķinot, iespējams pārrunāt (*négocié*) attiecības starp aprēķināmo un neaprēķināmo.¹⁰¹ Kā norāda Rubene, darbā “Atkritēji” Deridā īpaši uzsver kantiskās cieņas neaprēķināmo raksturu.¹⁰² Viņa raksta: “Deridā runā un norāda uz domas politiku, kura varētu nepiekāpties nedz pozitīvismam, nedz scientismam, nedz epistemoloģijai un kura varētu atklāt atkal, atbilstoši jaunam izaicinājuma mērogam, domas politiku attiecībā ar zinātni, bet arī ar reliģijām un arī ar likumu un ētiku, pieredzi, pieredzi, kura būtu reizē provokācija vai abspusīga cieņa, bet arī nereducējama autonomija.”¹⁰³

Arī savā viesmīlības skaidrojumā viņš aicināja “rēķināt riskus, jā, bet neslēgt durvis neaprēķināmajam.”¹⁰⁴ Attiecības starp tiesībām un taisnīgumu tādējādi paliek neizšķiramās. Dekonstrukcija, ko Deridā “Likuma spēkā” vienubrīd pat identificēja ar taisnīgumu, paliek kontaminēta ar programmu, aprēķinu un ekonomiju. Skatot šo problemātiku humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēmas gaismā, iespējams nonākt pie šāda pamatojuma dekonstruktīvās versijas artikulācijas.

¹⁰⁰ Sal. **Derrida, J.** *Politiques de l'amitié*, p. 247; **Derrida, J.** *Apories*, p. 25. Nespēju izšķirties par labu konkrētai pozīcijai kā galveno dekonstrukcijas politisko defektu atzīst Žižeks.

¹⁰¹ **Derrida, J.** *Force de loi*, p. 62.

¹⁰² **Rubene, M.** Cilvēka traģiskais tēls: Imanuels Kants un Larisa Čuhina, **Kovaļčuka, S.** (red.) *Intelektuālās identitātes un vērtības. Larisai Čuhinai – 100*. Rīga: LU FSI, 2014, 248. lpp.

¹⁰³ Tupat.

¹⁰⁴ **Derrida, J., Dhombres, D.** Le principe d'hospitalité, p. 274. Par šo tēmu sk. Lapinskas rakstu “Vai ir iespējama demokrātijas programma?” (**Lapinska, I.** Un programme pour la démocratie est-il possible?, *Identitāte un citādība*, 193.–202. lpp.)

4.3. Jaunās humanitārās zinātnes universitātē bez nosacījuma

Universitātes bez nosacījuma ideja, ko Deridā izvirza savas darbības beigu posmā, artikulē promocijas darbā iztirzātos humānisma, universitātes un notikuma jēdzienus vienotā dekonstruktīvajā vīzijā, kas ļauj formulēt risinājumu promocijas darba problēmai.

Priekšlasījums “Universitāte bez nosacījuma”, kā norāda Nāss, ir no sākuma līdz beigām marķēts ar Deridā pieredzi amerikāņu universitāšu sistēmā.¹⁰⁵ Ja akceptējam šo raksturojumu, tad varam sagaidīt, ka universitātē bez nosacījumā sava vieta tik ierādīta arī literatūrai, kuras akadēmiskā disciplīna lielā mērā noteica Deridā recepciju ASV. Tik tiešām, Deridā priekšlasījumā literatūra tiek piesaukta saistībā ar “tiesībām teikt visu publiski”.¹⁰⁶ Šādu literatūras skaidrojumu Deridā sniedz jau darbā “Passijas”, nosaucot par tās principu “tiesības teikt visu” (*droit de tout dire*) un formulējot dubultimplikāciju “nav demokrātijas bez literatūras, nav literatūras bez demokrātijas”.¹⁰⁷ Turklāt paradoksālā kārtā šīs tiesības teikt jebko ietver arī absolūtās neatbildēšanas (*non-réponse*) tiesības, ko Deridā atzīst par demokrātijas hiperbolisko nosacījumu.¹⁰⁸ Kā viņš skaidro citviet, tiesības teikt visu paredz arī tiesības glabāt noslēpumu.¹⁰⁹ Noslēpums šajā gadījumā nav domājams kā kaut kas, kas ir apslēpts, noklusēts utt.; tas nav kaut kas potenciāli atklājams. Noslēpums ir absolūtās savatnības cieņa.¹¹⁰ Apvienodama publiskumu un noslēpumu, literatūra ļauj veidot tiltu starp apgaismības mantojumu un neaprēķināmās savatnības domu. Turklāt tas, ka literatūra tiek piesaukta universitātes bez nosacījuma kontekstā, paver iespēju attiecināt Deridā teikto uz humanitārajām zinātnēm, starp kurām Deridā eksplicīti to ierindo.¹¹¹

Kā norāda Rubene, “Deridā aizstāv ideju par neierobežotu akadēmisku brīvību, kas tuva idejai par literatūru, kura runā par visu to, par ko citādi nav iespējams runāt.”¹¹² Arī Millers saskata līdzību starp Deridā literatūras definīciju un viņa izpratni par universitāti bez nosacījuma, akcentējot literatūrā implicēto neatbildēšanu.¹¹³ Pārsteidzošā kārtā

¹⁰⁵ Naas, M. Derrida's America, *Derrida's Legacies*, p. 124.

¹⁰⁶ Derrida, J. *L'Université sans condition*, p. 17.

¹⁰⁷ Derrida, J. *Passions*. Paris: Galilée, 1993, p. 65.

¹⁰⁸ Turpat, p. 66.

¹⁰⁹ Derrida, J. Remarks on Deconstruction and Pragmatism, Critchley, S. et al. *Deconstruction and Pragmatism*. Ed. by C. Mouffe. London/New York: Routledge, 1996, p. 82.

¹¹⁰ Derrida, J. *Donner la mort*, p. 165.

¹¹¹ Derrida, J. *L'Université sans condition*, p. 21.

¹¹² Rubene, M. Zināšanu sabiedrība: ietvari, ekspozīcija, saskarne un pārnese, 386. lpp.

¹¹³ Miller, J. H. A Profession of Faith, *For Derrida*. New York: Fordham University Press, 2009, pp. 2, 4.

neatbildēšana, kas literatūras gadījumā izprotama kā, piemēram, rakstnieka brīvība nebūt atbildīgam par savu personāžu teikto, universitātē bez nosacījuma top par universitātes atbildības neatņemamo sastāvdaļu. Neatbildēšanas glabātais noslēpums, kā norāda Deridā, nav nekas privāts; šis noslēpums ir tas, uz kā pamata publiskā un politiskā joma var būt un palikt atvērta.¹¹⁴

Literatūras tiesības teikt visu attiecinājumā uz humanitārajām zinātnēm Deridā skaidro kā nenosacītu izjautāšanas brīvību.¹¹⁵ Nenosacītība, kas raksturo šo brīvību, ir skatāma kā *suverentitātes* tradicionālās ontoteoloģiskās idejas dekonstruktīvā pēctece. Galvenā atšķirība starp pirmo un otro rodama to attiecībā pret varu – ja suverenitāte no varas nav nodalāma, nenosacītība ar varu nav savienojama. Deridā raksta: “Domas nenosacītība, domas, kurai jārod tās vieta vai tās piemērs universitātē, var tikt saskatīta visur, kur tā pašas brīvības vārdā spēj izjautāt suverenitātes principu, varas principu.”¹¹⁶ Tieši šādu domas nenosacītību Deridā atzīst par universitātes un humanitāro zinātņu, kurām jānāk, aicinājumu.¹¹⁷

Šajā universitātes vīzijā saskatāmas ievērojamas paralēles ar Kanta universitātes modeli. Tiesības brīvi īstenot prāta publisko lietojumu, ko Kants pieprasīja filozofijas fakultātei, Deridā universitātē bez nosacījuma nenosacītās izjautāšanas brīvības veidā tiek piedēvētas humanitārajām zinātnēm. Protams, apgaismības modeļa dekonstruktīvajā pārsniegumā vērojamas arī būtiskas atšķirības. Kants stingri norobežoja savu filozofiju no literatūras pat tajos punktos, kuros tā šķietami vistuvāk pietuvojās literārās fikcijas statusam. Piemēram, darbā “Ideja par vispārīgu vēsturi kosmopolītiskā aspektā”, kā to akcentē Deridā, Kants pieliek pūles, lai norobežotu savus centienus formulēt cilvēces vēstures galamērķi no literārās izdomas: “Tiesa, dīvainam un šķietami aplamam jāizskatās mēģinājumam veidot *vēsturi* atbilstīgi idejai, kā jānorisinās pasaules gaitai, lai tā atbilstu noteiktiem prātīgiem nolūkiem; šķiet, ka ar šādu nolūku varētu rasties tikai romāns.”¹¹⁸ Deridā Kanta mēģinājumos nepieļaut filozofijas saplūsmi ar literatūru saskata zīmi tam, ka šādas saplūsmes briesmas tiešām pastāv un ir gana uzstājīgas.¹¹⁹

¹¹⁴ **Derrida, J.** Remarks on Deconstruction and Pragmatism, p. 82.

