

Teadvuse dekonstruktsioon: Husserli fenomenoloogia Nietzsche ja Derrida vahel

Jaanus Sooväli

Teesid: Käesolev artikkel uurib, kuidas Friedrich Nietzsche ning Jacques Derrida dekonstrueerivad husserliku teadvuse kui vahetu (enese)teadmise asupaiga. Derrida, kes on tuntud kui poststrukuralismi üks klassikuid, alustas fenomenoloogia rajaja Edmund Husserli tõlgendaja ja uurijana. Oma teoses „Hääl ja fenomen“ dekonstrueerib ta üksikasjalikult Husserli märgi- ja teadvusekäsituse. Huvitaval kombel katub see dekonstruktsioon teatud olulistes osades Nietzsche teadvusekriitikaga ta teoses „Röömus teadus“. Artiklis tõlgendan ning analüüsin nende kolme autori asjassepuutuvaid tekstikohti ning avan selle kaudu nii Nietzsche, Husserli kui ka Derrida filosoofiat tervikuna ning ühtlasi fenomenoloogia suhet poststrukuralismi.

Võtmesõnad: teadvus, märk, tähendus, Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl, Jacques Derrida, dekonstruktsioon

DOI: <https://doi.org/10.7592/methis.v27i34.24689>

I

Fenomenoloogial on pikk ja kaalukas ajalugu ning ühtlasi mõjukas pärand. Selle peamine väljaarendaja Edmund Husserl on näidanud René Descartes'i erakordset teenet fenomenoloogia sünni juures, kuid seejuures ei saa muidugi alahinnata ka Immanuel Kanti filosoofia ja sellest väljakasvanud uuskantiaanluse ning ühtlasi Franz Brentano filosoofilise psühholoogia panust. Vaatamata väga suurele sisemisele rikkusele ning olulistele erinevustele kuulub kogu see mõttetraditsioon – s.t fenomenoloogia algus või esimene järk – teadvusfilosoofia alla. Kui nüüd rääkida pärandist, siis tuleb loomulikult nimetada fenomenoloogia hilisemate arendajate Martin Heideggeri, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka ning väga paljude teiste nimesid, kes kõik ühel või teisel viisil püüavad osutada teadvusfilosoofia piiridele, olles ise muidugi samal ajal tugevalt Husserli fenomenoloogiast mõjutatud. Kuid võib-olla mõnes mõttes üllatavalt alustas ka Jacques Derrida kui üks dekonstruktsiooni ja ka poststrukuralismi rajajaid oma akadeemilist karjääri Husserli-uurijana. Üks käesoleva artikli küsimusi ongi, kuidas suhestub poststrukuralistlik (ja ühtlasi postmodernistlik) mõtlemine husserliku fenomenoloogiaga. Teadvusfilosoofia kriitikuks leidis muidugi ka enne neid fenomenoloogia hilisemaid arengufaase, juba 19. sajandil ja veel enne Husserlit. Võib-olla tuntuim ja mõjukaim neist kriitikuist on Friedrich Nietzsche, kes Husserlist (kes oli ka 15 aastat noorem) ei teadnud midagi, kuid oli tuttav Descartes'i, Kanti ning uuskantiaanliku teadvusfilosoofiaga. Eelöeldut silmas pidades uurin käesolevas

artiklis, kuidas Nietzsche ja Derrida dekonstrueerivad enesekohaloleva, eneseteadliku teadvuse kui vahetu teadmise asupaiga, kusjuures Derrida kriitikas keskendun ta varasele teosele „Hää ja fenomen“, mis kujutab endast Husserli „Loogiliste uurimuste“ teatud osade lähilugemist. Kui rääkida artikli metodoloogias, siis võib seda laias laastus nimetada hermeneutikaks – s.t teostan Nietzsche, Husserli ning Derrida tekstide teatud osade lähilugemist.

Nietzsche nimetab oma õõnestustööd või kriitikat „võib-olla ohjeldamatuks oletuseks“ (*vielleicht ausschweifende Vermutung*) (Nietzsche [1887] 1988, 590), mis mingis mõttes, nagu näitan, haarab ette, ennetab Derrida Husserli-kriitikas väljatoodud sisulist argumentatsiooni. See asjaolu ei ole tingimata ka üllatav, sest Derrida oli Nietzsche teoste ja mõtlemisega juba varakult tuttav.

II

Ma vaatlen selles artiklis niisiis „võib-olla ohjeldamatut oletust“ – nimelt Nietzsche oletust teadvuse algupära kohta, või, nagu ta sulgudes täpsustab, selle kohta, mida tähendab „millestki teadlikuks saada“. Esialgu on see üksnes oletus, isegi „võib-olla ohjeldamatu oletus“, milles on midagi, mis võib kõlada solvavalt „vanemale filosoofile“ (Nietzsche [1887] 1988, 590). Tõepoolest, solvangud on siin täiesti vältimatud – ja eelkõige pea(n)(b) „mina“ saama mõnel määral solvatud. Kes või mis on see „mina“ – kes ma olen? – see *mina* selle lõigu alguses? See on ilmselgelt sõna, millega „kestahes see, kes on kõneleja, tähistab iseennast“ (Husserl 1992, 88). Kas aga see kontseptuaalne mõte konstitueerib kogu selle sõna tähenduse või on see, nagu Husserl „Loogilistes uurimustes“ rõhutab, üksnes „tähenduse funktsioon“, mis funktsioonina kindlasti panustab midagi selle tähendusse, kuid üksnes nii, et selle tõeline ja tavaline tähendus asub kusagil mujal? Husserl kirjutab, et *mina* tähenduse saab „võtta üksnes elavast lausungist ning vaadeldavatest olukordadest, mis seda ümbritsevad (samas, 87). Kui me ei tea, kes selle sõna on kirjutanud, siis „on see võõrutatud selle normaalsest tähendusest“ (samas). On see tõesti nii? Kas me ei mõista seda sõna, kui meil pole aimugi, kes selle on kirjutanud? Kuid Husserl läheb sellest veel sammukese kaugemale – selle sõna tähendus leidub üksnes üksildases kõnes ja see seisneb vahetus ettekujutuses omaenese isiksusest (samas, 88). Mida tähendaks see aga suhtluse või kommunikatsiooni jaoks? Kuidas funktsioneeriks *mina* tähendus kommunikatsioonis? Vastava kõneleja jaoks seisneb ka siin selle isikulise asesõna tähendus vahetus ettekujutuses omaenese isiksusest, kuid see ettekujutus, teatud põhjustel, mille juurde tuleme hetke pärast, ei saa enam tõenäoliselt olla nii vahetu. Kuid teiste jaoks on *mina*’l kommunikatsioonis eelkõige *indikaatiivne* või osutav (*anzeigende*) funktsioon – see osutab kuulajale, et kõneleja mõtleb või peab silmas iseennast, et ta on omaenese kõne vahetu objekt (samas). See

iseäralik mina-ettekujutus või mina-presentatsioon, see tähendab, selle sõna normaalne või tavaline tähendus, on kuulaja eest varjatud. Niisiis, *mina* tähenduse võiks leida üksnes üksildases kõnes, kus selline dialoogi-olukord paistab olevat täielikult katkestatud.