¹¹⁵ **Derrida, J.** *L'Université sans condition*, p. 11.

¹¹⁶ Sal. **Derrida, J.** Unconditionality or Sovereignty: The University at the Frontiers of Europe, *Oxford Literary Review*, Vol. 31, No. 2, 2009, p. 129. Sal. **Derrida, J.** *L'Université sans condition*, p. 76.

¹¹⁷ Turpat, p. 130.

¹¹⁸ **Kants, I.** Ideja par vispārīgu vēsturi kosmopolītiskā nolūkā, *Kas ir apgaismība?*, 33. lpp.

¹¹⁹ **Derrida, J.** *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, p. 21.

Komentējot Deridā attiecības ar Kantu, Spivaka apgalvo, ka savā divdomīgajā attieksmē pret apgaismību Deridā tai vairāk izrāda cieņu Leibnica pamata principa, nevis Kanta prāta publiskā lietojuma veidolā.¹²⁰ Lai arī viņa nepiedāvā argumentus par labu šim apgalvojumam, citviet savā rakstā viņa atsaucas uz intervijā „Atliktā demokrātija” formulēto reprezentatīvā publiskuma kritiku. Atbildot uz žurnālista jautājumu, ko šodien nozīmē publiskais viedoklis, Deridā norāda uz šī jēdziena ciešo saistību ar reprezentācijas un sprieduma jēdzieniem.¹²¹ Izmantojot dekonstrukcijas agrīnā posma vārdnīcu, varētu teikt, ka tas norāda uz publiskā viedokļa logocentrisko raksturu. Tā rakstā „Paraksts, notikums, konteksts” Deridā iebilst pret hermeneitisko komunikācijas izpratni, kas vērsta uz *jēgas* atklāšanu. Šī izpratne, viņš norāda, pārvalda arī zinātniskās konferences formu: konferences referātu nolūks ir „aizsākt vai turpināt dialogus saprotamības (inteligibilitātes) un jēgas patiesības horizontā, tādā veidā, ka *de jure* varētu tikt iedibināta vispārīga saskaņa”.¹²²

Tomēr Deridā publiskuma kritikā svarīgi nošķirt divu veidu argumentus: 1) tos, kas attiecas uz publiskuma „empīrisku” dimensiju (paviršība, ātrums utt.); un 2) tos, kas to nosaka „kvazitranscendentālā” veidā. Šo atšķirību var aproksimējoši skaidrot pēc analogijas ar tradicionālo fakta un būtības nošķirumu. Piemēram, Heidelbergas diskusijas laikā Deridā atbild žurnālistam “es uzskatu, ka šis arods [žurnālistika – *I. G.*] ir respektējams savā misijā, pat ja tas nav vienmēr respektēts savā praksē”.¹²³ No tā var secināt, ka kritika, kas vērsta uz empīrisku publisko sfēru, neietver publiskuma radikālu apšaubījumu, kā to demonstrē Heidegera pozīcija, saskaņā ar kuru publiskā domāšana vispār nav iespējama. Pretēji šai pozīcijai, Deridā atzīst savu domāšanu par publisku un arī publiski atbildīgu. Līdz ar to publiskā viedokļa dekonstruktīvais aplūkojums nenozīmē, ka Deridā noraida apgaismības publiskuma imperatīvu, drīzāk otrādi, šim imperatīvam izrādītā cieņa tieši motivē tā empīrisku iemiesojumu kritiku.

Pārmantojot Kanta publiskuma imperatīvu un integrējot to savā universitātes atbildības izpratnē,¹²⁴ Deridā reizē dekonstruktīvi pārkonceptualizē publiskuma jēdzienu, un

¹²⁰ **Spivak, G. C.** Responsibility, *Boundary 2*, Vol. 21, No. 3, 1994, p. 38. Deridā tekstos var atrast vairākus apgalvojumus, kuri nonāk tiešā pretrunā Spivakas tēzei. Sal., piem., intervijā “Narkotikas retorika” rodamo apgaismības saistījumu ar kantisko publiskumu (**Derrida, J.** Rhétorique de la drogue, *Points de suspension*, p. 263), kā arī šī paša motīva izvērsumu darbā “Universitāte bez nosacījuma”.

¹²¹ **Derrida, J.** La démocratie ajournée, *L'Autre Cap*, pp. 108–110.

¹²² **Derrida, J.** Signature événement contexte, p. 368.

¹²³ **Derrida, J., Gadamer, H.-G., Lacoue-Labarthe, P.** Rencontre du 6 février 1988, p. 108.

¹²⁴ Šī Deridā pozīcija nonāk krasā pretrunā ar viņa vēlinās darbības interpretāciju, ko sniedzis Rortijs, raksturojot Deridā par privātu ironiķi, kurš savā teorētizēšanā atteicies no centieniem būt publiski nozīmīgam un noderīgam. Sk. Rortija grāmatas “Nejaušība, ironija un solidaritāte” 6. nodaļu: **Rortijs, R.** *Nejaušība, ironija*

Kanta, kā arī Hābermāsa valorizēto tiešā klātbūtnē balstīto publiskumu atzīst par metafizisku fikciju. Konsekventi atzīstot universitātes atbildības publisko raksturu,¹²⁵ Deridā noraida iespēju domāt šo publiskumu sev un viens otram pilnībā klātbūtīgu racionālu subjektu komunikācijas terminos, jo šāds klātbūtnes, subjektivitātes un komunikācijas modelis pastāvīgi bijis dekonstrukcijas privilēģētais objekts.

Tas, ka publiskumu Deridā skata nesaraujamā saistībā ar noslēpumu, kas tiek pieprasīts ne vairs filozofijai, bet dekonstruktīvi izprastajām humanitārajām zinātnēm, ļauj izvirzīt hipotēzi, ka tiesības uz filozofiju, kuras Deridā aizstāvēja savas darbības vidusposmā cita starpā arī humanitāro zinātņu priekšā, viņa vēlinājās pārdomās par universitāti bez nosacījuma pārtop par humanitāro zinātņu tiesībām uz nenosacītu izjautāšanas brīvību.

Šai izjautāšanai nozīmīgā kārtā būtu pakļaujams arī cilvēka jēdziens. Senais jautājums “kas ir cilvēks?” ar jaunu aktualitāti piesaka sevi cilvēktiesību diskursā un pēc II pasaules kara tapušajā nozieguma pret cilvēci jēdzienā.¹²⁶ Deridā izturas pret abiem šiem jēdzieniem ambivalenti: no vienas puses, viņš nepieļauj iespēju tos diskreditēt vai noraidīt; no otras puses, viņš atzīst par atbildības lietu šo jēdzienu, kā arī paša cilvēka un cilvēcības jēdziena nemītīgu izjautāšanu. Šī nostādne ļauj Pītersam nodēvēt Deridā “Universitātē bez nosacījuma” formulēto pozīciju par dekonstruktīvo humānismu.¹²⁷ Šajā humānistiskajā vīzijā ierakstāmas Deridā darbības vēlinā posma pārdomas par dāvājumu un piedošanu, draudzību, liecināšanu un viesmīlību, kā arī demokrātiju. Šis dekonstruktīvais humānisms gan nav pielīdzināms metafiziskajam humānismam, kura raksturīgā iezīme ir suverenitātes piedēvēšana cilvēkam-subjektam. Arī universitāte, par ko runā Deridā, nav tā institūcija, kuras robežas centās novilkt un attaisnot Kants. Institūcija kā likumā jeb konvencijā pamatotais nodibinājums kļūst par dekonstruktīvo humanitāro zinātņu izjautāšanas objektu, savukārt pašai universitātei bez nosacījuma nepiemīt ne tikai katrai institūcijai raksturīgā savas iekšienes suverēnās savaldīšanas tendence, bet arī robeža starp iekšieni un ārieni:

un solidaritāte, 144.–161. lpp., īpaši 148. lpp. Rortijs, līdzīgi Hābermāsam, skata Deridā kā Nīčes un Heidegera sekotāju, ignorējot apgaismības pozitīvo nozīmi Deridā darbos. Rortija interpretāciju Deridā vēlinās universitātes vīzijas kontekstā kritizējis Maikls Peterss. Sk. **Peters, M. A.** The University and the New Humanities: Professing with Derrida, *Arts and Humanities in Higher Education*, Vol. 3, No. 1, 2004, pp. 46–53. Pats Deridā to kritiski komentējis “Piezīmēs par dekonstrukciju un pragmatismu” (**Derrida, J.** Remarks on Deconstruction and Pragmatism, pp. 79–90).

¹²⁵ **Derrida, J.** *L'Université sans condition*, pp. 16, 36, 43.

¹²⁶ **Derrida, J.** Unconditionality or Sovereignty, p. 120.

¹²⁷ **Peters, M.** Humanism, Derrida, and the New Humanities, **Biesta, G. J. J., Egéa-Kuehne, D.** (eds.) *Derrida & Education*. London/New York: Routledge, 2001, p. 225.

“[Universitāte bez nosacījuma] notiek visur, meklē savu vietu visur, kur var sevi pieteikt šāda domas nenosacītība”.¹²⁸

Akcentējot nenosacītību, Deridā savā humanitāro zinātņu vīzijā devis pārliecinošu priekšroku savatnībai, jo tieši tā savā neatkārtojamībā ir brīva no katra nosacījuma. Apgalvojot, ka “humanitārajās zinātnēs tiek domāta to ārienes un to nākotnes nereducējamība”,¹²⁹ viņš aicina humanitāro zinātņu dekonstruktīvo bezpamatojuma pamatojumu domāt kā viesmīlību netagadniskojamam taisnīguma notikumam, kuram jānāk.

¹²⁸ **Derrida, J.** *L'Université sans condition*, p. 78.

¹²⁹ Turpat, p. 77.

Noslēgums

Šī promocijas darba četrās nodaļās tika sistēmiski eksplicēti un kritiski izvērtēti Žaka Deridā dekonstrukcijas sniegtie humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma problēmas risinājumi. Būdami dekonstruktīvi, šie risinājumi neveido nosauktās problēmas galīgo risinājumu, bet drīzāk precizē pašu problēmu un atklāj tās iesakņotību metafizikā. Līdz ar to vārdu „risinājumi” promocijas darba nosaukumā var interpretēt ne tikai un ne tik daudz kā Deridā bilstos galavārdus humanitāro zinātņu filozofiskā pamatojuma jautājumā, cik kā pašas dekonstrukcijas *norises*, kuru gaitā uz uzdotajiem jautājumiem tiek meklētas atbildes.

Atsakoties no mēģinājumiem izsmeļoši definēt dekonstrukciju, jo tiem neizbēgami būtu jābalstās uz apšaubāmo pieņēmumu, ka pati definīcijas forma ir nedekonstruējama, promocijas darba pirmajā nodaļā dekonstrukcija tika raksturota, sniedzot virkni savstarpēji implicējošu, bet principiāli neizsmeļošu atbilžu, kurās pirmām kārtām mēģināts izgaismot dekonstrukcijas saikni ar humanitārajām zinātnēm, tās vēsturiskās recepcijas pamatiezīmes un tās stratēģiju, kas veido priekšnoteikumu darba turpmākajam iztirzājumam.

Promocijas darba otrajā nodaļā tika problematizēta humānisma tradīcija, kas vēsturiski nodrošinājusi humanitāro zinātņu metafizisko pamatojumu. Deridā agrīnās dekonstruktīvās intervences – Sosīra vispārīgās valodniecības, Levī-Strosa strukturālās antropoloģijas, Huserla transcendentālās fenomenoloģijas u. c. lasījumi – tika analizētas humānisma un humanitāro zinātņu savstarpējas implikācijas gaismā. Deridā lasījumu gaitā izstrādātā rakstības koncepcija, kas artikulēta ar tādu kvazijēdzienu palīdzību kā pēdas, (atkārtotā) atzīme, atsauce, iterabilitāte, papildinājums u. c., tika skatīta kopsakarā ar vērienīgu pārvirzi humanitāro zinātņu praksēs un pašnoteiksmē, kas 20. gadsimta intelektuālajā vēsturē pazīstama kā strukturālisma un poststrukturālisma komplicētā pēctecība. Šī pēctecība, kas ir arī pārrāvums, kā to apliecina Deridā teksti, nebija tīri imanenta, jo strukturālisma modeli pārņēmušās disciplīnas (valodniecība, antropoloģija, literatūrkritika, filozofija, vēsture u. c.) nespēja konsekventi īstenot šajā modelī ietvertās antimetafiziskās tendences (formāli diferenciālā pieeja, subjekta lomas redukcija u. c.) un galu galā pakļāva tās tradicionālās metafizikas dominancei, kas izpaudās fonoloģisma aizstāvībā, cilvēka/dzīvnieka, dabas/kultūras opozīciju dogmatiskajā traktējumā, vēstures redukcijā utt.

Strukturālisma antimetafizisko tendenču dekonstruktīvā eksplikācija kļuva iespējama, pateicoties Heidegera domāšanai, kas nosprauž strukturālisma un citu 20. gadsimta intelektuālo strāvojumu pārmantotā metafiziskā humānisma robežas. Heidegers apgalvo, ka šāds humānisms nav pietiekami humāns, jo tas domā cilvēku viņpus tā būtības, ko nosaka cilvēka tuvums esamībai. Izsakot tēzi par tradicionālā humānisma ontiski ierobežoto raksturu, Heidegers norāda ceļu uz cilvēka īstenās būtības domāšanu, ko dara iespējamu ontoloģiskā diference kā atšķirība starp esošo un esamību. No šīs diferences, kas ir viens no Heidegera domāšanas noturīgākajiem motīviem, atvasināma „Esamība un laiks” pieteiktā ideja par nāvi kā *Dasein* būtiskāko noteiksmi. Nāves konstitutīva loma *Dasein* nosaka tā stingro norobežojumu no dzīvnieka, kuram, kā apgalvo Heidegers, ir liegta domāšanas, valodas, nāves un arī pasaules pieredze. Šajā Heidegera domas momentā Deridā atklāj dziļāku humānismu, kas pārsniedz paša Heidegera iezīmēto tradicionālā humānisma slēgumu. Dzīvnieka marginalizācija iekļaujas ontoloģiskās diferences diktētajā nošķīrumā starp īsteno un neīsteno, kas veido Heidegera domāšanu balstošo nošķīrumu kopīgo matrici.

Ontoloģiski nosacītajā nošķīrumā starp īsteno un neīsteno balstās arī Heidegera veidotā zinātņu hierarhija, kur fundamentālontoloģija ieņem augstāku pozīciju par visām pārējām zinātņu jomām. Šīs zinātnes (antropoloģija, psiholoģija, vēsture u. c.), pētot savus priekšmetus, ir spiestas pamatoties ontoloģiskajos iepriekšpieņēmumos, kuru izvērtējums sniedzas ārpus to kompetences sfēras. Deridā parāda, ka, uzturot šādu zinātņu hierarhiju, Heidegers veic klasisku žestu, kas rietumu filozofijā pazīstams kopš Platona laikiem, proti, atzīst filozofiju (fundamentālontoloģijas veidolā) par augstāko zinātņi, kas pārvalda atsevišķās zinātnes, paturot savā ekskluzīvajā kompetencē to fundamentālos iepriekšpieņēmumus.

Analizējot Heidegera nāves un dzīvības attiecību risinājumu darbā „Esamība un laiks” un citos tekstos, Deridā saskata centienos stingri norobežot cilvēku un dzīvnieku filozofiskajai tradīcijai raksturīgo humānistisko teleoloģismu, kas visspilgtāk izteikts Kanta tikumu metafizikā, kur cilvēks tiek atzīts par mērķi sevī. Simptomātisks šajā ziņā ir nevis pats nāves valorizācijas fakts, bet atteikšanās piedēvēt nāvi dzīvniekiem.

Lai arī Heidegera *Dasein* tuvumu esamībai Deridā interpretē kā klātbūtnes metafizikas pazīmi, to nevar pielīdzināt jaunlaiku filozofijas subjektam, jo Heidegers konsekventi izvairās attiecināt uz *Dasein* „subjekta” kategoriju. Līdz ar to viņa doma ar visiem tās metafiziskajiem motīviem tomēr iezīmē subjektivitātes filozofijas pārvarējumu un

drīzāk sniedz Deridā paraugu, nekā priekšmetu subjekta jēdziena dekonstrukcijai. Savukārt šādu priekšmetu viņam sagādā Huserla transcendentālā fenomenoloģija.

Dekonstruējot Huserla fenomenoloģiskā subjekta koncepciju, Deridā nonāk pie secinājuma par tās radniecību dzīves filozofijai, ko nosaka dzīvīgas tagad (*lebendige Gegenwart*) jēdziena centralizācija Huserla laikapziņas aprakstos un intuīcijas atzīšana par visu principu principu. Savā tieksmē uzturēt tīro klātbūtni par transcendentālās fenomenoloģijas normatīvo ideālu, Huserls ir spiests novērst apdraudējumu, ko transcendentālajam subjektam sagādā nāve. Tālu no tā, lai būtu empīrisks notikums, kas neskar fenomenoloģisko subjektu tā transcendentalitātē, nāve ir būtiski implicēta šī subjekta transcendentālajā dzīvē, ko apliecina Deridā veiktais apzīmēšanas, laikapziņas un intersubjektivitātes deskripciju dekonstruktīvais lasījums.

Transcendentālā subjekta nāves pieteikums Deridā dekonstrukcijā apliecina nāves strukturālo nozīmi viņa rakstības koncepcijai, kur adresāta vai adresanta nāves iespējamība iegūst nepieciešamās iespējas statusu un top par rakstības funkcionēšanas nosacījumu. Šajā aspektā dekonstrukcija iekļaujas poststrukturālisma vispārīgajā nāves tēmas aktualizācijā, ko apliecina arī Fuko humanitāro zinātņu arheoloģija un Barta literatūrteorija.