Kuid millest siin ikkagi juttu on ning mis on sellel pistmist Nietzsche „võib-olla ohjeldamatu oletusega“ teadvuse kohta? Me tahaks mõista seda oletust teataval taustal, me tahaks võtta kuulda seda „võib-olla ohjeldamatut“ selles oletuses; ja meil on siin mõistagi tegemist suhtluse või kommunikatsiooniga – ning „mina“ surmaga. Täpsemalt, ma tahaksin näha, kui veel kord korrata, kuidas Nietzsche oma ohjeldamatu oletusega ja Derrida oma Husserli-kriitikaga dekonstrueerivad selle, mida tavaliselt kutsutakse subjektiivsuseks, mõistetud siin subjekti enesekohaloluna. Kuid esialgu peame me veel natuke täpsemalt järgima Husserli mõttekäiku, et mõista Derrida kriitikat ta raamatus „Häl ja fenomen“ ning ühtlasi saada selgust tausta kohta, millelt Nietzsche oletuse võimalik ohjeldamatus välja paistab ja meid tabab või üllatab.

III

„Loogiliste uurimuste“ esimeses uurimuses („Väljendus ja tähendus“) osutab Husserl, et märgi mõiste sisaldab endas kahte võrdlemisi erinevat mõistet või ideed. Ta eristab tähenduslikku märki, väljendust (*Ausdruck*), ning indikatiivset märki (*anzeigende Zeichen; Anzeichen*), mis olemuslikult tähendab osutamist, viitamist, mingis mõttes ka viipamist. Indikatsioon funktsioneerib viisil, et teatud objekte või asjaolusid, mille olemasolu kohta omatakse tegelikku teadmist, kogetakse (kuid üldse mitte *evidentselt*, lisab Husserl juurde) motiividena oletamaks või uskamaks teiste objektide või asjaolude olemasolu (Husserl 1992, 32). Selles seoses on oluline, et märgid indikatsiooni tähenduses ei väljenda tavaliselt midagi, neil ei ole ei tähendust ega mõtet,¹ „välja arvatud siis, kui nad juhtumisi täidavad indikatiivse funktsiooni kõrval ka tähendusfunktsiooni“ (samas, 30).

Silmas pidades väljendusi kui tähenduslikke märke, kui märke, mis tahavad intentsionaalselt midagi ütelda ning on tähendusest laetud, väidab Husserl, et iga kõne või kõne osa on õigupoolest väljendus, kuid seejuures pole üldse oluline, kas

1 „Loogilistes uurimustes“ ei erista Husserl tähendust (*Bedeutung*) ja mõtet (*Sinn*): „Tähendust kasutatakse järgnevalt „mõttega“ [tõlgin *Sinn*’i siin mõtteks – J. S.] sünonüümsena“ (Husserl 1992, 58). Kuid teoses „Ideed I“ teatud eristus tehakse: *Bedeutung* viitab seal eelkõige väljenduslikule (lingvistilisele) tähendusele; *Sinn* aga hõlmab ka väljenduseelse tähenduse või mõtte kihti. – Siin tasub ka küsida, mida Husserl peab üldse silmas „tähenduse“ all? Eelkõige on see midagi, mida kõne tahab ütelda – mida kõnega mõeldakse. Lisaks eristab Husserl tähendust-andvaid teadvusakte ning tähendust. Ainult neis intentsionaalsetes aktides muutub väljendus tähenduslikuks, see tähendab, tähendus saab konstitueerida ainult neis aktides, kuid seda ei tohi nendega samastada. Tähendus on pigem väljenduse ideaalne ja objektiivne sisu.

kõne on kõneldud ja päriselt väljendatud. Paradoksaalselt ei ole suhtlus või kommunikatsioon Husserli käsitluses väljenduste jaoks olemuslik, sest kommunikatsioonis peavad kõik väljendused alati funktsioneerima ühtlasi indikatsioonidena. Kommunikatiivses kõnes väljendused kui indikatsioonid osutavad midagi kuulajale – „kuulaja jaoks on need otsekui kõneleja „mõtete“ märgid“ (samas, 40) – kuid nende põhjal saab kuulaja üksnes oletada, s.t mitte-evidentselt ja kaudselt, et kõnelejal on nii- ja niisugused tähendus- andvad sisemised kogemused ja intentsioonid. Seda lingvistiliste väljenduste funktsiooni nimetab Husserl teadaandvaks funktsiooniks (*die kundgebende Funktion*) (samas). Kuid kui tahetakse avastada väljenduse kui tähendusliku märgi tõeline ja ehtne sfäär, tuleb sellisest vihjamisi teadaandvusest radikaalselt lahti murda. See sfäär on üksildane hingeelu (*das einsame Seelenleben*). Husserl rõhutab kõigepealt, et üksildases hingeelus ei kasuta me tegelikke sõnu, vaid üksnes ettekujutatud (*vorgestellte*) sõnu, mis tegelikkuses ei eksisteeri, sest me ei tohi segi ajada kujutluslikke esitusi (presentatsioone, *Phantasievorstellungen*) kujutletud objektidega (samas, 42). Sõna mitte-olemasolu kujutluses on mõeldud näitama, et üksildases hingeelus ei saa enam olla tegemist indikatsiooniga, sest viimaseid, nagu eelpool ilmnes, tuleb kogeda millegi eksisteerivana. Semiootiliselt väljendudes on siin niisiis tegemist tähistaja kui millegi materiaalse redutseerimisega; see, mis jääb, on üksnes viimase ideaalne, immateriaalne vorm. Üksildases hingeelus ei võlgne sõna ühtsus midagi üheleegi empiirilisele eksistentsile, „sel ei ole vaja empiirilist keha, vaid üksnes selle keha ideaalset ja identset vormi“ (Derrida 1993, 22) ning tähendus- andvad aktid elustavad üksnes seda vormi. Selles heistub veel üks teine oluline eristus Husserli jaoks, millele sai juba eelpool vihjatud – eristus ettekujutatud (*vorgestellte*) ning tegeliku kommunikatiivse kõne vahel. Selles eristuses, nagu Derrida osutab, võib juba ära tunda teatud „maailma sulustamise“ või sulgudesse asetamise, see tähendab, selle esimese astme, mida Husserl hiljem nimetab fenomenoloogiliseks reduktsiooniks. Seejuures ei saa siin jääda ka märkamata, et Husserli argumentatsioon paistab soovivat kindlustada mina (subjekti, subjektiivsuse) identiteeti ja ühtsust, täpsemalt, siin on tegemist teisesuse, võõruse ning välisuse reduktsiooniga mina identiteedile – ja seetõttu ka metafüüsika probleemiga üldiselt (Tewes 1994, 1).