Formulējot savu diskursa izpratni, Fuko atņem rakstošajam vai runājošajam subjektam suverenitāti un izkļiedē to daudzās subjekta pozīcijās. Pārfrazējot Sosīra teikto par valodu kā runājošā subjekta funkciju, var apgalvot, ka Fuko koncepcijā diskurss nav runājošā subjekta funkcija, bet gluži otrādi: runājošais un rakstošais subjekts top par diskursa funkciju, jo šī subjekta konstituēšanās ir būtiski atkarīga no pozīcijas, ko tas ieņem diskursā. Līdz ar to arī autora figūra zaudē savu diskursa grupēšanas principa nozīmi, bet valoda – savu ekspresīvo dimensiju. Analogisku žestu veic Barts, raksturojot rakstību kā neitrālu telpu, kur pazūd katra identitāte.

Līdz ar autora jeb rakstības subjekta suverenitātes zaudējumu sairst arī grāmatas veselums, ko Deridā skata par rietumu filozofijas totalizējošās tendences noturīgu figūru. Jaunlaikos grāmata kā zināšanu organiskais veselums sasniedz savas konceptualizācijas virsotni Hēgeļa filozofijas zinātņu enciklopēdija. Šāda enciklopēdija, kura iemieso Deridā aprakstīto filozofijas kundzību pār atsevišķām zinātnēm, sniedz konceptuālo matrici arī modernajai universitātei, kas 19. gadsimta sākumā tiek nodibināta kā filozofijas institucionalizētā forma. Saskaņā ar šīs universitātes ideju, zinātņu organiskajam kopsakaram tajā jābūt veidotam pēc prāta principa.

Promocijas darba trešajā nodaļā veikts universitātes institūcijas aplūkojums, kura gaitā: 1) noskaidrota modernās universitātes idejas sakņotība apgaismības principos, starp kuriem pirmkārt minams Kanta izceltais *prāta publiskā lietojuma* nojēgums; 2) eksplicēta spriedze, kas pastāv starp kantisko apgaismības izpratni un Heidegera aicinājumu izjautāt prāta/pamata principu, kurā balstās modernā tehnika, zinātne un universitāte; kā arī 3) izanalizēta Ostina performatīvo sacījumu teorija kopsakarā ar Žana Fransuā Liotāra zināšanu postmodernās leģitimācijas koncepciju. Šie trīs momenti sniedz trīs rakursus, kādos Deridā risinājis humanitāro zinātņu un, plašāk, zinātnisko zināšanu institucionālo problemātiku. Prezūmējot neiespējamību reducēt šos trīs rakursus uz kādu vienu, nodaļā tiek eksplicētas konceptuālās spriedzes to starpā, īpaši starp kantisko prāta publiskā lietojuma kā apgaismības priekšnoteikuma koncepciju un Heidegera pamata/prāta principa izjautāšanas aicinājumu, abus no kuriem Deridā cenšas integrēt savā zināšanu institucionālā ietvara redzējumā. Savukārt Liotāra piedāvātais zināšanu leģitimācijas skatupunkts šķietami pārceļ zināšanu institucionālā pamatojuma problēmas fokusu no filozofiskā uz sociāli ekonomiski politisko lauku, tomēr, kā tas tiek parādīts promocijas darba ceturtajā nodaļā, leģitimācijas jēdziens ir drīzāk dekonstruējams, nekā dekonstruktīvs, jo tas ir atvedināts no *likuma* jēdziena.

Darbā „Likuma spēks” ieviestais nošķīrums starp tiesībām un taisnīgumu ļauj Deridā konceptualizēt taisnīguma netagadnisko notikumu (*événement*), kas dekonstrukcijas agrīnajā stadijā palika šķīruma rakstības strukturālās determinācijas neutralizēts. Promocijas darba ceturtajā nodaļā eksplicēta notikuma jēdziena nozīme humanitāro zinātņu un „universitātes bez nosacījuma” kontekstā. Pieturoties pie pieņēmuma, ka Deridā dekonstrukcijas iekšējā dinamika ir visuzskatāmāk novērtējama humanitāro zinātņu un valodas problemātikas savijumā, tiek identificēts svarīgs pavērsiena punkts Deridā valodas tematizācijā, nonākot pie *apliecinājuma* kā valodas sākotnējās formas izpratnes iepretim Heidegera iecienītajam jautājumam. Par šī apliecinājuma galveno figūru kļūst *atbildība*, kas universitātes atbildības veidolā aplūkota jau 3. nodaļas 3.2. apakšnodaļā.

Universitātes bez nosacījuma ideja, ko Deridā izvirza savas darbības beigu posmā, artikulē promocijas darbā iztīrītos humānisma, universitātes un notikuma jēdzienus vienotā dekonstruktīvajā vīzijā, kas ļauj formulēt risinājumu promocijas darba problēmai.

Svarīga vieta universitātē bez nosacījuma ierādīta literatūrai, ko Deridā saista ar “tiesībām teikt visu publiski”. Šīs tiesības teikt jebko paradoksālā kārtā ietver arī absolūtās neatbildēšanas (*non-réponse*) tiesības, ko Deridā atzīst par demokrātijas hiperbolisko

nosacījumu. Literatūras tiesības teikt visu attiecinājumā uz humanitārajām zinātnēm Deridā skaidro kā nenosacītu izjautāšanas brīvību. Nenosacītība, kas raksturo šo brīvību, ir skatāma kā *suverentitātes* tradicionālās ontoteoloģiskās idejas dekonstruktīvā pēctece. Galvenā atšķirība starp pirmo un otro rodama to attiecībā pret varu – ja suverenitāte no varas nav nodalāma, nenosacītība ar varu nav savienojama.

Šajā universitātes vīzijā saskatāmas ievērojamas paralēles ar Kanta universitātes modeli. Tiesības brīvi īstenot prāta publisko lietojumu, ko Kants pieprasīja filozofijas fakultātei, Deridā universitātē bez nosacījuma nenosacītās izjautāšanas brīvības veidā tiek piedēvētas humanitārajām zinātnēm. Protams, apgaismības modeļa dekonstruktīvajā pārsniegumā vērojamas arī būtiskas atšķirības.

Pārmantojot Kanta publiskuma imperatīvu un integrējot to savā universitātes atbildības izpratnē, Deridā reizē dekonstruktīvi pārkonceptualizē publiskuma jēdzienu, un Kanta, kā arī Hābermāsa valorizēto tiešā klātbūtnē balstīto publiskumu atzīst par metafizisku fikciju. Konsekventi uzturot universitātes atbildības publisko raksturu, Deridā noraida iespēju domāt šo publiskumu sev un viens otram pilnībā klātbūtīgu racionālu subjektu komunikācijas terminos, jo šāds klātbūtnes, subjektivitātes un komunikācijas modelis pastāvīgi bijis dekonstrukcijas privileģētais objekts.

Tas, ka publiskumu Deridā skata nesaraujamā saistībā ar noslēpumu, kas tiek pieprasīts ne vairs filozofijai, bet dekonstruktīvi izprastajām humanitārajām zinātnēm, ļauj izvirzīt hipotēzi, ka tiesības uz filozofiju, kuras Deridā aizstāvēja savas darbības vidusposmā cita starpā arī humanitāro zinātņu priekšā, viņa vēlīnajās pārdomās par universitāti bez nosacījuma pārtop par humanitāro zinātņu tiesībām uz nenosacītu izjautāšanas brīvību.

Šai izjautāšanai nozīmīgā kārtā būtu pakļaujams arī cilvēka jēdziens. Senais jautājums “kas ir cilvēks?” ar jaunu aktualitāti piesaka sevi cilvēktiesību diskursā un pēc II pasaules kara tapušajā nozieguma pret cilvēci jēdzienā. Deridā izturas pret abiem šiem jēdzieniem ambivalenti: no vienas puses, viņš nepieļauj iespēju tos diskreditēt vai noraidīt; no otras puses, viņš atzīst par atbildības lietu šo jēdzienu, kā arī paša cilvēka un cilvēctības jēdziena nemitīgu izjautāšanu. Šajā humānistiskajā vīzijā ierakstāmas Deridā darbības vēlīnā posma pārdomas par dāvājumu un piedošanu, draudzību, liecināšanu un viesmīlību, kā arī demokrātiju. Deridā dekonstruktīvais humānisms gan nav pielīdzināms metafiziskajam humānismam, kura raksturīgā iezīme ir suverenitātes piedēvēšana cilvēkam-subjektam.

Akcentējot nenosacītību, Deridā savā humanitāro zinātņu vīzijā devis pārliecinošu priekšroku savatnībai, jo tieši tā savā neatkārtojamībā ir brīva no katra nosacījuma. Apgalvojot, ka “humanitārajās zinātnēs tiek domāta to ārienes un to nākotnes nereducējamība”, viņš aicina humanitāro zinātņu dekonstruktīvo bezpamatojuma pamatojumu domāt kā viesmīlību netagadniskojamam taisnīguma notikumam, kuram jānāk.

Promocijas darbs demonstrē, ka horizonts, kurā dekonstrukcija risina humanitāro zinātņu pamatojuma problēmu, ir *valoda*. Valoda šeit jāizprot tās dekonstruktīvi pārdomātajā veidolā, kur šķīruma un rakstības kvazijēdzienu pārklātais pēdu un atzīmju tīklojums krietni pārsniedz valodu (*langue, Sprache, language*) tās tradicionālajā metafiziskajā izpratnē. Tas, kas ļauj Deridā aprakstīto vispārīgo grafemātiku joprojām saistīt ar valodu, ir apstākļi, ka valoda tās rakstītajā un runātajā veidolā ir lauks, kurā dekonstrukcija sākotnēji sevi piesaka. Reizē promocijas darbā tiek identificēta spriedze starp Deridā agrīno un vēlīno valodas izpratni: kamēr agrīnajā rakstības koncepcijā katras atzīmes funkcionēšanu nosaka tās iterabilitāte jeb atkārtojamība citādībā, Deridā vēlīnajā domā valoda vairāk saistās ar atbildi otra uzrunai, kas savā savatnīgumā nav iekļaujama nevienā struktūrā un tiktāl – neatkārtojama. No tā var secināt, ka humanitāro zinātņu atbildība nav izsakāma likuma, institūcijas un arī pamatojuma kategorijās.

Šīs izmaiņas Deridā valodas izpratnē tika saistītas ar atbildības tēmu, ko viņš sākotnēji aktualizē savos universitātei veltītajos tekstos, problematizējot “universitātes atbildību” (*responsabilité universitaire*). Tas apliecina humanitāro zinātņu problemātikas konstitutīvu nozīmi dekonstrukcijai, jo tieši šīs problemātikas risinājumā guvušas artikulāciju tās svarīgākās iezīmes. Par humanitāro zinātņu pamatojuma problēmas konstitutīvu nozīmi dekonstrukcijā ļauj runāt tas, ka:

1. dekonstrukcija sākotnēji izvēršas filozofijas un humanitāro zinātņu mijiedarbes laukā. Izrādot interesi par marginālām parādībām, kuru marginalitātē tā atsedz simptomātiskas iedarbības sekas, dekonstrukcija risinās uz filozofijas un nefilozofijas robežas, daudzpusīgi pārdomājot humanitāro zinātņu filozofiskos pamatus;
2. metafiziskais humānisms, kas vēsturiski veido dekonstruktīvās kritikas sākotnējo objektu, ir tieši sajūgts ar humanitāro zinātņu problemātiku. Šo zinātņu

metafizisko pamatu atsegšana turklāt ir nosacījums humanitāro zinātņu antimetafizisko motīvu apropiācijai dekonstrukcijā;

3. Deridā vēlinajā domā prominentais atbildības jēdziens sākotnēji tematizēts tieši universitātes atbildības aspektā, citastarp filozofijas un humanitāro zinātņu attiecību kontekstā;
4. Deridā piedāvātajā “universitātes bez nosacījuma” vīzijā, kas piesaka atbildīgo viesmīlību netagadniskojamam taisnīguma notikumam, kuram jānāk, artikulēti viņa vēlinās domas noteicošie motīvi.

Darba gaitā noskaidrotais ļauj izdarīt divus secinājumus.

1) Humanitāro zinātņu *filozofiskais* pamatojums nav kaut kas, ko dekonstrukcija spēj sniegt, jo šāds pamatojums, gluži pretēji, pastāvīgi nonācis tās uzmanības laukā dekonstruējamā objekta statusā (sal. 2. nodaļu). Filozofija ir metafizikas sinonīms, kuru Deridā, sekojot Heidegera destrukcijas iecerei, pakļauj dekonstrukcijai – tekstuālajai apstrādei, kura, lai arī ir nešķirami saistīta ar filozofijas tradīciju, tomēr nav tajā pilnībā iekļaujama. Šajā aspektā dažādu filozofijas novirzienu pārstāvju mēģinājumi marginalizēt dekonstrukciju ir daļēji attaisnojami – filozofijai tā vienmēr bijusi margināla parādība, jo pastāvīgi norisinājusies uz filozofijas malām (*marges*), īpašu vērību pievēršot tam, lai pārdomātu nefilozofijas konstitutīvu nozīmi filozofijai.

2) Humanitāro zinātņu filozofiskais *pamatojums* tāpat nav kaut kas, ko var sagaidīt no dekonstrukcijas, jo, sekojot Heidegera norādītajam ceļam, dekonstrukcija atzīst par vajadzīgu pastāvīgi izjautāt filozofiskā pamatojuma un arī paša pamata ideju, kā arī atbildēt – nevis šī pamata priekšā, kā to prasa modernais laikmets (sal. apakšnodaļu 3.2.), bet gan atbildēt *par* pamatojumu: par tā pamatu un pamata principu (*Satz vom Grund, principe de raison*) kā tādu, kas reizē ir prāta (*raison*) princips. Pamatojuma un pamata figūras ir filozofēmas, kuru respektēšana nozīmē tradicionālās epistēmiskās hierarhijas apliecinājumu. Dekonstruktīvā vīzija par humanitāro zinātņu jēgu neatstāj vietas šādu nosacījumu atzīšanai. Atbilde uz jautājumu par humanitāro zinātņu jēgu un šo zinātņu atbildība vispār nav iespējama, pilnīgi pakļaujoties pamata/prāta principam.

Dekonstruktīvi konceptualizētais humanitāro zinātņu “filozofiskais pamatojums” tāpēc skatāms kā 1) paša pamatojuma pamata atbildīgais izjautājums, kas norit publiski, un apzinoties riskus, kuri rodas, pakļaujot jautājumam tik fundamentālu kategoriju kā prāts, un

2) beznosacījuma viesmīlība savatnīgajam notikumam viņpus katras stabilizētas un atkārtojamas identitātes.

Izmantotā literatūra

Avoti

1. **Derrida, J.** Introduction, **Husserl, E.** *L'origine de la géométrie*. Paris: PUF, 1962.
2. **Derrida, J.** *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
3. **Derrida, J.** *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
4. **Derrida, J.** *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1967.
5. **Derrida, J.** *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972.
6. **Derrida, J.** *Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
7. **Derrida, J.** *Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Paris: Minuit, 1972.
8. **Derrida, J.** Économimesis, **Agacinski, S., Derrida, J., Kofman, S. et al.** *Mimesis: Des articulations*. Paris: Flammarion, 1975, pp. 55–93.
9. **Derrida, J.** *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978.
10. **Derrida, J.** *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion, 1980.
11. **Derrida, J.** *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée, 1983.
12. **Derrida, J.** *Parages*. Paris: Galilée, 1986.
13. **Derrida, J.** *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.
14. **Derrida, J.** On Reading Heidegger: An Outline of Remarks to the Essex Colloquium, *Research in Phenomenology*, Vol. 17, 1987, pp. 171–188.
15. **Derrida, J.** *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Paris: Galilée, 1987.
16. **Derrida, J.** *Limited Inc*. Paris: Galilée, 1990.
17. **Derrida, J.** Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions, **Michelfelder, D. P., Palmer, R. E.** (eds.) *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: SUNY Press, 1989, pp. 58–71.
18. **Deridā, Ž.** „Bīstamais papildinājums...” (tulk. **M. Rubene**), *Karogs*, Nr. 8, 1990, 151.–157. lpp.

19. **Derrida, J.** *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990.
20. **Derrida, J.** *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF, 1990.
21. **Derrida, J.** *L'Autre Cap* suivi de *La démocratie ajournée*. Paris: Minit, 1991.
22. **Derrida, J.** *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991.
23. **Derrida, J.** Onto-theology of National-humanism (Prolegomena to a Hypothesis), **Stocker, B.** (ed.) *Basic Writings*. London/New York: Routledge, 2007, pp. 305–323.
24. **Derrida, J.** *Points de suspension. Entretiens*. Paris: Galilée, 1992.
25. **Derrida, J.** *Khôra*. Paris: Galilée, 1993.
26. **Derrida, J.** *Passions*. Paris: Galilée, 1993.
27. **Derrida, J.** *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993.
28. **Derrida, J.** *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.
29. **Derrida, J.** *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"*. Paris: Galilée, 1994.
30. **Derrida, J.** *Politiques de l'amitié* suivi de *L'oreille de Heidegger (Geschlecht IV)*. Paris: Galilée, 1994.
31. **Deridā, Ž.** La différance (tulk. **A. Skrabāne**), **Ivbulis, V.** (sast.) *Uz kurieni, literatūras teorija?* Rīga: Latvijas Universitāte, 1995, 221.–229. lpp.
32. **Derrida, J.** The Time Is Out of Joint, **Haverkamp, A.** (ed.) *Deconstruction is/in America. A New Sense of the Political*. New York/London: New York University Press, 1995, pp. 14–38.
33. **Derrida, J.** *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*. Paris: Galilée, 1996.
34. **Derrida, J.** *Le monolinguisme de l'autre – ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.
35. **Derrida, J.** *Résistances – de la psychanalyse*. Paris: Galilée, 1996.
36. **Derrida, J.** Remarks on Deconstruction and Pragmatism, **Critchley, S.** et al. *Deconstruction and Pragmatism*. Ed. by **C. Mouffe**. London/New York: Routledge, 1996, pp. 79–90
37. **Derrida, J., Dufourmantelle, A.** *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
38. **Derrida, J.** *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*. Éditions Unesco/Verdier, 1997.
39. **Derrida, J.** *Psyché. Inventions de l'autre*. Tome 1. Nouv. éd. augmentée. Paris: Galilée, 1998 [1987].