Niisiis, saavutamaks ning hoidmaks mina identiteeti üksildases hingeelus, tuleb kommunikatsioonis või suhtluses leiduv Teine välistada ning märgi empiiriline pool redutseerida. Tegelikus suhtluses või kommunikatsioonis ei ole intentsioonid ja mentaalsed aktid kuulajale kohal, sest seal sõltutakse alati kahekordsest „ebapuhtast“ vahendusest, see tähendab, kõne füüsilisest ja empiirilisest poolest (materiaalsetest tähistajatest) ning olevatest, millele selline kõne oletatavalt osutab. Mingid eksisteerivad ja tegelikud märgid osutavad vahendatud viisil teisi olevaid, mis on üksnes tõenäo-

liselt olevad. Mentaalsete aktide kohalolu, tähendus-intentsiooni puhtust ei ole võimalik tegelikus kõnes (teisele) lausuda. Kuid üksildases hingeelus on see kõik välistatud; keele *telos* ja olemus, nagu paistab, on täielikult teostunud – ja Derrida sõnul on see *telos* Husserli jaoks just nimelt sihilik, intentsionaalne teadvus kui tähendus (Derrida 1993, 38). See, mis niisiis lõpuks eristab väljendust kui tähenduslikku märki indikatsioonist, pole midagi muud kui just elava kohaloleva vahetu kohalolu.

Kuid kas üksildases hingeelus pole mingit dialoogi, suhtlust või kommunikatsiooni? Husserl muidugi möönab, et ka (sise)monoloogis on võimalik kujutada ennast iseendale rääkiva ja iseendaga suhtlevana, näiteks kui keegi lausub endale: „Siin oled sa eksinud, nii sa jätkata ei tohi“ (Husserl 1992, 43). Kuid see on üksnes ettekujutatud kommunikatsioon, kõneleja üksnes kujutab ennast ette kommuniqueerivana, tegelikkuses ei kommuniqueerita siin midagi – ja nõnda ei saa see funktsioneerida mentaalsete aktide indikatsioonina. Sest, nagu Husserl sõnab, „selline indikatsioon oleks siin päris mõttetu. Sest me kogeme kõnealuseid akte endid sel samal silmapilgul“ (samas). Üksildases kõnes ei kommuniqueeri subjekt seega iseendale midagi, ta ei õpi enese kohta midagi uut, mentaalseid akte kogetakse vahetult – subjekt on hetkeliselt, silmapilkselt iseenesega identne. See diskursus paistab ilmselgelt taotlevat mentaalsete aktide ja nende sisude punktuaalset enese-kohalolu.

Need olemuslikud eristused, mida Husserl „Loogiliste uurimuste“ esimese uurimuse alguses teeb, iseäranis eristus väljenduse ning indikatsiooni vahel, valitsevad Derrida sõnul kõiki Husserli järgnevaid analüüse. Isegi tema päris hilises kirjutises „Euroopa teaduste kriis“ (1936) olevat need tähendust ja keelt puudutavad eeldused endiselt kohal. Kui Derridal on õigus, puudutavad need eristused kogu Husserli fenomenoloogiat, mis kogu kriitilisusele ja uuenduslikkusele vaatamata jätkab oma algupärasel ja iseäralikul viisil kohalolu filosoofiat. Nende olemuslike eristuste dekonstruktsioon puudutaks niisiis samuti kogu Husserli fenomenoloogilist projekti. Teatud märgiteoreetilisest perspektiivist teostab Derrida sellise dekonstruktsiooni oma varases teoses „Hää ja fenomen“, kusjuures ta kriitika meenutab vähemasti osaliselt hilise Wittgensteini kriitikat privaatterkele võimalikkuse kohta.

Siinkohal tuletab ennast aga taas meelde Nietzsche võib-olla ohjeldamatu oletus. Fundamentaalsed sarnasused Nietzsche oletuse ning Derrida Husserli-kriitika vahel on märkimisväärsed (kuigi nad väljenduvad erisugustes diskursiivsetes keeltes), ja need ei ole tõenäoliselt ka kaugeltki juhuslikud, sest Derrida oli juba varakult Nietzsche teoste innukas lugeja. Enne aga kui me selle oletuse ohjeldamatuse juurde pöördume, tuleb veel lähemalt vaadata Derrida husserlike eristuste dekonstruktsiooni.

IV

Alustuseks kirjutab Derrida nõnda:

Kogu tähendusteooria, mis ilmneb selles olemuslikele eristustele pühendatud esimeses peatükis, kukuks kokku, kui *Kundgabe/Kundnahme* funktsiooni ei saaks mu enese elava kogemuse sfääris redutseerida, teisisõnu, kui „tõelise“ subjektiivsuse ideaalne või absoluutne üksildus vajaks endiselt indikatsiooni, et luua oma suhe iseendasse. (Derrida 1993, 46)

Küsimus või probleem on niisiis selles, kas üksildane hingeelu katkestab või üksnes internaliseerib dialoogisituatsiooni. Või kui teisiti väljenduda: kuna iga inimene lausub iseendast kõneldes „mina“, on sellel sõnal üldise toimiva indikatsiooni iseloom. Kas üksildases hingeelus on sellel sõnal aga teistsugune iseloom? Me juba nägime, et Husserli käsitluses on *mina* täielik tähendus kui „omaenese isiksuse vahetu ettekujutus“ leitav üksnes viimases. Kuid võib-olla on asjalood siiski teisiti, nimelt nii, nagu selgitab Derrida „Hääles ja fenomenis“, et „minu surm on struktuuraalselt paratamatu lausumaks „mina“? (Derrida 1993, 108). „Mina“ – olen ma surnud või elan veel?