40. **Derrida, J.** *Donner la mort*. Paris: Galilée, 1999.
41. **Deridā, Ž.** Vai pastāv filozofiska valoda? (Intervija ar Žaku Deridā)(tulk. **B. Ekere**), *Kentaurs XXI*, Nr. 24, 2001, 135.–145. lpp.
42. **Derrida, J.** *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*. Paris: Galilée, 2000.
43. **Derrida, J., Roudinesco, E.** *De quoi demain... Dialogue*. Paris: Fayard/Galilée, 2001.
44. **Derrida, J.** *Papier machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*. Paris: Galilée, 2001.
45. **Derrida, J.** *L'Université sans condition*. Paris: Galilée, 2001.
46. **Derrida, J., Ferraris, M.** "I Have a Taste for the Secret", *A Taste for the Secret*. Cambridge: Polity Press, 2001, pp. 1–92.
47. **Derrida, J.** *Fichus. Discours de Francfort*. Paris: Galilée, 2002.
48. **Derrida, J.** *Voyous. Deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003.
49. **Derrida, J.** *Psyché. Invention de l'autre. II*. Nouv. éd. revue et augmentée. Paris: Galilée, 2003 [1987].
50. **Derrida, J., Nancy, J.-L.** Responsabilité – du sens à venir, **Guibal, F., Martin, J.-C.** (dir.) *Sens et tout sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée, 2004, pp. 165–200.
51. **Derrida, J., Grossman, É.** La vérité blessante ou le corps à corps des langues. Entretien avec Jacques Derrida, *Jacques Derrida. Europe. Revue Littéraire Mensuelle*, N° 901, 2004, pp. 8–28.
52. **Derrida, J.** *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.
53. **Derrida, J.** Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seisms, **Dutoit, T., Romanski, P.** (dir.) *Derrida d'ici, Derrida de là*. Paris: Galilée, 2009, pp. 223–252.
54. **Derrida, J.** Afterwards ou, du moins, moins qu'une lettre sur une lettre en moins, **Major, R.** (dir.) *Derrida pour les temps à venir*. Paris: Stock, 2007, pp. 509–519.
55. **Derrida, J.** Unconditionality or Sovereignty: The University at the Frontiers of Europe, *Oxford Literary Review*, Vol. 31, No. 2, 2009, pp. 115–131.
56. **Derrida, J., Gadamer, H. G., Lacoue-Labarthe, P.** *La conférence de Heidelberg (1988). Heidegger. Portée philosophique et politique de sa pensée*. Pres. de **M. Calle-Gruber**. Paris: Lignes/IMEC, 2014.

57. **Deridā, Ž.** Vēstule japāņu draugam (tulk. **I. Gubenko**), *Punctum*, 11.12.2014. Pieejams: <http://www.punctummagazine.lv/2014/12/11/vestule-japanu-draugam> (Skatīts 12.12.2014.)

Sekundārā literatūra

58. **Agamben, G.** *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
59. **Althusser, L.** Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation), *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York/London: Monthly Review Press, 1971, pp. 127–186.
60. **Althusser, L.** The Humanist Controversy, *The Humanist Controversy and Other Texts*. London/New York: Verso, 2003, pp. 221–305.
61. **Balibar, É.** Le structuralisme: une destitution de sujet?, *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 1, 2005, pp. 5–22.
62. **Baring, E.** *The Young Derrida and French Philosophy, 1945–1968*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
63. **Barthes, R.** *Œuvres complètes*. Tome II. 1966–1973. Dir. par **É. Marty**. Paris: Seuil, 1994.
64. **Benjamin, W.** Critique of Violence, *Selected Writings*. Vol. 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004, pp. 236–252.
65. **Bennington, J.** Derridabase, **Bennington, G., Derrida, J.** *Jacques Derrida*. Paris: Seuil, 1991, pp. 7–292.
66. **Bennington, G.** Saussure and Derrida, **Sanders, C.** (ed.) *The Cambridge Companion to Saussure*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 186–202.
67. **Bernet, R.** Derrida–Husserl–Freud: The Trace of Transference, *Derrida et la phénoménologie*. *Alter. Revue de phénoménologie*, No. 8, 2000, pp. 13–31.
68. **Bourdieu, P.** *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard, 1982.
69. **Bourdieu, P.** *Questions de sociologie*. Paris: Minuit, 2002 [1984].
70. **Bourdieu, P.** *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit, 1988.
71. **Butler, J.** *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1987.

72. **Butler, J.** *Implicit Censorship and Discursive Agency, Excitable Speech. A Politics of the Performative.* New York/London: Routledge, 1997.
73. **Crépon, M., Worms, F.** (dir.) *Derrida, la tradition de la philosophie.* Paris: Galilée, 2008.
74. **Critchley, S.** *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas.* Second Edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999 [1992].
75. **Culler, J.** *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism.* Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1982.
76. **Cutrofello, A.** *Discipline and Critique: Kant, Poststructuralism, and the Problem of Resistance.* Albany: SUNY Press, 1994.
77. **Cusset, F.** *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis.* Paris: La Découverte, 2005.
78. **Dastur, F.** *Language and Ereignis,* **Sallis, J.** (ed.) *Reading Heidegger.* Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1993, pp. 355–369.
79. **Dastur, F.** *Derrida et la question de la présence: une relecture de La Voix et la phénomène, Revue de la Métaphysique et de Morale,* No. 1, 2007, pp. 5–20.
80. **De Man, P.** *The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau, Blindness and Insight.* New York: Oxford University Press, 1971, pp. 102–141.
81. **Dekarts, R.** *Meditācijas par pirmo filozofiju.* Tulk. **A. Rītups.** Rīga: Liepnieks & Rītups, 2008.
82. **Deleuze, G.** *La philosophie critique de Kant.* Paris: PUF, 1963.
83. **Deleuze, G.** *Différence et répétition.* Paris: PUF, 1968.
84. **Deleuze, G.** *À quoi reconnaît-on le structuralisme?, L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974.* Paris: Minuit, 2002, pp. 238–269.
85. **Delēzs, Ž., Gvatari, F.** *Kas ir filozofija?* Tulk. **R. Zembahs.** Rīga: Jāņa Rozes apgāds, 2011.
86. **Descombes, V.** *Modern French Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
87. **Diderot, D.** *Encyclopédie, Société de gens de lettres. Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.* Tome V. Paris: 1756, p. 635.
88. **Ekere, B.** *Žaks Deridā: (ne)iespējamā Eiropas nākotne, Kentauri XXI,* Nr. 29, 2002, 88.–96. lpp.

89. **Ferry, L., Renaut, A.** *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism.* Amherst: University of Massachusetts Press, 1990.
90. **Foucault, M.** *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines.* Paris: Gallimard, 1966.
91. **Foucault, M.** *L'archéologie du savoir.* Paris: Gallimard, 2008 [1969].*
92. **Foucault, M.** *L'ordre du discours.* Paris: Gallimard, 1971.
93. **Foucault, M.** What Is an Author?, *The Foucault Reader.* Ed. by **P. Rabinow.** New York: Pantheon Books, 1984, pp. 101–120.
94. **Foucault, M.** *Dits et écrits I. 1954–1975.* Sous la dir. de **D. Defert, F. Ewald** et **J. Lagrange.** Paris: Gallimard, [1994] 2001.
95. **Foucault, M.** *Dits et écrits II. 1976–1988.* Sous la dir. de **D. Defert, F. Ewald** et **J. Lagrange.** Paris: Gallimard, [1994] 2001.
96. **Freiberga, E.** *Psihoanalīze un dekonstrukcija: cilvēka problēma Žaka Lakāna un Žaka Deridā interpretācijā.* Rīga: LZA FSI, 1995.
97. **Freiberga, E.** *Estētika. Mūsdienu estētikas skices.* Rīga: Zvaigzne ABC, 2000.
98. **Freud, S.** *On the History of Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XIV).* London: The Hogarth Press/The Institute of Psycho-analysis, 1957.
99. **Freud, S.** A Difficulty in the Path of Psycho-analysis, *An Infantile Neurosis and Other Works (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XVII).* London: The Hogarth Press/Institute of Psycho-analysis, 1955, pp. 135–144.
100. **Freud, S.** Beyond the Pleasure Principle, *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XVIII).* London: The Hogarth Press/The Institute of Psycho-analysis, 1955, pp. 3–64.
101. **Freud, S.** A Note upon the 'Mystic Writing-pad', *The Ego and the Id and Other Works (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XIX).* London: The Hogarth Press/The Institute of Psycho-analysis, 1961.
102. **Fuko, M.** *Seksualitātes vēsture I. Zinātgrība.* Tulk. **I. Auziņa.** Rīga: Zvaigzne ABC, 2000.
103. **Fuko, M.** *Uzraudzīt un sodīt. Cietuma rašanās.* Tulk. **I. Geile-Sīpolniece.** Rīga: Omnia mea, 2001.