Derrida sõnul toimub ka üksildases hingeelus (või teisisõnu „minas“), kus subjekt kasutab üksnes ettekujutatud sõnu, teatud laadi dialoog. Ta proovib seda näidata representatsiooni mõiste kaudu. Seda mõistet tuleb korraldaks selgitada. Sõna *representatsioon* tavatähendus eesti keeles on 'esindus, esindamine', filosoofia kontekstis oleks see eksitav. Pole sugugi iseenesestmõistetav, kuidas seal inglise (*re*)*presentation*'it või prantsuse (*re*)*présentation*'i tõlkida. Selles artiklis eelistan ma sõna (*taas*)*esitus*, kuid mõnel puhul ja selguse huvides kasutan ka edaspidi sõna *representatsioon*. Saksa *Vorstellung*, mida tihtipeale ja ka selles artiklis on tõlgitud sõnaga *ettekujutus*, on inglise või prantsuse keelde tõlgitud samuti sõnaga (*re*)*presentation*, mõnel puhul aga ka kui *imagining*. Mõistmaks Derrida argumenti, tuleb siin silmas pidada, et saksa *Vorstellung*, kuid samamoodi ka *Vergegenwärtigung*, mida Husserl samuti kasutab, on (*re*)*presentatsiooni* üks alaliike.

Niisiis, eristus ettekujutatud ja tegeliku kõne vahel tundub Derridale mõneti kahtlane. Husserli üksildases hingeelus, nagu me nägime, ei ole meil enam tarvis tegelikke, vaid üksnes ettekujutatud või representeeritud sõnu, mis tegelikkuses ei eksisteeri, me kasutame üksnes tähistaja ideaalset vormi; ja tegelikult me ei kõnelegi iseendaga, me kujutame ennast üksnes ette, representeerime või esitame end kõneleva ja suhtlevana. Derrida sõnul tuleneb siit, et Husserli käsitluses kuulub üksnes väljendus (*re*)*presentatsiooni* või (*taas*)*esituse* sfääri ja mitte tegelik või kõneldud kõne või tähistus üleüldse (samas, 56). Ta näitab, et nii see ilmselgelt olla ei saa. Vormi ideaalsus – kõigepealt Husserli enda mõtlemises – tähistab sama kestvust ja selle igavese kordamise võimalikkust. Märk pole kunagi ühekordne sündmus, see peab alati olema korratav –

hoolimata kõikvõimalikest empiirilise kasutuse poolt põhjustatud moonutustest peab see jääma korratavaks ja samana äratuntavaks (samas, 55). Märk peab olema ühelt poolt empiiriline sündmus ja teiselt poolt formaalne identsus. Ainult sellisena saab iga märk ja iga kõne üleüldse funktsioneerida. See korratavus eeldab paratamatult representatsioone või taasesitusi, nimelt *Vorstellung*'i kui üldise ideaalsuse sfääri mõttes; *Vergegenwärtigung*'i kui üldise reproduktiivse kordamise mõttes; ja viimaks *Räpresentation*'i kui asenduse mõttes (iga tähistav sündmus on tähistatava nagu ka tähistaja ideaalse vormi asendus) (samas, 56).

Niisiis, mitte üksnes üksildases hingeelus, kus kasutatakse ettekujutatud või representeeritud sõnu, vaid kogu keele-fenomen kui selline eeldab alati lõpmatul hulgal representatsioone või taasesitusi. Kuid kui asjalood on nii, kui keele alusstruktuuriks on tõepoolest korratavus, siis ei ole enam võimalik eristada tegelikku ja ettekujutatud või representeeritud keelekasutust. Kui ma kõnelen tegelikult või päriselt, pean ma kasutama täpselt samu ideaalsusi, samu formaalseid identsusi nagu sisemonoloogis. Nagu Derrida rõhutab, iga märk on olemuslikult sepietatud fiktsioonist (samas, 63). Kõne on iseenda taasesitus või representatsioon. Ning sel põhjusel ei leidu ka enam kriteeriumi, mille põhjal oleks võimalik eristada „ettekujutatud“ (nagu (sise)monoloogis) ja tegelikku suhtlust või kommunikatsiooni (mis on seotud indikatsiooniga). Kuid selline kriteerium on paratamatult vajalik, kui soovitakse eristada indikatsiooni ja väljendust. Ja see tähendaks lõpuks, et ettekujutatud või representeeritud või fiktiivne kõne on sama „tegelik“ kui tegelik kõne suhtluses – ja mõistagi ka ümberpöörduvalt.

Niisiis, märgi alusstruktuuri kuulub kordamisvõimalikkus, korratavus. Selle võimalikkuse tõttu „kummitab tähenduse kohalolevat ja olevikulist esitust või presentatsiooni selle kordus“ (Bennington 1999, 66). Selle taasesitus või representatsioon on alati võimalik. Kuid see korduse võimalikkus juba võõrandab tähenduse minult, see viitab mu puuduolule, isegi mu surmale. Niisiis, tähendus on alati juba sisse kirjutatud taasesituse või representatsiooni välja, mis omakorda muudab võimatuks mistahes lihtsa presentatsiooni või esituse. „Niipea, kui tegemist on märgiga, on eristus esimese korra ja korduse ning järelikult kohalolu ja mitte-kohalolu vahel hakanud juba hägustumata“ (samas, 68).

Derrida „Hääl ja fenomen“ ilmus aastal 1967, samal *annus mirabilis*'el ilmusid ka ta kaks teist olulist (pea)teost „Grammatoloogias“ ning „Kiri ja erinevus“. Kuid 1967. aastal ilmus veel üks ühe teise autori poolt kirjutatud lühike, kuid nüüdseks krestomaatiline tekst, mis on Derrida „Hääle ja fenomeniga“ ilmselges sisulises suguluses, nimelt Roland Barthes'i „Autori surm“. Võib vist küll öelda, et mingis mõttes pakub Derrida Barthes'i „Autori surmale“ teoreetilise aluse, mis sel endal puudub. Barthes väidab, et autor, kellele kirjandusteoorias on peamiselt keskendutud, keda on mõistetud kirjandusteose tähenduse allika ning viimse instantsina, on surnud, sest „kõnelejaks on

keel, mitte autor [. . .]“ (Barthes 2002, 119). Kirjanik, nagu Barthes veidi edasi selgitab, ei saa teha

muud kui jäljendada mingit alati juba olemas olevat ja mitte kunagi algupärast žesti. Ta võib vaid kirjutisi segada, neid omavahel vastandada, toetumata kunagi täielikult ühele neist; tahab ta end *väljendada*, peab ta vähemalt teadma, et see sisemine „miski“, mille „vahendamisele“ ta pretendeerib, pole muud kui juba valmis sõnaraamat, mille sõnu saab seletada üksnes teiste sõnade abil, ja nii lõpmatuseni [. . .]. (Barthes 2002, 122)

Teisisõnu, Barthes'i väitel pole olemas mingit geniaalset kirjaniku subjektiivsust, mis väljendab oma karakterites oma elukogemusi, elutarkust ning psühholoogilist sügavust. Selles diskursuses on keel see, mis kõneleb autorit, mitte vastupidi. See argument, Barthes'i enda tekstis mõnevõrra loosunglik ja võib-olla isegi propagandistlik-ideoloogiline, on mõistetav üksnes selle kaudu, mida Derrida nimetab keele korratavuseks, representatsiooniliseks või ka teatud „ideaalsuseks“. Mõtelgem selles seoses näiteks ChatGPT-le – kui juhendada teda mingil suvalisel etteantud teemal luuletust kirjutama, võib tulemus olla üllatavalt meisterlik (teda saab ka suunata klassikalise või avangardistlikuma luulekirjutamise poole), kuid ilmselgelt puudub tal subjektiivsus, elukogemused jne, mida ta tahab väljendada. Ta lihtsalt reastab sõnu tohutu, meie jaoks vaevu hoomatava „luuleinfo“ (s.t varem inimese (ja nüüd juba ka masina) poolt loodu) põhjal ning teatud statistiliste algoritmide alusel. Ka Husserl, nagu me eelnevalt mainisime, kõneleb kordusest ja ideaalsusest. Üldine progress inimteadmistes sõltub Husserli sõnul ideaalsete tõdede konstitueerimisest, mida on võimalik lõpmatult korrata sellesamana olevikus ja kohalolevana. Husserl püüdis lepitada kordamisvõimalikkuse ja tähenduse puhta kohalolu (Bennington 1999, 69). Kuid just kordus, mis toob sisse mitte-kohalolu ja puudu-olu, välistab lihtsa presentatsiooni või esituse. Esitus või presentatsioon sõltub representatsioonist, taasesitusest, tagasipöördumisest ning kordusest, mis välistab puhtuse ja tõsikindluse, mida Husserl nähtavasti otsis. Derrida kutsub seda korratavust ka iterabiilsuseks, viidates, et kordus ei ole sellesama kordus: „„Sama“ sõna on alati teine vastavalt alati erinevatele intentsionaalsetele aktidele, mis muudavad sõna tähistavaks“ (Derrida 1989, 104).

Vahemärkusena võib siin öelda, et kogu subjektiivsuse õõnestamise kiiluvees ning silmas pidades uusi arendusi tehisingellekti vallas on juba praegu aset leidmas (ja see on õigupoolest juba alati aset leidnud) tagasipöördumine ja tagasikäändumine teatud laadi „subjektiivsusse“, mis ühtlasi tähendab: teatud laadi „fenomenoloogilisse“ enese- ja maailmamõistmisse.

V

Niisiis tähenduse „silmapilkne“ kohalolu on seatud kahtluse alla. Kuid küsigem nüüd, mis üleüldse konstitueerib selle enesele-kohaloleva subjekti või subjektiivsuse. Üksildases hingeelus kasutan ma ettekujutatud või representeeritud kõnet, et iseenast iseendale väljendada; see sisekõne on meedium, mis peaks säilitama nii silmas peetud tähenduse kohalolu kui ka subjekti enesekohalolu. Sedasorti sisekõne on *autoafektsioon*, milles subjekt mõjutab, „afekteerib“ iseenast; üsna erilist laadi autoafektsioon, sest tundub, et subjekt kuuleb ennast täpselt samal ajal, kui ta kõneleb, ilma et ta peaks kasutama midagi materiaalist või maailmalikku. Enese kuulmine kõnelemise hetkel paistab säilitavat mu identsuse iseendaga, see tähendab, siin paistab säilivat absoluutne enese-lähedus. Aga kuna „elav nüüd“, nagu Husserli enda temporalisatsiooni-analüüsid osutavad, on alati konstitueeritud retentsiooni kui mitte vahetult kohaloleva kaudu, sekkub siin puhas ajaline erinevus, mis jagab või lahutab subjekti kaheks. Kui ma niisiis üksildases hingeelus iseendaga kõnelen, on seal paratamatult lünk või tühimik, mis lahutab mu kõnelejaks ja kuulajaks, eristab mind minust endast. Kuid asi pole selles, et autoafektsioon alles jagab varem eksisteerinud eneseidentse subjekti, vastupidi, see ülepea loob subjekti kui sellise: „Autoafektsioon ei ole kogemuse modaalsus, mis iseloomustab olevat, mis juba on ise. See loob samasuse kui enesesuhte eneseerinevuses; see loob samasuse kui mitteidentsuse“ (Derrida 1993, 92). Niisiis loob autoafektsioon subjekti kui mitteidentsuse. Derrida sõnul pole eneseteadvusel identsset subjekti, mis eelneb mitteidentsusele; nad tekivad samal hetkel. Marika Enwald on kirjeldanud seda nõnda: „Identsus (samasuse valdkond) on loodud nii, et autoafektsioon loob seisundi, milles sama eraldab ennast iseendast ning loob eralduse ja mitteidentsuse“ (Enwald 2004, 239). Lühidalt, autoafektsioonis „sama“ (millest me ei tea midagi) eraldab ennast iseendast ning muutub nõnda identseks subjektiks, mis õigupoolest on mitteidentne (sellest oleme me teadlikud). See autoafektsioon on oma olemuselt *différance*, mis toob enesekohalolusse puhta erinevuse: *différance* loob subjekti kui millegi duplikaadi, mis on juba kadunud: „Kui ma kuulen ennast kõnelemas, on kuulmine juba kadunud rääkimise kordus; representatsioon [*Vergegenwärtigung*] on sekkunud“ (Lawlor 2002, 194). Ja see puhas erinevus hõlmab kõike, mida Husserl tahtis välistada: „ruum, välisus, maailm, keha“ (Derrida 1993, 92).

Derrida kutsub seda autoafektsioonis loodud subjekti ka jäljeks (samas, 95): subjekt on millegi jälg, mis on juba kadunud või käest libisenud ja mis pole ka kunagi kohal olnud. Seda jälge nimetab ta ühtlasi *archi-écriture*'iks (algkirjaks), mis viitab sellele, et isegi väljenduseelsel tasemel, mida Husserl püüdis keele-korrast eraldada, on kõik keelele omane (korratavus, taasesitus) juba sekkunud. See, mis autoafektsioonile eelneb, on „väljaspool teadvust ja teadmist“ (Enwald 2004, 240).