104. **Gadamer, H.-G.** *Destruktion and Deconstruction*, **Michelfelder, D. P., Palmer, R. E.** (eds.) *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Albany: SUNY Press, 1989, pp. 102–113.
105. **Gadamer, H.-G.** *Patiesība un metode. Filosofiskas hermeneitikas pamatiezīmes*. Tulk. **I. Šuvajevs**. Rīga: Jumava, 1999.
106. **Gasché, R.** *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1986.
107. **Gasché, R.** *Joining the Text: From Heidegger to Derrida*, **Arac, J., Godzich, W., Martin, W.** (eds.) *The Yale Critics: Deconstruction in America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, pp. 156–175.
108. **Glendinning, S., Eaglestone, R.** (eds.) *Derrida's Legacies. Literature and Philosophy*. London/New York: Routledge, 2008.
109. **Goldschmit, M.** *Une langue à venir: Derrida, l'écriture hyperbolique*. Fécamp: Lignes, 2006.
110. **Habermas, J.** *Martin Heidegger: On the Publication of the Lectures of 1935*, **Wolin, R.** (ed.) *The Heidegger Controversy*. Cambridge, Mass./London: The MIT Press, 1998 [1991], pp. 186–197.
111. **Habermas, J.** *Martin Heidegger: The Great Influence, Philosophical-Political Profiles*. Cambridge, Mass./London: The MIT Press, 1983, pp. 53–60.
112. **Habermas, J.** *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Cambridge: Polity Press, 1987.
113. **Habermas, J.** *Philosophy and Science as Literature?, Postmetaphysical Thinking*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992, pp. 205–227.
114. **Habermas, J.** *The Idea of the University – Learning Processes, New German Critique*, No. 41, 1987, pp. 3–22.
115. **Habermas, J.** *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989.
116. **Haddad, S.** *Derrida and the Inheritance of Democracy*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2013.
117. **Haverkamp, A.** (ed.) *Deconstruction is/in America. A New Sense of the Political*. New York/London: New York University Press, 1995.
118. **Heidegers, M.** *Ceļš uz valodu* (tulk. **R. Kūlis**), *Grāmata*, Nr. 7, 1990, 27.–32. lpp.
119. **Heidegers, M.** *Vēstule par humānismu* (tulk. **R. Kūlis**), *Grāmata*, Nr. 10, 1991, 18.–41. lpp.

120. **Heideggers, M.** *Malkasceļi*. Tulk. **R. Kūlis**. Rīga: Intelekts, 1998.
121. **Heidegger, M.** *Being and Time*. Trans. by **J. Macquarrie, E. Robinson**. Malden: Blackwell Publishing, 1962 [1927].
122. **Heidegger, M.** *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität = L'auto-affirmation de l'université allemande*. Mauvezin: TER, 1987 [1933].
123. **Heidegger, M.** *Identity and Difference*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2002 [1969].
124. **Heidegger, M.** *Overcoming Metaphysics, The End of Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 2003 [1973], pp. 84–110.
125. **Heidegger, M.** *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1982.
126. **Heidegger, M.** *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York/London: Garland, 1977.
127. **Heidegger, M.** *Introduction to Metaphysics*. New Haven/London: Yale University Press, 2000.
128. **Heidegger, M.** *On the Way to Language*. New York: Harper & Row, 1971.
129. **Heidegger, M.** *The Principle of Reason*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
130. **Heidegger, M.** *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
131. **Heidegger, M.** *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
132. **Heidegger, M.** *What Is Called Thinking*. New York: Harper & Row, 1968.
133. **Hēgelis, G. V. F.** *Filozofijas zinātņu enciklopēdija*. Rīga: Zvaigzne, 1981.
134. **Hodge J.** Kant *Par Excellence*: Introducing Kant after Derrida, **Rothfield P.** (ed.) *Kant after Derrida*. Manchester: Clinamen Press, 2003, p. 1–17.
135. **Huserls, E.** Eiropēskās cilvēces krīze un filozofija (tulk. **E. Buceniece**), **Buceniece, E.** *Saprāts nav ilūzija: Rietumu filozofija modernisma situācijā*. Rīga: Pētergailis, 1999, 231.–255. lpp.
136. **Huserls, E.** *Fenomenoloģija*. Tulk. **R. Kūlis, A. Dāboliņš**. Rīga: LU FSI, 2002.
137. **Husserl, E.** *Formal and Transcendental Logic*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
138. **Husserl, E.** *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

139. **Husserl, E.** *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy*. First Book. *General Introduction to a Pure Phenomenology*. The Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1983.
140. **Ījabs, I.** *Pilsoniskā sabiedrība: epizodes politiskās domas vēsturē*. Rīga: Latvijas Universitāte, 2012.
141. **Jameson, F.** *The Prison-House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
142. **Janicaud, D.** Du bon usage de la *Lettre sur l'humanisme*, **Pinchard, B.** (dir.) *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*. Paris: PUF, 2005, pp. 213–226.
143. **Janicaud, D.** Toward the End of the “French Exception”?, **Pettigrew, D., Raoul, F.** (eds.) *French Interpretations of Heidegger. An Exceptional Reception*. Albany: SUNY Press, 2008, pp. 23–34.
144. **Kalers, Dž.** *Literatūras teorija. Ļoti saistošs ievads*. Tulk. **H. Matulis**. Rīga: ¼ Satori, 2007.
145. **Kamuf, P.** *The Division of Literature or the University in Deconstruction*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1997.
146. **Kant, I.** *The Conflict of the Faculties = Der Streit der Fakultäten*. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1992 [1979].
147. **Kant, I.** *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Ed. by **R. B. Louden**. (*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in Translation*). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
148. **Kants, I.** *Kas ir apgaismība?* Tulk. **I. Šuvajevs**. Rīga: Zvaigzne ABC, b. g.
149. **Kants, I.** *Spiestspējas kritika*. Tulk. **R. Kūlis**. Rīga: Zvaigzne ABC, b. g.
150. **Kants, I.** *Tīrā prāta kritika*. Tulk. **R. Kūlis**. Rīga: Zinātne, 2011.
151. **Kirkegors, S.** *Bailes un trīsas*. Tulk. I. Mežaraupe. Rīga: Ad verbum, 2010.
152. **Kļave, E., Šūpule, I.** *Nacionālā identitāte un diskurss: teorētiskās refleksijas*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2013.
153. **Kofman, S.** *Lectures de Derrida*. Paris: Galilée, 1984.
154. **Kūle, M.** *Phenomenology and Culture*. Rīga: LU FSI, 2002.
155. **Kūle, M.** Filosofijas vērtības un pārvērtības, *Filosofija* 2. Rīga: LU FSI, 1999, 8.–20. lpp.
156. **Kūle, M.** Eiropas vērtības Latvijā: pētījumi, atradumi, jautājumi, *Letonikas trešā kongresa zinātniskie raksti*. Rīga: LZA, 2009, 224.–237. lpp.

157. **Kūlis, R.** Filozofs un „esamības vēstures” valoda, *Grāmata*, Nr. 7, 1990, 24.–26. lpp.
158. **Lacan, J.** *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
159. **Lacan, J.** *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (Seminar XI)*. New York/London: W. W. Norton & Company, 1998 [1981].
160. **Lamont, B.** How to Become a Dominant French Philosopher? The Case of Jacques Derrida, *American Journal of Sociology*, Vol. 93, No. 3, 1987, pp. 584–622.
161. **Lapinska, I.** *Identitāte un citādība*. Sast. **I. Gubenko**, zin. red. **E. Freiberga**. Rīga: LU FSI, 2012.
162. **Lasmane, S.** *Komunikācijas ētika*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2012.
163. **Lawlor, L.** *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002.
164. **Lawlor, L.** Jacques Derrida, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011. Pieejams: <http://plato.stanford.edu/entries/derrida> Skatīts 3.09.2013.
165. **Lévi-Strauss, C.** *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
166. **Lévi-Strauss, C.** Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines, *Problèmes posés par une étude des sciences sociales et humaines. Revue internationale des sciences sociales*, Vol. XVI, No. 4, 1964, p. 583.
167. **Lévi-Strauss, C.** *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.
168. **Lévinas, E.** *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1989 [1949].
169. **Levinas, E.** *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset/Fasquelle, 1991.
170. **Lévinas, E.** *Humanisme de l'autre homme*. Paris: LGF (Le livre de poche), 1987 [1973].*
171. **Liotārs, Ž. F.** *Postmodernais stāvoklis. Pārskats par zināšanām*. Tulk. **I. Lapinska**. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2008.
172. **Lyotard, J.-F.** *Le Differend*. Paris: Minuit, 1982.
173. **Macksey, R., Donato, E.** (eds.) *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1972.
174. **Major, R.** *Lacan avec Derrida: Analyse désistentielle*. Paris: Flammarion, 2001.
175. **Major, R.** Derrida, lecteur de Freud et de Lacan, *Études Françaises*, Vol. 38, No. 1–2, 2002, pp. 165–178.