VI

Siinkohal peame pöörduma Nietzsche „võib-olla ohjeldamatu oletuse“ juurde. See oletus leidub „Röömsa teaduse“ V raamatus², aforismis, mis kannab nimetust „Liigi geeniusest“ („Vom Genius der Gattung“). See on viide Arthur Schopenhauerile, kes mõistab selle all teatud laadi bioloogilist „kaitsevaimu“, mis toob inimesed liigi säilimise huvides paljunemiseks kokku. Nietzsche silmis see, mis toob inimesed kokku ja neid ühendab, ei ole muidugi selline pool-metafüüsiline, pool-bioloogiline kaitsevaim, vaid, nagu me hetke pärast näeme, teadvus.

Milles see Nietzsche oletus siis seisneb? Tema sõnul oleme jõudnud (eelkõige tänu füsioloogiale ja antrozooloogiale (*Tiergeschichte*)) uue arusaamise alguseni või lävele teadvuse kohta. Selles uues alguses on viimaks mõistetud, et on võimalik „mõtelda, tunda, tahta“ ning toimida ka ilma teadvuseta, teadvusetult; et teadvuslik mõtlemine on üksnes väike osa sellest, mida mõteldakse. Ning just seetõttu oleme sunnitud küsima küsimuse, mis võib „kõlada solvavalt vanemale filosoofile“. Küsimus on niisugune: „Mis eesmärgil teadvus üleüldse eksisteerib, kui see on põhimõtteliselt üleliigne?“ (Nietzsche [1887] 1988, 590). Nietzsche „võib-olla ohjeldamatu oletus“ seisnebki sellele delikaatsele küsimusele vastuse andmises. See vastus jaguneb vähemasti kaheks osaks ning võimendub järkjärgult. Vaadelgem kõigepealt esimest osa:

Kui soovitakse kuulda mu vastust ja selle võib-olla ohjeldamatut oletust, siis näib mulle, et teadvuse peenus ja tugevus on alati suhtes inimese (või looma) suhtlusoskusega [*Mittheilungs-Fähigkeit*], suhtlusoskus aga on omakorda suhtes suhtlusvajadusega [*Mittheilungs-Bedürftigkeit*]. (Nietzsche [1887] 1988, 590f)

Kõigepealt tekib küsimus, milles see „teadvuse peenus ja tugevus“ võiks seisneda? Nietzsche seda eksplitsiitselt ei ütle, kuid annab siiski mõned selgitavad vihjed, kui ta kirjutab, et inimesel oli teadvust tarvis eelkõige selleks, et enda kohta teada, mis tal puudu on, mida ta tunneb, mida mõtleb (Nietzsche [1887] 1988, 591f). Seega võib ütelda, et teadvuse peenus ja tugevus seisneb enesest paremini teadlikuks saamises, eneseteadvuses, vilunud oskuses iseennast jälgida, vaadelda ja tunnetada. Millele aga viitab see Nietzsche oletus, et seesama vilunud oskus iseennast jälgida on suhtes suhtlusoskusega, mis omakorda on suhtes suhtlusvajadusega? Eelkõige sellele, et mina enesetunnetuse ja eneseteadvuse kasv saab võimalikuks üksnes teise vahendusel. Teisisõnu, algselt tahtetakse iseennast üksnes seetõttu paremini tundma õppida,

2 V raamatu lisan Nietzsche „Röömsale teadusele“ (1882) juurde viis aastat hiljem (1887, pärast teose „Sealpool head ja kurja“ lõpetamist), mitmete silmapaistvate Nietzsche-uurijate silmis (nt Werner Stegmaier) esindab see V raamat ta filosoofiat selle kõige küpsemas ja läbimõeldumas vormis.

et teisega paremini suhelda, et talle oma vajadusi ja kalduvusi teatavaks teha. Teadvus ja selle peenus on seega suhtluse või kommunikatsiooni poolt juba algusest peale „reostatud“. Ainuüksi juba see asjaolu võib endaga kaasa tuua mõningaid hävitavaid järeldusi kogu Husserli fenomenoloogia jaoks (rääkimata üldse Descartes'ist), milles otsitakse just väljenduse tähenduse puhtust üksildases hingeelus, kus kommunikatsioon on välistatud. Kuid lugegem edasi ning pöördugem oletuse teise osa juurde, mis eelöeldut veel olulisel määral tugevdab ja teravdab:

Eeldusel, et see vaatlus on õige, võin ma minna edasi oletuse juurde, et teadvus üleüldse arenes üksnes suhtlusvajaduse surve all, – et see oli algusest peale vajalik ja kasulik inimese ja inimese vahel, ja arenes üksnes suhtes selle vajalikkuse määraga. (Nietzsche [1887] 1988, 591)

Nietzsche vaatepunkt paistab siin olevat Husserli mõtlemisele päris vastandlik – tema arvates ei ole puhas teadvus ja tähenduse täielik kohalolu üksildases hingeelus mitte üksnes pidevalt kommunikatsiooni poolt n-ö läbi torgatud – nagu näitas Derrida oma Husserli-kriitikaga –, vaid teadvus (või üksildane hingeelu) tervenisti sai areneda üksnes „suhtlusvajaduse surve all“. Teadvuse päritolu viiakse siin niisiis selgelt tagasi v a j a d u s e l e – kommunikatsiooni- või suhtlusvajadusele. See oletus on perspektiivide päris radikaalne ümberpööre tollases filosoofias.

Nietzsche jätkab:

Teadvus on õigupoolest üksnes ühendusvõrk inimese ja inimese vahel – ainult sellisena pidi see välja arenema: eraklikul ja rõövloomalikul inimesel poleks seda tarvis olnud. (Nietzsche [1887] 1988, 591)

Teadvus on seega algusest peale midagi sotsiaalset. Inimesel, nagu Nietzsche pool-geneoloogiliselt, pool-evolutsiooniteoreetiliselt jutustab, oli tarvis kaitset ja abi, ning selleks et oma vajadusi ja häda teisele võimalikult hästi ja mõistetavalt teatavaks teha, pidi ta iseennast tundma õppima, oli tarvis omandada teadvust iseenda kohta. Edasi kirjutab Nietzsche, et üksnes see teadvuslik mõtlemine leiab aset sõnades, kommunikatsioonimärkides, „mis reedab ka teadvuse päritolu. [. . .] Keele ja teadvuse areng käivad käsikäes“ (Nietzsche [1887] 1988, 592). Seejuures ei ole üksnes keel sillaks inimese ja inimese vahel, vaid ka pilgud ja žestid. Ka siin argumenteerib Nietzsche hoopis teisel häälel kui Husserl: viimase käsitluses on žestid ja miimika väljenduse sfäärist (nii nagu see funktsioneerib kommunikatsioonis) välja arvatud: need on täiesti tähenduseta, sest need ei taha midagi kavatsuslikult ja tahtlikult ütelda.