176. **Malabou, C.** *Plasticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*. New York: Columbia University Press, 2010.
177. **Mallarmé, S.** *Œuvres complètes. II. (Bibliothèque de la Pléiade.)* Prés. par **B. Marchal**. Paris: Gallimard, 2003.
178. **Marrati, P.** *Genesis and Trace: Derrida Reading Husserl and Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
179. **Merleau-Ponty, M.** Phenomenology and the Sciences of Man, *The Primacy of Perception*. Evanston: Northwestern University Press, 1964, pp. 43–95.
180. **Merleau-Ponty, M.** Sur la phénoménologie du langage, *Signes*. Paris: Gallimard, 2001 [1960], pp. 136–158.*
181. **Miller, J. H.** *For Derrida*. New York: Fordham University Press, 2009.
182. **Nancy, J.-L., Lacoue-Labarthe, Ph.** *The Title of the Letter. A Reading of Lacan*. Albany: SUNY Press, 1992, p. 92.
183. **Nancy, J.-L.** The Different Life, *The New Centennial Review*, Vol. 10, No. 3, 2010, pp. 55–63.
184. **Nietzsche, F.** *The Will to Power*. New York: Vintage Books, 1967.
185. **Nīče, F.** *Antikrists*. Tulk. **P. Brants**. Rīga: AGB, 2003 [1996].
186. **Nīče, F.** Par patiesību un meliēm viņpus morāles aspekta (tulk. **I. Liniņš**), *Kentaurs XXI*, Nr. 35, 2004, 25.–35. lpp.
187. **Norris, C.** *Derrida*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
188. **Nussbaum, M. C.** *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2010.
189. **Ostins, Dž. L.** *Kā ar vārdiem darīt lietas = How To Do Things with Words*. Tulk. **J. N. Vējš**. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2011.
190. **Peeters, B.** *Derrida*. Paris: Flammarion, 2010.
191. **Peters, M.** Humanism, Derrida, and the New Humanities, **Biesta, G. J. J., Egéa-Kuehne, D.** (eds.) *Derrida & Education*. London/New York: Routledge, 2001, pp. 209–231.
192. **Peters, M. A.** The University and the New Humanities: Professing with Derrida, *Arts and Humanities in Higher Education*, Vol. 3(1), 2004, pp. 41–57.
193. **Platons.** *Dialogi*. Tulk. **Ā. Feldhūns**. Rīga: Zinātne, 2015.
194. **Rand, R.** (ed.) *Logomachia: The Conflict of the Faculties*. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1992.

195. **Ricoeur, P.** *The Conflict of Interpretations*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
196. **Ricoeur, P.** *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: The Texas Christian University Press, 1976.
197. **Rortijs, R.** *Nejaušība, ironija, solidaritāte*. Tulk. **V. Vēvere**. Rīga: Pētergailis, 1999.
198. **Rorty, R.** Is Derrida a Transcendental Philosopher?, **Wood, D.** (ed.) *Derrida: A Critical Reader*. Oxford/Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992, pp. 235–246.
199. **Rubene, M.** Kants un Deridā: jautājums par patiesību mākslā, *Teleoloģija un estētika. Imanuēla Kanta "Spriestspējas kritikas" 200. gadadiena*. Rīga: LZA Filozofijas un tiesību institūts, 1990, 160.–175. lpp.
200. **Rubene, M.** Nepakļāvīgais un nesaprotamais Žaks Deridā, *Karogs*, Nr. 8, 1990, 149.–151. lpp.
201. **Rubene, M.** Postmodernisms, *Grāmata*, Nr. 12, 1991, 3.–7. lpp.
202. **Rubene, M.** *No TAGADNES uz tagadni. Mūsdienu filozofija ētiskā taisnīguma meklējumos*. Rīga: Minerva, 1995.
203. **Rubene, M.** *Aisthēsis. Mimēsis. Theōria*. Rīga, 2010.
204. **Rubene, M.** Cilvēka traģiskais tēls: Imanuels Kants un Larisa Čuhina, **Kovaļčuka, S.** (red.) *Intelektuālās identitātes un vērtības. Larisai Čuhinai – 100*. Rīga: LU FSI, 2014, 232.–264. lpp.
205. **Sartre, J.-P.** *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1994 [1943].*
206. **Sartre, J.-P.** *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996 [1946].*
207. **Saussure, F.** *Cours de la linguistique générale*. Paris: Payot, 1995 [1916].*
208. **Schelling, F. W. J. et al.** *Philosophies de l'Université: L'idéalisme allemand et la question de l'Université*. Paris: Payot, 1979.
209. **Silverman, H. J.** *Textualities: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York/London: Routledge, 1994.
210. **Sluga, H.** Heidegger and the Critique of Reason, **Baker, K. M., Reill, P. H.** (eds.) *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*. Stanford: Stanford University Press, 2001, pp. 50–70.
211. **Spivak, G. C.** Translator's Preface, **Derrida, J.** *Of Grammatology*. Corrected Edition. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1997 [1976], pp. IX–LXXXVII.
212. **Spivak, G. C.** Responsibility, *Boundary 2*, Vol. 21, No. 3, 1994, pp. 19–64.

213. **Staten, H.** *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1984.
214. **Šuvajevs, I.** *Dzīļu psiholoģija: personas, idejas un risinājumi*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2002.
215. **Šuvajevs, I.** *Freida lieta: psihoanalītiskā kultūra, valoda un teksti*. Rīga: Intelekt, 2003.
216. **Titans, N.** *Metaphysical Insideoutness: An Interpretation of Overcoming Metaphysics in the History of Western Philosophy, with Special Emphasis on Jacques Derrida, and Its Application to the Thought of Friedrich Schleiermacher. A Dissertation*. Chicago: Lutheran School of Theology, 2003.
217. **Trifonas, P. P., Peters, M. A.** (eds.) *Deconstructing Derrida. Tasks for the New Humanities*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
218. **Vecvagars, M., Ķemere, I.** *Pirmssōkrātisko domātāju darbu fragmenti*. I daļa. B. v.: VAGA, 1994.
219. **Vērdiņš, K., Kalniņa, I. E.** (sast.) *Mūsdienu literatūras teorijas*. Rīga: LU LFMI, 2013.
220. **Vindelbands, V.** Vēsture un dabaszinātnes (tulk. **V. Bisenieks**), *Kentaurs XXI*, Nr. 42, 2007, 47.–60. lpp.
221. **Vitgenšteins, L.** *Loģiski filozofisks traktāts*. Tulk. **J. Taurens**. Rīga: Liepnieks & Rītups, 2006.
222. **Weber, S.** *Institution and Interpretation*. Stanford: Stanford University Press, 2001 [1987].
223. **Wood, D., Bernasconi, R.** (eds.) *Derrida and Différance*. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
224. **Zarader, M.** *Heidegger et les paroles de l'origine*. Paris: Vrin, 1986.
225. **Аристотель.** *Сочинения в четырех томах*. Т. 2. Москва: Мысль, 1978.
226. **Бергсон, А.** Опыт о непосредственных данных сознания, *Собрание сочинений*. Том 1. Москва: Московский клуб, 1992, сс. 45–155.
227. **Вебер, М.** Наука как призвание и профессия, *Избранные произведения*. Москва: Прогресс, 1990, сс. 707–735.
228. **Гегель, Г. В. Ф.** *Лекции по истории философии*. Книга третья. Санкт-Петербург: Наука, 1994.
229. **Лакан, Ж.** *Имена-Отца = Des-Noms-du-Père*. Москва: Гнозис/Логос, 2006.

230. **Ницше, Ф.** По ту сторону добра и зла, *Сочинения в двух томах*. Т. 2. Москва: Мысль, 1996, сс. 238–406.
231. **Рубене, М.** Субъективность, аффективность, время: к феноменологической реформе трансцендентализма, **Кулэ, М., Молчанов, В. И.** (ред.) *Феноменология в современном мире*. Рига: Зинатне, 1991, сс. 224–242.
232. **Фрейберга, Э.** „Письмо” и онтология в воззрениях Ж. Деррида, **Кузьмина, Т. А., Кулэ, М., Рубене, М.** (ред.) *Проблемы онтологии в современной буржуазной философии*. Рига: Зинатне, 1988, сс. 268–281.

Uzziņu literatūra

233. **Karulis, K.** *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots, 2002.
234. **Laplanche, J., Pontalis, J.–B.** *Vocabulaire de la psychanalyse*. Sous la dir. de **D. Lagache**. Paris: PUF, 1992 [1967].
235. *A Greek-English Lexicon*. Compiled by **Liddell, H. G., Scott, R.** Eighth Edition. New York/Chicago/Cincinnati: American Book Company, 1882.

Ar (*) atzīmēti izdevumi, kuru paginācija atšķiras no pirmā izdevuma.