Edasi rõhutab Nietzsche, et teadvuslik mõtlemine on üksnes „mõtlemise „pealiskaudseim, halvim osa“, et teadvus ei kuulu inimese individuaaleksistentsi juurde, vaid selle juurde, mis temas esindab kogukonna- ja karjaloomust“. Ja kuigi meie teod olla

„oma põhiolemuse poolest võrreldamatul viisil isiklikud, ainulaadsed, piiramatu individuaalsed“, toob iga inimene, niipea kui ta soovib end oma parima tahtmise juures mõista nii individuaalselt kui võimalik, „oma teadvusse ikka ainult mitte-individaalse, oma keskpärase“ (samas). Siin võib peituda ka teatav vastuolu: kui need on tõesti eelkõige füsioloogia ja antrozoologia, mis sunnivad meid küsima teadvuse eesmärgi järele, mis on juhtinud meie tähelepanu sellele, et teadlik mõtlemine ning teadlikud teod on üksnes üks osa mõtlemisest ja tegudest, koguni halvim osa, kuidas tuleks siis mõista seda teadvustamata tegude piiratud individuaalsust ja absoluutset ainulaadsust? Kas me pole füsioloogiliselt võrdlemisi sarnased? Kas füsioloogia just ei välista individuaalsust? Muidugi võivad erinevused ka füsioloogilisel tasandil olla märkimisväärsed, kuid see „piiritu individuaalsus“ võib siiski küsimusi tekitada.

Nietzsche igatahes jätkab:

See on tegelik fenomenalism ja perspektivism, nagu mina seda mõistan: loomaliku teadvuse loomus toob endaga kaasa, et maailm, millest me võime saada teadlikuks, on üksnes pealiskaudsuse- ja märgimaailm. (Nietzsche [1887] 1988, 593)

See, mis meid selles tsitaadis iseäranis huvitab, on Nietzsche poolt rõhutatud sõna *mina* kõrvallauses „nagu mina seda mõistan“. Esmalt paistab see olevat Nietzsche individuaalsuse ja ainulaadsuse väljendus ja rõhutus võrreldes teistega – „mina, Friedrich Nietzsche, täiesti ainulaadne, mõistan fenomenalismi ja perspektivismi nii ja nii“; „Sest ma olen see ja see. Ärge mind eelkõige segi ajage!“ (Nietzsche 1996, 7).

Husserli sõnul on see *mina* indikatsioon, s.t ilma täieliku tähenduseta, sest, nagu me nägime, *mina* puhta tähenduse võib leida üksnes üksildases kõnes. Nietzsche jaoks aga, kui ta lausus seda sõna enne kirjanemist üksildases kõnes, oli sel sõnal täielik tähendus kui tema enda isiksuse „vahetu ettekujutus“. On see tõesti nii? Me mõistame seda sõna ka praegusel hetkel, kui me seda loeme, see on meie jaoks tähenduslik sõna. Ja selle põhjus on see, et sel sõnal on üsna vähe pistmist inimesega, kes seda lausub või kirja paneb. Või kui kasutada Derrida sõnu: „Mu surm on struktuuriliselt paratamatu selleks, et lausuda sõna *mina*“ (Derrida 1993, 108). Üksnes tähenduse ideaalsuse kaudu on võimalik selgitada asjaolu, et me mitte üksnes ei mõista seda sõna siis, kui selle autor on meile tundmatu, vaid ka siis, kui ta on täielikult fiktiivne.

Nietzsche on sellest ilmselgelt teadlik, et tema surma võimalikkus on eeldatud niipea, kui ta iseennast tähistades lausub sõna *mina*. Ta on teadlik, et ilma üldise keeleta pole teadvust, ja et niipea, kui me tahame ennast individuaalselt mõista, toome me oma teadvusse ainuüksi mitte-individaalse. Kuid ometi rõhutab ta *mina* kõrvallauses „kuidas mina seda mõistan“. Soovib ta selle sõnaga väljendada ja markeerida oma individuaalsust – mis kujutaks endast teatud paradoksi – või oma indivi-

duaalsuse surma? See pole muidugi ainus kord, mil Nietzsche seda sõna rõhutab, ja sedasama rõhutust võib eriti kohata „Ecce homos“, kus ta jutustab, „kes ma olen“ (Nietzsche 1996, 7). Öelda „kes ma olen“ eeldab mu surma võimalikkust, minu mitteolemist. Kas on selle rõhutuse puhul tegemist äärmusliku *amor fati*'ga, oma surma igavesti tagasipöörduva jaatusega niipea, kui lausutakse sõna *mina*?

Kuid siin on siiski midagi enam. Nietzsche ajal ning iseäranis filosoofias ei olnud kuigi tavaline seda sõna rõhutada, nagu polnud ka tavaline jutustada „miks ma nii häid raamatuid kirjutan“ või „miks ma nii tark olen“. Sellega, et ta, Friedrich Nietzsche, kasutas seda sõna ja märke üleüldse uutel viisidel, suutis ta kõigest hoolimata jätta keelesüsteemi jälje oma individuaalsusest. See rõhutatud *mina* ei ole niisiis midagi vähemat kui paradoks: ühtaegu nii omaenese individuaalse surma jaatus ja markeering kui ka Nietzsche elava individuaalsuse väljendus.

Pöördudes lõpetuseks tagasi Husserli fenomenoloogia juurde, võib öelda, et see kujutab endast n-ö teadvusfilosoofia ülimalt peenekoelist ja nüansirohket arendust, kuid juba tema ajal puhusid ka hoopis teised tuuled. Peale Nietzsche võib loomulikult nimetada veel psühhoanalüüsi, mis saigi mõjutusi esimeselt. Husserli fenomenoloogia juhib küsimus, kuidas on tõsikindel objektiivne ja universaalne teadmine võimalik, seetõttu on ta ka igasuguse psühholoogiseerimise (tähenduse, loogika, matemaatika) vastu. Nietzsche mõistagi oli sellisest küsimusepüstitusest juba loobunud. Loomulikult on ka poststrukturealism niisuguse küsimuse suhtes väga skeptiline, kuid seda huvitavam on tõsiasi, et Derrida alustas Husserli-uurijana, ta tõlkis prantsuse keelde Husserli „Geomeetria algupära“ ning kirjutas sellele pika sissejuhatuse. Hoolimata niisiis „tuulte pöördumisest“ on Husserlil sellegipoolest oluline osa mängida ka poststrukturealismis sünni juures. Olgugi et Husserl ei loobu kunagi oma algse fenomenoloogia põhipostulaatidest (teadmise tõsikindlus jne), viivad ta analüüsid teda paikadesse ja tulemusteni, mille tähtsus ulatub kaugelt üle teadvusfilosoofia piiride, seda tõendab kas või tema õpilaste rohkus. Seega isegi kui osa Husserli teooriast on n-ö „ületatud“, leidub tema mõtlemises teadvusanalüüsi, mille olulisus ka tänapäeva filosoofias on väljaspool kahtlust.

Käesolev artikkel on täiendatud versioon ingliskeelsest artiklist „The Absence and the Other. Nietzsche and Derrida against Husserl“, lk 161–177 kogumikus „As The Spider Spins: Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language“, toimetanud J. Constâncio ja M. J. Mayer Branco (Berlin; Boston: De Gruyter, 2012).

Allikad

- Barthes, Roland. 2002. *Autori surm*. Toimetanud Marek Tamm. Tallinn: Varrak.
- Bennington, Geoffrey. 1999. „Derridabase.“ – Geoffrey Bennington, Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, tõlkinud Geoffrey Bennington. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Husserl, Edmund. 1992. *Logische Untersuchungen*. 2. köide, I osa. Gesammelte Schriften 3. Toimetanud E. Ströker. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Derrida, Jacques. 1993. *La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1989. *Edmund Husserl's „Origin of Geometry“: An Introduction*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Enwald, Marika. 2004. *Displacements of Deconstruction: The Deconstruction of Metaphysics of Presence, Meaning, Subject and Method*. Acta Universitatis Tamperensis 988. Tampere: Tampereen yliopistopaino Oy Juvenes Print.
- Lawlor, Leonard. 2002. *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*. Indiana: Indiana University Press.
- Nietzsche, Friedrich. (1887) 1988. „Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“).“ – *Morgenröthe. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, 3. köide, toimetanud Giorgio Colli, Mazzino Montinari, 343–652. Munich/Berlin/New York: De Gruyter.
- . 1996. *Ecce homo: kuidas saadakse selleks, mis ollakse*. Tallinn: Vagabund.
- Tewes, Ulrich. 1994. *Schrift und Metaphysik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
-

Jaanus Sooväli – PhD, mõtteloo teadur Tartu Ülikooli filosoofia osakonnas. Peamised uurimisvaldkonnad: Friedrich Nietzsche filosoofia, 19.–20. sajandi saksa ja prantsuse filosoofia, eksistentsifilosoofia, Eesti filosoofia.
E-post: jaanus.soovali[at]ut.ee

Deconstruction of Consciousness: Husserl's Phenomenology between Nietzsche and Derrida

Jaanus Sooväli

Keywords: consciousness, sign, meaning, Nietzsche, Derrida, Husserl, deconstruction

In this article, I investigate the main arguments by means of which Friedrich Nietzsche and Jacques Derrida deconstruct Husserlian consciousness as the site of immediate (self)knowledge. Jacques Derrida is known as one of the founders of poststructuralism, but it is by no means uninteresting that he started as a Husserl scholar and interpreter, translating his text 'Origins of Geometry' into French and writing a long and detailed introduction to it. In his early book *Speech and Phenomena* (1967), Derrida deconstructs Husserl's conceptions of signs and consciousness. Interestingly, this deconstruction, in quite essential and crucial ways, reminds us of Nietzsche's criticism of the self-presence of consciousness in his book *The Gay Science*. By close reading of some of the texts of these three authors the intricate relationship between phenomenology and poststructuralism will be explained and historically situated.

The article first analyses Husserl's conception of signs and what it means for the constitution of meaning in human consciousness. Husserl distinguishes between meaningful signs, expressions, and indicative signs, indications which do not have meaning by themselves, but which intimate, point towards meaning. Husserl then shows that in communication, expression as a meaningful sign always has to function also as an indication because it indicates to the hearer that the speaker has such and such sense-giving inner experiences and intentions. He then poses the question about the real and pure sphere of meaning where all kinds of indications are excluded. This sphere according to him is 'solitary mental life' (*das einsame Seelenleben*). It is important for Husserl that in solitary mental life we do not use real speech, real signifiers anymore, but only imagined words, (re)presented speech, thus the ideal form of signifiers. This reduction of the signifier is crucial for Husserl because it helps to guarantee the purity and presence of the meanings. Thus, in solitary mental life, where we only use imagined words, the meanings are instantly present to us since they do not have to make a detour over or through material signifiers.

In his elaborate analysis Derrida deconstructs the main distinctions that Husserl makes in the first of the 'Logical Investigations', that is, the distinction between expression and indication, and real speech and imagined speech. The article provides a detailed analysis of Derrida showing that also in the solitary mental life we cannot really get rid of indications as meaningless signs, and hence the purity of meaning is contaminated and the self-presence of the subject undermined. In other words, Derrida demonstrates that the idea of 'imagined words' always presupposes a number of representations which intervene in the supposed purity of the solitary mental life. The solitary mental life cannot thus free itself from communication because it also communicates—namely, to itself, and by means of the 'imagined speech' which always refers back to real speech.

The article then shows that with his argumentation and critique of Husserl, especially with his insight regarding the functioning of signs, Derrida in a way also lays the theoretical ground for Roland

Summary

Barthes's famous short essay 'The Death of the Author' (which itself seems to lack that ground) which is the main text of poststructuralist theory of literature.

The last part of the article analyses Nietzsche's criticism of consciousness and shows that it anticipates many of the same points that Derrida made in his criticism. Nietzsche calls his critique 'possibly extravagant conjecture' and demonstrates that consciousness is always, and already from the very beginning, contaminated by relations to the other, thus, by communication and language, and precisely for that reason it can never serve as a site of immediate (self)knowledge that Husserl was looking for. The similarities between Nietzsche's and Derrida's arguments are not necessarily surprising because from early on Derrida was an avid reader of Nietzsche.

Jaanus Sooväli – PhD, research fellow at the Department of Philosophy at the University of Tartu. His main research topics include the philosophy of Friedrich Nietzsche, German and French philosophy in the 19th and 20th Centuries, philosophy of existence, Estonian philosophy.

E-mail: jaanus.soovali[at]ut.ee